

*Burkhard Gladigow*

## Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik

O Vorbemerkung. Themenstellung und -begrenzung 1 Biologische Grundstrukturen einer Stabilisierung des Lebens 2 Entwürfe für eine Konstanz über den Tod hinaus 2.1 Todessituation und Nachleben 2.2 Tod im Kampf und Weiterleben im Ruhm 3.1 Herkunft des Todes und Tod als Tötung 3.2 Tötung als Strafe 4 Die Riten der Regeneration 4.1 Jagdritual und Bestattung 4.2 Das Knochengerüst als Basis der Regeneration 4.3 Wiederauferstehung des Fleisches und das Jagdritual 4.4 Skelettierung als Initiation 5.1 Formen der Bestattung und ihr Verhältnis zu Riten der Regeneration 5.2 Das paläolithische Jagdritual als Modell von Reproduktion 5.3 Verhaltensnormen der Jagd 6 Die Funktionen der Totenriten und der rituellen Tötung 7 Die unsterbliche Seele, ihre Funktionen; die Konsequenzen 7.1 Die Individualisierung der Moral 7.2 Die Erweiterung des Bezugsrahmens über die soziale Existenz hinaus 7.3 Moralische Indifferenz 7.4 Puritanismus 8.1 Jenseitsvorstellungen und -ängste 8.2 Die Lokalisierung allgemeiner Ängste, ihre Prokuration 9 Die Ausweitung von Initiationsanforderungen zu universellen Heilslehren

O Im folgendem soll versucht werden, die Beziehungen vorzuführen, die zwischen der Struktur jenes Normenkonglomerats ‚Moral‘ und den Vorstellungen vom Tod bestehen können. Dabei wird es nicht so sehr um den Inhalt der Regelungen gehen als vielmehr um ihre Legitimierung, ihre Kohärenz und ihre Erstreckung. Alle drei Faktoren scheinen mir von der Qualität der Todesbilder abhängig zu sein.

Die Art des Ansatzes bringt es mit sich, daß anthropologische Aussagen aus den Bereichen von Vorgeschichte und Völkerkunde mitverwendet werden müssen. Einige Zuordnungen werden als genetische Erklärungen vorgeführt werden, obwohl das Hauptinteresse nicht auf die Genese gerichtet ist, sondern die Struktur. Immerhin sei, als Versöhnung der Ge-

sichtspunkte, die Behauptung aufgestellt, daß sich Rituale über Tausende von Generationen nur halten können, wenn sie bestimmte Funktionen ausüben. Daß diese Funktionen immer dieselben geblieben sind, mag bezweifelt werden; in vielen Fällen läßt sich ihre Transformation, bei Konstanz der Form, über kulturelle Umbrüche hinweg, verfolgen. Transformation aber bedeutet nicht beliebige Veränderung, sondern Umsetzung unter Wahrung der Struktur.

Man hat von ethnologischer Seite verschiedentlich darauf hingewiesen, daß die Vorstellung, es gebe für die Menschen nach dem Tod in irgendeiner Weise ein Weiterleben, gegenüber der Konzeption des absoluten Todes,<sup>1</sup> die natürlichere, einfachere, allgemeinere sei. Eine Auflistung rezenten und historischen Materials bestätigt diese Behauptung in eindrucksvoller Weise.

Strukturelle, biologische und kulturanthropologische Erwägungen führen in dieselbe Richtung. Auf den verschiedensten Stufen physischer, psychischer und sozialer Existenz ist das menschliche Leben auf Stabilisierung oder Kontinuität der Lebensvorgänge hin angelegt: Blutzuckerspiegel, Körpertemperatur – um einmal konkrete Indikatoren auf der untersten Ebene zu nennen<sup>2</sup> –, Gattung und soziale Gemeinschaft auf der oberen Ebene werden durch komplizierte Mechanismen und Institutionen in bestimmten Grenzen konstant gehalten. Ernährung, Behausung, Fortpflanzung und soziale Gemeinschaft (Geselligkeit) bestimmen in einem umfassenden Maß Verhalten und Handeln des Menschen. Parallel mit dem evolutiven Aufstieg des *homo sapiens* erweiterten sich die räumlichen und zeitlichen Möglichkeiten, Blutzuckerspiegel und Körpertemperatur in dem notwendigen Maß konstant zu halten: (Großtier-)Jagd, Pflanzenanbau und Tierzucht, Kleidung, Feuergebrauch und Hausbau sind jene gro-

<sup>1</sup> Einen Überblick bietet *W. Fuchs*, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft* (Suhrkamp Taschenbuch 102), Frankfurt 1973, 26ff.; allgemein zu den antiken Verhältnissen *K. Kerényi*, *Die religiöse Idee des Nichtseins*, in: ders., *Die Religion der Griechen und Römer*, Darmstadt 1963, 269–287; auf die Probleme des Epikureismus bezogen *T. Stork*, *Nil igitur mors est ad nos. Der Schlußteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur*, Diss. Bonn 1970, sowie zuletzt *G. Baudy*, *Exkommunikation und Reintegration. Genese und Funktion frühgriechischer Einstellungen zum Tod*, Magisterarbeit Tübingen 1976, 169ff.

<sup>2</sup> Vgl. *B. Malinowski*, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur* (Suhrkamp Taschenbuch 104), Frankfurt 1975, 39ff. und 123ff.; unter dem Aspekt des ‚Antriebsüberschusses‘ ausgewertet bei *A. Gehlen*, *Der Mensch*, Frankfurt–Bonn 81966, 57ff., sowie ders., *Moral und Hypermoral*, Frankfurt 31973, 95ff.

ßen kulturellen Errungenschaften, die eine solche Erweiterung der Bedingungen<sup>3</sup> charakterisieren, unter denen die Vitalfunktionen aufrechterhalten werden können.

2 Praktisch zusammen mit der Konstituierung der Gattung des homo sapiens müssen sich Erwägungen eingestellt haben, auf welche Weise eine Konstanz auch über den Tod hinaus<sup>4</sup> hergestellt werden kann. Funktional gesehen scheinen die Maßnahmen zu dominieren, die es den Hinterbliebenen ermöglichen, einen fiktiven Sozialkontakt in geregelten Bahnen<sup>5</sup> aufrechtzuerhalten, phänomenologisch sind es Versuche, für den Toten die Existenzbedingungen konstant zu halten, durch Ernährung, Behausung, allgemeine Besorgung.<sup>6</sup>

Die Fiktion, der Tote würde so einfach weiterleben, ist natürlich zu leicht falsifizierbar, als daß sie die einzige Lösung des Problems hätte bleiben können. Sie ist vor allem zu konkret auf die Situation der Trauer, der Vermisung bezogen, um dem Individuum eine wirkliche Entlastung von der Erwartung des eigenen Todes geben zu können.

Konsequenterweise laufen parallel zu den Mustern, die elementare Sozialkontakte fortsetzen, Modelle, die eine Aufrechterhaltung des Ich-Gefühls über den Tod hinaus<sup>7</sup> entwerfen: Neben die rituelle Besorgung des (fremden) Leichnams tritt mit immer umfassenderen Ansprüchen die Vorsorge für den eigenen Totengeist. Die soziale Verbindlichkeit, einen anderen Toten zu umsorgen und damit selbst Anspruch auf solche Fürsorge zu erwerben, wird von der asozialen der eigenen Seele gegenüber<sup>8</sup> überholt.

## 2.1 Eine charakteristische Umsetzung der biologischen und sozialen Bedingungen des Lebens in die Möglichkeiten einer Existenz nach dem Tod

<sup>3</sup> Vgl. *K. J. Narr*, Beiträge der Urgeschichte zur Kenntnis der Menschennatur, in: *Neue Anthropologie*, hrsg. v. *H.-G. Gadamer* und *P. Vogler*, Bd. 4, Kulturanthropologie, Stuttgart 1973, 24ff.

