

SEELENVORSTELLUNG UND TOTENGLAUBE BEI HOMER

SEBASTIAN GÄB

Seelenvorstellung und Totenglaube bei Homer

Sebastian Gäb, LMU München (2021)

Inhalt

§ 1. Einleitende Bemerkungen.....	2
§ 2. Glaube, Sprache, Literatur.....	3
§ 3. Totenglaube und Bestattungsrituale.....	8
§ 4. Homerische Psychologie.....	16
§ 5. Die Psyche als Totenwesen.....	36
§ 6: Totenglaube und Totenrituale.....	48
§ 7 Zusammenfassung.....	62

§ 1. Einleitende Bemerkungen

Die Unterweltsszenen der Odyssee gehören zu ihren bekanntesten Stücken und die Bilder der Totenwelt, die sie zeichnen, haben die spätere Literatur und Mythologie entscheidend geprägt. Die Ilias spricht wenig von der Totenwelt, doch auch und gerade in ihr ist der Tod allgegenwärtig. Vielleicht führt diese Bekanntheit mit den homerischen Bildern vom Tod und der Seele dazu, dass eine vermeintliche Vertrautheit entsteht, die davon ausgeht, dass das, was altbekannt ist, auch längst verstanden ist. Gerade bei Homer besteht jedoch die Gefahr, dass in seinen Text Vorstellungen hineingelesen werden, die ihm fremd sind, erst recht in einem Bereich wie dem Toten- und Seelenglauben, der doch für uns so stark geprägt ist von den späteren Schriften eines Platon etwa oder Augustinus. Mein Anliegen in dieser kleinen Arbeit ist es, den eigentlichen Vorstellungen von der Seele, dem Tod und der Unterwelt in den homerischen Epen nachzuspüren, den Text darüber für sich selbst sprechen zu lassen und den eigenen Charakter dieser Vorstellungen herauszuarbeiten. Die ersten beiden Paragraphen der Arbeit sind dabei eher methodischen Fragen gewidmet. So werde ich mich zunächst mit der Frage befassen, ob wir berechtigt sind, den homerischen Text tatsächlich so zu lesen, dass er uns (rein sprachlich gesehen) Auskunft geben kann über die in ihm enthaltenen Jenseits- und vor allem Seelenvorstellungen und inwieweit wir Rücksicht nehmen müssen auf seinen literarischen Charakter. Danach will ich Stellung beziehen in der Frage, welchen Zusammenhang es zwischen Ritualen und Jenseitsvorstellungen gibt und ob es uns möglich ist, aus Gräberfunden und Ritualbeschreibungen Rückschlüsse zu ziehen auf den Jenseitsglauben der homerischen Epen. Erst nachdem diese methodischen Prolegomena abgehandelt sind, werde ich mich dem eigentlichen Text zuwenden und sehen, wohin diese Vorüberlegungen führen. Zunächst werde ich die Frage nach dem Wesen der Seele bei Homer aufwerfen, insbesondere nach der des lebenden Menschen, um dann zur Frage überzugehen, wie das Schicksal der Seele nach dem Tod und in der Unterwelt aussieht. Wenn diese Themen besprochen sind, werde ich noch einige weitere, kleinere Probleme ansprechen und diskutieren, die generell in den Kontext des Totenglaubens bei Homer gehören, aber nur bedingt mit der Frage nach der Psyche zusammenhängen. Mein Interesse in dieser Arbeit gilt nicht so sehr der Person Homers oder der Struktur und Genese seines Textes, sondern den religiösen Vorstellungen, die darin zum Ausdruck kommen. Die Frage, ob Homer eine historische Persönlichkeit ist, ob die Epen einen oder mehrere Verfasser haben und ob sie überhaupt von der gleichen Person stammen oder aus der gleichen Zeit, treten zurück hinter die Frage nach dem Jenseitsglauben, seinen Formen und Gehalten. Ich werde im Folgenden von „Homer“ sprechen und auch von den „homerischen Epen“, aber

doch nur aus Bequemlichkeit und nicht, weil ich die These vertrete, dass diese Epen tatsächlich das Werk eines Mannes sind, der Homer genannt wurde.

§ 2. Glaube, Sprache, Literatur

Die homerischen Epen sind Literatur, sie sind Dichtung, keine theologischen oder religionsphilosophischen Traktate. Das klingt trivial (und in der Tat werden Überlegungen wie die folgenden in der Sekundärliteratur meist übergangen), und doch folgen aus dieser trivialen Feststellung einige Konsequenzen für unser Vorhaben. Wenn es unsere Absicht sein soll, aus der Lektüre der homerischen Epen Vorstellungen von der Seele und dem Leben nach dem Tode zu extrahieren, dann müssen wir eine wichtige semantische Voraussetzung machen, nämlich dass das, was Homer über diese Dinge sagt, buchstäblich verstanden werden darf. Anders gesagt, wir müssen eine bestimmte Theorie über die Bedeutung der sprachlichen Zeichen, die Homer gebraucht, voraussetzen, eine Theorie, nach der z.B. ein Wort wie „Seele“ (oder besser ψυχή) auf eine nach Meinung des Sprechers tatsächlich existierende Sache verweist, eine Seele eben. Nur dann sind wir nämlich berechtigt, seine Aussagen über Seelen als Aussagen über seine Vorstellungswelt zu betrachten und Rückschlüsse daraus zu ziehen. Dies mag selbstverständlich erscheinen, ist es aber nicht. Sprachliche Ausdrücke können auch durchaus bedeutungsvoll sein, ohne dass bestimmte Vorstellungen hinter ihnen stehen, als deren Bezeichnung sie dann verstanden werden. Sie können etwa ihre Bedeutung einfach durch die Funktion haben, die sie in den Konventionen einer Sprechergemeinschaft haben, ohne dass sie sich deshalb auf etwas beziehen müssten. Einfache Beispiele dieser Art sind Äußerungen wie „Danke“ oder „Guten Tag“, die nicht dazu dienen, Aussagen über Sachverhalte zu machen, sondern sprachliche Handlungen bzw. Sprechakte sind, wobei in diesen Fällen natürlich keine Gefahr besteht, sie mit Aussagen zu verwechseln – schon die sprachliche Form verhindert das. Schwieriger wird dies in Fällen, in denen die äußere Form des Satzes der einer normalen Aussage gleicht. Sagt jemand „Mir blutet das Herz“, so unterscheidet sich dieser Satz in seiner syntaktischen Form nicht von dem Satz „Das Auto gehört mir.“ Doch in letzterem wird eine Aussage über einen bestimmten Gegenstand gemacht, während der erstere vielmehr ein Ausdruck eines bestimmten Gefühls ist. Kein kompetenter Sprecher des Deutschen käme auf die Idee bei „Mir blutet das Herz“ zu denken, dass der Sprecher sich tatsächlich auf sein Herz bezieht und von ihm sagt, dass es blutet – gar weil er sich verletzt hat oder ähnliches; oder dass der Sprecher der Meinung ist, die Ursache seines offensichtlichen Kummers sei eine physische Verletzung des Herzens. Dennoch scheint die sprachliche Form, nüchtern betrachtet, gerade eine

solche Vorstellung mit der sich daraus ergebenden Pseudo-Medizin nahezulegen. In ähnlicher Weise würde niemand aus dem Satz „Der Rasenmäher hat seinen Geist aufgegeben“ den Schluß ziehen dürfen, dass der Sprecher den Rasenmäher für ein beseeltes Wesen hält, und dass diese Seele sich im Tod des Rasenmähers von seiner mechanischen Konstruktion trennt. Vielmehr sind solche Äußerungen Bestandteile des alltäglichen Sprachspiels, sie werden geäußert, weil man in solchen Situationen „sowas halt sagt“, und den Teilnehmern des Spiels ist ihr Sinn klar, ohne dass sie über ihre Sprache hinausblicken müssten. In seinen *Philosophischen Untersuchungen* gibt Wittgenstein ein schönes, für unseren Fall sehr instruktives Beispiel:

Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ‚Käfer‘ nennen. Niemand kann je in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick seines Käfers, was ein Käfer sei. – Da könnte es ja sein, dass Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen, dass ein solches Ding sich fortwährend veränderte [...] Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als ein Etwas: denn die Schachtel könnte auch leer sein.¹

Wenn wir nun in diesem Fall die Bedingungen etwas ändern und statt von Käfer von „Seele“ sprechen, wird die Parallele deutlich: Das Sprachspiel mit dem Wort „Seele“ funktioniert mit und ohne Seele; ob es die Seele gibt, ob die Sprecher in ihrem Geist eine Vorstellung von Seele haben oder nicht, ist für ihr Sprechen über die Seele nicht relevant. Welcher Fall vorliegt, ist von außen gar nicht zu entscheiden. Betrachtet man Homers Sprache und Denken also von außen, so wird es schwierig, zu entscheiden, was wirklich eine Aussage ist und was nicht – ob in der Schachtel wirklich ein Käfer ist oder nicht. Wenn es bei Homer z.B. in Il. 16, 856 heißt, „ψυχή δ’ ἐκ ῥεθέων πααμένη Ἴαδοσδε βεβήκει – die Seele flog aus den Gliedern und ging hinab zum Hades“, sollen wir dies dann so verstehen, dass Homer hier einen in seinen Augen realen Vorgang beschreibt oder handelt es sich vielmehr um eine sprachliche Konvention, eine Floskel, die man gebraucht, um den Tod eines Menschen auszudrücken; möglicherweise war es sogar zunächst das eine, erstarrte aber im Lauf der Zeit zum anderen. Handelt es sich um einen Satz wie „Sie hat sich den Zeh gestoßen“ oder wie „Sie hat was auf dem Herzen“? Sollen wir einen solchen Satz realistisch lesen – als Aussage über eine tatsächlich bestehende oder vermeinte Realität – oder ihn konventionell deuten – als sprachliche Handlung, die nichts beschreibt, sondern nur gemäß sprachlicher Konvention etwas ausdrückt? Beide Deutungen sind möglich, aber mir zumindest scheint die realistische Alternative plausibler zu sein. Zwei Gründe sprechen dafür: Wenn wir uns nämlich erstens dafür entscheiden, solche Sätze nicht als ernstzunehmende Aussagen über eine metaphysische Realität zu lesen, dann verschließt sich uns die Vorstellungswelt der

¹ Wittgenstein 1984, 373.

homerischen Epen völlig. Wenn sie uns nichts mehr über Seele und Tod sagen dürfen, dann können wir nicht erfahren, was sie darüber gedacht haben. Forschungen über die homerische Gedankenwelt setzen notwendigerweise voraus, dass uns diese Gedankenwelt mitgeteilt wird. Nun ist dies ein eher zweifelhafter, weil höchst pragmatischer Grund, weshalb wir zweitens bedenken sollten, dass es eine ganz deutliche Übereinstimmung gibt zwischen den Konnotationen der Aussagen im Text und den tatsächlich geschilderten Bildern. Hätten wir nur gelegentliche Erwähnungen der Seele bei Beschreibungen des Sterbens eines Menschen, so hätten wir in der Tat arge Schwierigkeiten, uns zu entscheiden. Aber ein Satz wie „Seine Seele ging hinab zum Hades“ ruft in uns bestimmte Vorstellungen hervor von einer Seele, die vom Körper getrennt werden kann und nach dessen Tod weiterbesteht, von einem Totenreich, in dem diese Seelen wohnen etc. Und genau diese Vorstellungen bilden die Unterweltsszenen der Odyssee oder die Erscheinung des toten Patroklos in der Ilias ab. Wären Ausdrücke wie „Seele“ und „Hades“ für Homer bloß Metaphern oder Redeweisen gewesen, so sollten wir nicht erwarten, dass er uns tatsächlich ein von Seelen bevölkertes Totenreich schildert. Wir sehen aber genau das, was wir auch zu sehen erwarten sollten. Umgekehrt könnte uns auch zunächst die Rede vom Rasenmäher, der seinen Geist aufgegeben hat, verleiten, von diesem Geist des Rasenmähers in anderen Kontexten zu hören – aber gerade das ist nicht der Fall und das spricht doch stark dafür, dass sich hinter dieser Ausdrucksweise keine weiteren Vorstellungen verbergen. Eine solche Übereinstimmung von erwarteter und tatsächlich präsentierter Vorstellung wie im Fall des homerischen Seelenglaubens lässt sich also am besten erklären, wenn man annimmt, dass sich mit den fraglichen Ausdrücken auch die Vorstellungen verbunden haben, von denen man dies erwartet.²

Eine andere Frage ist, wie sehr diese Vorstellungen die Wirklichkeit zu homerischen Zeiten widerspiegeln. Auch zu dieser Frage muss man sich die eingangs gemachte Feststellung ins Gedächtnis rufen: dass die homerischen Epen Literatur sind und keine Traktate über Religion. Ohne Zweifel wird in den homerischen Epen über Religion gesprochen, es werden religiöse Rituale geschildert und die auftretenden Charaktere äußern religiöse Überzeugungen. Doch das bloße Sprechen über religiöse Gegenstände darf nicht verwechselt werden mit der tatsächlichen Darstellung religiöser Gehalte, auch wenn eine solche Verwechslung sich dem am Christentum orientierten und nach wissenschaftlicher Klarheit strebenden abendländischen Leser sehr leicht aufdrängen mag. „Was die Darstellungsweise religiöser Botschaft betrifft, so sucht er [der abendländische Mensch, SG] auf der Ebene der Sprache. Man fragt nach der Lehre einer bestimmten Religion. Sprachliche Äußerungen der

² Natürlich drängt sich die Frage auf, ob wir nicht gerade diese Vorstellungen erwarten, weil wir schon wissen, dass es sie gibt. Möglicherweise würden wir ja, wenn wir nie etwas von diesen Dingen gehört hätten, etwas ganz anderes erwarten oder gar nichts. Aber könnte es einen solchen Menschen überhaupt geben, der nie von diesen Dingen gehört hat? Der tatsächlich das Wort „Seele“ in keiner Sprache auch nur annähernd verstehen könnte?

Religionen werden entsprechend systematisiert, in einen geschlossenen Zusammenhang gebracht und so dargestellt.“³ sagt Stolz und beschreibt damit treffend die Falle, in die wir tappen, wenn wir mit einer falschen Vorstellung an den homerischen Text herangehen. Die religionswissenschaftlich interessanten Äußerungen in den homerischen Epen sind ja gerade nicht nur als Aussagen über die religiöse Wirklichkeit einer bestimmten Zeit zu verstehen, sondern müssen aus ihrem literarischen Kontext heraus verstanden werden.⁴ Sie haben eine Funktion im literarischen Text, die nicht nur über den bloßen Aussagegehalt hinausgeht, sondern auch wieder beeinflussen kann, worin genau dieser Aussagegehalt besteht. Wenn z.B. der tote Teiresias in Od. 11, 147ff. zu Odysseus sagt: „ὄν τινα μὲν κεν ἔῤῃς νεκύων κατατεθνηώτων αἵματος ἄσσον ἴμεν, ὁ δὲ τοι νημερτὲς ἐνίψει, ὃ δὲ κ' ἐπιφθονέης, ὁ δὲ τοι πάλιν εἴσιν ὀπίσω – Wenn du einen von den Toten nahe an das Blut heranlässt, dann wird er dir Wahres sagen. Wem du das aber verweigerst, der wird dir wieder den Rücken kehren.“, so gibt es gewiss einige Möglichkeiten, diese Äußerung zu interpretieren. Zum einen ließe sich darin ein Reflex früher Totenopfer sehen, bei denen die Toten zeitweilig wieder in die Welt der Lebenden zurückkehren können, indem sie durch das Blut des Opfertieres wiederbelebt werden. Möglicherweise könnte man dann auch darauf schließen, dass die Griechen jener frühen Zeit (sei es der Zeit, die geschildert wird oder die Zeit der Abfassung) *geglaubt* haben, dass die Toten als kraftlose Schatten weiterexistieren und durch Blut wieder ein gewisses Maß an Leben erhalten, so dass sich der Doxographie homerischer Religion ein Punkt hinzufügen ließe, nämlich: die Toten sind kraftlose Schatten, die aber, wenn sie Opferblut trinken, wiederbelebt werden können. Ein solcher Schluss kann jedoch (ohne zusätzliche Hilfsannahmen) nur funktionieren, wenn der literarische Charakter des Textes ignoriert wird. Teiresias präsentiert hier vielleicht eben kein Element eines zeitgenössischen Katechismus; für die gesamte Nekyia ist es hingegen aus literarischen Gründen von höchster Bedeutung, dass Odysseus in der Unterwelt auch tatsächlich mit den Toten sprechen kann – wie sonst wäre die Begegnung von Odysseus mit seiner Mutter Antikleia gewesen? So wäre es durchaus denkbar, dass Homer einen Weg erfinden musste, um dies zu ermöglichen und deshalb das Bluttrinken eingeführt hat. Wir stehen also vor der Frage, ob wir es hier mit einem authentischen Element religiösen Glaubens in homerischer Zeit zu tun haben oder mit einer literarischen Erfindung, mit anderen Worten, ob der Gehalt dieser Aussage durch die Funktion im literarischen Kontext geprägt ist oder nicht. Um diese Frage zu klären, wäre es notwendig, auf andere, nicht-literarische Zeugnisse zurückgreifen zu können, aus denen sich entnehmen ließe, was Element dieses Glaubens gewesen ist und was

³ Stolz 1997, 80; bestes Beispiel für eine solche Lesart in unserem Zusammenhang ist Carl Friedrich von Nägelsbachs *Homerische Theologie*.

⁴ „Thus formulations concerning beliefs must not be read (implicitly) as though they were banal statements. They are articulations of particular perceptions, determined by a variety of factors, including their place and role in the texts, and the nature, conventions and aims of the texts of which they are part.“ Sourvinou-Inwood 1996, 11

nicht, aber solche Zeugnisse stehen nicht zur Verfügung, so dass auf Anhieb keine befriedigende Antwort auf diese Frage gegeben werden kann. Letztlich sehen wir uns also zwei Arten von Glaube gegenüber: zum einen dem realen Glauben der Menschen in der Zeit der Abfassung der homerischen Epen (bzw. vielleicht auch der beschriebenen Zeit), der für uns jedoch nicht direkt fassbar ist, zum anderen der uns zugänglichen literarischen *Konstruktion* dieses (oder eines?) Glaubens in eben diesen Epen – wir würden gerne etwas über den einen erfahren, kommen aber nicht über den anderen hinaus. In der Konsequenz kann dies nur heißen, dass wir hinsichtlich der Ergebnisse unserer Untersuchungen bescheiden sein müssen; die homerischen Epen enthalten Zeugnisse für den Totenglauben und die Seelenvorstellungen *in den homerischen Epen*. Die Vorstellungen, die wir aus den Unterweltsszenen herauslesen können, sind die Vorstellungen der Charaktere des Epos und das Bild des Menschen und seiner Seele, das uns präsentiert wird, ist das Menschenbild der fiktionalen Welt des Epos. Diese Vorstellungen sind uns durch den Text tatsächlich direkt zugänglich, doch alles Dahinterliegende ist Spekulation. Wohlgedenkt, ich halte es für äußerst unwahrscheinlich, dass Homer ein Science-Fiction-Autor ist und uns eine Welt schildert, die gänzlich fiktional ist und keinerlei Berührungspunkte mit der Realität seiner Zeit und den ihm bekannten Überlieferungen hat. Die Annahme, der literarische Glaube habe überhaupt keine Gemeinsamkeiten mit dem realen Glauben, ist zwar logisch möglich, aber völlig unplausibel.⁵ Im Gegenteil spricht alles dafür, dass Homer auf Vorstellungen zurückgreift, die er kennt, und dass es entsprechend große Gemeinsamkeiten zwischen dem literarischen und dem realen Glauben gibt, auch wenn im Detail nicht klar ist, welche das sind. Es besteht immer die Möglichkeit, dass es sich bei einem bestimmten Element des literarischen Glaubens um eine Konstruktion handelt, eine Verfremdung oder einen Import aus fremden oder älteren Traditionen. Für uns ist das ehrlicherweise praktisch nicht vollständig entscheidbar. Wenn ich also in dieser Arbeit von Seelenvorstellungen und Totenglaube sprechen werde, so meine ich die Vorstellungen und den Glauben, wie sie im Text selbst zugänglich sind, ohne den Anspruch zu erheben, dass all das, was sich in literarischer Ausgestaltung vorfindet auch eine Entsprechung in der außerliterarischen Realität hat. Der Glaube Homers ist nicht zwangsläufig auch der Glaube der Menschen seiner Zeit.

⁵ Auch gute Science-Fiction-Autoren bleiben in ihren Gedankenspielen der Realität, in der sie leben, bis zu einem gewissen Grad verhaftet und schaffen (oder versuchen) es nicht, sich von bestimmten fundamentalen Überzeugungen, in denen sie leben, zu lösen. Man vergleiche nur Thomas Morus' *Utopia* mit Stanislaw Lems *Sternstagebüchern*. Keines dieser Werke lässt uns völlig vergessen, aus welcher Zeit es stammt: auch in der Gesellschaft der Utopier nimmt der Ackerbau die zentrale und grundlegende Rolle ein, die er im 15. Jahrhundert hatte und bei Lem steckt überall hinter der absurden Welt der Zukunft der Sowjetsozialismus. In Science-Fiction-Serien der 60er Jahre werden die Raumschiffe des 23. Jahrhunderts mit Schalthebeln bedient, die schon gegenüber einem handelsüblichen Touchscreen des 21. Jahrhunderts hoffnungslos veraltet wirken.

§ 3. Totenglaube und Bestattungsrituale

Die in den homerischen Epen ausgedrückten Vorstellungen von der Seele und den Toten haben, bei allen notwendigen methodischen Einschränkungen, einen entscheidenden Vorzug: sie sind uns, wie bereits angedeutet, *direkt* vermittelt, insofern wir nicht darauf angewiesen sind, diese Vorstellungen aus anderen Zeugnissen zu extrapolieren. Für andere Epochen, aber auch für die Realität jenseits der epischen Literatur, stehen uns solche Quellen nicht zur Verfügung. Niemand hat die Vorstellungen der Menschen von Tod und Unterwelt in homerischer Zeit aufgezeichnet, kein Zeugnis gibt uns darüber Auskunft. Angesichts dieser unbefriedigenden Situation liegt es nahe, aus anderen, uns zugänglichen Fakten auf diese nicht greifbaren Vorstellungen zu schließen; von größter Bedeutung sind hier Gräberfunde, die uns einen Eindruck von den Begräbnisritualen dieser Zeit und damit vielleicht von den dahinterstehenden Jenseitsvorstellungen vermitteln. Aber auch die in den Epen selbst beschriebenen Bestattungs- und Totenrituale können vor diesem Hintergrund aufschlussreich sein, denn wenn sie sich auf ähnliche Weise interpretieren lassen, erlaubt dies ebenfalls Rückschlüsse auf zugrundeliegende Vorstellungen. Dass ein solcher Rückschluss aus einem bestimmten Befund über ein Ritual auf eine dahinterstehende Vorstellung zulässig ist, scheint den meisten Autoren ganz selbstverständlich zu sein, und so fehlt auch eine explizite methodische Darstellung und Begründung dieses Schlusses.⁶ Ich will dennoch versuchen, ihn zu rekonstruieren, um Klarheit zu gewinnen, aus welchen Schritten der Gedankengang aufgebaut ist. Ein ausgesprochen prägnantes Beispiel bietet die folgende Passage:

Wenn wir danach fragen, welche Gedanken und Vorstellungen hinter dem Brauch stehen, dem Toten seinen Besitz und Nahrungsvorräte mit ins Grab zu geben, so finden wir, dass der Tote dieselben Bedürfnisse hat, die er auch zu Lebzeiten gehabt hatte. Offenbar herrscht der Glaube, dass der Tote von den Beigaben werde Gebrauch machen können. Sonst wäre es ja sinnlos gewesen, ihn mit solcher Sorgfalt auszustatten.⁷

Wir haben es also hier mit einer Deutung des Brauches, Grabbeigaben zu machen, zu tun. An erster Stelle steht zunächst einmal der Befund, dass sich im Grab einer Person bestimmte Dinge befinden, die zu ihren Lebzeiten für sie von Bedeutung waren. Nun stellt sich die Frage: Warum? Dieser Befund muss in irgendeiner Weise erklärt werden. Die beste Erklärung besteht nun offenbar darin, anzunehmen, dass die Menschen hier einen bestimmten Zweck verfolgt haben (das meint Schnauffer wohl mit der Bemerkung „Sonst wäre es ja

⁶ In aller Deutlichkeit sagt Wilamowitz: „In ihnen [den Tatsachen, SG] spricht sich der Glaube aus, den wir suchen.“ (Wilamowitz-Moellendorff 1931, 304)

⁷ Schnauffer 1970, 8.

sinnlos gewesen...“⁸), dass sie gewisse Ziele hatten, die sie mit diesen Mitteln am besten zu erreichen glaubten. Was diese Ziele sind, lässt sich in einem weiteren Schritt erschließen, wenn man die Funktion der Dinge betrachtet, die man den Menschen mitgegeben hat: wer jemandem Nahrung mitgibt, der will, dass er zu essen hat; wer jemandem eine Waffe mitgibt, will, dass er kämpfen kann usw. Und nun muss schließlich als letztes gefolgert werden, dass hinter all dem eine bestimmte Vorstellung vom Jenseits steht – denn sonst könnten die Menschen diese Ziele ja gar nicht haben. Wer will, dass jemand zu essen hat, der muss auch annehmen, dass derjenige essen kann und muss; glaubt er dies nicht, handelt er unsinnig. Wenn wir diesen Gedankengang zusammenfassen, so können wir als Kernthese formulieren: *Das Ritual ist aus einer bestimmten Vorstellung heraus entstanden und muss aus ihr erklärt werden.* Die Literatur bestätigt diese Formulierung. So sagt z.B. Schnauffer in aller Klarheit: „Wenn wir erwägen, wie zäh sich Bestattungsbräuche gewöhnlich halten und wie oft sie *den Glauben* überdauern, *aus dem sie hervorgegangen sind*...“⁹ Aber ist diese Erklärung tatsächlich vernünftig oder führt sie auf Abwege?