<sup>4</sup> Einen Überblick über die Interpretationsansätze bietet *K. J. Narr*, Geistiges Leben in der frühen und mittleren Altsteinzeit, in: *ders.*, *Handbuch der Urgeschichte* Bd. I, Bern-München 1966, 160ff., ferner 311ff.

<sup>5</sup> Vgl. *W. Fuchs*, *Todesbilder* . . . , 39ff.; *G. Bandy*, *Exkommunikation* . . . , 30ff.

<sup>6</sup> *F. Heiler*, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 516f., mit reicher weiterführender Literatur. Diese Seite des Problems ist so eingängig, daß sich die Mehrzahl der Untersuchungen damit begnügt.

<sup>7</sup> Am konkretesten ist das wohl von den Pythagoreern institutionalisiert worden, hierzu *B. Gladigow*, *Zum Makarismos des Weisen*: *Hermes* 95 (1967) 407ff.; zu früharchaischen Entwürfen *G. Bandy*, *Exkommunikation* . . . , 80ff.

<sup>8</sup> Zu den Konsequenzen ausführlicher unten S. 114ff.

liegt in der verbreiteten Vorstellung, der Tote würde in der physischen (oder auch sozialen) Situation<sup>9</sup> weiterexistieren, in der er starb. Das ist eine Konzeption, die bereits eine präsumptive Ausrichtung des Verhaltens auf den Tod hin nahelegen könnte. Freilich finden im Falle des gewaltsamen Todes<sup>10</sup> unmittelbare Abwehr und weitergehende Handlungsorientierung simultan statt, und die soziale Stellung,<sup>11</sup> der andere wichtige Bereich, ist ebenfalls nicht so einfach im Blick auf den Tod zu verbessern.

2.2 Es gibt immerhin einen typischen Fall, in dem eine Todesbedingung als eine stereotyp privilegierte erscheint und insofern das Handeln vor dem Tod, u. U. über das ganze Leben hin, bestimmen kann: der Tod im Kampf,<sup>12</sup> im Krieg. Die nordischen Völker und die Azteken, Griechen und viele Naturvölker haben behauptet, Kriegsgefallene würden länger und besser weiterexistieren, ja Unsterblichkeit erringen. Es ist schwer zu entscheiden, ob hier primär eine Prämierung des hohen Berufsrisikos vorliegt oder eine psychologische Umsetzung des ungewöhnlichen Todes<sup>13</sup> von einer langen Erinnerungsphase in ein fiktives Weiterexistieren. Die Ideologien eines ‚Weiterlebens im Ruhm‘ rekurrieren traditionellerweise auf besondere Leistungen für die Gemeinschaft, Grundmodell ist der ‚Heldentod‘, oder eine exponierte soziale Stellung; der Idealfall setzt bei-

<sup>9</sup> Vgl. *B. Gladigow*, Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 26 (1974) 290ff. mit weiteren Verweisen auf die erweiterte Vorstellung einer Iteration charakteristischer Lebensphasen.

<sup>10</sup> Ausnahmen bilden der gesuchte Tod im Kampf und der Märtyrertod. In ganz anderer Hinsicht ist der Tod durch Hinrichtung herausgehoben, da sich hier die Gesellschaft durch eine Reihe von Maßnahmen gegen das befürchtete feindliche Weiterwirken des Getöteten zu schützen versucht. Zu den angedeuteten Komplexen *F. Cumont*, *Lux perpetua*, Paris 1949, 307ff.; *F. J. Dölger*, *Gladiatorenblut und Märtyrerblut*, Vorträge Bibl. Warburg 3, 1926, 196–214; *H. v. Hentig*, *Vom Ursprung der Henkersmahlzeit*, Tübingen 1958; *ders.*, *Die Strafe* Bd. 1, Berlin 1954; *B. Gladigow*, *Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer: Der altsprachliche Unterricht* 14 (1971) 17ff.

<sup>11</sup> Hierzu *B. Gladigow*, *Jenseitsvorstellungen . . .*, 291ff., zur Korrektur der Vorstellung, die soziale Stellung würde in ein Jenseits übernommen, durch die Mysterienreligionen a. a. O. 301ff.

<sup>12</sup> Zur philosophischen Umsetzung des traditionellen Motivs bei Heraklit vgl. *G. S. Kirk*, *Heraclitus and Death in Battle: American Journal of Philology* 70 (1949) 384ff.; konformer Tod und Tod auf der Höhe der physischen Existenz (s. auch unten S. 110!) konstituieren eine besondere Qualität der Seele. Sonstige Motive einer Privilegierung sind für den frühgriechischen Bereich aufgelistet bei *D. Roloff*, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, Berlin 1970, 102ff. Die Konzeption des ‚heiligen Krieges‘ prämiert i. a. den Heldentod in besonderer Weise, vgl. *P. Honigsheim*, *RGG<sup>2</sup> s. v. Krieg I. Religionsgeschichtlich*, mit weiterführender Literatur.

<sup>13</sup> Vgl. *J. Pentekainen*, *The Death without Status: Temenos* 4 (1969) und *B. Gladigow*, *Jenseitsvorstellungen . . .* 303f., s. auch oben Anm. 10.

de Komponenten voraus. Diese Konzeption verbindet bereits in schichtspezifischer Weise<sup>14</sup> eine bestimmte Form von personaler ‚Unsterblichkeit‘ mit entsprechenden Verhaltensweisen. Unter besonderen Bedingungen tritt neben das Weiterleben im ‚Namen‘ die Weiterexistenz als ‚Bild‘ (eidolon).

3.1 Sehr verbreitet sind Interpretationsentwürfe, Mythen,<sup>15</sup> nach denen der Tod durch einen Unfall in die Welt gekommen sei. Das ist dann die mythische Generalisierung der spezielleren, aber noch weiter verbreiteten Vorstellung, jeder Tod sei das Ergebnis einer Tötung.<sup>16</sup> Tötung durch einen Feind aus dem nächsten Dorf, einen mißgünstigen Mitmenschen, einen Zauberer usw. bis hin zur Tötung durch die Gottheit. Besonders plausibel ist dabei die Tötung durch Fernwaffen: Die bogentragenden Gottheiten Artemis und Apollon sind für die Griechen beispielsweise als todbringende Götter prädestiniert.

Jeden Tod als Tötung zu interpretieren, bedeutet zugleich, ihn als jeweils vermeidbar anzusehen, durch Verteidigung im aktuellen Fall, oder durch weit vorausreichende Präventiv-Maßnahmen. Selbst auf dieser einfachen Interpretationsebene kann ein bestimmtes Bild vom Tode und seinem Funktionieren das Verhalten in wesentlichen Lebensbereichen bestimmen und, als konstantes Bild, normieren.

3.2 Eine nur unwesentlich abgeänderte Konstruktion ist geeignet, dezidiert moralische Konsequenzen hervorzurufen: Tod als Tötung soll bestehen bleiben, Tötung aber nach verbreiteter Praxis als Strafmaßnahme<sup>17</sup> verstanden sein: Der Entwurf einer Todvermeidung enthielte dann bereits umfassende Regelungen des *Lebens*, deren Nichteinhaltung capital bestraft werden müßte. Ein solches Modell wird unter normalen Bedingungen wohl nur begrenzt auf Resonanz stoßen können – die Ausnahmslosigkeit des Todes scheint es ständig zu widerlegen –, unter den Bedingun-

<sup>14</sup> Eindringende Interpretation dieses Komplexes am Modell homerischer Adelsidentität bei G. Baudy, Exkommunikation, 80ff.

<sup>15</sup> Vgl. H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, Berlin 1936, 268ff.; H. Abramson, The Origin of Death, Studies in African Mythology, Uppsala 1951.

<sup>16</sup> B. Malinowski, Magic, Science and Religion and Other Essays, Boston und Glencoe/Ill. 1948, 14ff.; W. Fuchs, Todesbilder . . ., 31ff.

<sup>17</sup> Hierzu grundlegend H. Kelsen, Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung, The Hague 1941 passim; zu den Ahnen als strafender Kontrollinstanz; ders., Seele und Recht, in: H. Kelsen, Aufsätze zur Ideologiekritik, Soziologische Texte 16, 1964, 58ff.

gen hoher sozialer und psychischer Instabilität<sup>18</sup> freilich kann es zu einem Indiz umfassender „Sündhaftigkeit“ der Menschen uminterpretiert werden.

4.1 Seit den Arbeiten von Karl Meuli und seiner Schüler<sup>19</sup> hat man in zunehmendem Maß den sogenannten ‚Bärenbestattungen‘ und ‚Langknochenopfern‘ Aufmerksamkeit geschenkt. Schon für die Neandertalerzeit läßt sich eine rituelle Behandlung der Tierskelette, vor allem des Schädels, nachweisen. Darüber hinaus finden sich im Altpaläolithikum<sup>20</sup> noch ähnlich behandelte Hirsch-, Reh-, Wisent- und Mammutskelette; in der Jungsteinzeit scheint bereits ein Szenario des Rituals zu existieren: In der Höhle von Montespan fand sich eine Lehmplastik, über die aller Wahrscheinlichkeit nach Schädel und Fell des Bären gezogen wurden. Die Be-

<sup>18</sup> Am Beispiel der griechischen Kultur vorgeführt von E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970, 17ff. und 72ff.

<sup>19</sup> K. Meuli, *Griechische Opferbräuche Phyllobolia* für Peter von der Mühl, Basel 1946, 185–288; *ders.*, An Karl Scheffold, in: *Gestalt und Geschichte*, Festschrift K. Scheffold, Bern 1967, 159–161. Im engsten Anschluß an Meuli interpretiert Chr. Uhsadel-Gülke, *Knochen und Kessel*, Beiträge zur Klassischen Philologie 43, 1972, Bestattungsformen und Auferstehungsmythen. Meulis These ist verschiedentlich auf Kritik gestoßen, etwa bei M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1955, 145 Anm. 2, mit bezug auf die fehlende Unterscheidung von Wild- und Haustieren. Als Vertreter eines Urmonotheismus dezidiert ablehnend H. Müller-Karpe, *Handbuch der Vorgeschichte*, Bd. I. Altsteinzeit, München 1966, 227f.: „Der Glaube an einen unmittelbar kausalen Zusammenhang zwischen einem Tier-, Opfer‘ und einer Erneuerung oder Erhaltung des Jagdwildes . . . ist in seiner widernatürlichen Kurzschlußhaftigkeit sogar alles andere als primitiv-urtümlich, sondern eher eine sinnentleerte Verflachung eines einstmaligen religiösen Anliegens. Gehen wir von einer Evolutionstheorie aus, die die Entwicklung der menschlichen Psyche in ihrer Eigenart zu fassen versucht, so dürfen wir sagen, daß zu den primären Einsichten der Urmenschheit das Innwerden der eigenen Geschöpflichkeit und Abhängigkeit von einer transzendenten Macht gehört, was zu einem religiös verstandenen Opfer führt und das eigene Dasein im umfassenden und allgemeinen Sinn – bis hin zum Jagderfolg – in einer Beziehung zu dieser transzendenten Macht erleben läßt.“ Noch mehr Offenbarung bei A. Vorbichler, *Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte*, Mödling bei Wien 1956, 130–152. Eine Diskussion der Kritik bei B. Gladigow, *Ovids Rechtfertigung der blutigen Opfer . . .*, 5ff., und W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 32 (1972) 20ff.

<sup>20</sup> E. Bächler, *Das alpine Paläolithikum der Schweiz* 1940; Diskussion der Einwände gegen Bächler bei K. Meuli, *Opferbräuche . . .*, 237,3, und W. Burkert, *Homo necans*, 20ff.; weitere Funde registriert bei Müller-Karpe, a.a.O. 226; I. Trencsenyi-Waldappel, *Untersuchungen zur Religionsgeschichte*, Amsterdam 1966, 19; sowie K. Narr, *Geistiges Leben in der frühen und mittleren Altsteinzeit*, *Handbuch der Urgeschichte* 1, 160ff., vgl. auch 311ff.

dingungen, unter denen die Überreste der großen Beutetiere deponiert worden waren, ließen in der Forschung sehr schnell den Begriff Tier-, bzw. konkreter, Bärenbestattung aufkommen. Es scheint in der Tat so, als habe man die Tiere in einer ähnlichen Weise beigesetzt wie die menschlichen Artgenossen.

Nun ist freilich die Bestattung von Menschen auch erst seit der Altsteinzeit belegt,<sup>21</sup> also nicht deutlich früher als die Tierbestattung,<sup>22</sup> so daß von daher eine Entwicklung in dieser Richtung nicht postuliert werden könnte. Seit den Forschungen von Meuli und Burkert lassen sich zumindest die Strukturen der ‚Tierbestattung‘ deutlicher erkennen, auch wenn man sich über die Problematik einer Interpretation vorgeschichtlichen Materials mit Hilfe von ethnologischen Parallelen, wie sie versucht wurde, im klaren ist. Die Struktur analogien sind so offensichtlich, daß mir das Ergebnis zwingend zu sein scheint, daß die paläolithische ‚Tierbestattung‘ ein ‚Jagdritual‘ ist, mit dem Ziel, durch geeignete Maßnahmen den Zorn des getöteten Tieres zu verhindern und eine Wiederherstellung als Jagdtier, Jagdbeute zu erreichen. Im Konvergenzbereich von ökonomischer Notwendigkeit (man benötigt das Fleisch der Tiere zur Ernährung) und empirischer Beobachtung einer weitgehenden Unzerstörbarkeit liegt dabei das Knochengestüt.<sup>23</sup> Ihm gelten im wesentlichen die Jagdriten der Jägervölker, wie sie bis in die Neuzeit besonders im eurasischen Raum in reichem Maß greifbar sind.

4.2 Wichtig ist für die Jäger, das Knochengestüt unbeschädigt zu lassen; es gibt die Legende, daß ein Jäger einen Knochen verlegt hatte und statt dessen ein Stück Holz mit beisetzte: Als er das nächste Tier der Gattung

<sup>21</sup> Übersicht bei *H. Müller-Karpe*, a.a.O. 229ff. und 348ff.