Das Unangenehme an dieser Erklärung ist, dass sie zu offensichtlich recht merkwürdigen Vorstellungen führt, die bei Lichte besehen nur schwer zu akzeptieren sind. So sind wir gezwungen, anzunehmen, dass für den mykenischen und homerischen Menschen der Tote weiterhin die gewöhnlichen Bedürfnisse des Lebens hat, dass er handeln und an der Gemeinschaft teilnehmen kann, genau wie der Lebende, was dann in das Konzept des „lebenden Leichnams“ mündet. Auf den Punkt gebracht besagt diese Vorstellung: „Der Tote ist nicht ‚tot‘, sondern er lebt weiter.“¹⁰ Aber sollen wir wirklich annehmen, die Menschen der Frühzeit hätten nicht bemerkt, dass der Tote tatsächlich tot ist? Sollen wir wirklich annehmen, sie hätten keinen wirklichen Unterschied zwischen Tod und Leben wahrgenommen? Sollen wir wirklich annehmen, es wäre ihnen nicht aufgefallen, dass der Tote, regungslos und langsam zerfallend, in Wirklichkeit keinerlei Bedürfnisse mehr hat, dass er nicht essen und trinken muss, dass er nicht kämpfen kann, dass er keinerlei Macht mehr hat? Um diese

⁸ Eine ähnliche Annahme steht im Hintergrund bei Rohde 1898, Bd. 1, 15 über die Totenopfer für Patroklos: „Unverständlich sind diese Darbringungen, wenn die Seele, nach ihrer Trennung vom Leibe, alsbald bewusstlos, kraftlos und ohnmächtig davon flattert, also auch keinen Genuß vom Opfer haben kann.“ (meine Hervorhebung). Auch Wilamowitz teilt diese Auffassung – wohl einer der wenigen Fälle, in denen die beiden einer Meinung waren: „[...] offenbar sollte der Feind durch die Vernichtung seines Körpers völlig vernichtet werden. Der Mörder, der die Leiche zerhackte (der sog. *Μασχαλισμός*), tat es aus demselben Zwecke: der Mensch ist die Leiche.“ (Wilamowitz-Moellendorff 1931, 305, meine Hervorhebung).

⁹ Schnauffer 1970, 47, meine Hervorhebung – wenig später sagt er dann allerdings: „Der alte Glaube, dass der Tote als lebender Leichnam auf der Oberwelt körperlich weiterexistiere, ist von der Feuerbestattung, die den Körper des Toten vernichtet, außer Kraft gesetzt worden.“ (Schnauffer 1970, 48) – hier ist wieder das Ritual Ursache des Glaubens; offenbar ist er sich in diesem Punkt uneins.

Weitere Belege für diese Ansicht finden sich auch bei Rohde: „Wenn als Folge der Vernichtung des Leibes durch Feuer die gänzliche Abtrennung der Seele vom Lande der Lebenden gedacht wird, so muss man doch annehmen, dass eben dieser Erfolg von den Ueberlebenden, die ihn selbst herbeiführen, gewollt werde, dass also diese gänzliche Verbannung der Psyche in den Hades der Zweck, die Absicht, dies zu erreichen, der *Entstehungsgrund* des Leichenverbrennens war.“ (Rohde 1898, Bd. I, 30, meine Hervorhebung)

¹⁰ Schnauffer 1970, 8.

Absurdität plausibel zu machen, bleibt uns letztlich nichts anderes übrig, als anzunehmen, die antiken Menschen seien entweder ausgesprochen dumm oder massenhaft psychisch krank gewesen. Andere Rituale führen uns zu ähnlich absurden Fragen; so schreibt Schnaufer über die Sitte, Grabsteine zu errichten: „Der Stein sollte die Rückkehr des Toten verhindern, damit die Lebenden vor ihm Ruhe hätten.“¹¹ Aber wie sind sie darauf gekommen? Ist etwa einmal ein Toter aus dem Grab zurückgekehrt und erst als man einen Stein auf das Grab gewälzt hatte, blieb er fort? Aber Tote pflegen nun mal nicht wiederzukommen, das ist ein unumstößliches Faktum heute wie in der Bronzezeit. Oder haben sich die Menschen nur eingebildet, der Tote käme wieder? Aber warum findet man dann auch heute noch Grabsteine auf Gräbern, auch wenn niemand mehr mit der Wiederkehr der Toten rechnet?

Dieser letzte Gedanke kann uns den Weg weisen, ein besseres Verständnis des Verhältnisses von Bestattungsritualen und Jenseitsvorstellungen zu entwickeln, denn er macht etwas Wichtiges deutlich: dass die Verbindung von Ritual und Vorstellung bei weitem nicht so fest ist, wie man zu denken geneigt sein könnte. Der Gedanke, man könne aus den Bestattungsritualen auf etwa dahinterstehende Überzeugungen vom Jenseits schließen, beruht letztlich auf einem (gerade für den Wissenschaftler naheliegenden) Missverständnis: der Verwechslung von Ritualen mit bewusstem, reflektiertem Handeln. Üblicherweise ist das Handeln eines Menschen von seinen Überzeugungen geprägt und spiegelt sie demnach auch wieder. Wenn z.B. jemand einem Bettler Geld schenkt, lässt sich daraus schließen, dass er (implizite) Überzeugungen hat wie „Es ist richtig, Menschen zu helfen, denen es schlecht geht“ oder „Mit Geld kann man Dinge kaufen“. Die Annahme derer, die aus den Bestattungsritualen auf die Vorstellungen vom Jenseits schließen wollen, ist nun, dass diese Rituale eine nicht wesentlich unterschiedliche Form des Handelns sind, so dass man berechtigt wäre, wie oben bereits dargelegt wurde, bestimmte Überzeugungen zu unterstellen, um die Rituale als zweckrationales Handeln vor dem Hintergrund dieser Überzeugungen interpretieren zu dürfen. Das führte uns im konkreten Fall der Totenrituale zu dem Problem, Menschen Überzeugungen zuschreiben zu müssen, von denen kein auch nur halbwegs vernünftiges Wesen glauben kann, sie seien wahr, so dass wir diese Menschen also entweder für dumm oder verrückt halten mussten. Doch gerade diese Annahme, dass ein Ritual eine Form zweckrationalen Handelns ist, ist zu stark. Ein Ritual muss weder auf irgendwelchen Überzeugungen beruhen noch muss es sich in eine rationale Interpretation auflösen lassen, es kann sich schlichtweg selbst genügen. Darauf hat Ludwig Wittgenstein in seinen „Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*“ hingewiesen:

In effigie verbrennen. Das Bild des Geliebten küssen. Das basiert natürlich nicht auf einem Glauben an eine bestimmte Wirkung auf den Gegenstand, den das Bild

¹¹ Schnaufer 1970, 18.

darstellt. Es bezweckt eine Befriedigung und erreicht sie auch. Oder vielmehr: es bezweckt gar nichts; wir handeln eben so und fühlen uns dann befriedigt. [...] Der selbe Wilde, der, anscheinend um seinen Feind zu töten, dessen Bild durchsticht, baut seine Hütte aus Holz wirklich und schnitzt seinen Pfeil kunstgerecht und nicht in effigie.¹²

Rituale sind aus sich selbst heraus verständlich für diejenigen, die sie praktizieren und nur der Außenstehende oder der Teilnehmer, der in der Reflexion eine Außenperspektive einnimmt, kommt in die Versuchung, sie rationalisieren zu wollen, weil er sie nicht (mehr) versteht (weil sie nicht Teil seines Lebens sind). Sich zur Begrüßung die Hand zu geben ist ebenfalls ein Ritual, wenn auch kein religiöses. Selbstverständlich ist es möglich, auch dieses Ritual nachträglich zu rationalisieren, indem man etwa behauptet, es symbolisiere Verbundenheit, oder erlaube es, die physische Konstitution des Anderen einzuschätzen, doch wäre die Antwort der allermeisten Menschen auf die Frage „Warum tust du das?“ vermutlich bloß „Ich weiß nicht, das macht man halt so.“ „Wir handeln eben so“ wie Wittgenstein sagt, und darüber hinaus muss nichts gesagt werden: „Nur beschreiben kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben.“¹³ Versucht man, dem Ritual eine kognitive Deutung zu geben, es zu rationalisieren, es also als Handeln aus bestimmten Überzeugungen darzustellen, dann wird es zur Magie.¹⁴ Doch in den meisten Fällen, darauf weist Wittgensteins Beispiel des Pfeils hin, sind sich die Menschen des Unterschieds zwischen rituellem und normalem Handeln bewusst, weshalb man ihnen gerade keinen Glauben an Magie unterstellen sollte. Sie sind also weder dumm noch verrückt, sie handeln einfach. Dabei ist ihr Handeln allerdings nicht rational im Sinne einer bestimmten Zweckrationalität,¹⁵ es ist vielmehr irrational, oder besser: arational, insofern es nicht an Maßstäben der Rationalität gemessen werden kann.

Diese Überlegungen lassen sich verständlicher machen, wenn wir sie auf einen Beispielfall anwenden. Robert Garland schildert eine attische Praxis im Zusammenhang mit dem

¹² Wittgenstein 1989, 32.

¹³ Wittgenstein 1989, 31.

¹⁴ Natürlich gibt es Magie in dem Sinne, dass manche Menschen an Magie glauben und magische Riten praktizieren. Und natürlich ist es immer möglich, ein bestimmtes Verhalten zu rationalisieren und die in der Rationalisierung ausgedrückten Vorstellungen auf ihre Wahrheit zu prüfen. Die antiken Menschen werden dies nicht anders als der moderne Wissenschaftler auch oft getan haben, wenn auch nicht auf die gleiche Weise: „Die damalige Rationalisierung unterschied sich von der der heutigen Historiker und verlief in umgekehrter Richtung: ‚Die Gegenwart des Toten‘ sagte man sich, ‚ruft uns mit unwiderstehlicher Macht dazu auf, ihn zu nähren und zu verehren; *folglich* lebt der Tote unter der Erde weiter.‘ Der moderne Historiker würde sagen: ‚Die Menschen der Antike glaubten, dass der Tote unter der Erde weiterlebt, *folglich* versorgten sie ihn mit Speisen.“ (Veyne 2008, 137f.) Doch für das eigentliche Problem ist das unerheblich, denn es kommt nur darauf an, ob eine solche Rationalisierung notwendig ist, um das Ritual zu verstehen, ob sie ein unabdingliches Charakteristikum des Rituals ist. Aber gerade das ist sie nicht, wie Wittgenstein zeigt: „Vielmehr ist das Charakteristische der rituellen Handlung gar keine Ansicht, Meinung, ob sie nun richtig oder falsch ist, obgleich eine Meinung – ein Glaube – selbst auch rituell sein kann, zum Ritus gehören kann.“ (Wittgenstein 1989, 35). Vielleicht ist jeder Totenglaube nur eine sekundäre Rationalisierung.

¹⁵ Walter Burkert bestätigt diese These: „Problematischer schon ist die Ausdrucksweise, der Ritus ‚bezwecke‘ etwas, wo doch sein Ablauf vorgegeben ist und durch einen vorgestellten Zweck nichts verändert, allenfalls als ganzer aufgelöst werden kann.“ Burkert 1972, 38

Begräbnis kleiner Kinder, die starben, bevor sie zum ersten Mal an den Anthesterien teilnehmen konnten. „On the second day of this festival, the day which was known as the Choëis, a child, upon reaching its third year and being *choikos* (i.e. of an age to take part in the festival), would be presented with a wreath, a wreathed *chous* or juglet, and a small cart. This ceremony was a solemn occasion, having something of the quality of a religious confirmation, for the child would here experience its first taste of wine, thereby being formally admitted to the religious community.”¹⁶ Nun sind, wie Garland weiter ausführt, solche *χοῆς*, die zudem oft Szenen aus den Anthesterien abbilden, häufig in Gräbern attischer Kinder gefunden worden, offenkundig ein Verweis auf das Initiationsritual, an dem sie nicht mehr teilnehmen konnten. Solche Grabbeigaben lassen sich gewiss vielfältig verstehen: als ein Ausdruck der Trauer der Eltern über das zu früh zu Ende gegangene Leben, eine Art symbolischer Ersatz vielleicht für das, was sie nicht mehr erleben können. Doch soll man wirklich annehmen, die Menschen hätten geglaubt, dass die Kinder im Jenseits an den Anthesterien teilnehmen und dort aus dem Krug trinken? Andere Gräberfunde sprechen eine ähnliche Sprache: „In addition to the *chous* juglet, another offering commonly placed in the graves of children during the Classical period is the so-called ‚feeder‘, a small black-spouted pot, which touchingly often shows signs of use.”¹⁷ Warum haben attische Eltern ihren verstorbenen Kindern solche Kännchen oder Tassen mit ins Grab gegeben? Eine rationalisierende Deutung dieses Verhaltens würde uns zu den bereits bekannten Vorstellungen und Zwecken führen: dass der Tote im Jenseits weiterlebt und diese Gegenstände dort benötigt, das Kind also aus der Tasse, aus der es im Leben immer getrunken hat, auch im Tod weiter trinken soll. Wie unsinnig aber diese Vorstellung ist, wird klar, wenn wir die Parallelen zu unserer eigenen Zeit ziehen: auch heute ist es nicht ungewöhnlich, Spielzeug, vor allem Plüschtiere, auf die Gräber verstorbener Kinder zu stellen, auch wenn niemand auf die Idee käme, das Kind würde damit im Jenseits weiter spielen. Ebenso ist es nicht ungewöhnlich, dass jemand seinem verstorbenen Freund ein Exemplar des Lieblingsbuches mit in den Sarg gibt. Warum tut er das? Nehmen wir ernsthaft an, dass er die Überzeugung hat, sein Freund werde in einer jenseitigen Welt weiterleben und in dieser Welt könne er dann das Buch lesen? Diese Unterstellung erscheint völlig absurd, doch nichts anderes tun wir, wenn wir antike Grabbeigaben als Ausrüstung für ein jenseitiges Leben interpretieren. Dennoch ist eine solche Interpretation Konsens in weiten Teilen der Literatur und entsprechend schwer fällt es, von ihr Abschied zu nehmen; aber halten wir uns vor Augen: wer von uns hat noch nie auf einem Begräbnis eine Blume oder einen Palmzweig in das offene Grab geworfen – was sagt das nun über unseren Totenglauben?

¹⁶ Garland 1985, 82.

¹⁷ Garland 1985, 84.

Hier stoßen wir auf das zentrale Problem einer religionswissenschaftlichen Hermeneutik: Es scheint nach unseren bisherigen Überlegungen gar nicht möglich zu sein, rituelles Handeln als Ausdruck einer Vorstellung zu deuten; es scheint, als könne es (intellektuelle Redlichkeit vorausgesetzt) nur Beschreibung, aber keine Interpretation geben. Dann aber wäre Religion schlichtweg unverständlich, ein offenkundig schwer zu akzeptierendes Ergebnis. Wie also lässt sich religiösen Fakten Sinn zuschreiben? Dazu müssen wir uns zwei Dinge vor Augen führen, nämlich erstens, dass „religiöse Tatbestände immer gedeutete Tatbestände [sind]“¹⁸ und dass uns dies zweitens dazu verpflichtet, zunächst einmal Abstand von unseren eigenen Interpretationen nehmen und sie als solche erkennen:

Alle Deutungen, zu denen die religiösen Tatbestände die Menschen – und auch die Forscher – anregen, sollen systematisch als Deutungen erkannt und vorläufig aus der Betrachtung ausgeschieden werden. Damit steht die hermeneutische Forschung, zumindest am Anfang der Arbeit, allen Deutungen kritisch gegenüber. Die Absicht einer solchen Forschung ist es ja gerade, die Deutungen, die für bestimmte Tatbestände gegeben worden sind, als Deutungen zu erforschen. Zu diesem Zweck müssen sie von allen Absolutheitsansprüchen losgelöst und als Deutungen oder Interpretationen analysiert werden.¹⁹

Was heißt das für unsere Frage? Wenn wir zum einen akzeptieren, dass es keine deutungsfreie Betrachtung religiöser Phänomene gibt, so ergibt sich, dass auch die Erklärung eines Rituals aus einer bestimmten Vorstellung heraus nur *eine* mögliche Deutung darstellt und andere Deutungen stets möglich sind. Und wenn wir zum anderen diese Deutungen als solche erkennen und nicht mit wissenschaftlichen Hypothesen verwechseln, dann ist klar, dass eine Sinnzuschreibung niemals absolut erfolgen kann, dass nicht eine Deutung „wahrer“ sein kann als die andere, sondern dass jede Deutung immer relativ zu bestimmten Rahmenbedingungen erfolgt und andere Umstände andere Deutungen hervorbringen werden; die „religiösen Tatbestände in einer konkreten Gesellschaft [sind] grundsätzlich vieldeutig und sollten als solche erforscht werden.“²⁰ Daraus folgt aber nicht, dass alle Deutungen gleichwertig sind und es keinerlei Kriterien gibt, angemessenere Deutungen von weniger angemessenen zu unterscheiden. Erstens müssen wir die Zweiseitigkeit jeder Interpretation religiöser Fakten bedenken: „Die religionswissenschaftliche Konstruktion eines Symbolsystems besteht also zu einem Teil aus den Beiträgen derer, welche die Religion von innen her erleben und das entsprechende Symbolsystem in einem geringeren oder höheren Maße selbst explizieren [...]; und zum anderen Teil aus Beiträgen des Religionswissenschaftlers, der die Konstruktion von seinen Fragestellungen her abrundet.“²¹ Die Interpretation

¹⁸ Waardenburg 1986, 207

¹⁹ Ebd.

²⁰ Waardenburg 1986, 209.

²¹ Stolz 1997, 118

eines Rituals muss also einerseits die Fragen des Interpreten mit einbeziehen, aber andererseits auch die von den Beteiligten selbst gegebenen Deutungsaspekte. Wird einer dieser Bereiche vernachlässigt, so besteht Grund, diese Interpretation zurückzuweisen. Im Fall archäologischer Funde ist das zugegebenermaßen problematisch, denn es steht niemand zur Verfügung, der Auskünfte über die eigene Deutung der Rituale erteilen könnte. Es wirft aber ein Licht auf die Frage, welche Bedeutung die in der Literatur geschilderten Rituale und die Art ihrer Schilderung haben, welche Bedeutung also der Literatur in der wechselseitigen Interpretation zukommt. Stehen solche Selbstdeutungen nicht zur Verfügung, bleibt aber noch ein zweiter Maßstab, nämlich die Tragfähigkeit der Voraussetzungen des Interpreten: „Der Interpret setzt in seiner Rekonstruktion voraus, dass die Gesamtheit der Symbole ein System bilden, dass dieses System seine Logik hat, und dass man diese mindestens fragmentarisch entdecken kann.“²² Wenn die Interpretation eine innere Logik des Rituals voraussetzen muss, dann sind zumindest Kriterien der Plausibilität auf sie anwendbar, denn wo es Logik gibt, gibt es auch Kohärenz. Die Logik eines Rituals sollte einigermaßen mit unserem sonstigen Hintergrundwissen über die Welt vereinbar sein und uns nicht zu unplausiblen Annahmen zwingen (wie dies etwa die Theorie vom lebenden Leichnam tut). Fassen wir nun diese Überlegungen zusammen: Religiöse Fakten sind immer gedeutet und mehrdeutig, ihre Deutungen müssen die Innen- und Außenperspektive berücksichtigen und kohärent sein. Lässt sich vor diesem Hintergrund eine bessere Deutung der Begräbnisrituale entwerfen?

Es fällt auf, dass wir durchaus in der Lage sind, all diese Rituale in gewisser Weise verstehen oder besser: nachvollziehen zu können, auch wenn wir die Vorstellungen, die ihnen angeblich zugrundeliegen, nicht teilen, und gerade das lässt sich mit Wittgenstein erklären. Wir können (auf eine wenig intellektuelle Weise) verstehen, warum attische Eltern ihren Kindern einen Krug mit ins Grab gaben und warum manche Menschen heutzutage ihren Freunden Dinge, die ihnen lieb waren, in den Sarg legen, insofern wir dieses Verhalten nachempfinden können und verstehen, was damit ausgedrückt werden soll. Anders gesagt: wir verfügen in diesen Fällen nicht nur über eine Außen- sondern auch über eine Innenperspektive. Wir verstehen es, wenn Achilles Hektors Leiche um die Mauern Trojas schleift, und wir verstehen es, wenn kommunistische Partisanen Mussolinis Leiche am Mailänder Dom aufhängen, auch wenn es jenseits der Handlungen in den beiden Fällen keine Parallele gibt, schon gar nicht in den Jenseitsvorstellungen. Wenn aber Grabbeigaben und Leichenschändungen auf der Vorstellung vom lebenden Leichnam beruhten, dann sollte es heute, da niemand mehr diesen Glauben hat, auch keine mehr geben und diese Praxis sollte uns völlig absurd

²² Stolz 1997, 118

und unverständlich erscheinen; aber gerade das ist nicht der Fall – wir verstehen sie sehr wohl und üben sie auch heute noch. Und das liegt daran, dass diese Praxis eben *nicht* auf den Vorstellungen begründet ist, was wie gesagt die Prämisse derer ist, die von Ritualen auf Vorstellungen schließen wollen. Das Ritual ist älter als die damit verknüpfte Vorstellung, es geht ihr zeitlich wie logisch voraus und die Innenperspektive der Teilnehmer ist nicht notwendig von der Vorstellung abhängig. Burkert schreibt dazu:

Nichts berechtigt, die ‚Vorstellung‘, etwa gar in ihrer sprachlichen Ausformung, als das Frühere und Maßgebende zu betrachten, wo doch stammesgeschichtlich die Riten weit älter sind als sprachliche Mitteilung. Die Vorstellungen und Einsichten, die aus dem Ritual als dessen partielle Erhellung sich interpretierend erschließen lassen, ebenso wie die von den praktizierenden Anhängern eines Kultes erlebten Emotionen und formulierten Erklärungen sind nicht Grund und Ursprung, sondern Begleitphänomene eines Rituals, das sich dank seinem theatralisch-mimetischen Charakter und dank der Prägekraft des heiligen Ernstes unmittelbar selbst perpetuiert.²³

Denken wir noch einmal daran, von welcher Art die Beispiele waren, die wir angeführt haben: der Tod von Kindern, von Freunden und von gehassten Feinden. All das sind Fälle, die dem antiken Menschen wie auch uns Heutigen sehr nahe gehen, näher als der Tod von entfernten Verwandten in hohem Alter oder von Fremden in der Ferne, und somit auch eine stärkere emotionale Qualität haben. Diese emotionale Reaktion auf den Tod eines anderen, die hier besonders sichtbar wird, die Gefühle der Trauer, des Schmerzes, der Angst, der Verlassenheit, aber auch (im Fall des Feindes) des Zorns, des Hasses und der Genugtuung sind es, aus denen in Wahrheit die Rituale hervorgehen: das Ritual verleiht diesen universellen und durch die Zeiten hindurch konstanten menschlichen Empfindungen Ausdruck, man könnte auch sagen: es symbolisiert sie, ohne dabei notwendigerweise an bestimmte Jenseitsvorstellungen gebunden zu sein.²⁴ Dies klingt an, wenn Wittgenstein sagt: „Wer von der Majestät des Todes ergriffen ist, kann dies durch so ein Leben [wie die Rituale es bilden, SG] *zum Ausdruck bringen*. – Dies ist natürlich auch keine Erklärung, sondern es *setzt nur ein Symbol für ein anderes*.“²⁵ Paul Veyne resümiert sehr treffend: „Fast immer riefen Leichname ‚irrationale‘ Reaktionen hervor, und diese waren nicht auf einen bestimmten Glauben, auf eine bestimmte Jenseitslehre, zurückzuführen. Es verhielt sich genau umgekehrt: Die Lehre gründete sich auf diese Reaktionen und war lediglich deren nachträgliche Rechtfertigung.“²⁶

²³ Burkert 1972, 38

²⁴ In feinerer Ausarbeitung und an spezifischen Beispielen illustriert findet sich dieser Grundgedanke bei Meuli 1946. Zusammenfassend sagt er: „Wir sehen: den Trauersitten liegt überall der natürliche, spontane Ausdruck der Trauer zu Grunde. Die Sitte macht ihn absichtlich und künstlich nach, übersteigert ihn, trägt ihn dem Toten und der Gesellschaft mit Emphase vor und erhebt ihn zur Verpflichtung. Gelegentlich stilisiert sie, vielfach gibt sie neue Begründung.“ (Meuli 1946, 108)

²⁵ Wittgenstein 1989, 31, meine Hervorhebung.

²⁶ Veyne 2008, 137.

Der Versuch, aus Begräbnisritualen Rückschlüsse auf die Vorstellungen vom Jenseits zu ziehen, ist, wie die Beispiele zeigen, hochgradig gefährlich, denn er setzt voraus, was nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf: dass Rituale eine Form rationalen Handelns sind. Gerade das Beispiel der Grabbeigaben und die Parallelen zu heutigen Gebräuchen machen deutlich, wie brüchig das Eis ist, auf dem sich diese Interpretation bewegt. Begräbnisrituale lassen sich ohne jeden Bezug auf Jenseitsvorstellungen deuten und verstehen, solange diese nicht explizit darin angesprochen werden.²⁷ Wir können selbstverständlich Grabbeigaben als Ausrüstung für das Leben im Jenseits verstehen, aber weitaus naheliegender und weniger absurd ist es, sie als Ausfluss diffuser Gefühle von Liebe, Ehrfurcht, Trauer oder Verbundenheit zu verstehen. Der $\chi\omicron\upsilon\varsigma$ im Grab eines attischen Kindes drückt dann nichts grundsätzlich Anderes aus als der Teddybär auf dem Grab eines Kindes heute: die Liebe der Eltern zu ihrem Kind oder auch das Gefühl, das ein solcher Gegenstand eine zu enge Beziehung zum Verstorbenen hat, als dass er von ihm getrennt werden könnte. Vielleicht aber auch gar nichts Konkretes; die Menschen handeln eben so, und weiter nichts. In der Konsequenz heißt das für unsere Untersuchung: der Totenglaube wird nur da greifbar, wo er explizit ist. Wir sind berechtigt, den homerischen Menschen den Totenglauben zuzuschreiben, den Homer selbst darstellt und der sich aus seiner Darstellung entwickeln lässt; wir sind nicht berechtigt, aus archäologischen Funden und vor allem Ritualbeschreibungen bei Homer Schlüsse auf den Totenglauben zu ziehen (es sei denn, der Text selbst täte das), ohne auf unsichere Prämissen zurückzugreifen.