<sup>22</sup> In diesem Punkt äußert sich *W. Burkert*, *Homo necans*, 61, sehr zurückhaltend: „Weiterhin durch die Vorgeschichte und Ethnologie gilt die Feststellung, daß toter Mensch und totes Tier gleichartig behandelt werden; denn mit dem Tod haben beide Rituale zu tun. Es ist fast gleichgültig, ob man formuliert, das Jagdtier werde wie ein toter Mensch, oder der Tote werde wie ein Jagd- und Opfertier behandelt.“

<sup>23</sup> Vgl. vor allem *A. Friedrich*, Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens: *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 5 (1943) 189–247; *I. Paulson*, Die Tierknochen im Jagdritual der nordeurasischen Völker: *Zeitschrift für Ethnologie* 84 (1959) 270–293; *ders.*, Die rituelle Erhebung des Bärenschädels bei arktischen und subarktischen Völkern: *Temenos* 1 (1965) 150–173; die Verbindungslinien zur Frühzeit zieht *A. Friedrich*, Die Forschung über das frühzeitliche Jägertum (1941/3), in: *Religionsethnologie*, hrsg. v. C. A. Schmitz, Frankfurt 1964, 196–218, ausführlich *K. Meuli*, *Opferbräuche* . . ., 233ff. Zusammenfassungen bei *I. Paulson*, *A. Hultkrantz*, *K. Jettmar*, *Die Religionen Nordeasiens und der amerikanischen Arktis*, Stuttgart 1962, 64ff., 173ff., 288ff., 382ff.

erlegte, hatte dieses an der fraglichen Stelle statt des Knochens eben das Stück Holz,<sup>24</sup> Identitätsmal einer Wiederauferstehung. Und wichtig ist, diese Knochen in rituell vorgeschriebener Weise beizusetzen: Die Chugachen in der amerikanischen Arktis<sup>25</sup> legen den Kopf eines erlegten Bären so hin, daß dessen Schnauze gegen das Land gerichtet ist; die Seele des Bären kehrt dann in die Berge zurück und wird dort erneut mit Fleisch bekleidet. Andere Vorschriften<sup>26</sup> orientieren das Tier überregional in der Ost-West-Richtung, also nach Aufgang und Untergang der Sonne, nach der Richtung des Verschwindens und der Wiederkehr.

4.3 Ist die Interpretation des vorgeschichtlichen Materials mit Hilfe neuzeitlicher ethnologischer Erkenntnisse richtig, kann daraus folgen, daß das Jagdritual ‚Modell‘ der Bestattung von menschlichen Artgenossen war. Jeder neue Jagderfolg konnte das menschliche Bestattungsritual stabilisieren, dessen Erfolgslosigkeit doch über Generationen hinweg verfolgbar war. Für die logische Abfolge Jagdritual-menschliche Bestattung spricht auch, daß der Druck der aktuellen ökonomischen Unsicherheit sicher viel größer war als die Unsicherheit über das Schicksal nach dem Tod. Und so sei hier die Behauptung gewagt, daß der ungeheure Gedanke von der ‚Wiederauferstehung des Fleisches‘<sup>27</sup> zuerst der Wunsch eines Jägers an seine tote Jagdbeute und erst dann eines Menschen für seinen toten Mitmenschen war.

4.4 Bezeichnenderweise spielt das Skelett in schamanistischen Ritualen eine besondere Rolle, es ist in den verschiedensten Verbindungen Aufweis und Symbol dafür, daß der Betreffende gestorben und wiederauferstanden ist. Das gilt insbesondere für schamanistische Initiationsriten, die eine Desintegration ‚bis auf die Knochen‘ und Reintegration aus diesen Kno-

<sup>24</sup> Nachweise der verbreiteten Erzählung bei *K. Meuli*, *Opferbräuche*, 235,5; weitere Belege *Thompson*, *Motif-Index of Folk-Literature*, Kopenhagen 1955ff., unter E 30 (Resuscitation with missing members); hierzu auch *Chr. Uhsadel-Gülke*, *Knochen und Kessel*, 23f., ferner *L. Schmidt*, *Der ‚Herr der Tiere‘ in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens*: *Anthropos* 47 (1952) 509–538.

<sup>25</sup> *K. Birket-Smith*, *The Eskimos*, London 1959, 163.

<sup>26</sup> *A. Hulterantz*, in: Paulson, *Hultkrantz, Jettmar*, *Die Religionen Nordeurasien und der amerikanischen Arktis* 382ff. – 397 (‚Die um die Jagdtiere kreisenden Riten und Vorstellungen‘)

<sup>27</sup> Zum abendländischen locus classicus Hes. 37, 1ff. *H. Riesenfeld*, *The resurrection in Ez. XXXVII and the Dura-Europos-Paintings*, Uppsala Arsskrift 1948; *A. T. Niko-lainen*, *Der Auferstehungsglaube in der Bibel und ihrer Umwelt*, *Annales Acad. Fennicae* 49,3; 59,3, 1944, 1946.



chen<sup>28</sup> postulieren. Ähnliches gilt für eine Meditationsübung,<sup>29</sup> an deren Ende die Betrachtung des eigenen Skeletts steht: Physische und mystische Wiedergeburt laufen über eine Zergliederung und Skelettierung – zunächst die üblichen Verfahrensweisen bei der Behandlung der Jagdbeute. Das Fehlen eines Knochens bei der Reintegration kann den gesamten Vorgang seiner postulierten Wirkung berauben – oder gerade als Identitätsmal einer Wiederauferstehung fungieren. In der Pythagoraslegende<sup>30</sup> etwa ist der goldene Schenkel als ein solches Signum zu werten, im Mythos von der Wiederauferstehung des Pelops findet sich der gleiche Topos<sup>31</sup> in einer ‚rationalisierten‘ Form.

5.1 Als weitere Indizien der *logischen* Priorität des Jagdrituals vor der Bestattung – bei möglicherweise historischer Gleichzeitigkeit – sei auf Versuche hingewiesen, die menschliche Leiche in die Situation des verzehrten Jagdtieres<sup>32</sup> zu bringen. Dazu gehört ja vor allem die Skelettierung: Sie wurde – von einem möglichen Kannibalismus einmal abgesehen – im wesentlichen auf drei Wegen versucht: Durch eine Entfernung des Fleisches mit Hilfe von Geräten, durch Verbrennen und – durch Kochen.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Vgl. *M. Eliade*, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik, Zürich 1956, 159ff., und *L. Vajda*, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, in: *Religionsethnologie*, hrsg. v. C. A. Schmitz, Frankfurt 1964, 278ff.; sowie *Chr. Uhsadel-Gülke*, Knochen und Kessel, 22ff.

<sup>29</sup> *M. Eliade*, Schamanismus . . . , 71ff.

<sup>30</sup> Für Pythagoras läge hier ein weiteres Versatzstück einer älteren schamanistischen Tradition vor, s. *W. Burkert*, Weisheit und Wissenschaft, Nürnberg 1962, 134f.

<sup>31</sup> Vgl. die in Anm. 24 angegebene Literatur, sowie *A. Hermann*, Zergliedern und Zusammenfügen: *Numen* 3 (1956) 81–96; zum ‚Ersatz‘ der Knochen *L. Schmidt*, Pelops und die Haselhexe, *Laos* 1, Athen 1951, 67ff. Weiteres Material *Thompson*, *Motif Index of Folk-Literature* E 14 (Resuscitation by dismemberment), D 1884 (Rejuvenation by dismemberment), D 1885,1 (Rejuvenation by dismemberment).

<sup>32</sup> Hierzu *W. Burkert*, *Homo necans*, 61ff.

<sup>33</sup> Vgl. *Burkert*, *Homo necans*, 60ff. mit Lit. zur Skelettierung als Ziel des mehrfachen Begräbnisses *R. Hertz*, *Contribution a une étude sur la représentation collective de la mort: L'Année sociologique* 10 (1905/6) 121ff. ferner *L. Levy-Bruhl*, *Die Seele der Primitiven*, Düsseldorf–Köln 1956, 253ff.; *Chr. Uhsadel-Gülke*, Knochen und Kessel, 14ff. Zur Konkurrenz von Feuer- und Erdbestattung ferner *U. Schlenker*, Brandbestattung und Seelenglauben. Verbreitung und Ursachen der Leichenverbrennung bei außereuropäischen Völkern, Berlin 1960. Die Verbrennung als Mittel der Exkommunikation betont *L. Mackensen*, Die Entstehung des Leichenbrandes: *Zeitschrift für Ethnologie* 55 (1923) 49ff. Bei monokausalen Interpretationen von Bestattungsriten wird häufig überssehen, daß der Tote, wie alle sakralen Dinge, in ein System abgestufter Distanzen eingeordnet wird, ein System, das Entfernungen definiert und die Distanzen zugleich in festgelegter Weise überbrückt.

Einen Beleg für den ersten und seltensten Modus bietet wohl der Fund eines Neandertalerkindes in Usbekistan.<sup>34</sup> Man fand Kratzspuren an den Knochen des Kindes, wie sie bei einer Entfernung des Fleisches mit Hilfe eines Steingeräts entstanden sein könnten. „Eine Deutung auf Endokannibalismus“, kommentiert Jettmar<sup>35</sup> den Fund, „wäre möglich, eine andere durch den Glauben an eine Wiederauferstehung aus den Knochen bietet sich ebenfalls an. In diesem Falle hätte das Entfernen des vergänglichen Fleisches die Funktion einer Katharsis.“ Jettmars Andeutungen im letzten Satz sind im Prinzip ohne Zweifel richtig, nur sicher nicht auf unmittelbarem Weg zu gewinnen. Das Entfernen des Fleisches imitiert die Situation des verzehrten Jagdtieres (dieser Ansatz bietet im übrigen eine zweite Interpretationsrichtung von Endokannibalismus insgesamt); erst auf diesem Umweg über das Jagdritual – das Jettmar nicht mit heranzieht – gewinnt die Deutung ‚Katharsis‘ ihre relative Richtigkeit.

Für eine Skelettierung durch ein Wegkochen des Fleisches finden sich im Mythos und Ritual der Antike bis hinein in die Praxis des Mittelalters Spuren: Die Meuli-Schülerin Uhsadel-Gülke hat diesen Bereich unter dem Titel ‚Knochen und Kessel‘<sup>36</sup> umfassend aufgearbeitet.

Die ohne Zweifel interessanteste Lösung ist das Verbrennen der Leiche; sie allein war in großem Maße wirklich praktikierbar. Selbst unter wesentlich veränderten Vorstellungen über die Bedingungen des Weiterlebens blieb es konstant wichtigste Aufgabe der Anverwandten, die Knochen aus dem Scheiterhaufen herauszulesen, das *ὀσιολογεῖν*-ossilegium bei Griechen und Römern, und in einer Urne zusammenzufassen.

Soweit einige Bemerkungen zum Verhältnis von Jagdritual und Totenbestattung, die sicher nicht alle Aspekte der Bestattung umfassen, wohl aber hoffe ich, auf die für unser Thema wichtigen Komponenten hinweisen konnten. Bedeutsam scheint vor allem, daß jener Dualismus *σάρξ-πνεῦμα*, der zumindest die abendländische Geschichte mitbestimmt hat, bereits im paläolithischen Jagdritual mit seiner Unterscheidung von Fleisch und Knochen, ‚seele‘ angelegt ist. Mit dieser genetischen Erklärung soll nicht gezeigt werden, wie primitiv die zugrundeliegende Konzeption ist, sondern wie grundsätzlich mit der *conditio humana* verknüpft.

<sup>34</sup> H. Ullrich, Neandertalerfunde aus der Sowjetunion, Beihefte der Bonner Jahrbücher 7, Köln-Graz 1958, 84f.

<sup>35</sup> K. Jettmar, in: Paulson, Hultkrantz, Jettmar, Die Religionen Nordeasiens . . ., 309.

<sup>36</sup> A. Anm. 10 a.O.

5.2 Das Jagdritual versprach zu leisten, was auf der neolithischen Stufe regelmäßiger Pflanzenanbau und kontinuierliche Tierzucht zu garantieren vermochten: Sicherung der ökonomischen Grundlage. Die Substitution des Jagdrituals durch eine gesteuerte Re-produktion von Tieren und Pflanzen ist der Kernpunkt dessen, was als neolithische Revolution bezeichnet wird und Basis aller Hochkulturen ist. Die Vermutung ist nahe-liegend – Gehlen und Burkert<sup>37</sup> haben sie geäußert –, die Konsolidierung von Ackerbau und Viehzucht auf jene Handlungsmodelle, die das Jagdritual bereitstellte, zurückzuführen. Das Ritual selbst hat die Veränderungen der ökonomischen Prozesse in der Form der Bestattung und in der Transformation zum Opfer überlebt.

5.3 Noch auf einen zweiten Bereich sei hingewiesen, für den das Jagdritual die Strukturen<sup>38</sup> geliefert haben kann: Die Nachrichten, die wir von rezenten Jägervölkern über Verhaltensrestriktionen im Bereich des Jagdrituals<sup>39</sup> besitzen, legen den Schluß nahe, auch in diesem Bereich den Modellfall der ‚kultischen Situation‘ zu sehen. Sauberkeit der Kleidung, Waschungen und Räuchern, sexuelle Enthaltsamkeit wurde von den Männern<sup>40</sup> vor und während der Jagd gefordert. Die Frauen<sup>41</sup> müssen sich von Jagd und Jägern, den Jagdgeräten und dem Wald fernhalten; ihnen wird im allgemeinen ein Aufenthalt im Haus und striktes Schweigegebot auferlegt. Ist eine strukturelle Übertragung solcher Vorschriften, die sich bei neuzeitlichen Jägervölkern wie alten Jägerkulturen finden, auf die Bedingungen des Paläolithikums legitim, so findet sich im Jagdritenkomplex eine erste Sexualmoral, insofern die Regelungen deutlich über die funktionalen Differenzierungen zwischen Mann und Frau hinausgehen. Für die eigentliche Jagd u. U. sinnvolle Maßnahmen, wie etwa die Unterdrückung des Eigengeruchs und Schweigen, sind zu einem Ritenkomplex angehäuft und werden räumlich und zeitlich expansiv interpretiert. Auf die

<sup>37</sup> A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt-Bonn 1964, 184ff. zur ‚kultischen Tierhege‘, 191ff. zur ‚kultischen‘ Pflanzenzucht.

<sup>38</sup> Eine ganz andere Verbindungslinie entwirft D. Wyss, *Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen*, Göttingen 1968, 136ff. (‚Die Verschränkung von Inzestverbot und Opfermythologem‘).

<sup>39</sup> Vgl. die oben Anm. 23 und 24 angegebene weiterführende Literatur.

<sup>40</sup> Zusammenstellungen bei J. G. Frazer, *The Golden Bough* 3, London 1911, 191ff.; weitergehende Einordnung bei W. Burkert, *Homo necans*, 70ff.

<sup>41</sup> S. etwa A. Hultkrantz, in: Paulson, Hultkrantz, Jettmar, *Die Religionen Nordeurasien* . . . , 382ff.; W. Burkert, *Homo necans*, 72, 12.

Korrelation von Sexualität und Aggression,<sup>42</sup> die auch im Jagdritual hergestellt werden kann, sei wenigstens hingewiesen.

6 Wir hatten bereits zu Beginn unserer Ausführungen die sozialen und emotionalen Bedingungen der Vorstellung eines Weiterlebens nach dem Tod zu beschreiben versucht: Sie sind im sozialen Rahmen charakterisiert durch die Versuche, in einem fiktiven Interaktionsmodell die Verbindungslinien aufrechtzuerhalten: durch Gespräch, Nahrung, Kleidung, Behausung. Weit verbreitet auch die Auffassung, daß der Tote als Rechts-subjekt<sup>43</sup> erhalten bleibt: Eine Leiche als Kläger oder Angeklagter in einem mittelalterlichen Gerichtssaal ist mehrfach bezeugt. Ein wesentlicher Teil der Totenriten im weiteren Sinn zielt darauf, Kohäsion und Solidarität der Gruppe, Gesellschaft auch über die Bruchstelle ‚Tod‘ aufrechtzuerhalten, und zwar nicht primär Kohäsion mit dem Toten, sondern der Gruppe untereinander,<sup>44</sup> deren Struktur zu verfallen droht. Basismodell dafür ist wiederum die gemeinsame Mahlzeit als Fest („Leichenschmaus“), wie sie im übrigen auch das erweiterte Jagdritual kennt.