§ 4. Homerische Psychologie

Wenn wir die homerische Vorstellung vom Schicksal der Seele nach dem Tod verstehen wollen, kommen wir nicht umhin, zunächst einmal nach dem homerischen Seelenbegriff im Allgemeinen zu fragen. Schon eine flüchtige Betrachtung der einschlägigen Textstellen macht klar, dass Homer über keinen einheitlichen Seelenbegriff verfügt, der sich mit unserem Wort „Seele“ gleichsetzen ließe. Vielmehr werden in verschiedenen Kontexten verschiedene Worte gebraucht, die wir alle mit dem Wort „Seele“ übersetzen könnten; so kennt Homer neben der $\psi\upsilon\chi\eta$ auch den $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, den $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$, aber auch die Worte $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$, $\kappa\eta\rho$ oder $\eta\tilde{\iota}\tau\omicron\rho$ gehören in dieses Begriffsfeld. Keiner diese Begriffe allein entspricht völlig unserem Wort Seele, denn die jeweiligen Begriffe haben gänzlich verschiedene Extensionen. Homer kennt also kein einheitliches Phänomen der Seele, sondern nur eine Vielzahl sich inhaltlich

²⁷ Und selbst wenn diese Vorstellungen angesprochen werden, sind wir immer noch nicht verpflichtet, uns auch dieser einen Deutung (einer möglichen unter vielen anderen) anzuschließen.

nahestehender Worte, die jeweils verschiedene Aspekte jenes Phänomens herausstellen, das wir als Seele bezeichnen würden. Wie Bruno Snell betont hat,²⁸ steht dieser Vielzahl von unterschiedlichen Seelenbegriffen ein ebenso zergliederter Begriff des Körpers gegenüber – Homer spricht von den μέλας, den γυῖα, dem δέμας oder dem χρώς, σῶμα hingegen bezeichnet für ihn – anders als im späteren Griechisch – nur die Leiche. In gewisser Hinsicht bezeichnen alle diese Begriffe den Körper, jedoch nicht als eine Einheit oder als ein bestimmtes Objekt, das in jedem Kontext identisch bliebe, sondern sie greifen – ganz analog den verschiedenen Seelenbegriffen – jeweils einen bestimmten Aspekt heraus: die Zusammenstellung der Glieder, die Gestalt des sichtbaren Leibs oder die Haut als die Grenze des Körpers. So fällt der Schluss leicht: „Wo es keine Vorstellung vom Leib gibt, kann es auch keine von der Seele geben und umgekehrt.“²⁹ Diese ersten Beobachtungen stellen an eine homerische Psychologie zwei Aufgaben, die es zu bewältigen gilt: zum einen muss der vertraute Dualismus von Leib und Seele überwunden werden, d.h. es muss ein Verständnis des Seelischen gefunden werden, das dieses in seinen diversen Formen anders als bloß durch Abgrenzung gegen das Körperliche bestimmen kann. Zum anderen muss die Vielfalt der Seelenbegriffe verständlich gemacht werden und es muss für jeden einzelnen dieser Begriffe geklärt werden, worin gerade seine spezifische Funktion besteht und wie er sich von den anderen abgrenzen lässt. Zu diesem Zweck will ich zunächst den Gang der Debatte um die homerische Psychologie anhand der wichtigsten, grundlegenden Beiträge kurz umreißen, um dann die in der Diskussion umstrittenen Punkte und die sich daraus ergebenden Argumente und Deutungsmöglichkeiten zu betrachten.

(a) Überblick

Die klassische Arbeit schlechthin in der Beschäftigung mit den homerischen Seelenvorstellungen ist wohl **Rohdes** 1890/94 in erster Auflage erschienenen Werk *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, in dem er die These vertritt, die homerische Psyche sei ein Doppelgänger des Menschen: „Der Mensch ist nach homerischer Auffassung zweimal da, in seiner wahrnehmbaren Erscheinung und in seinem unsichtbaren Abbild, welches frei wird erst im Tode. Dies und nichts anderes ist seine Psyche.“³⁰ Der „eigentliche Mensch“ ist demnach weder in seinem Körper noch in seinem Geist zu finden, ja sogar der Dualismus von Körper und Geist ist hier nicht angebracht – denn die homerische Psyche ist nicht vergleichbar mit unserem Geist: „Die Psyche nach homerischer Vorstellung ist nichts, was dem Geist irgendwie ähnlich wäre, was wir, im Gegensatz zum Körper, ‚Geist‘ zu nennen

²⁸ In seinem Band *Die Entdeckung des Geistes* im Kapitel „Die Auffassung des Menschen bei Homer“.

²⁹ Snell 1975, 18.

³⁰ Rohde 1898, Bd. I, 5f.

pflügen.“³¹ Sowohl die Psyche als auch der Leib werden also mit dem Menschen selbst identifiziert. Warum aber diese Verdoppelung? Was bewirkt dieses Abbild des Menschen, das er während seines Lebens in sich trägt? Erstaunlicherweise hat für Rohde die Psyche keinerlei spezifische Funktion, zumindest nicht, solange ihr Träger noch am Leben ist; zwar ist ihre Anwesenheit eine notwendige Voraussetzung für das Leben, aber die Lebensäußerungen des Menschen werden doch nicht von der Psyche bewirkt: „Nicht ohne Anwesenheit der Psyche kann der Leib wahrnehmen, empfinden und wollen, aber er übt diese und alle seine Tätigkeiten nicht aus durch die oder vermitteltst der Psyche.“³² Von der Psyche ist, so bemerkt Rohde völlig zu Recht, erst dann die Rede, wenn sie im Begriff steht, sich vom Leib zu trennen oder sich bereits getrennt hat. Es hat demnach den Anschein, als wäre die Psyche der Lebenden letzten Endes vollkommen überflüssig, denn ihre Existenz hat keinerlei Auswirkungen. Zwar macht ihre Anwesenheit den Unterschied zwischen Leben und Tod aus (obwohl nicht sie es ist, die den Leib belebt), aber darüber hinaus nichts, so dass man geneigt sein könnte, sie schlichtweg mit dem Begriff des Lebens gleichzusetzen. Rohde widerspricht und verweist auf bestimmte Erlebnisse, in denen der Glaube an die Psyche wurzelt: „[...] aus den Erfahrungen eines scheinbaren Doppellebens im Traum, in der Ohnmacht und Ekstase ist der Schluss auf das Dasein eines zwiefachen Lebendigen im Menschen, auf die Existenz eines selbständig ablösbaren ‚Zweiten Ich‘ in dem Innern des täglich sichtbaren Ich gewonnen worden.“³³ Es sind die Träume, die in ihrer Realität irgendwie erklärt werden mussten – da der regungslos daliegende Körper offensichtlich nichts erleben kann, muss es etwas anderes geben, das im Schlaf aktiv wird und dem man die Traumerfahrungen zuschreiben kann, eben die Psyche. Als Beleg verweist Rohde auf die vieldiskutierten Verse Pindars (fr. 131):

*καὶ σῶμα μὲν πάντων ἔπεται θανάτῳ περισθενεῖ,
ζῶν δ' ἔτι λείπεται αἰῶνος εἶδωλον· τὸ γὰρ ἔστι μόνον
ἐκ θεῶν· εὐδὲι δὲ πρασσόντων μελέων, ἀτὰρ εὐδόντεσσιν ἐν πολλοῖς ὄνειροις
δείκνυσι τερπνῶν ἐφέρποισαν χαλεπῶν τε κρίσιν.*

*Zwar folgt der Körper aller Menschen dem übermächtigen Tod,
Doch lebendig bleibt das Abbild des Lebens zurück; denn dies allein stammt
Von den Göttern. Es schläft, wenn der Leib tätig ist, doch den Schlafenden zeigt es
oft in ihren Träumen
Die nahende Wendung zum Guten oder Schlechten.*

³¹ Rohde 1898, Bd. I, 4

³² Rohde 1898, Bd. I, 4

³³ Rohde 1898, Bd. I, 6

Psyche ist also für Rohde das zweite Ich des Menschen, ein passiver Doppelgänger, der im Schlaf aktiv wird und sich im Tod vom Körper trennt, der aber ohne Einfluß auf die Lebensfunktionen bleibt.

Für eine gewisse Zeit blieb diese Auffassung unwiderrprochen; erst 1923 unterzog Walter F. **Otto** in seiner Schrift *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens* Rohdes Theorie einer gründlichen Kritik und entwarf ein alternatives Verständnis der homerischen Psyche. Otto wirft Rohde vor, schlicht die animistischen Theorien Herbert Spencers auf Homer übertragen zu haben, ohne dass der Text dazu einen Anlass bietet; Traumerlebnisse werden, so Otto, stets dem Menschen selbst zugeschrieben, als ob er wach wäre, während von der Psyche des Träumenden in diesem Zusammenhang niemals die Rede ist: „Die homerische Psychologie – und das ist hier das Entscheidende – legt die Annahme einer träumenden Psyche durch nichts nahe und wird mit ihr in keinem Punkte klarer.“³⁴ Demgegenüber vertritt Otto die These, dass es für Homer nur einen strengen Dualismus von Lebensseele und Totengeist gebe, die miteinander in keinerlei Verbindung stehen, so dass der Mensch nicht, wie für Rohde, zweimal da ist, vielmehr hat er „zwei verschiedene Seelen, eine für das Leben, die andere für den Tod“.³⁵ Lebensseele des Menschen ist für Otto der Thymos, niemals die Psyche; sie tritt als Seelenwesen erst auf, wenn der Mensch bereits gestorben ist. Wieso ist aber dann auch an manchen Stellen mit Bezug auf lebende Menschen von ihrer Psyche die Rede, etwa bei Beschreibungen einer Ohnmacht? Hierauf antwortet Otto, dass das Wort „Psyche“ eine doppelte Bedeutung habe; zum einen bedeute es „Leben“, zum anderen „Totengeist“; wenn von der Psyche des Lebenden gesprochen werde, dann allein in der konkreten Bedeutung „Leben“, niemals aber werde dabei an ein seelisches Phänomen gedacht – die Psyche des Lebenden und des Toten haben tatsächlich nichts miteinander zu tun. Das bedeutet aber auch, dass im Menschen gar keine Psyche im Sinne einer Seele vorhanden ist, wie Rohde angenommen hatte: „Was folgt aus all diesem? Ganz gewiss nicht, dass diese Psyche ehemals einen Teil des lebenden Menschen ausgemacht und in dem Körper gewohnt hat, als dessen ‚Seele‘“.³⁶ Das Dasein der Psyche beginnt erst mit dem Tod, sie ist ein „ausgehöhlter Körper“, ein „entseelter Leib“³⁷, ein Schatten oder Abbild des Körpers, das durch den Tod von ihm abgezogen wurde. Aber wie kann es sein, dass Homer mit ein und demselben Wort zwei Dinge bezeichnet, die nichts miteinander zu tun haben, zwischen denen es keinen genetischen Zusammenhang gibt? Otto kann sich nur mit der Erklärung behelfen, man habe den Schattenleib, der im Augenblick des Todes entsteht „Psyche“ – „Leben“ – genannt, weil es ja das Leben sei, das in diesem Moment den Menschen

³⁴ Otto 1958, 19.

³⁵ Otto 1958, 37.

³⁶ Otto 1958, 34.

³⁷ Ebd.

verlassen habe. Die Bedeutung „Leben“ ist demnach die ältere, während „Totengeist“ davon abgeleitet ist – ein Bindeglied zwischen beiden Vorstellungen, wie etwa den Gedanken einer Lebenskraft oder Lebensseele gibt es ausdrücklich nicht. So ist die Psyche also für Otto gar nicht eigentlich eine Seele, sondern ein pseudomaterielles Totengespenst, das erst mit dem Tod entsteht und zum Phänomen des Lebens, obwohl das Wort dies auch bezeichnen kann, keine Beziehung hat. Seele im eigentlichen Sinne ist nur der Thymos.

Ernst **Bickel** teilt Ottos Kritik an Rohde in seiner 1925 erschienenen Schrift *Homerischer Seelenglaube*, ist jedoch nicht bereit, dessen radikale Trennung von Lebensseele und Totengeist zu akzeptieren. Den Grund hierfür sieht er in dem von ihm postulierten Verwandlungsglauben: „Der entscheidende Punkt, an dem sich die Unmöglichkeit herausstellt, die primitiven Seelenvorstellungen in Totengeist und Lebensseele aufzuteilen, ist der Verwandlungsglaube.“³⁸ Bickel gesteht Otto zwar zu, dass die Psyche als Totengeist im lebenden Menschen noch nicht vorhanden ist, doch sieht er in ihr kein völlig eigenständiges Wesen, das im Moment der Todes neu geschaffen wird, sondern die Metamorphose einer Lebensseele, die die Psyche ursprünglich darstellt. Verwandlungsglaube bedeutet demnach in Bickels eigenen Worten „die Vorstellung, dass sich die ψυχή, die Seele des Lebenden, durch den Tod zu einer anderen ψυχή, der des Hades, verwandelt“.³⁹ Die Psyche ist in dieser Vorstellung für den lebenden Menschen eine Atemseele (und gleichsam parallel dem Thymos als Blutseele), worin sich Bickel durch die Etymologie bestärkt sieht: „[...] die Vitalempfindungen der Respiration müssen dem Wort, das ursprünglich ein Nomen actionis ist, von Anfang an zugrunde gelegen haben“.⁴⁰ Somit lassen sich für Bickel die verschiedenen homerischen Seelenbegriffe auf die beiden je zwei verschiedene Formen eines Vitalitätsgefühls bezeichnenden Lebensseelen des Thymos und der Psyche bzw. ihre Verwandlungsformen zurückführen.

Im Gegensatz zu den beiden vorangegangenen Autoren nähert sich Ernst **Arbman** in seinen zweiteiligen, 1926/27 erschienenen *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien* wieder an Rohdes Thesen an, denkt sie aber in verschiedene Richtungen weiter. Nur der zweite Teil behandelt dabei speziell indische Vorstellungen, während der erste Teil allgemeine Überlegungen zum Seelenbegriff enthält und diese auch kurz auf Homer anwendet. Arbman teilt den Gedanken Rohdes, dass die Psyche im lebenden Menschen vorhanden ist, jedoch keinerlei belebende Funktionen ausübt: „Nur bei Anwesenheit der Psyche im Körper ist zwar der Mensch ein bewusstes, denkendes, fühlendes und wirkendes Wesen, aber nicht von der Psyche rühren diese Fähigkeiten her, nicht

³⁸ Bickel 1925, 244.

³⁹ Bickel 1925, 253.

⁴⁰ Bickel 1925, 259.

die Psyche ist ihr Sitz und Ursprung, sondern verschiedene körperliche oder mit dem Körper intim verbundene und in bestimmten Körperteilen lokalisierte Organe oder Kräfte, die mit der Psyche nichts zu schaffen haben.“⁴¹ Allerdings baut Arbman diesen Gedanken weiter aus, indem er grundsätzlich zwischen zwei verschiedenen Typen von Seele unterscheidet, nämlich der freien oder Psyche-Seele und der oder den Körperseelen. Körperseelen sind dabei zu verstehen als eine oder mehrere „Seelen, die dem Menschen Leben und Bewusstsein verleihen“,⁴² und die charakteristischerweise mit bestimmten physischen Organen verbunden (oder identifiziert) sind, wie etwa dem Herzen oder dem Zwerchfell. Sie sind es, die im eigentlichen Sinne die Lebensfunktionen des Menschen bewirken und können daher mit dem Leben überhaupt gleichgesetzt werden; für Arbman spielt bei Homer der Thymos diese Rolle: „Der θυμός ist mein geistiges Ich, der innere Mensch, der Träger des psychischen Lebens [...], eine unkörperliche Potenz oder Wesenheit im Körper und also die Seele des Menschen im eigentlichsten Sinne.“⁴³ Das Gegenstück zu den Körperseelen ist die Psycheseele; sie ist zwar funktionslos,⁴⁴ aber der eigentliche Träger der Persönlichkeit des Menschen. Arbman behauptet eine „derartige Identität zwischen Psyche und Persönlichkeit des Menschen, dass das Erscheinen der ersteren mit dem Verschwinden des letzteren verbunden ist und umgekehrt“⁴⁵ Solange der Mensch aktiv ist oder überhaupt lebendig, bleibt die Psycheseele passiv; nur im Schlaf, in Trance oder nach dem Tod tritt sie hervor als der unkörperliche Träger der Person. „Sie ist, wie wir es ausgedrückt haben, nur die geistige, vom Körper freigemachte Existenzform des Menschen, in die er im Traum und bei Bewusstlosigkeit eingeht, und muss somit in dem Augenblick verschwinden, wo das Individuum aus diesem mystischen Zustand wieder ins Leben zurückkehrt.“⁴⁶ Der lebende, wache Mensch und seine Psycheseele wechseln sich also gleichsam als Träger der Persönlichkeit ab, je nachdem, in welchem Zustand sich der Leib des Menschen gerade befindet. Gegen Bickels Verwandlungsglaube wendet Arbman ein, dass die beiden Vorstellungen von Körperseele und Psycheseele zueinander in keinem genetischen Zusammenhang stehen: „Sie [Psyche und Thymos] vertreten zwei verschiedene, voneinander unabhängige und selbständige Vorstellungen, die jede für sich ihren Platz im Bewusstsein des Primitiven behaupten, ohne auch nur miteinander in Verbindung gebracht zu werden.“⁴⁷ Denn die Psycheseele sei der Mensch selbst in einer entmaterialisierten Form, während die Körperseelen aus „Beobachtungen der physischen und psychischen Lebensvorgänge des Menschen herrühren [...] und

⁴¹ Arbman 1926, 94

⁴² Arbman 1926, 166.

⁴³ Arbman 1926, 185f.

⁴⁴ „[...] es kann als Regel angesehen werden, dass sie [die Psycheseele] sich gleich der homerischen Psyche nur ausserhalb des Körpers betätigt und gar keine Rolle als beseelendes Prinzip des Menschen spielt.“ Arbman 1926, 116

⁴⁵ Arbman 1926, 133.

⁴⁶ Arbman 1926, 134.

⁴⁷ Arbman 1926, 200

also zunächst mit den inneren Organen des Körpers zu vergleichen sind.“⁴⁸ Als entscheidenden Beitrag zur Debatte können wir also Arbmans Unterscheidung von Psycheseele als Träger der Persönlichkeit und Körperseelen als belebenden Prinzipien ansehen.

Einen eher analytischen Ansatz wählt Joachim Böhme in seinem 1929 erschienenen Buch *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, in dem er sorgfältig alle mit dem Bereich des Seelischen assoziierten Begriffe voneinander trennt und in ihrer genauen Bedeutung untersucht. Der weitaus größte Teil der Untersuchung befaßt sich denn auch mit einer präzisen, an zahllosen Fundstellen orientierten Bedeutungsbestimmung der Worte φρένες, νόος, κρᾶδιη, κῆρ, ἦτορ, θυμός und μένος, während der Diskussion der Psyche nur das Schlußkapitel und ein Exkurs im Anhang gewidmet sind. Bei einem solchen Ansatz überrascht es nicht, dass Böhme als ein wichtiges Ergebnis seiner Untersuchung notiert: „Jeder Versuch, gegenüber dieser Vielheit von Seelenbezeichnungen an einer Einheit der Lebensseele doch noch festzuhalten, scheitert. Sie lassen sich nicht als Seelen-Teile im Sinn späterer philosophischer Spekulation deuten. Denn eine solche Teilung setzt das Vorhandensein des umfassenden Oberbegriffs voraus.“⁴⁹ Böhme widerspricht also dem Konzept einer einheitlichen Lebensseele, die gar mit der Psyche identifiziert werden könnte, und erarbeitet (ähnlich wie Arbman, dessen Aufsatz er jedoch bei der Abfassung noch nicht kannte) eine Übersicht über die Vielzahl der homerischen Körperseelen (in seiner Terminologie: Lebensseelen). Gegenüber dieser elaborierten Untersuchung der einzelnen Körperseelen bleibt seine Bestimmung des Begriffs „Psyche“ allerdings ausnehmend blass und fragwürdig. Psyche bezeichnet seiner Meinung nach den Atem, davon ausgehend das Leben und dann auch den Totengeist, wobei die Bedeutungen „Atem/Leben“ und „Totengeist“ praktisch keinerlei Beziehung zueinander haben: „In der homerischen Vorstellung stehen, wie nach den Ergebnissen der neuesten Forschung in der Anschauung der meisten ‚primitiven‘ Völker, Totengeist und Lebensseele (genauer: Lebensseelen) nebeneinander als zwei ganz verschiedene Ideen. An einem Punkte aber treffen beide zusammen: im Tode. Das Innenleben hört auf [...]. Das Leben der ψυχή beginnt erst eigentlich.“⁵⁰ Wie aber diese merkwürdige Koinzidenz zu erklären ist, zumal wenn die Psyche selbst gar kein Seelenwesen ist, bleibt ungeklärt.

Böhmes Schrift lieferte Bruno **Snell** wichtige Anregungen, die er zunächst in einer Rezension 1931 notierte und die dann schließlich in seinem erstmals 1946 erschienenen Band *Die Entdeckung des Geistes* ihren Niederschlag fanden. Eine wesentliche These, die Snell im Anschluss an Böhmes Vorarbeiten formulierte, wurde bereits erwähnt: dass Homer über keinen einheitlichen Begriff von Seele verfügt. Stattdessen wird der Bereich der Seele im

⁴⁸ Arbman 1926, 172.

⁴⁹ Böhme 1929, 89

⁵⁰ Böhme 1929, 108.

Wesentlichen mit den Begriffen Psyche, Thymos und Noos abgedeckt, wobei Snell mit Aussagen zur Psyche recht zurückhaltend ist. Sie beseelt den Menschen, d.h. sie hält ihn am Leben, aber darüber hinaus lässt sich für Snell anhand der homerischen Zeugnisse nicht mehr über sie sagen: „Homer schweigt darüber, wie er sich die Psyche im Lebenden wirken denkt.“⁵¹ Fest steht nur, dass sie den Menschen während der Ohnmacht und im Tod verlässt und dass sie im übertragenen Sinne als „Leben“ verstanden wird, insofern man im Kampf seine Psyche als das, was das Leben erhält, einsetzen kann. Überhaupt hängt die Psyche für Homer kaum mit dem Lebenden zusammen: „Bei dem Wort Psyche denkt Homer zunächst an die ‚Totenseele‘“.⁵² Mehr lässt sich über die beiden anderen Worte dieses Begriffsfeldes sagen, Thymos und Noos, die beide verschiedene Bereiche des geistigen Lebens erfassen: „[Noos] umfaßt im allgemeinen mehr das Intellektuelle, Thymos mehr das Emotionale.“⁵³ Der Thymos des Menschen ist der Sitz seiner Emotionen und Willensregungen, der Noos der der Gedanken und Vorstellungen, wobei die Grenze zwischen beiden nicht scharf zu ziehen ist. So drückt Homer meistens Freude aus, indem er sagt: „χαῖρε θυμῷ“ (z.B. in Il. 14, 156; Il. 21, 423; Od. 8, 483.), er kennt aber auch die Formulierung „χαῖρε νόῳ“ (Od. 8, 78) – in beiden Fällen geht es zwar um eine bestimmte Emotion, die jedoch in unterschiedlichen Seelenorganen angesiedelt ist, so dass man annehmen muss, dass sich deren Funktionen überschneiden, je nachdem, von welcher Art ihre Objekte sind: im einen Fall ist es die Freude als Gefühl, im anderen die Freude, die man an einem Gedanken hat. So ergibt sich für Snell das Bild einer Dreiheit von Seelenorganen (von Seelenteilen spricht er explizit nicht, da dies ja eine übergeordnete Einheit voraussetzen würde, die es für Homer nicht gibt), in der die Psyche den beiden anderen Teilen deutlich entgegengesetzt ist. Sie ist der weitgehend mysteriöse Träger des Lebens, der den Tod überlebt, während Thymos und Noos die vergänglichen Organe des Geistig-Seelischen darstellen.

Mit den bisher referierten Texten ist eine praktisch vollständige Darstellung der relevanten Probleme in der Debatte möglich, zumindest solange wir uns auf die Kernfragen beschränken. Weitere Publikationen sind selbstverständlich erschienen, in denen jedoch zumeist nur Detailprobleme bereits bestehender Interpretationen diskutiert werden oder aber ein bestehender Deutungsansatz weiter ausgearbeitet wird. Hier wäre als wichtigstes Beispiel Jan Bremmers Arbeit *The early Greek Concept of the Soul* zu nennen, in der er die Seelentheorie Arbmans auf die homerischen Epen überträgt und diese Deutung argumentativ zu untermauern versucht. Wir werden im Folgenden auf diese Arbeiten zu sprechen kommen, wenn es um die Diskussion jener Kernfragen geht.

⁵¹ Snell 1975, 19.

⁵² Ebd.

⁵³ Snell 1975, 21.

(b) Diskussion

Die maßgeblichen Deutungen des homerischen Psyche-Begriffs sind vorgestellt, so dass sich uns nun die Aufgabe stellt, diese Begriffe mit dem homerischen Textmaterial zu vergleichen und zu prüfen, ob diese Deutungen Bestand haben können. Es hat sich eine Handvoll Fragen herauskristallisiert, auf die jede Theorie der Psyche bei Homer eine Antwort finden muss: 1. Ist der Psyche-Begriff einheitlich oder gibt es mehrere parallele Bedeutungen? 2. Gibt es eine Psyche im Lebenden oder entsteht sie erst mit dem Tod? 3. Wenn es sie gibt, hat die Psyche eine Funktion oder Aktivität im lebenden Menschen und wenn ja, welche?