In den gleichen Rahmen gehört möglicherweise die erschreckende Fülle von Belegen für eine gewaltsame rituelle Tötung von Alten und Schwachen,<sup>45</sup> aber auch Königen und Herrschern:<sup>46</sup> Die Gesellschaften scheinen auf diese Weise den ‚zweiten‘ Reproduktionsprozeß ‚Tod‘ in gleicher Weise in ihre Gewalt nehmen zu wollen wie den tierischen im Jagdritual. Der biologische Reproduktionsprozeß<sup>47</sup> des Menschen blieb durch

<sup>42</sup> Ausführlicher *B. Bataille*, *Der heilige Eros*, Ullstein Buch 1974, 67ff. (Kap. VI Töten, Jagd und Krieg), *W. Burkert*, *Homo necans*, 70ff. (I 7 Sexualisierung der Tötungsriten: Jungfrauenopfer, Phalloskult).

<sup>43</sup> Unter verschiedenen Aspekten *H. Schreuer*, *Das Recht der Toten. Eine germanistische Untersuchung: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 33 (1916) 333–432; 34, 1916, 1–208; *F. Brück*, *Totentheil und Seelgerät*, München 1926; *H. Kelsen*, *Die platonische Gerechtigkeit, Kant-Studien* 38, 1933, 108ff.

<sup>44</sup> Hierzu besonders *B. Malinowski*, *Magic, Science and other Essays*, Kap. 4. *Death and the Reintegration of the Group*.

<sup>45</sup> Umfassende Aufarbeitung bei *E. Westermarck*, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe* Bd. 1, Leipzig 1907, 322ff. und *J. Koty*, *Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern*, Stuttgart 1934.

<sup>46</sup> Monumentale Beispielsammlung der verschiedenen Formen einer Befristung des Königtums und ihrer Gründe *J. G. Frazer*, *The Golden Bough* 4, 14ff., 46ff. und passim.

<sup>47</sup> Es ist wohl nur konsequent, daß die frühen Spekulationen über das Wesen der biologischen Fortpflanzung von den Knochen als Basis von Regeneration (s. oben S. 104ff.) und Generation ausgehen, unter deutlicher Bevorzugung von Schädel und Langknochen; hierzu *B. Gladigow*, *Zwei frühe Zeugungslehren? Zu γόvu, γένvυς und γένvυς*; *Rheinisches Museum für Philologie* 111 (1968) 357–374.

Heiratsregeln natürlich ebenfalls nicht außerhalb der sozialen Kontrolle.

Jene Bedingungen des einfachen Weiterlebens scheinen also eher auf die Bedürfnisse der Hinterbliebenen ausgerichtet zu sein, 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: An seinen Interessen sind im wesentlichen die Seelenvorstellungen der archaischen Zeit und der Naturvölker 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,<sup>48</sup> ja sogar an einen Tod der Toten<sup>49</sup> 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 Tod weiter, je unbedeutender, um so kürzer,<sup>50</sup> bis zu dem Extrem, daß dem unbedeutenden Mann überhaupt keine eigentliche Fortexistenz zugestanden wird.

7 Mit dem Aufkommen der Vorstellung einer unsterblichen Seele<sup>51</sup> 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 Norden<sup>52</sup> entwickelt zu haben; unter ähnlichen Bedingungen hat sich eine vergleichbare Entwicklung in Indien vollzogen. Subsidiäre Ansätze sind die Gerechtigkeitspostulate,<sup>53</sup> die das gerade erwachende Individualbe-

<sup>48</sup> Vgl. *E. Topitsch*, Seelenglaube und Selbstinterpretation, in: *E. Topitsch*, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Soziologische Texte 10, Neuwied und Berlin 1971, 188ff. mit weiteren Belegen.

<sup>49</sup> Vgl. *W. Fuchs*, Todesbilder . . ., 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.

<sup>50</sup> *E. Topitsch*, Seelenglaube . . ., 188ff.

<sup>51</sup> Die Bedingungen, unter denen jeweils Vorstellungen dieser Art Resonanz finden, hat *E. Topitsch*, Seelenglaube und Selbstinterpretation, am Anm. 48 a.O., 181–226, zu charakterisieren versucht. Vgl. auch *E. R. Dodds*, Die Griechen und das Irrationale, 72ff.

<sup>52</sup> Diskussion des Forschungsstandes *W. Burkert*, Weisheit und Wissenschaft, 98ff.

<sup>53</sup> Vgl. *B. Gladigow*, Jenseitsvorstellungen . . ., 296ff. mit weiterer Literatur, sowie *E. Topitsch*, Seelenglaube . . ., 206ff.

wußtsein an die Welt stellte, sowie eine sich herausbildende monotheistische Tendenz in der griechischen Religion. Der Prozeß einer Vereinheitlichung der Seelenvorstellungen scheint durch einen sich allmählich entwickelnden Monotheismus<sup>54</sup> begünstigt worden zu sein, die Kontingenz des polytheistischen Systems wandelt sich zur Kohärenz mit dem einen Gott.

7.1 Die Faszination einer unsterblichen Seele mußte über kurz oder lang das archaische Verhältnis zur ‚Welt‘ 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 präsumptiven Folgen nach dem Tod. In der Idee der unsterblichen Seele liegt wohl der radikalste Emanzipationsentwurf verborgen, den die Menschheit kennt.

Die Konzeption der Unsterblichkeit ist die letzte Konsequenz aus einer Delegation biologischer Stabilisierungsnotwendigkeiten an soziale und später intellektuelle Organisationsmodelle. Antigones’ Maxime Vers 74f. der sophokleischen Antigone<sup>55</sup>: „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, Tod und Verurteilung, in Kauf, um die größere Zeitspanne ihrer fiktiven Gesamtexistenz<sup>56</sup> unter besseren Bedingungen verbringen zu können. Scheinbar unter den Bedingungen archaischer Moral ablaufend, unter dem Primat der Familien-solidarität, nach dem Modell des Heldentodes, enthüllt jene Erwägung, 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.

<sup>54</sup> Grundsätzliche Bemerkungen hierzu bei N. Luhmann, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: Dahm, Luhmann, Stoodt, Religion – System und Sozialisation, Sammlung Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1972, 56ff.

<sup>55</sup> Sophokles, Antigone V. 71ff.: καλόν μοι τοῦτο ποιούση θνεῖν. / φίλη μετ’ αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα, ὅσια πανουργήσας. ἐπεὶ πλείων χρόνος / ὄν δεῖ μ’ ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε. 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.“

<sup>56</sup> Erste Spuren einer Gesamtbewertung der menschlichen Existenz, mit Betonung der Existenzform nach dem Tode, freilich schon bei Homer Od. 465ff., wozu B. Gladi-gow, Jenseitsvorstellungen . . ., 292ff.

7.2 Für die Struktur der Moral ergibt sich auf diese Weise eine grundlegende Umorientierung,<sup>57</sup> 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 Interesses<sup>58</sup> müssen, um mit anderen Institutionen vereinbar zu bleiben, durch eine Sozialisierung des Heilswegs,<sup>59</sup> der Heilmittel (z. B. in Mysterienvereinen) bzw. die Aufnahme des erweiterten Sippenethos (M. Weber) in den Heilsweg<sup>60</sup> überspielt werden. Eine wirkliche institutionelle Versöhnung ist nur erreicht, wenn Heilsweg und Gesellschaftsordnung zusammenfallen.

Ganz anders liegen die Verhältnisse in Verbindung mit dem weit verbreiteten Ahnenkult<sup>61</sup> (in dem eine frühere Forschung den Ursprung von Religion zu sehen glaubte), die auf den ersten Blick gleich auszusehen scheinen. Auch hier steht mit den Ahnengeistern ein Legitimationsapparat für Normen zur Verfügung; nur sind es Normen, die den sozialen Kontext betreffen, und die von seiten der Ahnengeister angedrohten Sanktionen wirken normalerweise im ‚Diesseits‘. Die Struktur der Handlungsorientierung ist keine grundsätzlich neue: Die Ahnenverehrung ist nicht mehr

<sup>57</sup> Hierzu in prägnanter Kürze N. Luhmann, *Religiöse Dogmatik . . .*, 78ff., und E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, dtv München 1972, 356ff.; allgemein zur Delegation legitimierender Aussagen ins Unbegreifliche oder an Tautologien E. Topitsch, *Über Leerformeln*, in: *Probleme der Wissenschaftstheorie*, Festschrift für Victor Kraft, hrsg. v. E. Topitsch, Wien 1960, 237ff.

<sup>58</sup> Auf die fortschreitende Reduktion ‚des Sozialen‘ in den säkularisierten Seelenbegriff hinein hat A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* (1949), rde 1957ff., 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*, rde Hamburg 1955ff., 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 gar 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 . . .“

<sup>59</sup> Einen Überblick über die Probleme bietet A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt 31973, 121ff.

<sup>60</sup> A. Gehlen, *Moral . . .*, 124f., mit Verweis auf M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921), 51972, 332.

<sup>61</sup> Lit. bei F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 427ff. und 518ff.

als eine Fortsetzung der Autoritätsbeziehung zwischen Eltern und Kindern, Älteren und Jüngeren, über den Tod hinaus. Das kann so weit gehen, daß den Ahnen nicht nur die normative Kontinuität der Gesellschaft zugeschrieben wird, sondern auch ihre biologische:<sup>62</sup> Geburt neuer Mitglieder der Gruppe auf Eingriff der Ahnengeister.

7.3 Allein die Konzeption einer unsterblichen Seele führt freilich nicht mit Notwendigkeit zu einer moralischen Orientierung der gesamten Lebensführung. Es ist auch die gegenläufige Tendenz, ein potentieller Immoralismus,<sup>63</sup> denkbar und auch hin und wieder mit Berufung auf die unsterbliche Seele praktiziert worden. Gerade wenn die Seele unsterblich und göttlich ist, kann der Mensch jede Untat begehen, ohne ihr ernstlich zu schaden, und was noch schlimmer ist, man kann einem anderen alle Übel antun, aber argumentieren, seine Seele sei ja davon nicht betroffen.

Der ‚Immoralismus aufgrund einer unsterblichen Seele‘ steht in krassem Widerspruch zu der These von der Fundierung der Moral durch die Vorstellung der persönlichen Unsterblichkeit. In verschiedenen Phasen der europäischen Aufklärung war der Verlust der Moral<sup>64</sup> ein gewichtiges Argument gegen eine Leugnung der Unsterblichkeit, materialistische Entwürfe waren leicht durch den Vorwurf zu desavouieren, sie würden einer Unmoral Vorschub leisten.

7.4 Die Entstehung einer ‚puritanischen Psychologie‘<sup>65</sup> als eines generellen Verhaltensmusters ist ohne die Konzeption einer unsterblichen Seele nicht denkbar: Durch die ständige Präsenz einer Seele, die Simultaneität jenes ‚göttlichen Funkens‘, kann das ganze Leben zur kultischen Situation werden, bekommt einen eschatologischen Dauerbezug. Die Folgen davon

<sup>62</sup> Vgl. etwa *E. Robde*, *Psyche* (21898), Darmstadt 1961, 246ff.; *H. Kelsen*, *Seele und Recht*, in: *H. Kelsen*, *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Neuwied und Berlin 1964, 58ff.

<sup>63</sup> Vgl. *E. Topitsch*, *Seelenglaube . . .*, 222f.; ders., *Gottverdung und Revolution*, München 1973, 21f. Tendenzen zu einer praktizierten ethischen Indifferenz in Indien führt *W. Ruben*, *Die Philosophie der Upanishaden*, Bern 1947, 277ff., aus.

<sup>64</sup> Die Diskussion beginnt in voller Schärfe zwischen Epikureern und Stoikern, deren Argumente gern von den Kirchenvätern übernommen werden; Überblick über die Tradition der Argumente bei *Wg. Schmid*, *RAC* 5, 1962 s. v. Epikur, 744ff., bes. 793ff. Von hohem Interesse ist wiederum Marx' Kritik an der Plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie, *MEGA* I 1 100ff., als Vorarbeiten bzw. Anhang zu seiner Doktor-dissertation, wozu *W. Post*, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969, und *R. Sannwald*, *Marx und die Antike*, *Staatswissenschaftliche Studien* N. F. 27, Zürich 1957.

<sup>65</sup> *E. R. Dodds*, *Die Griechen und das Irrationale*, 72–91 (‚Die griechischen Schamanen und der Ursprung des Puritanismus‘).



sind eine Umkehrung des normalen Verhältnisses von kultischer Ausnahmesituation und profanem Leben. Bildete normalerweise die kultische Situation die Ausnahme und wurde besonders ausgegrenzt, sind es nun die nichtkultischen, d. h. Situationen, in denen die Bedingungen, die an Kulturteilnehmer gestellt werden, nicht aufrechterhalten werden können. Das bedeutet konzeptionell Puritanismus als Prinzip der Lebensführung und eine Dauer-Motivation<sup>66</sup> für eine Konstanz dieses Lebens.

8.1 Der Komplex Nachleben, Leben nach dem Tod, hatte sich bereits im Hellenismus zu einem Bezugsraum allgemeiner Existenzängste<sup>67</sup> erweitert und gewann parallel zum Verblässen der konkreten, persönlichen Gottesgestalten eine umfassende religiöse Bedeutung. Schon für das 5. Jahrhundert gibt es in Griechenland klare Zeugnisse für eine Jenseitsangst. Demokrit<sup>68</sup> tadelt seine Zeitgenossen: „Manche Leute, die von der Auflösung der menschlichen Natur nichts wissen, sich aber der Missetaten im Leben wohl bewußt sind, mühen sich ihre Lebenszeit in Unruhen und Ängsten ab, indem sie über die Zeit nach dem Tod erlogene Fabeln dichten!“ Die Worte des alten Kephalos zu Beginn der platonischen *Politeia*<sup>69</sup> bestätigen Demokrits Beobachtung: „Weißt du, Sokrates“, klagt dort Kephalos, „daß, wenn einem der Tod vor Augen steht, einen Furcht und Sorge überkommt, worüber man sich früher nicht sorgte. Denn die Erzählungen über die Unterwelt, daß, wer hier ungerecht war, dort Strafe leiden muß, die man früher verlacht hat, gehen einem dann durch den Sinn, ob sie nicht doch wahr sind. Sei es, daß die Schwäche des Alters der Grund ist, oder auch, daß man die Dinge deutlicher sieht, weil man ihnen nun näher steht. Also wird man besorgt und verängstigt und rechnet nach und überlegt, ob man jemand Unrecht getan hat. Wer nun viele Verschuldungen in seinem Leben findet, der wird häufig aus dem Schlaf aufge-

<sup>66</sup> Eine vergleichbare Erweiterung der priesterlichen Reinheitsgebote hat sich unter den Bedingungen der Parusie-Erwartung im Christentum vollzogen. Das Nichteintreffen brachte darüber hinaus erhebliche logische Schwierigkeiten für ‚Seelen‘begriff und Status der Seelen.