Widmen wir uns der ersten Frage: *Gibt es einen einheitlichen Psyche-Begriff oder verschiedene parallele Bedeutungen?* Diese Frage mag zunächst etwas verwirren, denn ganz offensichtlich hat ja das Wort ψυχή mehrere Bedeutungen, denn im einen Fall übersetzen wir es mit „Leben“, im anderen mit „(Toten)geist“ oder vielleicht auch mit „Seele“ (als das, was den Tod des Körpers überlebt). Die Frage ist nun aber, ob diese Bedeutungsunterschiede Konstrukte sind, die sich durch unsere andere Perspektive als Übersetzer ergeben, oder ob es sich um Unterschiede handelt, die tatsächlich schon im homerischen Wort angelegt sind. Mit anderen Worten: ist das homerische Wort ψυχή bereits ein Sammelbegriff oder handelt es sich um eine monolithische Vorstellung, die wir in verschiedene Bedeutungen zersplittern müssen, weil es in unserem Denken keine solche Vorstellung gibt? Das naheliegendste Argument dafür bietet zunächst einmal schlicht der sprachliche Befund: es gibt nur *ein* Wort ψυχή und wenn man die These vertreten möchte, dass dieses Wort zwei gänzlich verschiedene Dinge bezeichnen kann, die eigentlich nichts miteinander zu tun haben, so muss man sich fragen: „Aus welchem Grunde wohl sollte man die beiden als ganz verschieden und ganz zusammenhanglos betrachteten Erscheinungen mit demselben Wort bezeichnen?“⁵⁴ Otto, der ja diese These vertritt, hat darauf auch keine rechte Antwort; er beruft sich vielmehr darauf, dass der homerische Text selbst Stellen aufweist, die nur verstanden werden können, wenn man beide Bedeutungen differenziert.⁵⁵ Ein wichtiges Argument liefert Od. 9, 523f., wo Odysseus zu Polyphem sagt: „αἶ γὰρ δὴ ψυχῆς τε καὶ αἰώνος σε δυνάμην εὔνιν ποιήσας πέμψαι δόμον Ἴαιδος εἴσω. – Könnte ich dich doch des Lebens und deiner Lebenszeit berauben und dich in das Haus des Hades schicken!“ Hier ist es schwierig, dem Vers einen Sinn abzugewinnen, wenn man unter ψυχή tatsächlich einen Totengeist verstehen will, denn es ist ja nicht möglich, jemanden erst seiner Seele zu berauben und diese dann in den Hades zu schicken, so dass als einzige Bedeutung „Leben“ übrigbleibt. Allerdings:

⁵⁴ Regenbogen 1948, 366

⁵⁵ Das erklärt freilich nicht, *warum* es nur ein Wort gibt, um zwei verschiedene Dinge zu bezeichnen, es stellt nur fest, dass es wohl so ist.

ganz unmöglich ist eine solche Lesart meiner Meinung nach nicht, denn es ist nicht ausgemacht, dass das „σε“ Objekt nicht nur zu „εὖνιν ποιήσας“ ist, sondern auch zu „πέμψαι“. So ließe sich der Satz auch verstehen als: „Könnte ich dich doch der Seele und des Lebens berauben um sie (sc. die Seele) ins Haus des Hades schicken!“⁵⁶ Die Konstruktion wäre zugegebenermaßen etwas holprig, aber es ließe sich etwas Größeres dadurch gewinnen: die Einheitlichkeit des Psyche-Begriffs. Denn diese Stelle steht auffallend allein, es lässt sich kein weiterer Vers finden, in dem ψυχή mit Gewissheit nur die Bedeutung „Leben“ und keinesfalls die Bedeutung „Seele“ hat. Otto führt noch einige weitere Stellen an, an denen ψυχή sinnvollerweise mit „Leben“ übersetzt werden sollte, doch an keiner von diesen kann gleichzeitig die Bedeutung „Seele“ ausgeschlossen werden. Beispielsweise Il. 9, 401: „Nichts ist mir so wertvoll wie das Leben (ψυχή)“ und wenig später Il. 9, 408f.: „ἀνδρὸς δὲ ψυχή πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λείστη οὔθ' ἐλετή, ἐπεὶ ἄρ κεν ἀμείψεται ἔρκος ὀδόντων – Aber dass das Leben eines Menschen wiederkommt, kann man sich nicht nehmen und nicht wählen, wenn es einmal den Zaun der Zähne verlassen hat.“ Sicherlich steht hier die konkrete Bedeutung des Lebens im Vordergrund, aber damit ist nicht gesagt, dass nicht auch an eine andere Bedeutungsnuance gedacht sein kann. Es ist auch gar nicht nötig, wie Otto meint, dass „dieses Wort in einer und derselben Sentenz einige Verse später etwas anderes bedeuten sollte“.⁵⁷ Wir müssen nur zugestehen, dass das Wort ψυχή verschiedene Facetten hat, die wir nicht anders wiedergeben können, als je nach Situation Worte mit verschiedenen Bedeutungen zu gebrauchen. Wie steht es nun mit anderen Stellen, die für ψυχή die Bedeutung „Leben“ nahelegen? Vielsagend ist eine Passage wie Il. 22, 161: Achilles stürmt hinter dem fliehenden Hektor her, denn hier geht es nicht mehr um einen Kampfpfeil, „ἀλλὰ περὶ ψυχῆς θεὸν Ἐκτορος ἵπποδάμοιο – sondern um das Leben des Rossebändigers Hektor liefern sie.“ In ähnlicher Weise sagt Achilles Il. 9, 322 über sich „αἰεὶ ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν – ich habe immer mein Leben eingesetzt im Kampf“. In beiden Fällen ist mit ψυχή unzweifelhaft das Leben gemeint, ganz konkret, als das, was man im Kampf einsetzen und verlieren kann. Aber auch das schließt nicht aus, dass mit dem gleichen Wort ebenso das gemeint ist, was der Träger dieses Lebens ist, mit anderen Worten, dass an diesen Stellen primär an die Funktion gedacht wird, sekundär aber zugleich das Organ mitgedacht ist, das diese Funktion ausübt. Wir sagen heute: seinen Hals riskieren und meinen damit: sein Leben riskieren. Aber doch nur deshalb, weil man das Leben verliert,

⁵⁶ Ebensogut könnte man auch annehmen, dass die Bedeutung des σε hier nicht konstant ist, so dass im ersten Fall (als Objekt zu εὖνιν ποιήσας) damit die gesamte Person bezeichnet würde, im zweiten (zu πέμψαι) nur die Seele als der abgetrennte Teil, der die Persönlichkeit weiterträgt. Das käme aufs Gleiche heraus. Ähnlich äußert sich Böhme zur Stelle: „I 523 [...] klingt, als ginge der Mensch selbst in den Hades. Dahinter steht kein realer Glaube. Die Wendung des Gedankens ist bedingt durch ψυχῆς... εὖνιν ποιήσας.“ (Böhme 1929, 103) Die Stelle ist keinesfalls so beweiskräftig, wie Otto das gerne hätte.

⁵⁷ Otto 1952, 28.

wenn man den Hals verliert und nicht, weil das Wort „Hals“ zwei verschiedene Bedeutungen hat. Ganz richtig sagt Arbman dazu: „Wenn in [diesen Wendungen] der Begriff 'Leben' durch ψυχή ausgedrückt wird, so bezeichnet ψυχή doch überall nur das, durch dessen Verlust man auch des Lebens verlustig geht, nicht das Lebensprinzip des Menschen, ebenso wenig wie der Kopf darum das belebende Prinzip ist, weil man 'seinen Kopf dransetzen' sagen kann, wo man sonst 'sein Leben dransetzen' sagt.“⁵⁸ Die scheinbare Mehrdeutigkeit des Wortes ψυχή lässt sich also sehr leicht auflösen, wenn man anerkennt, dass die Stellen, an denen von ihr im Zusammenhang mit dem lebenden Menschen gesprochen wird, sowohl die Bedeutung „Leben“ zulassen als auch die Konnotation „Seele“. Die Trennung in verschiedene Bedeutungen ist also unnötig, denn der Text erfordert sie nicht und es lässt sich kein Grund finden, warum eine solche Trennung überhaupt angenommen werden sollte, zumal man ja eher geneigt wäre, gerade das Gegenteil zu erwarten. Böhme sagt treffend:

Es geht nicht an, verschiedene Bedeutungen eines Wortes in dieser Weise unvermittelt nebeneinander zu stellen [...]; denn beide Bedeutungen sind zusammengeslossen in demselben Wort. Es kann eine von beiden vorherrschen, ohne dass deshalb die andere völlig auszuschließen wäre. Solches Anklingen von Nebenvorstellungen kann die Übersetzung im allgemeinen nicht zum Ausdruck bringen. Deshalb muss über die Vielheit von Bedeutungen, die die Übersetzung ergibt, zurückgegangen werden auf die Einheit des griechischen Wortes.⁵⁹

In engstem Zusammenhang mit dieser ersten steht unsere zweite Frage: *Gibt es im lebenden Menschen eine Psyche oder entsteht sie erst mit dem Tod?* Denn wenn man der Meinung ist, dass ψυχή zwei verschiedene Dinge bezeichnet, den Totengeist und das Leben, dann muss auch behauptet werden, dass im lebenden Menschen keine Psyche in Gestalt irgendeines Seelenwesens vorhanden ist – den beiden separaten Bedeutungen muss eine sachliche Trennung auf der Gegenstandsebene entsprechen. Werfen wir auch hier zunächst wieder einen Blick auf den sprachlichen Befund, auf solche Stellen nämlich, an denen die Verbindung zwischen der Psyche des Lebenden und des Toten, sofern es sie gibt, ganz deutlich hervortreten muss: Beschreibungen des Todes. Hier finden wir, dass in den formelhafte Wendungen, mit denen der Tod beschrieben wird, immer die Rede ist von einer Trennung von Mensch und Psyche. So sagt z.B. in Od. 14, 134 Eumaios, als er vermutet, dass Odysseus längst in der Ferne gestorben ist: „ψυχή δὲ λέλοιπεν – Ihn aber verließ die Psyche“ Ganz ähnlich heißt es auch im berühmten Vers Il. 16, 856 über den Tod des Patroklos: „ψυχή δ' ἐκ ῥεθέων παμμένη Ἴδουσδε βεβήκει – Die Psyche aber flog aus den Gliedern und ging zum Hades.“ In beiden Fällen, die stellvertretend für einige weitere, ganz parallel konstruierte Passagen stehen, wird ein Vorgang beschrieben, der etwas mit Trennung zu tun

⁵⁸ Arbman 1926, 191

⁵⁹ Böhme 1929, 20.

hat, mit Zurücklassen, angezeigt durch den Gebrauch der Worte λείπειν und ἔκ. Beide Worte geben wichtige Hinweise in diesem Kontext – λείπω bedeutet, dass ich jemanden zurücklasse, worin impliziert ist, dass er vorher bei mir gewesen ist oder dass ich einen Ort verlasse, an dem ich natürlich vorher gewesen bin.⁶⁰ Es handelt sich also um eine Zustandsänderung, den Übergang von einem Zustand in den anderen. Doch das kann nur sein, wenn es vorher einen Zustand gab, wenn also die Psyche vorher schon existierte, mithin überhaupt in einem Zustand sein konnte, der sich mit dem Tod ändert. Den zweiten Hinweis gibt das ἔκ: es kennzeichnet ein Heraustreten, den Übergang von ἐντός zu ἐκτός. Was immer die Psyche ist, sie verlässt im Moment des Todes den Leib, in dem sie sich vorher befunden hat, was nichts anderes heißt, als das sie vorher in ihm gewesen sein muss. Versteht man diese Verse so, dann bleibt gar nichts anderes übrig als die Frage zu bejahen: es gibt eine Psyche im lebenden Menschen, die ihn beim Tod verlässt. In dieses Bild passt sehr schön auch der Vers Il. 21, 568f. (Agenor lauert Achilles auf und muss sich vor dem Kampf Mut zusprechen): „καὶ γὰρ θην τοῦτω τρωτὸς χρώς ὄξει χαλκῶ, ἐν δὲ ἴα ψυχῇ, θνητὸν δὲ ἐ φάσ’ ἄνθρωποι ἔμμεναι. – Denn auch er hat ja wohl einen Körper, der vom scharfen Erz verwundet werden kann, in ihm ist nur eine Psyche, die Menschen sagen, er sei sterblich.“ Hier wird ganz klar und unbezweifelbar gesagt, dass eine Psyche im lebenden Menschen wohnt, und auch wenn diese Stelle allein steht und eine vergleichbare Aussage nirgendwo sonst in den Epen zu finden ist, so ist damit doch nichts dagegen gesagt, denn hier wird nur ein Gedanke konkret ausgesprochen, der sonst an vielen Stellen im Hintergrund steht. Die Stelle steht nicht im Widerspruch zur Seelenvorstellung, wie wir sie bisher kennengelernt haben, sondern fügt sich vielmehr harmonisch in das bisher gezeichnete Bild ein. Es hilft auch nichts, zu behaupten, hier wäre mit ψυχῇ nur das konkrete Leben gemeint,⁶¹ denn dies würde voraussetzen, was wir bereits verworfen haben: dass es nämlich zwei getrennte Bedeutungen von ψυχῇ gibt. Aber an dieser Stelle wie an allen anderen changiert das Wort ψυχῇ zwischen den beiden Bedeutungen „Leben“ und „Seele“, denn gemeint ist ja, dass Achilles nur ein Leben hat – wenn er tödlich getroffen ist, wird auch er sterben wie alle anderen – und damit zugleich, dass er nur eine Psyche hat als dasjenige, was ihm dieses eine Leben verleiht bzw. genauer dasjenige, dessen Verlust gleichbedeutend mit dem Verlust des Lebens ist.

Und trotzdem lassen diese Stellen noch einen Rest an Zweifel zurück, denn sie handeln alle vom Moment des Todes,⁶² so dass man argumentieren könnte: sicher, die Psyche verlässt den Körper mit dem Tod, aber das heißt noch nicht, dass sie auch vorher schon dort

⁶⁰ Schön zu sehen ist diese Bedeutung im Vers Il. 3, 174: „θάλαμον γυντοῦς τε λιποῦσα - Kammer und Verwandte verlassend“

⁶¹ So Otto 1952, 25.

⁶² Abgesehen vom zuletzt genannten Vers Il. 21, 569. Doch auch hier ließe sich argumentieren, dass es um das Leben an der Grenze zum Tod geht, dass hier das Leben als endend vorgestellt wird.

gewesen ist. Sie trennt sich von ihm, aber erst, nachdem sie sich durch den Tod in ihm gebildet hat. Trennung mag vorheriges Zusammensein voraussetzen, aber dieses Zusammensein muss ja nicht länger als einen Augenblick gedauert haben.⁶³ Soll tatsächlich nachgewiesen werden, dass es eine Psyche im lebenden Menschen gibt, so müssten sich auch in anderen Kontexten Stellen finden lassen, an denen von der Psyche die Rede ist, ohne dass der Gedanke an den Tod aufkommt, ohne dass also schon von Psyche in der Bedeutung „Totenseele“ gesprochen werden kann. Auch wenn man Il. 21, 568f. nicht so werten möchte (ich sehe allerdings nicht, was dagegen spräche), so muss man zugestehen, dass es auch solche Stellen gibt, nämlich bei Beschreibungen der Ohnmacht. So heißt es in Il. 22, 466f von Andromache, als sie sieht, wie Achilles den Leichnam ihres Mannes um die Mauern schleift: „τὴν δὲ κατ’ ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυψεν, ἤριπε δ’ ἐξοπίσω, ἀπὸ δὲ ψυχῆν ἐκάπυσσε. – Ihr aber verhüllte finstere Nacht die Augen, sie fiel nach hinten und sie hauchte ihre Psyche aus.“ Von Sarpedon heißt es gar in Il. 5, 696: „τὸν δ’ ἔλιπεν ψυχῆ. – Ihn aber verließ die Psyche“, genau wie in der Todesbeschreibung. Seltsamerweise ist aber von der Psyche nur beim Eintritt der Ohnmacht die Rede, nicht bei ihrem Ende. So wird Andromaches Erwachen mit den Worten geschildert: „ἡ δ’ ἐπεὶ οὖν ἔμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέρθη... – Als sie aber wieder aufatmete und ihr Thymos sich wieder in der Brust sammelte...“ (Il. 22, 475). Und in ähnlicher Weise heißt es an der genannten Stelle über Sarpedon: „αὐτίς δ’ ἐμπνύθη – er atmete wieder auf.“ (Il. 5, 697) Während also der Eintritt der Ohnmacht mit dem Entweichen der Psyche verbunden wird, ist beim Ende der Ohnmacht niemals von ihrer Rückkehr die Rede, sondern nur vom Aufatmen oder vom Thymos, der sich wieder sammelt. Diese merkwürdige Asymmetrie gilt es zu erklären. Man könnte nun natürlich Zuflucht nehmen zu einer Umdeutung des Wortes ψυχῆ in diesen Versen und behaupten, es bedeute hier wieder einfach „Leben“ und die Rückkehr des Lebens sei ja schon „durch das Aufatmen genügend gekennzeichnet.“⁶⁴ Dass dadurch wieder die bereits als unzulässig herausgestellte Doppelbedeutung von ψυχῆ ins Spiel gebracht werden müsste, ist klar. Darüber hinaus stellt sich die Frage, weshalb man in der Ohnmacht einen Weggang des Lebens gesehen haben sollte, wo doch ganz offensichtlich der Ohnmächtige nicht tot ist, sondern weiterlebt. Möglich wäre es, hier an eine eher abstrakte „Lebenskraft“ zu denken, die dem Ohnmächtigen ja tatsächlich fehlt, das Leben selbst aber ist nicht entschwunden. Und selbst wenn es so wäre – es ist damit eigentlich auch nicht geklärt, warum zwar vom Weggang des Lebens gesprochen wird, aber nicht von der Rückkehr. Bickel bemerkt mit Recht: „Aber ein Abstraktum ψυχῆ ‚Leben‘ wäre selbst nach Phrasen wie Od. V 458 ἀλλ’

⁶³ So in etwa ließe sich Bickels Position rekonstruieren, wobei er allerdings nicht annimmt, dass die Psyche sich im Augenblick des Todes gänzlich neu bildet, sondern dass sie sich bloß transformiert von einer Lebenskraft zu einem Totenwesen, vgl. dazu Bickel 1926, 255f.

⁶⁴ So Otto 1952, 25.

ὄτε δὴ ῥ' ἄμπνυτο (als er zu atmen begann) usw. nicht pleonastisch gewesen, falls es eben nichts weiter als Leben bedeutet hätte.“⁶⁵ Es bleibt also die Frage bestehen, warum von einem Weggang der Psyche, nun verstanden als ein Seelenwesen oder belebendes Prinzip, aber nicht von ihrer Rückkehr gesprochen wird: „Wenn die homerische ψυχή ein selbständig ablösbares Zweites Ich in dem Innern des täglich sichtbaren Ich darstellt, so ist in der Tat kein Grund abzusehen, warum nichts das Erwachen aus der Ohnmacht mit der Wiederkehr der ψυχή bezeichnet werden könnte, wie ihr Eintritt mit dem Weggang derselben tatsächlich bezeichnet wird.“⁶⁶ Eine alternative Erklärung, wie sie u.a. Böhme und Schnaufer favorisieren,⁶⁷ bringt die Etymologie des Wortes ψυχή ins Spiel: ganz offensichtlich hängt es zusammen mit ψύχω, hauchen, atmen und dürfte demnach einmal die Grundbedeutung „Atem“ gehabt haben, was durchaus plausibel ist, denn die Verbindung des Atems mit der Seele ist auch aus anderen Kulturen und Epochen geläufig, man denke an Worte wie πνεῦμα oder lateinisch *anima*.⁶⁸ Dann ließe sich leicht erklären, weshalb nicht von der Psyche gesprochen wird am Ende der Ohnmacht: wenn ψυχή Atem bedeuten soll, dann ist mit Aufatmen ja schon die Rückkehr des Atems – der Psyche – angezeigt. Gleichzeitig wäre damit gezeigt, dass in der Ohnmacht gar kein Seelenwesen den Menschen verlässt und dass somit die Annahme einer Psyche im lebenden Menschen durch diese Stellen nicht gestützt werden kann. Gegen diese Interpretation erheben sich jedoch einige Bedenken: zum einen ist sie zu weit und umfasst Fälle, die gar nicht in ihren Geltungsbereich gehören – ψυχή bedeutet bei Homer niemals tatsächlich „Atem“, der heißt αὔτη. Böhme akzeptiert das und räumt ein: „In den homerischen Gedichten freilich heißt ψυχή nicht mehr bloß ‚Atem‘, das Wort hat einen neuen, besonderen Inhalt bekommen. Aber der Zusammenhang mit der Urbedeutung ist nicht verlorengegangen.“⁶⁹ Dem kann man zustimmen, aber für den vorliegenden Fall hilft das nicht weiter, denn es ist ja klar, dass die ganz konkrete Atmung die Ohnmächtige verlässt, d.h. aussetzt oder flach wird, ebenso wie es die ganz konkrete Atmung ist, deren Wiedereinsetzen mit ἄμπνυτο gekennzeichnet wird. Mag sein, dass ψυχή ursprünglich mit dem Atem assoziiert wurde und ein wenig von dieser Bedeutung mit-schwingt, aber mit dem Wort kann nicht der konkrete Atem bezeichnet werden, ebenso wenig wie ἄμπνυτο sich auf den abstrakten Atem als Lebenskraft beziehen kann. Zum anderen ist die Interpretation zu eng, denn sie verengt den Begriff ψυχή auf eine (mit Skepsis zu betrachtende) Teilbedeutung, während die weitaus wichtigere Bedeutung „Seele“ oder „Totengeist“ ausgeblendet wird. Hätte Homer sagen wollen, dass der Atem der Ohnmächtigen

⁶⁵ Bickel 1926, 264.

⁶⁶ Bickel 1926, 263.

⁶⁷ Schnaufer 1970, 198ff., Böhme 1929, 97ff.

⁶⁸ Auch z.B. im Chinesischen hat das Wort Qi 氣, mit dem eine abstrakte Lebensenergie bezeichnet wird (allerdings keine Seele im eigentlichen Sinne) ursprünglich die Bedeutung „Lufthauch“, „Dampf“.

⁶⁹ Böhme 1929, 113.

stockt, so hätte er dies tun können, ohne auf das Wort ψυχή zurückzugreifen. Dass er aber eben doch ψυχή gewählt hat, lässt darauf schließen, dass es ihm auf die Bedeutungsaspekte ankam, die ψυχή enthält, αὐτμή aber nicht. Schnaufer erkennt das kurioserweise an und glaubt, daraus ein Argument ableiten zu können, warum beim Erwachen aus der Ohnmacht nicht mehr von der ψυχή die Rede ist:

Ein zweiter Grund besteht wohl darin, dass aus der den Menschen verlassenden ψυχή das Totenwesen ψυχή wird, wie Il. 16, 856 = Il. 22, 362 zeigt. Würde man von einer Rückkehr der ψυχή sprechen, so müsste der Verwandlungsprozeß rückwärts wieder ablaufen, d.h. die ψυχή, die eben im Begriff war, Totenwesen zu werden, müsste wieder als ‚Atem und Leben‘ in den Körper zurückkehren. Da die ψυχή diese Fähigkeit nicht hat, muss das Wiederkehren der Atmung anders ausgedrückt werden.⁷⁰

Wenn es aber gerade diese Verbindung der Bedeutungen „Atem“ und „Totengeist“ ist, der verhindert, dass von einer Rückkehr der Psyche gesprochen werden kann, wieso kann dann trotz dieser Verbindung von ihrem Weggang gesprochen werden? Wieso kann aus dem Atem die Totenseele werden, aber nicht umgekehrt? Die Antwort kann doch nur sein, dass hier mit ψυχή eben nicht schlicht der Atem gemeint ist, sondern ein Seelenwesen, das den Menschen belebt, und durch dessen Fehlen er während der Ohnmacht wie leblos daliegt. Die Annahme also, dass ψυχή im Zusammenhang mit Ohnmachten einfach den Atem bedeutet, kann also auch verworfen werden.

Die Frage aber, warum Homer immer nur zu Beginn der Ohnmacht vom Weggang der Psyche spricht und nie von ihrer Rückkehr am Ende, ist damit aber immer noch nicht geklärt und ich gestehe ehrlich, dass meine einzige Antwort lautet: Ich weiß es nicht. Ich denke allerdings auch, dass es gar nicht notwendig ist, diesen Umstand schlüssig zu erklären. Unsere eigentliche Frage war ja, ob es im lebenden Menschen eine Psyche gibt. Die besprochenen Stellen, an denen das Ohnmächtigwerden geschildert wird, sagen klar und deutlich, dass die Psyche den Menschen verlässt. Dass in diesen Fällen mit ψυχή möglicherweise nur konkrete physiologische Phänomene wie „Atem“ oder „Leben“ gemeint sein könnten, haben wir verworfen, so dass sich feststellen lässt: es gibt eine Psyche im lebenden Menschen, die ihn bei Ohnmachten verlässt. Warum ihre Rückkehr nicht erwähnt wird, ist unklar. (Dass die Psyche den Ohnmächtigen verlässt, daran kann man sinnvollerweise nicht zweifeln, denn Homer selbst sagt es ja so; gesteht man dies einmal zu, kann man auch nicht mehr daran zweifeln, dass sie zurückkehrt, denn der Ohnmächtige lebt ja weiter.) Aber daraus lässt sich kein Argument gegen den ursprünglichen Weggang der Psyche konstruieren. Denn man könnte ja auch umgekehrt fragen, wieso denn Homer explizit davon spricht, dass

⁷⁰ Schnaufer 1970, 201.

die Psyche in der Ohnmacht den Körper verlässt, wenn das doch gerade nicht der Fall sein soll, da ja nie von ihrer Rückkehr die Rede ist. Oder warum Homer nie beim Eintritt der Ohnmacht erwähnt, dass der Thymos sich zerstreut, obwohl doch am Ende davon die Rede ist, dass er sich wieder sammelt. Homer sagt, dass die Psyche den Körper verlässt und er sagt nicht, dass sie wieder zurückkehrt. Aber solange er nicht sagt, dass sie *nicht* zurückkehrt (was er nicht tut), haben wir keinen Grund, zu bezweifeln, dass er wirklich den Vorgang des Fortgehens und Zurückkehrens der Psyche vor Augen hat. Wir können damit auch unsere zweite Frage als beantwortet ansehen: es gibt im lebenden Menschen eine Psyche, sie entsteht nicht erst mit dem Tod, sondern existiert während des Lebens schon und kann den Körper während einer Ohnmacht verlassen.

Wieder schließt sich an die eine Frage die andere an: es gibt also eine Psyche im lebenden Menschen – aber was macht sie in ihm? *Gibt es eine spezifische Funktion der Psyche im lebenden Menschen, eine Aktivität die sie ausübt, und wenn ja, welche?* Damit ist nun tatsächlich die Psyche als Seelenwesen gemeint, nicht als ein Abstraktum, wie es z.B. Otto im Sinn hat, wenn er von der ψυχή als Leben spricht, denn bei einem solchen macht es ja gar keinen Sinn, ihm eine Aktivität zuzuschreiben – es *ist* ganz einfach diese Aktivität selbst. Rohde hat als erster eine solche Position vertreten: er spricht der Psyche zwar „jede Thätigkeit im lebendigen Menschen“⁷¹ ab, doch nimmt zugleich an, dass sie, als Doppelgänger des Menschen, „wacht und wirkt“⁷² wenn dieser schläft oder bewusstlos ist. Zwei Thesen sind also aufgestellt: Erstens, solange also der Mensch wach und lebendig ist, hat die Psyche keine Funktion (obwohl ihre Abwesenheit den Tod bedeutet), sie wird jedoch zweitens aktiv, wenn der Mensch schläft oder stirbt. Betrachten wir die erste These. Dabei verwirrt zunächst Rohdes Vorstellung von einer Seele, die den Menschen nicht belebt, aber dennoch Bedingung seines Lebens ist. Wie ist das zu verstehen? In moderner Terminologie könnten wir wohl sagen, dass die Lebensfunktionen über der Psyche *supervenieren*, d.h. sie hängen nicht-kausal von ihr ab. Eine Veränderung in den Lebensfunktionen ist nur dann möglich, wenn auch eine Veränderung im Zustand der Psyche eintritt, aber die Änderung der Lebensfunktionen wird nicht kausal von der Änderung der Psyche bewirkt. In ähnlicher Weise ist die Schönheit einer Statue abhängig von den physikalischen Eigenschaften des Materials, aus dem sie hergestellt ist und jede Änderung des Materials hat Auswirkungen auf die Schönheit. Dennoch ist die Schönheit nicht kausal durch das Herstellungsmaterial bewirkt. In Anlehnung an Rohde: sie ist nicht schön durch oder vermittelt des Marmors, aber auch nicht ohne ihn. Mit einer solchen Interpretation ließe sich vermeiden, dass Leben und Anwesenheit der Psyche bloß koinzidieren, so dass beide notwendig miteinander verbunden

⁷¹ Rohde 1898, Bd. I, 4.

⁷² Rohde 1898, Bd. I, 7.

sind, auch wenn die eine nicht das andere bewirkt. Was spricht aber für eine solche Annahme? Zunächst einmal, dass Homer selbst nie von einer Aktivität der Psyche im Lebenden spricht: „Homer, indeed, ascribes to the *psyche* no function in the living man, except to leave him; its ‚esse‘ appears to be ‚superesse‘ and nothing more.“⁷³ Die Psyche verlässt den Menschen im Tod und bei Ohnmacht, soviel wissen wir bereits, aber mehr erfahren wir auch nie über sie. Wenn die Psyche wirklich ein Vitalprinzip des Menschen wäre, so wäre zu erwarten, dass das Wort *ψυχή* auch gelegentlich in dieser Bedeutung gebraucht würde. Aber gerade das finden wir nicht bei Homer, er drückt diesen Gedanken eher so aus wie in Il. 10, 89: „εἰς ὃ κ' ἀυτμή ἐν στήθεσσι μένη – solange mir der Atem noch in der Brust bleibt.“ Wäre die Psyche tatsächlich etwas, das den Menschen belebt, sollten wir erwarten, dass an einer solchen Stelle *ψυχή* steht und nicht *ἀυτμή*. Dass die Psyche aber dennoch irgendetwas mit dem Leben zu tun haben muss, wird daran deutlich, dass das Ende des Lebens durch ihren Weggang gekennzeichnet wird. Wäre das Leben für Homer ohne Bezug zur Psyche, so bleibt unverständlich, warum so oft gesagt wird, beim Tod verlasse die Psyche den Körper. Zwischen diesen beiden unumstößlichen Feststellungen muss vermittelt werden. Es muss der Tatsache Rechnung getragen werden, dass Homer einerseits keine belebende Funktion der Psyche kennt, aber andererseits doch annimmt, dass das Leben untrennbar mit der Psyche verbunden ist. Die Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs ist nur mit dem hier zugegebenermaßen etwas skurril wirkenden Konzept der Supervenienz des Lebens über der Psyche möglich.

Man muss allerdings noch etwas genauer hinsehen und prüfen, was es heißt, dass die Psyche funktionslos und keine Lebensseele ist. Für Rohde heißt dies, dass die Psyche keinerlei Anteil hat an der *Ausübung* der Vitalfunktionen. „Nicht ohne Anwesenheit der Psyche kann der Leib *wahrnehmen, empfinden und wollen*, aber er übt diese und alle seine Tätigkeiten nicht aus durch die oder vermittelt der Psyche.“⁷⁴ Hier geht es um Funktionen, die im Zusammenhang mit dem Körper oder zumindest dem bewussten Leben stehen. Dieser Bereich bleibt der Psyche verschlossen, hier hat sie keinen Einfluss, was aber nicht bedeutet, dass sie vollkommen inaktiv sein muss. Mit dieser Feststellung nähert man sich der Position Arbman, der sagt: „Trotz entwickelten psychologischen Begriffen und einem reichen psychologischen Wortschatz hat Homer keine einzige Stelle aufzuweisen, wo *bewusste Seelenvorgänge* mit der Psyche während des Lebens in Verbindung gebracht würden.“⁷⁵ Wohlgermerkt, *bewusste Seelenvorgänge*. Und weiter: „[...] es kann als Regel angesehen werden, dass sie [die Psycheseele] sich gleich der homerischen Psyche *nur ausserhalb des*

⁷³ Dodds 1951, 138

⁷⁴ Rohde 1898, Bd. I, 4, meine Hervorhebung.

⁷⁵ Arbman 1926, 93f., meine Hervorhebung.

Körpers betätigt und gar keine Rolle als beseelendes Prinzip des Menschen spielt.“⁷⁶ Unbewusste (d.h. während Bewusstlosigkeit oder Trance stattfindende) und nicht mit dem Körper in Verbindung stehende Vorgänge bleiben für die Psyche möglich, womit wir bei der zweiten These wären, die Rohde wie auch Arbman vertreten, dass nämlich die ansonsten funktionslose Psyche den Körper im Schlaf, in der Ohnmacht oder in Trance verlassen kann. Warum nun sollte man eine solche Position überhaupt vertreten? Sowohl Rohde als auch Arbman entwickeln ihre Theorie nicht ausgehend vom homerischen Material, sondern übertragen religionsethnologische Erkenntnisse aus anderen Kulturen auf die griechische Welt: Rohde beruft sich auf Herbert Spencers Animismus, Arbman illustriert seine Theorie der vielen Seelen mit Beispielen amerikanischer, afrikanischer und ozeanischer Naturvölker. Der zugrundeliegende Gedanke ist natürlich der, dass ein mutmaßlich allgemeingültiges Schema menschlicher Seelenvorstellungen, das raum- und zeitübergreifend in allen menschlichen Kulturen einer bestimmten Entwicklungsstufe zu finden ist, auch im homerischen Griechenland seine Entsprechung haben sollte. Bremmer, der Arbmans Theorie für das archaische Griechenland weiterentwickelt, drückt es so aus: „Moreover, given the fact, that the concept of the free soul seems to have existed at one time nearly everywhere for which we have evidence it is not unreasonable to infer that the Homeric *psyche* corresponds with the free soul.“⁷⁷ Doch hier zeigt sich schon das erste Problem: die von der Theorie vorausgesagte Aktivität der Seele in Träumen oder in Trance lässt sich bei Homer gar nicht finden. „Die homerische Psychologie [...] legt die Annahme einer träumenden Psyche durch nichts nahe und wird mit ihr in keinem Punkte klarer.“⁷⁸ Wenn in den homerischen Epen Träume beschrieben werden, kommt die Psyche darin gar nicht vor, die Träume werden stets dem Träumenden als reale Erlebnisse zugeschrieben, ganz so, als sei er in Wirklichkeit wach. Einzig und allein die einleitenden Worte „εὐδεις – du schläfst“ (Il. 2, 23 und Il. 23, 69) kennzeichnen das Geschehen als Traum; von der Psyche ist nicht die Rede. Rohde und auch Arbman führen deshalb das oben schon erwähnte Fragment des Pindar an, das jene Seelenvorstellung bestätigt. Stutzig macht daran jedoch der Zusatz „τὸ γὰρ ἔστι μόνον ἐκ θεῶν – denn dies allein stammt von den Göttern“, was offensichtlich dem homerischen Denken ganz fremd ist. Die homerischen Götter sind vieles, aber nicht Schöpfer der menschlichen Seele; ein göttlicher Ursprung des Menschen paßt nicht in die homerische Welt, was auch Rohde anerkennt, ohne jedoch darin ein Problem zu sehen: „das ist freilich nicht

⁷⁶ Arbman 1926, 116, meine Hervorhebung.

⁷⁷ Bremmer 1983, 21. – Natürlich ist es eine legitime Frage, ob die angenommenen Seelenvorstellungen tatsächlich so universell sind, wie diese Theorien es behaupten, oder ob es sich um Simplifizierungen handelt, in denen ein Begriffsschema entwickelt und alle vorgefundenen Fakten hineingepreßt werden. Diese Frage zu entscheiden liegt aber weit jenseits der Reichweite meiner Arbeit und so sei dieses Problem hier nur angedeutet, aber nicht weiter verfolgt.

⁷⁸ Otto 1952, 19.

homerischer Glaube“.⁷⁹ Otto kritisiert diese seiner Meinung nach unzulässige Abtrennung dieses Gedankens: „Für Pindar liegt doch in jenen ausgeschiedenen Worten die Erklärung des besonderen Loses jenes Eidolons, und sie allein rechtfertigen die Vorstellung, dass es so teilnahmslos im Körper des wachen und handelnden Menschen ruhe: es ist eben ein Fremdling aus höherer Heimat.“⁸⁰ Diese Interpretation des Fragments dürfte durchaus richtig sein, denn sie gibt dem γάρ im Satz „τὸ γὰρ ἔστι μόνον ἐκ θεῶν“ einen klugen Sinn, doch daraus folgt meines Erachtens nicht, dass der Rest nicht doch homerisches Gedankengut sein kann. Denn wenn Pindar zwei Ideen ausdrückt, von denen die eine nicht zugleich eine Idee Homers sein kann, so heißt das noch lange nicht, dass auch die andere Idee nicht homerisch ist. Das gilt auch dann, wenn – wie Otto richtig sagt – die eine Idee die andere begründen soll, denn es ist durchaus möglich, dass Homer und Pindar eine gleiche Vorstellung von der Aktivität der Psyche gehabt haben, jedoch aus unterschiedlichen Gründen. Möglicherweise finden wir bei Pindar eine Weiterentwicklung der homerischen Psychevorstellung um das Element des Göttlichen, wo auch immer es herkommen mag, sicherlich finden wir aber nichts, was gegen eine Übertragung auf Homer spricht. Allerdings finden wir ebenso wenig etwas, was dafür spricht. Es ließe sich höchstens sagen: die Vorstellung einer aktiven Psyche im Schlaf findet sich bei Pindar, wieso nicht auch bei Homer? Zudem bleibt diese Vorstellung nicht bloß auf Pindar beschränkt. Bremmer⁸¹ weist auf zwei Geschichten hin, die ebenfalls die Idee einer im Traum oder in Trance aktiven Psyche beinhalten, nämlich die des Aristeas, der in Trance eine Seelenreise in die Länder des Nordens unternimmt (Herodot 4, 14f.) und die des Hermotimos von Klazomenai, die Apollonius Paradoxographus in seinen *Historiae mirabiles* überliefert. In Kapitel 3 heißt es dort: „φασὶ γὰρ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος πλαζομένην ἀποδημεῖν ἐπὶ πολλὰ ἔτη καὶ κατὰ τόπους γινομένην προλέγειν τὰ μέλλοντα ἀποβήσεσθαι – es heißt, dass seine Seele, die fern des Körpers wanderte, viele Jahre fort war und an anderen Orten die Zukunft vorhersagte“ Nun stammen diese beiden Belege aus einer Zeit, die zwei- bzw. fünfhundert Jahre nach der Homers liegt und können damit kaum als Nachweis gelten, dass Homer bereits über eben das Konzept der Psyche verfügt hat, das hier ausgebreitet wird. Aber es macht es zumindest unwahrscheinlich, dass Homer ein gänzlich anderes Konzept gehabt hat, denn warum sollten sich solche Vorstellungen einer aktiven Psyche wenig später bei Pindar und dann über einen Zeitraum von einigen Jahrhunderten hinweg immer wieder finden lassen, Homer aber noch gänzlich fremd sein? Sicher, das ist möglich, aber nicht wahrscheinlich. Wenn wir weitere Argumente für diese These suchen, ist es hilfreich, auf die bereits diskutierten Ohnmachtsbeschreibungen zurückzukommen. Wir hatten festgestellt, dass zum einen die Psyche den Menschen in

⁷⁹ Rohde 1898, Bd. I, 6.

⁸⁰ Otto 1952, 17.

⁸¹ Bremmer 1983, 25ff.

der Ohnmacht verlässt und zum anderen hier mit Psyche auch tatsächlich ein Seelenwesen gemeint ist. Legen wir die Theorie zugrunde, dass die Psyche aktiv wird, wenn der Leib passiv ist, dann verstehen wir nun auch, warum Homer sagt, die Psyche verlasse den Ohnmächtigen: es ist Teil dieser Seelenvorstellung, dass die Seele sich in Zuständen der Bewusstlosigkeit vom Körper trennt. Damit wird vielleicht auch eher verständlich, warum Homer nicht von der Rückkehr der Psyche spricht, denn ihre Anwesenheit ist durch die erneute Aktivität des Körpers angezeigt: „The movement of the person who had fainted proves that the soul has returned, and when the person is awake the free soul is of no further interest.”⁸² Der Gegensatz von aktivem Körper und passiver Psyche und *vice versa* ist so streng, dass die Erwähnung des einen das andere bereits impliziert. Es bleibt aber noch die Frage, weshalb Homer nie dann, wenn man es erwarten sollte, nämlich bei Traumbeschreibungen, von der Psyche spricht. Bremmer erklärt dies literarisch: „The dreams in Homer are ‚literary dreams‘ used to further the story and, as such, cannot be taken as informing about the whole real dream-experience of the early Greeks.”⁸³ Homers Traumbeschreibungen folgen, wie er weiter ausführt, einem bestimmten, vierstufigen Schema, nämlich 1. Den Umständen vor dem Traum, 2. Dem Herantreten der Traumgestalt neben den Kopf des Träumenden, 3. Die Rede der Traumgestalt und 4. Das Nachdenken über den Traum.⁸⁴ Man merkt schon an diesem Schema, wie wenig die Träume im Epos mit wirklichen Träumen zu tun haben. Es sind literarische Gestaltungen von Träumen, denen es gerade an dem fehlt, was die eigentliche Qualität eines Traumes ausmacht: eine starke emotionale Färbung, ein Zurücktreten von Logik, Kausalität und Kontinuität und eine starke Bildlichkeit. Aus diesem Grund sollte man Vorsicht dabei walten lassen, sie als Belege für reale Traumerfahrungen zu akzeptieren. Damit ist natürlich immer noch kein schlüssiges Argument dafür gefunden, dass auch Homer die sonst so verbreitete Idee einer aktiven Psyche kennt. Allerdings kann man unter diesen Voraussetzungen auch nicht einfach aus Homers Schweigen über die Aktivität der Psyche während der Bewusstlosigkeit schließen, dass es eine solche Aktivität für ihn nicht gibt: „It is much less complicated to suppose both that the features of *psyche* found in Pindar and Hippocrates did not occur in the epic tradition because there only ‚message‘ dreams are found and that the absence of descriptions of a journey of the soul in the epic was due to the subject matter of those poems.”⁸⁵ Im Ergebnis müssen wir also bescheiden sein: wir können festhalten, dass es in nachhomerischer Zeit durchaus Belege gibt für den Glauben an eine Aktivität der Psyche während des Schlafs oder in Trance und dass diese Belege nichts enthalten, was eine Übertragung ihres Inhalts auf Homer ausschliesse.

⁸² Bremmer 1983, 22. Allerdings folgt meiner Meinung nach daraus noch nicht zwingend, dass man nicht über die Rückkehr der Psyche sprechen müsste.

⁸³ Bremmer 1983, 19.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ Bremmer 1983, 52.

Wir können ferner festhalten, dass Homer zwar niemals einen solchen Glauben erwähnt, dass es aber plausible Gründe für dieses Schweigen gibt und somit daraus nicht folgen muss, dass er diesen Glauben nicht gekannt hat. Ob man den homerischen Epen nun tatsächlich einen solchen Glauben unterstellen kann, wissen wir nicht, auch wenn es nicht unvernünftig erscheint.

Wenn wir nun noch einmal zusammenfassen, was sich bisher herausgestellt hat, so können wir auf unsere Fragen nach der Psyche des Menschen folgende Antworten geben: Es gibt ein einheitliches, gegenständliches Konzept der Psyche. Der Begriff hat verschiedene Nuancen, aber nicht verschiedene Bedeutungen. Die unterschiedlichen Bedeutungsaspekte (Leben, Lebenskraft, Seelenwesen, Totengeist) lassen sich alle auf ein einheitliches Konzept der Psyche zurückführen und haben einen inneren Zusammenhang; sie folgen gleichsam auseinander. Der Begriff ist nicht bloß ein Abstraktum, sondern es wird an eine konkrete Entität gedacht. Weiterhin existiert die Psyche bereits im lebenden Menschen und entsteht nicht erst mit dem Tod. Es gibt eine Kontinuität zwischen beiden Zustandsformen der Psyche und die Anwesenheit der Psyche im lebenden Menschen lässt sich klar mittels der Beschreibungen von Ohnmachten belegen. Während ihrer Anwesenheit im Menschen ist die Psyche passiv. Sie ist Voraussetzung des Lebens, aber nicht selbst eine Lebenskraft, entfaltet aber vermutlich ihre Aktivität in Phasen der Bewusstlosigkeit, im Traum oder in Trance, auch wenn sich eine solche Aktivität nicht direkt belegen lässt.

§ 5. Die Psyche als Totenwesen

Wir haben einige Fragen über das Wesen der Psyche beantworten können, uns dabei jedoch vor allem auf die Psyche konzentriert, solange sie noch zum lebenden Menschen gehört. Von der Psyche ist jedoch bei Homer nicht nur dann die Rede, wenn es um das Leben geht, insbesondere das bedrohte oder unsichere Leben, sondern auch und vor allem, wenn von den Seelen der Toten gesprochen wird. Wir müssen uns nun also fragen: was wird aus der Psyche, wenn sie „aus den Gliedern geflogen ist“?

Möglicherweise gar nichts. In seinen *Homerischen Untersuchungen* vertritt Wilamowitz zumindest eingeschränkt eine solche These: „Für den alten glauben der Ilias ist es mit dem tode aus. Der mensch ist identisch mit seinem körper; die ψυχή ist das leben. wenn das leben aus dem körper gewichen ist, dann fordert der mensch, d.i. der leichnam, nur noch ruhe, die ruhe des grabes.“⁸⁶ Eingeschränkt in der Hinsicht, dass Wilamowitz natürlich auch

⁸⁶ Wilamowitz-Moellendorff 1884, 204

die ausführlichen Unterweltsszenen der Odyssee kennt und nicht bestreiten will, dass sich in ihnen unzweifelhaft ein Glaube an die Fortexistenz des Menschen nach dem Tod ausdrückt; für die ältesten Schichten der Ilias (nicht aber spätere Schichten und die ohnehin spätere Odyssee) glaubt er aber ausmachen zu können, dass hier ein solcher Glaube nicht vorliegt. Gemäß den Vorbehalten, die wir in § 2 angemahnt hatten hinsichtlich der Möglichkeit, von den homerischen Gedichten auf einen tatsächlichen Glauben einer bestimmten Epoche zu schließen, sollten wir die Frage anders stellen, nämlich: gibt es in den homerischen Gedichten widersprüchliche Aussagen über die Fortexistenz der Psyche nach dem Tod?⁸⁷ Dass es einen positiven Glauben an diese Fortexistenz gibt, ist ja ganz offensichtlich. So sagt Eurykleia zu Odysseus in Od. 11, 221f.: „ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ’ ὄστεα θυμός, ψυχὴ δ’ ἤύτ’ ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται. – Wenn einmal der Thymos [hier i.S.v. Lebenskraft, Leben] die bleichen Knochen verlassen hat, fliegt die Psyche flatternd davon“ Sie fliegt davon, sie geht nicht unter, sie geht vielmehr zum Hades: „ψυχὴ δ’ ἐκ ῥεθέων παταμένη Ἄιδου βεβήκει – die Seele flog aus den Gliedern und ging zum Hades“, wie es im schon zitierten Vers Il. 16, 856 heißt. Und ganz deutlich sagt es Achilles selbst, nachdem ihm die Psyche des toten Patroklos im Traum erschienen ist in Il. 23, 103f.: „ὦ πόποι, ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι ψυχὴ καὶ εἶδωλον – Sowas! Es gibt also auch im Haus des Hades eine Psyche und ein Abbild...“ Deutlicher kann man nicht werden. Was aber könnte dafür sprechen, dass es neben diesem Glauben an eine Fortexistenz der Psyche auch noch die Ansicht gibt, mit dem Tod sei alles vorbei? Vielleicht ist es das beredte Schweigen an einigen Stellen, an denen auffälligerweise nicht die Rede ist von der Psyche und ihrem Weiterleben. Es lohnt sich, hier ein längeres Stück aus der Rede des Hektor zu zitieren, in der er fordert, dass einer der Achaier sich ihm im Zweikampf stelle (Il. 7, 77ff.)

*εἰ μὲν κεν ἐμὲ κεῖνος ἔλη ταναήκει χαλκῷ,
τεύχεα συλήσας φερέτω κοίλας ἐπὶ νῆας,
σῶμα δὲ οἴκαδ’ ἐμὸν δόμεναι πάλιν, ὄφρα πυρός με
Τρῶες καὶ Τρώων ἄλοχοι λελάχωσι θανόντα.
Εἰ δέ κ’ ἐγὼ τὸν ἔλω, δώη δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων,
τεύχεα συλήσας οἴσω προτὶ Ἴλιον ἱρήν,
καὶ κρεμόω προτὶ νηὸν Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο,
τὸν δὲ νέκυν ἐπὶ νῆας εὐσσέλμους ἀποδώσω,
ὄφρα ἔταρχύσωσι κάρη κομόωντες Ἀχαιοί,
σῆμά τέ οἱ χεύωσιν ἐπὶ πλατεῖ Ἑλλησπόντῳ.
καὶ ποτέ τις εἴπησι καὶ ὀψιγόνων ἀνθρώπων*

⁸⁷ So lässt sich der Schritt vermeiden, von älteren Textschichten zu sprechen und damit zu die kritische Implikation zu machen, diese entsprächen einem bestimmten älteren Totenglauben.

νηϊ πολυκλήϊδι πλέων ἐπὶ οἴνοπα πόντον
ἀνδρὸς μὲν τόδε σῆμα πάλαι κατατεθνηῶτος,
ὄν ποτ' ἀριστεύοντα κατέκτανε φαίδιμος Ἴκτωρ.
ὥς ποτέ τις ἔρειε· τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται.

*Wenn mich jener tötet mit dem langen, scharfen Erz,
Soll er mir die Waffen abnehmen und sie forttragen zu den gewölbten Schiffen,
meinen Leichnam aber soll er wieder nach Hause geben, damit mich, den Toten,
die Troer und Frauen der Troer dem Feuer übergeben.
Wenn aber ich ihn töte, und Apollon mir Ruhm gibt,
Werde ich ihm die Waffen abnehmen und sie ins heilige Ilion tragen,
Und ich werde sie beim Tempel des Ferntreffers Apollon aufhängen,
Den Leichnam aber werde ich bei den wohlgedeckten Schiffen zurückgeben,
Damit ihn die langhaarigen Achaier bestatten
Und ihm ein Grabmal aufschütten am breiten Hellespont.
Und einst wird einer der später geborenen Menschen sagen,
Der auf einem vielrudrigen Schiff über das weinfarbene Meer segelt:
,Dies das Grab eines Mannes, der vor langer Zeit schon gestorben ist,
den der strahlende Hektor in tapferem Kampf getötet hat.'
So wird er einst sagen; mein Ruhm aber wird nie vergehen.*

Eine solche Stelle mag Wilamowitz vor Augen gehabt haben, als er seine These aufstellte. Denn hier spricht Hektor sehr viel nicht nur über den Tod, sondern auch über das, was nach dem Tod kommt, und es ist bemerkenswert, was er alles aufzählt und was nicht. Hektor will ein faires Angebot machen und legt Wert darauf, dass er und sein Gegner im Falle des Todes gleich behandelt werden; er will auch seinen Gegner nicht demütigen oder einschüchtern und verspricht, ihn würdig zu behandeln (und verlangt das Gleiche für sich). Wir dürfen mit einiger Berechtigung schließen, dass die Vorstellung vom Tod, die Hektors Rede zugrunde liegt, das beinhaltet, was für die Krieger der Ilias am Tod von Bedeutung gewesen ist. Und von einem Weiterleben ist hier nicht die Rede. Wichtig sind die Überführung des Leichnams an die Angehörigen und die richtige Bestattung, von einem Eingehen in das Reich des Hades hören wir nichts. Explizit faßt Hektor, indem er die später geborenen Menschen erwähnt, auch die Zukunft, die Zeit nach dem Tod ins Auge. Auch hier ist nicht die Rede vom Weiterleben der Psyche, sondern nur vom Grab und vom Urteil der Nachwelt. Aus dieser Perspektive ist das Leben ein für allemal beendet, vom Menschen, der einmal gelebt hat, bleibt nichts als das Grab und die ruhmreiche Erinnerung, der κλέος. Die Zeit nach dem eigenen Tod erscheint sozusagen nur aus der Außenperspektive, eine Innenperspektive gibt es nicht.