<sup>67</sup> E. R. Dodds, *Die Griechen und das Irrationale*, 30ff., 137ff.; M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 2, München 19612, 543ff. mit weiterer Literatur.

<sup>68</sup> Fr. 297 D.-K. Die Epikureer argumentieren ähnlich, mit besonderer Emphase *Lukrez*, *De rerum natura* 3, 31ff., 978ff. (Lit. s. oben Anm. 1 und 64). Sie werden folgerichtig deshalb von den Kirchenvätern getadelt, vgl. etwa *Lactantius*, *div. inst.* VI 7,13 *Epikurus erravit qui poetarum id esse figmentum putavit et illas inferorum poenas quae ferantur in hac esse vita interpretatus est.*

<sup>69</sup> *Platon*, *Politeia* 330 d f.; Übersetzung v. Schleiermacher.

schreckt, wie die kleinen Kinder, und ängstigt sich und lebt mit bösen Vorahnungen.“

8.2 Immerhin wird auf diese Weise nicht nur eine Lokalisierung einer allgemeinen Unsicherheit<sup>70</sup> angeboten, sondern auch in gewissem Rahmen der kultische Apparat zu ihrer Verarbeitung. Hinter einer solchen Feststellung verbirgt sich im übrigen die klassische Frage,<sup>71</sup> ob die Religion die Ängste, die sie zu beseitigen vorgibt, erst selbst erzeugt – seit Epikur und Lukrez Topos der Religionskritik. In dieser Allgemeinheit sicher eine falsche These, angemessener ist es dann wohl zu sagen, daß ‚die Religion‘ die Ängste typisiert und lokalisiert und von Fall zu Fall die Verhaltensmuster zu ihrer Überwindung liefert. Der Modellfall einer sozialen Verarbeitung von Unsicherheit<sup>72</sup> ist das römische Prodigienwesen.<sup>73</sup> Ein diffuses Unbehagen, aufgrund politischer, sozialer, ökonomischer Unsicherheiten, wird auf eine objektive Anomalie,<sup>74</sup> einen Steinregen, eine Sonnenfinsternis oder, besonders beliebt, eine Mißgeburt, projiziert. Diese Anomalie kann dann nach bewährten Ritualen<sup>75</sup> prokuriiert, beseitigt werden – was mit den Ausgangsbedingungen nicht möglich gewesen wäre. Die rituelle Beherrschung der objektiven Anomalie kann eine Verminderung oder Auflösung jener ungerichteten Befürchtungen bewirken.

<sup>70</sup> In diesem Punkt begegnen sich in charakteristischer Weise puritanische Psychologie in dem oben S. 12 angesprochenen Sinn und Psychoanalyse; einige Andeutungen zu diesem Komplex bei *A. Gehlen*, *Die Seele im technischen Zeitalter*, 57ff. und 94ff.

<sup>71</sup> Die wichtigsten Texte sind zusammengestellt von *K. Lenk*, *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, *Soziologische Texte* 4, Darmstadt 1971, 71ff.; vgl. ferner *B. Malinowski*, *Magic, Science und Religion* . . . 8ff.; *A. R. Radcliffe-Brown*, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952, 148ff.; sowie *M. Douglas*, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.

<sup>72</sup> Vgl. *A. Gehlen*, *Urmensch und Spätkultur*, 139ff.

<sup>73</sup> Es ist längst beobachtet worden, daß sich Anomalien, die sich gleichmäßig über die Zeiträume verteilen müßten, in Zeiten erhöhter Spannung signifikant häufen; Zusammenstellungen bei *F. Luterbacher*, *Der Prodigien Glaube und Prodigienstil der Römer* (Burgdorf 1904), Darmstadt 1967. In den Fällen erfundener Sonnen- und Mondfinsternisse läßt sich das angesprochene Phänomen auch im Einzelfall nachweisen, *F. Luterbacher*, a.a.O. 19,20.

<sup>74</sup> Auf der höheren Ebene des ‚moralisierten Kosmos‘ verfolgt *E. Topitsch*, *Über Leerformeln* . . ., 236ff. diesen Prozeß, berücksichtigt die Behandlung von Anomalien allerdings nicht.

<sup>75</sup> Als Riten der Prokuration herrschen die gruppenspezifisch besonders interessanten Supplikationen und Lectisternien – neben Opfern aller Art – deutlich vor; vgl. *G. Wissowa*, *Religion und Kultus der Römer*, München (1912) 1971, 538ff. Eine durchgehende Interpretation des römischen Prodigienwesens unter sozial-psychologischen Gesichtspunkten scheint nicht vorzuliegen.

9 Als ‚ritueller Apparat‘ für die Beherrschung von Jenseitsängsten bieten sich jene ‚rites de passage‘ (Übergangsriten)<sup>76</sup> an, deren Kristallisationspunkte seit jeher Initiation und Tod waren. Die meisten Hochreligionen haben aus diesen punktuellen Akten im Blick auf die dauernde Seele eine universelle Heilshematik<sup>77</sup> entwickelt, die dann, wie schon beschrieben, potentiell alle Bereiche der Lebensführung umfassen kann. Das undifferenzierte und alternativlose Fortleben nach dem Tod ist ersetzt durch die Zuordnung verschiedener Heils- bzw. Unheilsmöglichkeiten zu bestimmten Formen und Umständen der gesamten Lebensführung. Im Gegensatz zur Definition des Weiterlebens durch die Todessituation erfolgt eine Beschreibung der ein Weiterleben bedingenden Kriterien der Lebensführung notwendig auf einem abstrakteren Niveau.<sup>78</sup> Hierin liegt eine weitere Möglichkeit für das Religionssystem, in einer Re-Interpretation jener abstrakten Setzungen das ganze Leben normierend zu überspannen, d. h. aber auch: totalitär zu werden. N. Luhmann hat in seiner Arbeit über ‚Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution‘ mit Recht darauf hingewiesen,<sup>79</sup> daß unter den großen Heilsreligionen der Buddhismus eine höhere Abstraktionsleistung im Bereich der Heilszustände, das Christentum im Bereich der Heilsfaktoren erbracht hat.

Die Konsequenzen aus dieser unterschiedlichen Akzentsetzung waren erheblich: Die höhere Abstraktion der Faktoren, mit der daraus folgenden Möglichkeit der Reformulierung, eröffnet weit umfassendere Möglichkeiten, in Sozialstruktur und Verhaltensmodi einzugreifen. Da die Handhabung jener Re-formulierung notwendig Spezialisten überlassen blieb, war die Gefahr eines Einflusses von Gruppeninteresse und von Manipulation dementsprechend groß und wurde nicht immer vermieden. Eine theoretische Diskussion der Heilszustände hätte auf unmittelbarem Weg diese Folgen nicht haben können. Das Christentum hat die Möglichkeiten einer expansiven Normierung entsprechend weit konsequenter genutzt als vergleichsweise der Buddhismus.

<sup>76</sup> A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909; Zusammenstellung von einschlägigen Abhandlungen bei V. Popp (Hrsg.), *Initiation. Zeremonien der Statusveränderung und des Rollenwechsels*, Frankfurt 1969.

<sup>77</sup> Auf eine sukzessive Erstreckung der Initiationszeremonien über das ganze Leben, bzw. ihre Kombination, hat schon van Gennep, a. a. O., hingewiesen; ‚Heilschematik‘ und theoretische Stufung von Initiationen sind dabei durchaus vereinbar. Hierzu insbesondere N. Luhmann, *Religiöse Dogmatik . . .*, 47ff., zum theoretischen Rahmen 20ff.

<sup>78</sup> N. Luhmann, *Religiöse Dogmatik . . .*, 78.

<sup>79</sup> N. Luhmann, *Religiöse Dogmatik . . .*, 80ff.