Aber lässt sich aus Hektors Schweigen über ein Weiterleben nach dem Tod tatsächlich der Schluß ziehen, dass es in der Ilias den Glauben gibt, mit dem Tod sei alles aus? Wir sollten dieses Schweigen nicht überbewerten, denn nicht immer, wenn vom Tod die Rede ist, muss auch vom Jenseits die Rede sein, selbst wenn es vielleicht mitgedacht ist. Berücksichtigt man den Kontext und die Absicht der Rede, so lässt sich gut erklären, weshalb Hektor nicht vom Weiterleben der Psyche spricht: es hat in der gegenwärtigen Situation keinerlei Relevanz. Hektors Rede kreist um den Gedanken des Ruhms, des κλέος, der erst ganz zum Schluß wörtlich erwähnt wird, aber doch immer im Hintergrund steht. Ihm geht es darum, zu betonen, dass der Sieger des Kampfes, wer immer es ist, sich Ruhm erwerben wird und dass auch dem Verlierer eine ehrenhafte und würdige Behandlung zuteil werden soll. Für Ruhm und Würde aber ist das Schicksal der Psyche nach dem Tod nicht wichtig, sondern die Behandlung des Leichnams, denn selbst wenn die Psyche den Tod überlebt, so bleibt der κλέος des Menschen doch der, den er sich zu Lebzeiten erworben hat. Die Nachgeborenen interessieren sich nicht für die Psyche im Hades, wenn sie das Grabmal sehen, sondern für den Menschen, der einmal gelebt hat und seine Taten. Warum also sollte Hektor hier noch einen Hinweis einflechten, dass die Psyche des Gefallenen im Hades weiterexistieren wird? Wir sehen also, dass es einerseits die oben zitierten Stellen gibt, die eindeutig für eine Weiterexistenz der Psyche sprechen, und andererseits Stellen, an denen davon nicht die Rede ist, die aber nicht dagegen sprechen müssen. Man könnte nun, wie Wilamowitz das auch andeutet, denn Begriff ψυχή hier wieder abstrakt bloß als das Leben verstehen und bestreiten, dass es sich um ein substantielles Seelenwesen handelt. Dann mag zwar die Psyche zum Hades gehen, aber der Gedanke an eine ernsthafte Weiterexistenz wäre darin nicht enthalten. Doch schon Rohe hat dem entgegengehalten: „Ein Nichts ist es jedenfalls nicht, was in die finstre Tiefe eingehen kann, über ein Nichts kann, sollte man denken, das Götterpaar drunten nicht herrschen.“⁸⁸ Die Vorstellung, dass die Psyche nach dem Tod nichts weiter ist als das Leben, und damit, gemessen an den Dingen der wirklichen Welt, ein Nichts, passt einfach nicht zu der Jenseitsmythologie der homerischen Epen. Zumal eine solche Interpretation wieder voraussetzen würde, dass das Wort ψυχή sich auf eine einzelne, klar abgrenzbare Bedeutung „Leben“ festlegen ließe, was wir ja bereits zu Genüge diskutiert haben.

Die Psyche verlässt also den Körper im Tod und geht in den Hades, um dort weiter zu existieren. Wie aber sehen dieser Übergang und ihre weitere Existenz aus? Die Antwort auf diese Fragen finden wir vor allem in den beiden Nekyien der Odyssee. Das Bild allerdings, das beide zeichnen, ist nicht in allen Fällen so stimmig, wie man es wünschen würde.

⁸⁸ Rohde 1898, Bd. I, 3

Betrachten wir zunächst den Übergang der Psyche vom Leib in den Hades. Zu Beginn der ersten Nekyia im elften Gesang trifft Odysseus auf den Schatten seines Gefährten Elpenor, der kurz vor der Abreise im Haus der Kirke zu Tode gestürzt war. Odysseus fragt ihn, wie er hierher kam und Elpenor schildert ihm seinen Sturz und schließt mit den Worten: „ψυχὴ δ’ Αἰδούσδε κατήλθε. – die Seele aber ging hinab zum Hades.“ (Od. 11, 65) Der Übergang in den Hades wird hier ganz beiläufig geschildert, wie ein natürlicher Vorgang, dem nichts Besonderes anhaftet. Ganz anders das Bild, das in der zweiten Nekyia gezeichnet wird: Der heimgekehrte Odysseus hat die Freier getötet, deren Leichen noch im Haus liegen. Von ihnen heißt es nun zu Beginn des 24. Gesangs (Od. 24, 1f.): „Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς Κυλλήνιος ἐξεκαλεῖτο ἀνδρῶν μνηστήρων, ἔχε δὲ ῥάβδον μετὰ χερσὶ καλὴν χρυσεῖην [...]τῆ ῥ’ ἄγε κινήσας, ταὶ δὲ τρίζουσαι ἔποντο. – Hermes Kyllenios aber rief die Seelen der Freier heraus, er trug einen goldenen Stab in der Hand [...] mit dem er sie antrieb, die aber folgten ihm schwirrend.“ Die Trennung der Psyche vom Körper und ihr Eingang in die Unterwelt erscheinen hier weniger natürlich als magisch. Ganz plastisch steht durch das ἐξεκαλεῖτο ein Bild vor Augen, in dem die Leichen der Freier erschlagen auf dem Boden liegen und durch den Ruf des Hermes sich plötzlich die Seelen aus den Körpern erheben. Die Psyche kann sich nicht selbst vom Leib lösen, sondern muss erst durch den Gott von ihm getrennt werden. Sie wandert auch nicht mehr alleine in den Hades, sondern sie folgt mit den anderen dem Hermes, der sie hinabführt. Es ist umstritten, wie diese auffälligen Unterschiede zu bewerten sind. Aristarch bereits hat erklärt, die Deuteronekyia sei eine spätere Hinzufügung und Wilamowitz stimmt ihm zu: „Innerhalb der Nachdichtung des ω ist die zweite Nekyia wieder eine Einlage. Das hat Aristarch erkannt. Selbständig ist sie niemals gewesen und kann sehr wohl auf diese Stelle berechnet sein.“⁸⁹ Einige wenige halten die Unterschiede zwischen beiden Unterweltsszenen für literarisch bedingt: „Es ist daher festzustellen, dass die in der DN [Deuteronekyia] herrschenden Totenvorstellungen in der besonderen Stellung und Funktion der DN begründet sind und nicht als Argument dafür dienen können, dass die DN als eine spätere Interpolation aus der Odyssee auszuscheiden ist.“⁹⁰ Diese Versuche, mit Hilfe irgendwelcher Brückenannahmen den Graben zwischen beiden Vorstellungen zu überwinden, sind allerdings kaum überzeugend. So erklärt Schnaufer, das Herausrufen durch Hermes diene der Verzögerung der Handlung, da die Zeit überbrückt werden müsse, in der Odysseus zum Landgut seines Vaters geht. Aber sollte man ernsthaft annehmen, dass Homer zu einer solchen Überbrückung tatsächlich eine neue Art des Totenglaubens eingeführt hat? Zumal auch nicht klar ist, wieso die Figur des Hermes und der Akt des Herausrufens etwas mit einer Verzögerung der Handlung zu tun haben sollen. Wir sollten eher akzeptieren,

⁸⁹ Wilamowitz-Moellendorff 1927, 81.

⁹⁰ Schnaufer 1970, 119.

dass es innerhalb der Odyssee zwei verschiedene Vorstellungen davon gibt, wie der Übergang der Psyche von dieser Welt in den Hades geschieht. Man mag das mit Wilamowitz so erklären, dass es sich hier um verschiedene Text- und Glaubensschichten aus unterschiedlichen Zeiten handelt, wobei eine solche Interpretation meines Erachtens zwar vernünftig, aber gewagt ist, denn sie setzt voraus, dass es eine klare Entsprechung zwischen Literatur und der Realität gibt, in der sie geschaffen wurde. Aber das haben wir ja im § 2 kritisiert. Möglich wäre auch, anzunehmen, dass es sich um zwar verschiedene, aber parallel existierende Vorstellungen handelt; wir können das letztlich nicht durch bloße Textlektüre entscheiden und beschränken uns daher auf eine bloß phänomenologische Feststellung: es gibt in den homerischen Epen sowohl die Vorstellung von einem eigenständigen Übergang der Psyche in den Hades als auch die, dass sie erst durch Hermes aus dem Körper hervorgerufen und hinabgeführt wird. Rational zu vereinbaren sind diese Vorstellungen nicht, doch sie erheben auch nicht diesen Anspruch.

Auf ähnliche Schwierigkeiten stoßen wir, wenn wir fragen, wie das Leben der Psyche im Hades aussieht. Grundlegende Fakten sind leicht zu finden: Homer nennt die Toten „σκιά – Schatten“ (Od. 10, 495) und „εἰδῶλα – Abbilder“ (Od. 11, 476). Schatten sind sie deshalb, weil es ihnen an einer festen Substanz fehlt, weil sie unkörperlich sind, sie gleichen Rauch oder Nebel, sind flüchtig und nicht zu fassen, ähneln einem Traumbild: „σκιῆ εἴκελον ἢ καὶ ὄνειρῳ – einem Schatten gleich oder Traum“ (Od. 11, 207) Abbilder sind sie, weil sie dem lebenden Menschen vollkommen gleichen und ihrem Aussehen nach nicht zu unterscheiden sind von ihm. So heißt es über die Psyche des Patroklos, die dem schlafenden Achilles erscheint in Il. 23, 66: „πάντ’ αὐτῷ μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ’ εἴκυῖα. – ihm ganz gleich an Größe und schönen Augen.“ Dabei bilden sie den Menschen ab wie er zum Zeitpunkt des Todes ausgesehen hat. Als sich die Seelen der Toten dem Odysseus am Eingang zur Unterwelt nähern, zählt er auf: „νύμφαι τ’ ἡῖθεοί τε πολύτλητοί τε γέροντες παρθενικάι τ’ ἀταλαὶ νεοπενθέα θυμὸν ἔχουσαι, πολλοὶ δ’ οὐτάμενοι χαλκῆρεσιν ἐγχείησιν, ἄνδρες ἀρήϊφοι, βεβρωτῶμένα τεύχε’ ἔχοντες – junge Frauen und Männer kamen, Alte, die vieles erduldet hatten, junge Mädchen mit frischem Kummer im Sinn, viele vom ehernen Speer getroffene, im Krieg gefallene Männer mit blutigen Rüstungen.“ (Od. 11, 38ff.) Des weiteren sind die Psychai kraftlos und schwach; der tote Agamemnon versucht, die Hand des Odysseus zu ergreifen, „ἀλλ’ οὐ γὰρ οἱ ἔτ’ ἦν ἴς ἐμπεδος οὐδ’ ἔτι κῆκυς. – aber in ihm war keine Kraft mehr und keine Stärke“ (Od. 11, 393). Hier klingt auch deutlich der Aspekt der Unkörperlichkeit an, denn gerade ἴς ist ja mehrdeutig, insofern es einmal die körperliche Kraft bezeichnet als auch das, was diese Kraft bewirkt, nämlich den Muskel oder die Sehnen. Dieses Bild ist durchaus in sich stimmig und wird auch in beiden Nekyien recht konsequent durchgehalten. Weitaus schwieriger wird es jedoch, wenn wir uns fragen, wie das innere Erleben der Psyche

aussieht. Haben die Toten im Hades ein Bewusstsein oder führen sie nur eine traumartige Existenz in ewigem Dahindämmern? Zunächst einmal sieht es so aus, als wäre gerade das der Fall. So sagt etwa Kirke, als sie Odysseus den Auftrag gibt, in die Unterwelt zu gehen und dort Teiresias aufzusuchen, über ihn und die Toten: „τοῦ τε φρένες ἔμπεδοί εἰσι-τῶ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνηα οἴω πεπνῦσθαι-τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσοισιν. – Ihm blieben seine *Phrenes* und ihm gab auch im Tod als einzigem Persephoneia einen *Noos*, um verständig zu sein; die anderen irren als Schatten umher.“ (Od. 10, 493ff.) Teiresias ist also privilegiert gegenüber den anderen Toten: er besitzt noch seine *Phrenes* und seinen *Noos*, woraus wir schließen können, dass dies den anderen Toten fehlt. Nun sind die *Phrenes* aber für Homer der Sitz des vernünftigen Denkens, und der, dem sie fehlen, ist verrückt, hat den Verstand verloren, ist nicht mehr bei Sinnen. So sagt Paris zu Antenor, als dieser vorschlägt, Helena herauszugeben in Il. 7, 360: „ἔξ ἄρα δὴ τοι ἔπειτα θεοὶ φρένας ὤλεσαν αὐτοῖ – dann haben dir die Götter selbst den Verstand genommen“ Wer keine *Phrenes* mehr hat, der kann nicht mehr vernünftig denken, der redet unsinniges Zeug. So schließen wir also, dass genau das auf die Toten zutrifft: ihnen fehlt das Denkvermögen, sie sind wie benommen, nicht bei Sinnen. Andere Stellen bestätigen diese Vermutung. So wundert sich Achilles, als er aus erwacht aus dem Traum, in dem ihm der tote Patroklos erschienen war: „ὦ πόποι ἦ ῥά τίς ἐστι καὶ εἰν Αἴδαο δόμοισι ψυχὴ καὶ εἶδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν. – Sowas! Es gibt also auch im Haus des Hades eine *Psyche* und ein *Abbild*, aber *Phrenes* sind ganz und gar nicht darin!“ (Il. 21, 103f.) Und Achilles spricht zu Odysseus, als sie sich im Hades begegnen: „πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ ἀφραδέες ναίουσι, βροτῶν εἶδωλα καμόντων. – Was wagst du es, in den Hades hinabzusteigen, hier wohnen nur Tote ohne Sinn und Verstand, *Abbilder* der Sterblichen, die sich gemüht haben.“ (Od. 11, 475f.) ἀφραδής hat hier wie überhaupt eine ganz ähnliche Bedeutung wie ἄφρων, nämlich unvernünftig, ohne Verstand.⁹¹ Von Bewusstlosigkeit oder einem völligen Fehlen des „geistig-seelischen Lebens“⁹² zu sprechen, wäre allerdings zu viel; wem die *Phrenes* fehlen, der ist nicht ohne Bewusstsein, sondern dem fehlt die Konsistenz des Denkens, der gleicht einem Kind, das noch nicht in der Lage ist, die Dinge zu verstehen.⁹³ So könnte man die Traumartigkeit der *Psyche* nicht nur deuten als eine Beschreibung ihres physischen Zustandes, sondern auch ihrer inneren Verfasstheit: die Toten dämmern eher dahin wie jemand, der träumt und im Schlaf wirres Zeug redet. Diese Interpretation mag recht überzeugend klingen, und wird auch in der ein oder anderen Form von den meisten Kommentatoren so vertreten, aber sie hat einen gravierenden Nachteil: sie lässt sich einfach nicht sinnvoll mit dem restlichen Text in Einklang bringen. Gerade die Episode in Il. 23, 69-107, die Rede des toten Patroklos an

⁹¹ In diesem Sinne wird es auch in Od. 2, 281f. von den Freiern gebraucht.

⁹² So etwa Wilamowitz-Moellendorf 1884, 204 und Schnauer 1970, 66ff.

⁹³ So z.B. in Il. 11, 389: „πάϊς ἄφρων“.

Achilles, macht dies klar. Patroklos erscheint Achilles im Traum und wirft ihm vor, ihn vergessen zu haben. Er drängt Achilles, ihn bald zu bestatten, damit er endlich auch Eingang in den Hades finde, und prophezeit auch ihm seinen nahen Tod im Kampf. Achilles verspricht, seinen Anweisungen zu folgen und die Psyche des Patroklos verschwindet in der Erde, worauf Achilles den oben zitierten Ausruf tut. Was drückt sich nun in diesem Ausruf aus? Einerseits Erstaunen, andererseits aber auch Bestätigung, wie die Partikeln „ἦ ῥά“ verdeutlichen. Achilles hatte bereits vorher davon gehört, dass angeblich die Psyche im Hades weiterexistiert und nun, da ihm der tote Patroklos erschienen ist, hat er erfahren, dass dies tatsächlich wahr ist. Das Erlebnis bekräftigt seine Vorstellungen, an denen er vielleicht ein wenig gezweifelt hat (denn auch ein gewisses Erstaunen, dass es eben doch so ist, wie man glaubt, schwingt in dem Satz mit). Aber Achilles sieht sich nicht nur in dem Glauben bestätigt, dass die Psyche im Hades weiterlebt, sondern auch darin, dass sie keine Phrenes mehr hat. Doch wie soll ihn die Rede des Patroklos darin bestätigen? Wie wir gesehen haben, bedeutet „keine Phrenes haben“ soviel wie „unvernünftig sein“ oder „Unsinn reden“ – doch gerade das kann man ja von Patroklos nicht sagen. Im Gegenteil, er hat sich mit begründeten Vorwürfen an Achilles gewandt, hat seine Wünsche geäußert und seine Gedanken, war nichts weniger als ἄφρων. Es ist mir vollkommen rätselhaft, wie z.B. Schnaufer über diese Stelle sagen kann: „Wenn Achill der ψυχή des toten Patroklos die φρένες abspricht, so heißt das also, dass sie keiner Gefühls-, Willens- oder Verstandesregung fähig ist.“⁹⁴, es sei denn, er hätte die Rede vorher gar nicht gelesen. Ganz offensichtlich ist Patroklos zu Gefühls-, Willens- oder Verstandesregungen fähig und es macht schlichtweg keinen Sinn, dass Achilles sie ihm hier absprechen sollte. „Hier kann phrenes nicht Sinn oder Besinnung bedeuten, denn das hat die Psyche des Patroklos gehabt, als sie sinnvoll mit Achilleus geredet, ihm ihre Aufträge und Gedanken mitgeteilt hat.“⁹⁵ Was aber soll dann damit gemeint sein? Ganz parallel dazu ist die Frage, was gemeint ist, wenn Kirke von Teiresias sagt, ihm seien seine Phrenes verblieben – was unterscheidet den toten Teiresias vom toten Patroklos? Die Fähigkeit zu vernünftigem Denken und Sprechen kann es nicht sein, denn die haben offensichtlich beide. Richard Onians schlägt vor, die Phrenes hier konkret zu verstehen: „Teiresias is privileged in having, though dead, a body or at least that part of it which is the organ of consciousness and intelligence, namely the φρένες or lungs, so he alone πέπνυται, has breath and the consciousness and intelligence that means.“⁹⁶ Damit ließe sich der Widerspruch zwischen der Rede des Patroklos und dem Ausruf des Achilles auflösen: Achilles würde nicht meinen, dass Patroklos nicht bei Sinnen ist, sondern dass er kein physisches Organ des Denkens, kein Zwerchfell oder keine Lunge mehr hat. Diese Interpretation löst

⁹⁴ Schnaufer 1970, 69.

⁹⁵ Regenbogen 1948, 379

⁹⁶ Onians 1951, 59

zwar das Problem, wirft aber zwei weitere Fragen auf. Erstens muss man sich fragen, warum denn hier φρένες in konkretem Sinn gebraucht werden soll, wo es doch eigentlich immer als Abstraktum verwendet wird. Nur ganz wenige Stellen bei Homer haben φρένες in einer Bedeutung, die auf den Körper bezogen ist,⁹⁷ und nie ist dann vom Verlust der Phrenes die Rede. Fehlen die Phrenes oder verliert man sie, so ist nie das Zwerchfell konkret gemeint, sondern die mit ihm assoziierten mentalen Fähigkeiten. Warum sollte diese Stelle hier eine Ausnahme sein? Und zweitens ist gar nicht klar, was Achilles denn überhaupt sagen wollte, wenn man ihn tatsächlich so versteht, als wolle er sich auf Patroklos' fehlendes Zwerchfell beziehen. Warum sollte Achilles im Anschluss an seine Traumvision feststellen, dass die Psyche im Hades kein Zwerchfell hat? Das erscheint reichlich absurd. Der Widerspruch lässt sich also nicht sinnvoll auflösen. Möglicherweise führt eine Untersuchung ähnlicher Stellen in der ersten Nekyia zu mehr Klarheit. Interessant ist hier vor allem die Begegnung mit Elpenor Od. 11, 51-80. Elpenor, der erst kurz zuvor gestorben ist und noch nicht bestattet wurde, schildert Odysseus sein Schicksal und bittet ihn, möglichst bald für eine Bestattung zu sorgen. Hier gibt es eine zwei auffällige Parallelen zum Traum des Achilles. Zum einen, dass die Psyche des Elpenor ebenso wie die des Patroklos zu vernünftigem Denken und Sprechen in der Lage ist; zum anderen, dass beide noch nicht bestattet sind und darum bitten, die Bestattung schnell nachzuholen. So ließe sich doch daraus der Schluß ziehen, dass bis zur Bestattung der Tote noch gar nicht vollständig tot ist, sondern noch einen Rest an Leben in sich bewahrt, weshalb er im Gegensatz zu den anderen, bereits bestatteten Toten, noch seine geistigen Kräfte besitzt. In diesem Sinne kommentiert auch Rohde die Stelle: „Einzig Elpenor, dessen Leib noch unverbrannt liegt, hat eben *darum* das Bewusstsein bewahrt [...]“⁹⁸ Damit wäre freilich immer noch nicht geklärt, wieso Achilles unsinnigerweise behauptet, Patroklos habe keine Phrenes mehr, aber es wäre zumindest klar, wieso diese beiden Toten eine Ausnahme bilden und entgegen der sonst bekräftigten Anschauung noch bei Verstand sind. Doch leider finden sich im weiteren Verlauf der Nekyia Passagen, die auch diese Interpretation zu Fall bringen. Als sich Achilles und Odysseus im Hades begegnen, sagt Odysseus über ihn: „ἔγνω δὲ ψυχὴ με ποδώκεος Αἰακίδαο καὶ ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα. – Die Psyche des schnellfüßigen Aiakiden erkannte mich und sprach jammernd zu mir die geflügelten Worte“ (Od. 11, 471f.) Achilles, der zu dem Zeitpunkt ja längst tot und begraben ist, erkennt Odysseus und spricht zu ihm, nicht anders als wenig vorher Agamemnon, der bei dem Anblick des früheren Gefährten in Tränen ausbricht: „κλαῖε δ' ὄ γε λιγέως – er aber weinte bitterlich“ (Od. 11, 391) So ist also bei diesen Toten,

⁹⁷ Eindeutig hier etwa Od. 9, 301: „οὐτάμεναι πρὸς στήθος, ὅθι φρένες ἦπαρ ἔχουσι – um in die Brust zu stechen, wo das Zwerchfell die Leber bedeckt.“

⁹⁸ Rohde 1898, Bd. I, 54, meine Hervorhebung. Otto stimmt ihm bemerkenswerterweise zu: „Solange der Leib noch nicht verbrannt ist, hat die Psyche auch ihr Bewusstsein noch.“ (Otto 1952, 43)

obgleich sie schon längst bestattet sind, alles vorhanden, was ihnen eigentlich abgesprochen wird: Verstand, Sprache und Gefühlsempfinden. Ist also die Bestattung doch kein trennscharfes Kriterium? Eine weitere Episode aus der Nekyia kann möglicherweise die Untersuchung voranbringen. Nachdem Odysseus das Opfer für die Totengötter dargebracht hat, nähert sich Eurykleia der Opfergrube und dem Blut der Opfertiere, aber kann ihren Sohn Odysseus nicht erkennen, so dass dieser in Od. 11, 141ff. den Teiresias fragt: „μητρός τήνδ’ ὀρώ ψυχὴν κατατεθνηύϊς· ἡ δ’ ἀκέουσ’ ἦσται σχεδὸν αἵματος οὐδ’ ἐὼν υἷὸν ἔτλη ἑσάντα ἰδεῖν οὐδὲ προτιμυθῆσασθαι· εἰπέ, ἄναξ, πῶς κέν με ἀναγνοίῃ τὸν ἔοντα; – Dort sehe ich Psyche meiner toten Mutter, sie aber sitzt schweigend nahe beim Blut und vermag nicht ihren eigenen Sohn anzusehen oder zu ihm zu sprechen. Herr, sag mir, wie kann sie erkennen, dass ich da bin?“ Teiresias antwortet, sie müsse von dem Blut trinken, um zeitweise ihre Verstandeskräfte wiederzuerlangen, und so heißt es dann auch, nachdem sie getrunken hat: „αὐτίκα δ’ ἔγνων – sofort erkannte sie mich“ (Od. 11, 153) Es scheint also, als wären die Toten zwar tatsächlich ohne Verstand, aber könnten, indem sie vom Blut der Opfertiere trinken, zumindest zeitweise wieder in den Besitz ihrer geistigen Kräfte gelangen. Ließe sich klarstellen, dass auch Agamemnon und Achilles vom Blut getrunken haben, so wäre verständlich, wieso auch sie Odysseus erkennen und mit ihm sprechen können. Hier ist die Textüberlieferung uneinheitlich; zwar ist die übliche Lesart des Verses Od. 11, 390, in dem Agamemnon auf Odysseus trifft, „ἔγνων δ’ αἴψ’ ἐμὲ κείνος, ἐπεὶ ἴδεν ὀφθαλμοῖσι. – Sofort erkannte mich jener, als er mich mit den Augen sah.“, doch ist ebenso als zweite Hälfte des Verses überliefert „ἐπεὶ πίνεν αἶμα κελαινόν – nachdem er das dunkle Blut getrunken hatte.“ Würde man sich für die zweite Lesart entscheiden, so wäre die Kohärenz der Vorstellung wiederhergestellt. Solange die Toten nicht bestattet sind, verbleiben ihnen ihre geistigen Fähigkeiten, erst mit der Leichenverbrennung gehen sie verloren, sie können jedoch zurückkehren, wenn die Toten Blut zu trinken bekommen. Aber es dürfte wohl diese verlockende Kohärenz sein, auf die jene zweite Lesart zurückgeht. Wilhelm Büchner erklärt zu Recht: „Wäre jenes [die zweite Lesart] von vornherein überliefert gewesen, so hätte gewiss niemand das zweite [die erste Lesart] dafür eingesetzt. Wohl aber könnte jemand, der an der Nichterwähnung des Bluttrunkes Anstoß nahm und den Anstoß beseitigen wollte, auf die Konjektur ἐπεὶ πίνεν αἶμα κελαινόν verfallen.“⁹⁹ Auch das Bluttrinken scheidet also als sicheres Kriterium aus, mit dem sich erklären ließe, warum entgegen der geäußerten Vorstellung die Toten doch Verstand und Gefühl besitzen.¹⁰⁰ Vielmehr zeigt sich, wenn wir nun

⁹⁹ Büchner 1937, 112.

¹⁰⁰ Eine Anmerkung noch zu der Frage, die oben in § 2 schon angerissen wurde, ob nämlich der Gedanke, dass die Toten durch das Bluttrinken zeitweise wieder zum Leben erwachen können, ein tatsächliches Element des Glaubens in homerischer Zeit gewesen ist. Ich bezweifle es, denn einerseits ist es aus literarischen Gründen geboten, dass Odysseus irgendwie mit seiner Mutter Eurykleia und auch Agamemnon sprechen kann, um ihm die Situation in Ithaka vor Augen zu führen bzw. um eine Parallelität zwischen den beiden Heimkehrer-Frauen Penelope und Klytämnestra zu konstruieren. Zum anderen führt Homer durch die Worte des Teiresias dieses Element explizit ein, wenn er ihn

einmal die besprochenen Stellen überblicken, eine deutliche Teilung innerhalb der Unterweltsszenen. Sowohl in der zweiten Nekyia als auch in der zweiten Hälfte der ersten scheinen die Toten keine verstandeslosen Schatten zu sein, sondern durchaus im Besitz ihrer normalen geistigen Kräfte, genau wie der tote Patroklos in der Ilias. Dagegen steht die Vorstellung von den Toten, wie sie zu Beginn der ersten Nekyia erscheint, bei Teiresias und Eurykleia: hier sind die Toten tatsächlich ἄφρονες. Es treten also zwei ganz unterschiedliche Totenvorstellungen auf, wie auch Albrecht Dihle anmerkt: „Anders als im ersten Teil der Nekyia enthält die Vorstellung von den Psychai im Hades im zweiten Teil Elemente einer Kontinuität des Bewusstseins und der Emotionen, die vom Diesseits in Jenseits reicht.“¹⁰¹ Mehr können wir dazu auch eigentlich nicht sagen. Es lässt sich feststellen, dass diese beiden unterschiedlichen Vorstellungen in den Epen nebeneinander stehen, der Glaube an die Toten als kraft- und geistlose Abbilder der Lebenden und die Vorstellung, dass sie im Hades auf eine Art weiterexistieren, die dem Leben in dieser Welt recht nahe kommt. Der Versuch, zwischen diesen beiden Vorstellungen zu vermitteln, wird im Epos nicht unternommen und offenbar auch nicht als notwendig angesehen – wie sonst wäre es zu erklären, dass in der Erscheinung des Patroklos und der Reaktion des Achilles darauf diese beiden Vorstellungen direkt nebeneinander in krassem, logisch nicht überbrückbarem Gegensatz auftreten? Wir können diesen Widerspruch bemerken, aber nicht auflösen; die Materie, mit der wir es zu tun haben, eignet sich nicht gut für Rationalisierungen und Systematisierungen: „Immer muss man bei den Vorstellungen von dem Wesen der Toten auf widersprechende Züge gefaßt sein, bei Homer so gut wie in der Corneliaelegie des Properz, weil die Menschen zu allen Zeiten, also auch heute, dem ewigen Rätsel gleich hilflos gegenüber stehen und je nach Stimmung und Gefühl, Glauben und Zweifel das Verschiedenste nebeneinander gelten lassen.“¹⁰²

sagen lässt: „ὄν τινα μὲν κεν ἕως νεκύων κατατεθνηώτων αἵματος ἄσσον ἴμεν, ὁ δὲ τοι νημερτὲς ἐνίψει, ὃ δὲ κ' ἐπιφθονέης, ὁ δὲ τοι πάλιν εἴσιν ὀπίσσω. - Wenn du einen von den Toten nahe an das Blut heranlässt, dann wird er dir Wahres sagen. Wem du das aber verweigerst, der wird dir wieder den Rücken kehren.“ (Od. 11, 147ff.) Teiresias erklärt hier, wie es funktioniert, dass die Toten entgegen dem üblichen Glauben, ihr Bewusstsein wiedererlangen können. Eine solche Erklärung ist aber nur dann sinnvoll, wenn die Hörer das nicht schon ohnehin schon verstanden haben. Wären sie mit dieser Vorstellung vertraut gewesen, hätte sie auch nicht erklärt werden müssen. In der Opferbeschreibung Od. 3, 430ff. finden wir ja auch keine Erklärung, warum Haare abgeschnitten werden oder Getreide verstreut wird, ganz einfach deshalb, weil dieses Ritual den Hörern vertraut war und keiner Erläuterung bedurfte. Dies spricht meines Erachtens dafür, dass es sich beim Bluttrunk um eine literarische Fiktion handelt oder zumindest um ein dem verbreiteten Glauben fremdes Element, auf das Homer zurückgreift.

¹⁰¹ Dihle 1982, 17-18. Den gleichen Gedanken äußert Sourvinou-Inwood: „It is clear then, that in *Odyssey* 11. 1-567, as in the rest of the epics, there are two strands of beliefs concerning the nature of the shades, and a tension between them, between the notion that shades are witless and devoid of faculties enabling intellectual activity of the most elementary kind, and one in which they have faculties to some extent comparable to those of the living.“ (Sourvinou-Inwood 1996, 83)

¹⁰² Wilamowitz-Moellendorff 1927, 193. Ähnlich Otto 1952, 52: „Wer in diese durchaus nicht auf rationalem Wege entstandene Vorstellungswelt mit den Mitteln der wissenschaftlichen Logik Ordnung bringen und Früheres von Späterem unterscheiden will, der erklärt sie nicht, sondern zerstört sie, um etwas ganz und gar anderes an ihre Stelle zu setzen.“

Wie das Schicksal der Psyche nach dem Tod aussieht, haben wir nun so gut es geht geklärt.¹⁰³ Eine kleine Frage drängt sich aber noch auf, die nicht unbeantwortet bleiben soll. Was geschieht nach dem Tod mit den übrigen Seelen des Menschen, insbesondere mit dem Thymos? An vielen Stellen wird das Sterben ja nicht durch den Weggang der Psyche gekennzeichnet, sondern durch den des Thymos, so etwa in Il. 12, 386: „λίπε δ' ὄστέα θυμός“ und an weiteren sieben Stellen.¹⁰⁴ Könnte man nicht daraus folgern, dass auch der Thymos auf irgendeine Art und Weise weiterexistiert, zumal immerhin eine Stelle explizit sagt, er ginge zum Hades, nämlich Il. 7, 131: „θυμόν ἀπὸ μελέων δῦναι δόμον Ἄϊδος εἶσω – so dass der Thymos aus den Gliedern hinabtaucht in das Haus des Hades.“? Otto zieht diese Möglichkeit zumindest in Erwägung, erklärt allerdings, es handle sich um eine vorhomerische Vorstellung, von der nicht sicher sei, „ob [sie] der homerischen Zeit verlorengegangen war oder ob Homer sie nur ignoriert.“¹⁰⁵ Falls es überhaupt je eine solche Vorstellung gegeben hat, so ist sie aber in den homerischen Gedichten nicht mehr präsent. Snell hat überzeugend erklärt, dass der Vers Il. 7, 131, die einzige Belegstelle für eine Verbindung des Thymos zum Hades, eine spätere Kontamination ist, in der die Begriffe der Psyche und des Thymos schlicht vertauscht wurden, wohl weil sie einer Zeit entstammen, die die homerische Unterscheidung nicht mehr kannte.¹⁰⁶ Auch die Tatsache, dass von einem Weggang des Thymos gesprochen werden kann, berechtigt nicht dazu, eine weitere Existenz anzunehmen: „es heißt einfach: was die Knochen und Glieder in Bewegung setzte, ging fort.“¹⁰⁷ Entsprechend ist auch in den Unterweltsszenen nicht mehr die Rede vom Thymos; im Tod trennt er sich vom Körper ebenso wie von der Psyche und verschwindet. So schildert es Eurykleia ja auch: „ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὄστέα θυμός, ψυχὴ δ' ἤϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότῃται – Wenn einmal der Thymos die bleichen Knochen verlassen hat, fliegt die Psyche flatternd davon.“ (Od. 11, 221f.)

So können wir also zusammenfassend sagen, dass die Psyche der Toten unmittelbar nach dem Tod den Körper verlässt und in den Hades geht, wo sie weiterexistiert. Es gibt keine zureichenden Gründe anzunehmen, dass in den homerischen Epen die Vorstellung existiert, mit dem Tod sei alles vorbei. Verschiedene Vorstellungen existieren nebeneinander und

¹⁰³ Einen Punkt habe ich dabei bisher nicht erwähnt, weil er eigentlich ganz trivial ist und zu gut bekannt, als dass er hier in dieser Untersuchung einen Platz beanspruchen könnte: die Fortexistenz der Psyche im Hades ist nichts, was man sich wünscht oder was in irgendeiner Weise tröstlich sein könnte. Das Leben nach dem Tod, wenn es diesen anspruchsvollen Namen überhaupt verdient, ist für Homer nicht wie für spätere Religionen eine Erlösung, sondern eine Zumutung und nur ein schwacher Abglanz des wahren Lebens in der Welt der Menschen. Daher auch die vielzitierten Worte des Achilles Od. 11, 488ff.: „μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ. βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητεύεμεν ἄλλω, ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ὃ μὴ βίωτος πολὺς εἶη, ἢ πᾶσιν νεκύεσαι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν – Rede mir nicht den Tod schön, Odysseus! Lieber wäre ich ein Tagelöhner auf dem Feld und diente einem anderen armen Mann ohne Land als über alle dahingegangenen Toten zu herrschen!“

¹⁰⁴ Böhme 1929, 102.

¹⁰⁵ Otto 1952, 45.

¹⁰⁶ Snell 1976, 21.

¹⁰⁷ Snell 1976, 20.

werden nicht harmonisiert, ebenso wenig wird der Versuch unternommen, den Widerspruch zu erklären. Es gibt die Vorstellung, dass die Psychai vom Gott Hermes aus den Körpern gerufen und in den Hades geführt werden und ebenso die schlichtere Vorstellung, dass sie allein und von selbst diesen Weg antreten. Im Hades führen sie eine freudlose, schattenhafte Existenz, in der sie nach einer Vorstellung ihrer geistigen Fähigkeiten weitgehende beraubt sind, nach einer anderen jedoch noch über Bewusstsein und Vernunft verfügen. Weder die Bestattung noch das zweifelhafte Bluttrinken scheinen hiermit in Verbindung zu stehen. Homer kennt ausschließlich den Glauben an eine Fortexistenz der Psyche, von einem Weiterleben des Thymos weiß er nichts.

§ 6: Totenglaube und Totenrituale

In diesem letzten Paragraphen möchte ich mich mit einigen nur lose oder gar nicht miteinander zusammenhängenden Fragen befassen, die sich aus der Betrachtung der bei Homer geschilderten Totenrituale und gewisser Detailspekte seiner Schilderung der Unterwelt ergeben. Es sind dies die folgenden vier: 1. Gibt es in den homerischen Epen Rudimente eines älteren Glaubens? 2. Welche Bedeutung kommt der Bestattung und der Art der Bestattung für den Jenseitsglauben zu? 3. Welche Bedeutung haben die Büsserszenen der ersten Nekyia? Kennt Homer die Idee einer Vergeltung im Jenseits? Schließlich 4. Wie fügt sich die Vorstellung vom Elysion in den bisherigen Totenglauben ein?

Wenden wir uns der **ersten** Frage zu. Der homerische Totenglaube ist zwar wenig tröstlich, aber auch wenig erschreckend. Homer kennt nur die Fortexistenz einer kraftlosen Psyche nach dem Tod, die zwar da ist, aber nichts weiter vermag. Ist sie einmal im Hades angekommen, sind die Verbindungen zwischen den Toten und den Lebenden gekappt. Es gibt keinen Kult für die Toten, keine Totenrituale nach der Bestattung, keine Grabpflege, keine Totenopfer. Ebenso wenig gibt es Eingriffe der Toten in die Welt der Lebenden: die Toten kehren nicht wieder, sie haben keine Macht über die Lebenden, sie handeln nicht, sie sind kurzum ganz und gar aus der Welt. Einige Forscher, von denen Rohde der erste war, haben jedoch die Ansicht vertreten, dass hinter diesem Glauben an das Totenwesen Psyche noch ein älterer, ganz andersartiger Glaube zu erkennen sei, nach dem der Tote körperlich weiterlebt und weiterhin mit Macht Einfluß auf das Leben der anderen Menschen nimmt. Für ein solches Konzept hatte sich in der Religionsethnologie der Begriff „Lebender Leichnam“ eingebürgert, worunter zu verstehen ist, dass der Tote ganz konkret weiterlebt in dem identischen Körper, in dem er auch vor seinem Tod gelebt hat und möglicherweise besondere Fähigkeiten hat. Eine bekannte Variante dieses zumindest ethnologisch bezeugten Gedankens ist

der Vampir.¹⁰⁸ Rohde und einige andere glaubten nun, dass ein solcher Glaube in bestimmten Ritualen im Zusammenhang mit dem Tod durchschimmert, insbesondere beim Begräbnis des Patroklos. Betrachten wir diese Szene in Il. 23, 109ff. etwas näher. Achilles und seine Gefährten scheren ihr Haar und werfen es auf den Leichnam, ein Scheiterhaufen wird errichtet, in einem feierlichen Zug wird Patroklos darauf gelegt und reichliche Opfer werden dazugegeben:

έν δ' ἐτίθει μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας
πρὸς λέχεα κλίνων. πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους
έσσυμένως ἐνέβαλλε πυρῆ μεγάλα στεναχίζων.
έννέα τῶ γε ἄνακτι τραπεζῆς κύνες ἦσαν,
καὶ μὲν τῶν ἐνέβαλλε πυρῆ δύο δειροτομήσας,
δώδεκα δὲ Τρώων μεγαθύμων υἱέας ἐσθλοὺς
χαλκῶ δηϊόων [...].

*Dazu stellte er Amphoren mit Honig und Salböl
und lehnte sie an die Bahre. Vier Pferde mit starkem Nacken
warf er schnell ins Feuer und stöhnte laut.
Neun Hunde hatte der Herrscher an seinen Tischen gehabt
und zweien von ihnen durchschnitt er den Hals und warf sie auf den Scheiterhaufen,
zwölf edle Söhne tapferer Troer
erschlug er mit dem Schwert. (Il. 23, 170ff.)*

Mit dem Psyche-Glauben, wie wir ihn bisher aus den homerischen Epen kennen, lässt sich ein solches Opfer nicht erklären, meint Rohde: „Man fragt aber vergebens, was denn anders als ein Opfer, d.h. eine beabsichtigte Labung des Gefeierten, hier der Psyche, sein könne das Umrieseln der Leiche mit Blut, das Abschlachten und Verbrennen der Rinder und Schafe, Pferde und Hunde und zuletzt der zwölf troischen Gefangenen an und auf dem Scheiterhaufen?“¹⁰⁹ Wenn dieses Ritual aber ein Opfer ist, dann muss es auch als ein solches erklärt werden, was Rohde denn auch tut: „Der ganzen Erzählung liegt die Vorstellung zu Grunde, dass durch Ausgiessung fließenden Blutes, durch Weinspenden und Verbrennung menschlicher und thierischer Leichen die Psyche eines jüngst Verstorbenen erquickt, ihr Groll

¹⁰⁸ Ursprünglich wurde der Begriff des Lebenden Leichnams mit Blick auf die altgermanische Rechtspraxis geprägt und dann als Form eines präanimistischen Totenglaubens auf die Religionsethnologie ausgedehnt. Die Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedient sich dieses Konzepts sehr gerne, mittlerweile ist es jedoch mit (wie wir sehen werden) guten Gründen aus der Mode gekommen. Siehe dazu auch den Artikel „Lebender Leichnam“ in: Hoops, Johannes (Hg.): *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* Bd. 18, 165-168.

¹⁰⁹ Rohde 1898, Bd. I, 16.

besänftigt werden könne.“¹¹⁰ Das aber sagt Rohde, nicht Homer. In keinem Moment der Schilderung dieser Bestattung hören wir etwas davon, dass hier der Groll eines Toten besänftigt werden soll, nichts deutet überhaupt darauf hin, dass es einen solchen Groll gibt oder dass Achilles sich vor dem toten Patroklos fürchtet. Warum aber sollte man dann diese Opferszenen so interpretieren? Eine Antwort gibt Schnaufer:

Ein Totenopfer hat seinen rechten Platz dort, wo die Vorstellung herrscht, dass der Tote Kraft und Empfindung bewahrt habe, sich an den ihm dargebrachten Opfern laben könne und so seine Macht für die Lebenden, die ihn erfreuen, wirken lassen werde. Totenopfer setzten also den Glauben an den lebenden Leichnam voraus, der, wie wir sahen, in vorhomerischer Zeit herrschte, bei Homer aber vom Glauben an das kraft- und empfindungslose Totenwesen ψυχή abgelöst wurde, das gleich nach dem Tod in den Hades eingeht, um nie wiederzukehren.¹¹¹

Wir als Interpreten stehen vor der unangenehmen Situation, dass wir uns nicht recht erklären können, wieso Achilles hier das tut, was er eben tut, warum er einem Toten Opfer darbringt, wenn doch nach dem Glauben der homerischen Epen die Toten von der Welt der Lebenden endgültig getrennt sind. Um dieser unangenehmen Situation zu entgehen, nehmen Rohde und Schnaufer Zuflucht zu einer Brückenthese, die wir schon im § 3 kritisiert haben: sie deuten die Rituale als zweckmäßiges Handeln und konstruieren eine Vorstellung, vor der als Hintergrund ein solcher Zweck rational erscheinen kann. Dem Toten werden Honig und Öl, Rinder, Schafe und Menschen geopfert – dies muss doch einen Sinn haben, sonst täte man es nicht. Wenn es aber mit Blick auf die Psyche keinen Sinn hat, so muss man offensichtlich etwas anderes glauben, im Blick auf das es eben doch Sinn macht, und dies ist dann der Glaube an den Lebenden Leichnam. In diesem Gedankengang ist es die zweite Prämisse, dass ein solches Handeln einen Sinn haben muss, die problematisch ist. Denn sobald wir hier unter „Sinn“ (ich wähle mit Bedacht dieses vieldeutige Wort) bloß einen „Zweck“ verstehen, geraten wir in die Irre. Anzunehmen, dass Rituale zweckmäßiges Handeln sind, ist ein Irrtum, den wir bereits im § 3 ausführlich widerlegt haben, was uns nun hilft, zu verstehen, warum die Annahme von Rudimenten eines älteren Glaubens bei Homer haltlos ist. Wir können nämlich das Wort „Sinn“ hier anders verstehen, denn natürlich haben diese Rituale einen Sinn, indem sie ein Ausdruck der Trauer sind. Sie sind sinnvoll, in dem Sinne, dass sie kein zufälliges, unüberlegtes und zusammenhangloses Handeln sind, sondern ein nachvollziehbarer und ritualisierter Ausdruck dessen, was Achilles empfindet angesichts des Todes seines Freundes. Wir müssen keine Vorstellung von einem lebenden Leichnam konstruieren und zugrunde legen, um diese Szene zu verstehen; sie ist sehr gut aus sich selbst heraus verständlich. Dass dieser Szene eine solche Vorstellung zugrunde

¹¹⁰ Rohde 1898, Bd. I, 17.

¹¹¹ Schnaufer 1970, 89–90

liegt, wie Rohe im obigen Zitat meint, ist nicht mehr als eine Interpretationsstütze, die der Gelehrte der Moderne braucht, um seine auf falschen Grundannahmen beruhende Deutung dieses Rituals plausibel machen zu können. Homer gibt uns keine solche Deutung und er legt sie uns auch nicht nahe. Die Sinnzuschreibung erfolgt hier ausschließlich aus der Perspektive des Interpreten und es darf bezweifelt werden, dass sie angemessen ist. Deutlicher wird das noch an einigen anderen Stellen, die Schnaufer als Beleg anführt. So ist es in der Ilias üblich, dem Getöteten die Waffen zu rauben, was die Gefährten des Toten mit aller Macht zu verhindern suchen und ebenso gibt es den Brauch, die Leiche eines getöteten Gegner zu verstümmeln. Der Sinn dieser Handlungen wird uns auch von den homerischen Epen selbst erläutert, etwa als Iris Achilles auffordert, in die Schlacht zu ziehen, um die Leiche des Patroklos zu retten, denn: „σοὶ λώβη, αἴ κέν τι νέκυς ἤσχυμμένος ἔλθῃ – Eine Schande wäre es für dich, wenn der Leichnam irgendwie geschändet würde“ (Il. 18, 180) Die Schändung der Leiche, ihre Verstümmelung sind eine Schande für den, der sie nicht verhindert, aber natürlich auch für den Toten selbst. Sie sind eine Demütigung des gefallenen Gegners und damit auch eine Aufwertung dessen, der ihn getötet hat – er erwirbt sich dadurch Ruhm.¹¹² Daneben kennt Homer auch das schlichtere Motiv des blinden, rasenden Zorns, so etwa in Il. 13, 201ff. Der Troer Imbrios ist erschlagen worden und Hektor hat beim Versuch, die Leiche zu schützen, den Griechen Amphimachos mit der Lanze getötet. Die beiden Aias bemächtigen sich nun voller Zorn der Leiche des Imbrios: „ὥς ῥα τὸν ὑποῦ ἔχοντε δῶω Αἴαντε κορυστὰ τεύχεα σολήτην, κεφαλὴν δ' ἀπαλῆς ἀπὸ δειρής κόψεν Ὀϊλιάδης κεχολωμένος Ἀμφιμάχοιο – So hielten ihn dann hoch die beiden gerüsteten Aias und raubten ihm die Waffen, den Kopf aber schlug ihm ab vom zarten Hals der Sohn des Oileus *aus Zorn über den Amphimachos*.“ Schnaufer aber ist nicht bereit, diese vom homerischen Text selbst gegebene Deutung zu akzeptieren: „Mit dem homerischen Totenglauben ist das Wüten gegen den Körper des toten Feindes nicht zu vereinbaren.“¹¹³ Er glaubt statt dessen, darin eine Verbrämung und nachlaufende Rationalisierung eines älteren, nicht mehr verstandenen Glaubens zu erkennen: „Da nach dem homerischen Totenglauben eine Furcht vor dem Toten nicht mehr lebendig ist, sind bei Homer neue, sekundäre Motive für diesen Brauch bestimmend geworden: der primitive Triumph über den toten Gegner, der Zorn über die Tötung von Gefährten und besonders das Motiv des Ruhms bzw. der Schande.“¹¹⁴ Eigentlich sei dieses Ritual aber im Glauben an den lebenden Leichnam verwurzelt: „Der eigentliche Grund für diesen Brauch liegt in der Absicht, dem Toten die Möglichkeit zu nehmen,

¹¹² Auch das sagt Homer ganz deutlich: „ὥς ῥα τὸν οὐκ ἐδύναντο δῶω Αἴαντε κορυστὰ Ἴεκτορα Πριαμίδην ἀπὸ νεκροῦ δειδίξασθαι, καὶ νύ κεν εἴρυσσέν τε καὶ ἀσπετον ἤρατο κύδος... - So konnten die beiden Aias Hektor, den Priamossohn, nicht abschrecken vom Toten, und er hätte ihn fortgeschleift und sich unermeßlichen Ruhm erworben...“ (Il. 18, 163ff.)

¹¹³ Schnaufer 1970, 146f.

¹¹⁴ Schnaufer 1970, 146

sich dieser Waffen zu bedienen.“¹¹⁵ Was immer „eigentlich“ in diesem Sinne bedeuten soll¹¹⁶ – wir haben keinerlei Veranlassung, uns der Interpretation Schnaufers anzuschließen. Sie wirkt im Gegenteil mehr als gekünstelt. Es finden sich bei Homer keine Belege für einen Glauben an den lebenden Leichnam und in Szenen, die sich vielleicht doch in diesem Sinne deuten lassen, finden sich explizit andere Deutungen des Erzählers. Wenn es nun keinen Anhaltspunkt dafür gibt, dass Homer einen Glauben an den lebenden Leichnam kennt, werden eben die Selbstdeutungen Homers für die vermeintlichen Belege zu sekundären Neuinterpretationen, da er seinen alten Glauben nicht mehr versteht, aber literarisch noch gut verwerten kann. Diese Interpretation konstruiert sich also ihre Belege selbst. Schnaufer und Rohde übersehen, dass, auch wenn es um den Tod geht, diese Rituale und Verhaltensweisen nichts mit dem Totenglauben zu tun haben müssen. Sie sind, wie wir bereits dargelegt haben, unabhängig davon zu verstehen und müssen nicht aus einer zugrundeliegenden Vorstellung abgeleitet werden. Wenn das aber nicht notwendig ist, besteht auch keinerlei Veranlassung, eine solche Vorstellung im Sinne von Rudimenten eines älteren Totenglaubens zu konstruieren.¹¹⁷

Unsere **zweite** Frage grenzt ebenfalls an den gerade angesprochenen Problembereich, denn es muss auch geklärt werden, in welchem Verhältnis das Bestattungsritual zum Totenglauben steht. Offensichtliche Anzeichen für die Bedeutung der Bestattung haben wir ja bereits gefunden: Sowohl Elpenor als auch Patroklos drängen darauf, möglichst schnell bestattet zu werden; die Gründe sind allerdings verschieden. Elpenor erinnert Odysseus an seine heilige Pflicht, sich um den Toten zu kümmern: „μή μ' ἄκλαυτον ἄθαπτον ἰὼν ὄπιθεν καταλείπειν νοσοφισθεῖς, μή τοί τι θεῶν μῆνιμα γένωμαι – Lass mich nicht, wenn du fortgehst, unbeweint und unbestattet zurück, damit ich dir nicht zum Grund für den Zorn der Götter werde.“ (Od. 11, 72f.) Darin steckt wohl weniger eine Drohung Elpenors als ein Hinweis darauf, dass sich derjenige, der den Verstorbenen unbestattet lässt, einer Verletzung der göttlichen Ordnung schuldig macht, ein Gedanke, der in Sophokles *Antigone* wieder auftaucht. Auch Antigone empfindet es als eine von den Göttern geschützte Pflicht, ihren Bruder zu bestatten, ganz ähnlich wie Elpenor hier den Odysseus an eben diese Pflicht erinnert. Patroklos hingegen drängt Achilles dazu, ihn zu bestatten, da er erst dann endgültig Eingang in den Hades finden kann: „θάπτέ με ὅτι τάχιστα πύλας Ἄϊδαο περήσω. τῆλέ με εἵργουσι ψυχαὶ εἰδῶλα

¹¹⁵ Schnaufer 1970, 129

¹¹⁶ Kann es so etwas wie den eigentlichen Sinn eines Rituals überhaupt geben? Möglicherweise einen ursprünglichen Sinn, nämlich den, der bei der Entstehung des Rituals mitgedacht ist. Aber ist dann jede spätere, davon abweichende Sinngebung deshalb eine *falsche*?

¹¹⁷ Akzeptiert man diese Deutung, so muss man auch nicht über den vermeintlichen Widerspruch zwischen dem Psyche-Glauben in den Epen und einem angeblich anderen Glauben, der sich aus den Gräberfunden ergibt, staunen, wie etwa Wiesner das tut: „Gegenüber diesen Anschauungen [des Psyche-Glaubens] lassen sich aus dem Gräbermaterial völlig entgegengesetzte Ideen erschließen.“ (Wiesner 1938, 209) Denn die aus den Gräberfunden erschlossenen Vorstellungen sind ebenso wie die aus Ritualbeschreibungen erschlossenen ausgehend von falschen Grundüberzeugungen konstruiert. Verwirft man diese Grundüberzeugungen, löst sich der Widerspruch auf.

καμόντων, οὐδέ μέ πω μίσησθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἔωσιν, ἀλλ' αὕτως ἀλάλημαι ἀν' εὐρυπυλῆς Ἄϊδος δῶ – Bestatte mich, damit ich bald durch die Tore des Hades gehe. Die Psychai, die Abbilder derer, die sich gemüht haben, halten mich fern und lassen nicht zu, dass ich mich jenseits des Stroms unter sie mische, sondern vergeblich irre ich vor dem weittorigen Haus des Hades umher.“ (Il 23, 71ff.) Die Bestattung ist hier also die Voraussetzung für einen endgültigen Übergang der Psyche in den Hades (und gerade deshalb für die Überlebenden eine heilige Pflicht, um den natürlichen Ablauf der Dinge nicht zu hindern),¹¹⁸ aus dem sie dann niemals wieder zurückkehren wird, wenn sie einmal dort Eingang gefunden hat, wie Patroklos auch sagt: „οὐ γὰρ ἔτ' αὐτίς νίσσομαι ἐξ Ἄϊδαο, ἐπήν με πυρὸς λελάχητε. – Denn ich werde nicht wieder zurückkehren aus dem Hades, nachdem ihr mich dem Feuer übergeben habt.“ (Il. 23, 75f.) Es ist durchaus angemessen, aus dieser Beschreibung den Schluss zu ziehen, dass sich die Psyche in der Zeit zwischen Tod und Bestattung in einer Art Schwebestand befindet, in der sie noch nicht völlig aus der Welt der Lebenden ausgeschieden ist, aber auch noch nicht vollständig in die Totenwelt aufgenommen wurde. Erst das Bestattungsritual erlöst sie daraus. Eine solche Vorstellung, darauf weist Garland hin, ist auch aus anderen Kulturen bekannt: „Anthropologists have frequently observed that many peoples believe that the soul of the deceased does not reach its final destination immediately after death but remains for a time marginally between two worlds.“¹¹⁹ Die Bestattung stellt den entscheidenden Einschnitt in dieser Phase dar, mit der der Tod des Verstorbenen endgültig wird: „Diese klare Grenze zwischen Diesseits und Jenseits – das ist der Sinn der homerischen Leichenverbrennung [...]“.¹²⁰ Das bloße Faktum der Bestattung ist also durchaus von großer Bedeutung, insofern es einen wichtigen Punkt im Übergang vom Leben zum Tod markiert, den *point of no return*, mit dem der Tod seinen Abschluss findet. Für den Verstorbenen, insofern sein Sterbeprozess mit dem Eingang in den Hades abgeschlossen ist, für die Überlebenden, insofern auch für sie der Tod des Verstorbenen vollendet ist: die Klage um den Toten hört auf, man wendet sich wieder dem Leben zu. Wie sieht es nun aber mit der Art der Bestattung aus? Homer kennt ausschließlich die Feuerbestattung, das Verbrennen der Leiche, niemals hören wir bei ihm etwas von einem Begräbnis. Lässt sich diese Bevorzugung der Brandbestattung mit einer bestimmten Vorstellung von der Psyche nach dem Tod verknüpfen? Das ist in der Tat nicht wenig versucht worden: Rohde hat den Gedanken ins Spiel gebracht, dass die Leichenverbrennung eingeführt wurde, um die Psyche schneller vom Körper zu trennen und ihr den Eingang in den Hades zu erleichtern.¹²¹ Wiesner geht noch weiter und erklärt, der Sinn der Leichenverbrennung sei es, den im Epos entwickelten Glauben an

¹¹⁸ Vgl. Bremmer 1983, 89: „[...] a proper funeral functions as a rite of passage for the dead into an afterlife.“

¹¹⁹ Garland 1985, 38.

¹²⁰ Bickel 1925, 301.

¹²¹ Rohde 1898, Bd. I, 30.

ein Weiterleben der Psyche zu stärken und dadurch den älteren Glauben an den lebenden Leichnam auszumerzen: „Die Zielsetzung des epischen Totenglaubens ist eindeutig: Vernichtung und Entrechtung des lebenden Leichnams mit Hilfe der mit der Leichenverbrennung zu verbindenden Seelenvorstellungen.“¹²² Ähnlich äußert sich auch Schnauffer: „Der alte Glaube, dass der Tote als lebender Leichnam auf der Oberwelt körperlich weiterexistiere, ist von der Feuerbestattung, die den Körper des Toten vernichtet, außer Kraft gesetzt worden.“¹²³ Was ist von solchen Überlegungen zu halten? Zunächst einmal muss angemerkt werden, dass die archäologischen Funde keine so eindeutige Sprache sprechen wie die homerischen Epen. Homer kennt nur die Feuerbestattung, doch für keine Epoche des antiken Griechenland lässt sich ausmachen, dass dies tatsächlich einmal so Brauch gewesen ist: „Inhumation and cremation were practised concurrently from the eighth to the fourth century B.C., though their relative popularity varied greatly over the period.“¹²⁴ Das sollte uns schon einmal stutzig machen – wenn es tatsächlich eine Wechselwirkung in welche Richtung auch immer zwischen der Form des Begräbnisses und dem Totenglauben gegeben hätte, dann hätten auch immer zwei verschiedene Formen des Totenglaubens parallel existiert, wofür wir erstens keinerlei Anhaltspunkte haben und was auch zweitens exakt das Gegenteil ist zu der von den Verfechtern dieser Theorie behaupteten Ablösung des einen Glaubens durch einen anderen. Des Weiteren müssen wir fragen, was überhaupt dazu berechtigen könnte, eine solche Wechselwirkung anzunehmen. Rohde glaubt, dass die Feuerbestattung eingeführt wurde, um die Seele schneller zum Hades zu befördern, dass sich also eine bestimmte Seelenvorstellung herausbildete, die eine andere Bestattungsform als die bisherige zweckmäßig erscheinen ließ. Dabei begeht er allerdings den Fehler, den wir schon in § 3 in aller Deutlichkeit herausgestellt haben, nämlich das Ritual als zweckorientiertes Handeln zu betrachten, das aus einer bestimmten Vorstellung heraus entworfen wurde. Das Ritual ist jedoch, daran sei noch einmal erinnert, älter als die Vorstellung, und diesen Weg in umgekehrter Richtung zu gehen, führt geradewegs in die Irre. Kann aber eine Umkehrung dieser Einwirkung, wie Schnauffer und Wiesner sie im Sinn haben, angenommen werden, so dass eine Veränderung des Bestattungsrituals Veränderungen in den Jenseitsvorstellungen bewirkt (oder zumindest bewirken soll)? Die Argumente dafür sind mehr als dürftig. Zum einen setzt dieser Gedanke voraus, dass es überhaupt einen Glauben an den lebenden Leichnam gab, von dem Homer sich mit seinem Psyche-Glauben absetzen wollte, wofür sich – wie oben bereits diskutiert – keine schlüssigen Belege finden lassen. Zum anderen gab und gibt es Gesellschaften, die beide Bestattungsformen parallel praktizieren,

¹²² Wiesner 1938, 213.

¹²³ Schnauffer 1970, 48.

¹²⁴ Garland 1985, 34. Auch für frühere Epochen bestätigt Nilsson: „In der mykenischen Zeit findet sich also eine seltsame Mischung von Beerdigung und Verbrennung.“ (Nilsson 1967, 375 – seltsam nur deshalb, weil auch er meint, es müssten sich mit unterschiedlichen Bestattungsformen unterschiedliche Glaubensformen verbinden)

ohne dass sich Hinweise auf damit verbundene unterschiedliche Vorstellungen vom Jenseits verbinden:

In the Roman empire, too, cremation and burial coexisted, and succeeded each other without any corresponding change in ideas about the afterlife. In this respect the Romans were not unique among the Indo-European peoples, and there is now overwhelming evidence from all parts of the world that the presence or absence of burial, the change from burial to cremation and vice versa, or the gifts of burial goods, do not in themselves indicate beliefs in an afterlife.¹²⁵

Gleiches gilt ja auch für uns heute: die Feuerbestattung hat sich im Europa des 20. Jahrhunderts etabliert und ist teilweise sogar zur vorherrschenden Bestattungsform geworden, nachdem sie vorher völlig unüblich und teilweise sogar verboten war. Die gegenwärtig kursierenden Jenseitsvorstellungen mögen sich im Wandel befinden – aber wir würden wohl kaum sagen, dass dies eine Folge der sich wandelnden Bestattungskultur ist.¹²⁶ Warum aber sollte das dann für Homer gelten? Nun kann man sich aber immer noch fragen, weshalb Homer denn nur die Feuerbestattung erwähnt (aus archäologischer Sicht müssen wir davon ausgehen, dass er die Sitte der Erdbestattung zumindest kannte)? Eine klare Antwort auf diese Frage scheint nicht möglich. Dennoch gibt es aber Indizien, die zumindest andeuten können, in welcher Richtung wir zu suchen haben, ohne auf die Konstruktion von Jenseitsvorstellungen zurückzugreifen. Diese Indizien liegen in rein praktischen Erwägungen. So sagt Wilamowitz: „[...]die Verbrennung [wird] von den Vornehmen durchaus bevorzugt; sie war immer kostspieliger, daher recht vielen unerreichbar.“¹²⁷ Und weiter „Es sind doch immer Leute einer höheren Gesellschaft, deren Gräber und Grabsteine wir finden.“¹²⁸ Die Feuerbestattung ist aufwendiger als das Begräbnis und zugleich, so darf man sich ausmalen, ungleich pompöser und beeindruckender. In der Schilderung von Hektors Bestattung am Ende der Ilias lesen wir (Il. 24, 784ff.), dass neun Tage lang Holz für den Scheiterhaufen herbeigeschafft wurde, der dann einen Tag und eine Nacht lang brannte. Man kann sich leicht vorstellen, dass eine solch aufwendige Bestattung weit eher der Ruhmsucht der homerischen Heroen nachkommt als ein Begräbnis, das in wenigen Minuten vorüber ist. Die Form der Bestattung wäre dann eine Frage des sozialen Status, und da in den Epen zumeist nur der Tod von Menschen mit einem hohen sozialen Status eine Rolle spielt, hören wir auch nur von der in diesen Kreisen üblichen Bestattung. In der Schilderung der Hinrichtung

¹²⁵ Bremmer 1983, 95.

¹²⁶ Auch die christlichen Kirchen akzeptieren mittlerweile die Feuerbestattung, nachdem sie sie im 19. Jahrhundert noch als materialistisch und mit dem christlichen Glauben unvereinbar abgelehnt hatten. Der Grund dafür dürfte aber weniger darin liegen, dass die Feuerbestattung eine mit dem Christentum unvereinbare Jenseitsvorstellung ausdrückt, auch wenn ein naiv-wörtlicher Auferstehungsglaube vorgeschoben wurde (denn spätestens seit Augustinus war klar, dass der Auferstehungsleib nicht einfach der alte Körper sein soll). Vielmehr dürfte es etwas damit zu tun haben, dass die Brandbestattung im Rahmen der Aufklärung von kirchenkritischen Kreisen propagiert wurde.

¹²⁷ Wilamowitz-Moellendorff 1931, 305.

¹²⁸ Ebd., Fn. 1.

der untreuen Mägde durch Telemach (Od. 23, 457ff.) ist von einer Bestattung oder gar Verbrennung auffälligerweise nicht die Rede.¹²⁹ Zu diesem Gedanken paßt auch die archäologische Beobachtung, dass Kinder zumeist nicht verbrannt, sondern begraben wurden.¹³⁰ Ihnen fehlte ganz einfach der soziale Status, die vollwertige Aufnahme in die Gesellschaft, wodurch sie sich dieses Vorrecht erworben hätten.¹³¹ Der homerische Text kann allerdings eine solche Interpretation nicht direkt stützen; sie mag aus den genannten Gründen plausibel erscheinen, aber da es bei Homer keinerlei Erwähnung einer Erdbestattung gibt, fehlt ein wichtiger Vergleichspunkt, mit dessen Hilfe ein Beweis erfolgen könnte. So bleibt uns nur festzuhalten, dass im Totenglauben der homerischen Epen die Bestattung eine wichtige Rolle spielt, insofern sie den Sterbeprozess abschließt und den endgültigen Übergang in den Hades besiegelt, dass aber keine Argumente für die Überzeugung zu finden sind, dass die Art der Bestattung in irgendeiner Weise mit dem Totenglauben verbunden ist.

Mit unseren letzten beiden Fragen weichen wir ein wenig von den bisher behandelten Themenkreisen ab, insofern wir uns nun zwei „Fremdkörpern“ im Totenglauben der Epen zuwenden, zwei Aspekten, die sich schwer mit dem bisher herausgearbeiteten Glauben in Einklang bringen lassen. Betrachten wir zunächst die **dritte** Frage nach den „Büßerszenen“ der ersten Nekyia (Od. 11, 576ff.) Hier hören wir von drei bekannten mythischen Gestalten, die im Hades Strafen für ihre Verbrechen verbüßen: Tityos, dem als Strafe für seine Vergewaltigung der Leto Geier die Eingeweide zerfressen, Tantalos, der inmitten von Wasser und Früchten steht, aber nie davon trinken oder essen kann, und Sisyphos, der auf ewig seinen Stein einen Berg hinaufwältzt, nur um ihn wieder herabrollen zu sehen. Wie lässt sich diese Szene in das bisherige Bild des homerischen Totenglaubens integrieren? Das fällt auf den ersten Blick überaus schwer. Wir haben bereits festgestellt, dass Homer sich die Psychai im Hades als kraft- und empfindungslose Schatten vorstellt; doch wie können empfindungslose Schatten gequält werden? Der Sinn einer solchen Strafe kann ja nur dann erfüllt werden, wenn die Bestraften darunter leiden. Tityos, Tantalos und Sisyphos sind hier ganz und gar körperlich dargestellt (immerhin hat Tityos eine Leber, die die Geier zerfressen können und Tantalos einen Körper, der Hunger und Durst verspüren kann) und eben nicht als Seelenwesen. Zwar gibt es, wie wir in § 4 gesehen haben, auch eine andere, parallele Seelenvorstellung in der Nekyia, nach der die Toten Bewusstsein und Empfindung bewahrt haben, doch auch ihnen fehlt das Körperliche: Agamemnon versucht in Od. 11, 393f., Odysseus die Hand zu

¹²⁹ Und mir zumindest käme es intuitiv höchst widersinnig vor, wenn Telemach nach der Hinrichtung eine Brandbestattung organisiert hätte.

¹³⁰ Garland 1985, 78.

¹³¹ So auch Bremmer 1983, 96: „Archeological data reveal that the same opposition could already be found around 700 B.C. in contemporary Eretrian graves, where a clear distinction existed between cremated adults and inhumed children and adolescents. This distinction must have corresponded with the social status of the deceased: only people with the proper civil status were cremated.“

geben, doch es gelingt ihm nicht: „ἀλλ' οὐ γὰρ οἱ ἔτ' ἦν ἴς ἔμπεδος οὐδ' ἔτι κῖκος, οἷη περ πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμποῖσι μέλεσσι. – Aber er hatte keine Kraft mehr in sich, keine Stärke, wie er sie früher in seinen biegsamen Gliedern hatte.“ Ähnlich gelingt es Odysseus auch nicht, seine tote Mutter zu umarmen (Od. 11, 204ff.) und auch Achilles kann die Psyche des Patroklos nicht fassen (Il. 23, 99f.) Demgegenüber ist den drei Büßern ihre Körperlichkeit geblieben, was sie von den übrigen Toten unterscheidet. So fällt die Büßerszene schon in diesem Punkt aus dem bisher bekannten Totenglauben der homerischen Epen heraus. Doch sie bringt auch ein gänzlich neues Element hinein, dass keinerlei Parallele in den restlichen Epen hat: die Idee einer Vergeltung im Jenseits. Homer kennt diesen Gedanken sonst nicht, die Taten im Leben haben für ihn keinerlei Einfluss auf das Schicksal nach dem Tod, das für alle das gleiche ist. Wie schon erwähnt wurde, kennt er die Idee einer Erlösung nicht und ebenso wenig das damit korrespondierende Konzept der Verdammnis. Zwar gibt es die Vorstellung, dass die Erinyen im Hades diejenigen bestrafen, die meineidig geworden sind, ausgesprochen beispielsweise in der Schwurformel des Agamemnon in Il. 19, 258ff.: „ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος, Γῆ τε καὶ Ἥλιος καὶ Ἐρινύες, αἶ θ' ὑπὸ γαῖαν ἀνθρώπους τίνυνται, ὅτις κ' ἐπίορκον ὁμόσση – Wisse dies nun zuerst Zeus, der höchste und beste der Götter, die Erde und Helios und die Erinyen, die unter der Erde die Menschen strafen, die einen falschen Eid geschworen haben!“ Doch aus zwei Gründen kann diese Vorstellung auf die Büßerszenen keine Anwendung finden: zum einen hat sich keiner der drei eines Meineides schuldig gemacht, sondern gänzlich anderer Verbrechen, zum anderen steht hinter der Verfolgung der Meineidigen nicht der Gedanke der Vergeltung im Jenseits oder der ausgleichenden Gerechtigkeit, sondern der der Schuld. Wer einen Meineid leistet, macht sich selbst schuldig, „weil er im Schwur, um seinen Abscheu vor Trug auf's Fürchterlichste zu bekräftigen, sich das Grässlichste, die Peinigung im Reiche des Hades, aus dem kein Entrinnen ist, selber angewünscht hat, wenn er falsch schwöre.“¹³² Hier gibt es also keine übergeordnete Instanz, die über das Vergehen entscheidet und die Strafe bestimmt, sondern der Meineidige ist schlichtweg selbst schuld. Auch das trifft auf die drei Gestalten nicht zu. Was aber soll man nun zu den Büßerszenen sagen? Wie ist diese auffällige Andersartigkeit erklärbar? Rohde glaubt, die grundsätzliche Verschiedenheit des in den Büßerszenen ausgedrückten und des sonstigen Totenglaubens spräche nicht prinzipiell gegen eine Vereinbarkeit: „Sie lassen die Regel bestehen, da sie selbst nur eine Ausnahme darstellen und darstellen wollen.“¹³³ Der Sinn dieser Ausnahme bestünde seiner Meinung nach darin, ein Exempel göttlicher Macht zu statuieren: „Allmacht der Gottheit, das soll uns diese Schilderung offenbar sagen, kann in einzelnen Fällen dem Seelenbild die Besinnung

¹³² Rohde 1898, Bd. I, 65.

¹³³ Rohde 1898, Bd. I, 62.

erhalten, wie dem Tiresias zum Lohne, so jenen drei den Göttern Verhassten, damit sie der Strafempfindung zugänglich bleiben.“¹³⁴ Ähnlich interpretiert Sourvinou-Inwood die Stelle, wenn sie sagt, die drei stünden exemplarisch für drei elementare Verstöße gegen die göttliche Ordnung, nämlich der Sexualität (Tityos), der Nahrungsaufnahme (Tantalus) und des Todes (Sisyphos). An ihnen wird also beispielhaft Strafe geübt um generell eine Verletzung der göttlichen Ordnung zu sanktionieren.¹³⁵ Wilamowitz fragt allerdings mit einiger Berechtigung, warum denn nur diese drei dargestellt werden und z.B. der erste Mörder Ixion fehlt: „wenn es dem dichter der Nekyia um große frevler zu tun gewesen wäre, würde Ixion schwerlich fehlen.“¹³⁶ Mit der gleichen Berechtigung ließe sich aber auch die Gegenfrage stellen: warum sollte er Ixion hinzunehmen? Wenn es hier nur um beispielhafte Fälle von Frevel gegen die Götter gehen soll, so reicht eine repräsentative Auswahl, Vollständigkeit muss nicht erwartet werden. Problematischer hingegen ist, dass auch eine solche Interpretation nicht recht sagen kann, woher auf einmal das Element der Vergeltung im Jenseits kommt. Die Gottheit bewirkt es, so Rohde – aber wieso? Und wieso hören wir nur hier von einer solchen Vergeltung, aber sonst nie? Büchner und Schnauffer glauben, das Problem unter Berufung auf dichterische Phantasie lösen zu können. So schreibt Schnauffer: „Die Büssergestalten bezeugen ursprünglich nur eine Strafe im Diesseits, die aber der Dichter im Jenseits weiterbestehen lässt. Auch in diesem Punkt ist die Hadesschau nicht als Dokument einer religiösen Überzeugung, sondern als das Produkt eines freien Spiels dichterischer Phantasie zu werten.“¹³⁷ Die drei Büsser erlitten ursprünglich ihre Strafen nicht in der Unterwelt, sondern ganz konkret im Diesseits und sind von Homer nur in den Hades verlegt worden, um die Nekyia auszus schmücken. Da auch die Passagen kurz vorher (Od. 11, 568ff.) und nachher (Od. 11, 601ff.) mythologische Gestalten, nämlich Minos, Orion und Herakles, in Szenen aus ihrem Leben zeigen, so schließt man, dass auch die drei Büsser nicht eigentlich im Hades porträtiert werden sollen, sondern in der Welt der Lebenden.¹³⁸ Das erklärt natürlich, weshalb diese Stelle so gar nicht mit dem sonstigen Totenglauben vereinbar ist, doch es wirft eine weitere Frage auf, die kaum einfacher zu beantworten ist – *obscurum per obscurius*: warum nämlich sollte Homer mythologische Ereignisse, die ursprünglich nichts mit der Unterwelt oder dem Totenglauben zu tun haben, damit in Zusammenhang bringen? Doch wohl nur, wenn er einen solchen Zusammenhang gesehen hätte, womit wir wieder bei der Ausgangsfrage sind. Die Stelle scheint einfach nicht in den Text zu passen, zu fundamental sind die Unterschiede. Aristarch bereits hat die Büsserszenen zusammen mit den erwähnten Beschreibungen des Minos, Orion und Herakles aus ebensolchen Erwägungen

¹³⁴ Rohde 1898, Bd. I, 63.

¹³⁵ Sourvinou-Inwood 1996, 69.

¹³⁶ Wilamowitz-Moellendorff 1884, 203.

¹³⁷ Schnauffer 1970, 108

¹³⁸ So Büchner 1937, 115.

athetiert und nicht wenige sind ihm darin gefolgt, allen voran Wilamowitz,¹³⁹ der in seinen *Homerischen Untersuchungen* die Passage für eine orphische Interpolation erklärt. Nur durch die in der orphischen Religion neu aufkommende Vorstellung von der Verderbtheit des Menschen und seinem Bedürfnis nach Läuterung lässt sich die Büsserszene verstehen: „das gefühl der sündhaftigkeit kommt über den menschen, das dem homerischen helden so ferne liegt. Jetzt tut er die augen auf, sieht um sich und in sich, und das axiom der gerechtigkeit, des notwendigen gleichgewichts zwischen schuld und strafe, jetzt bewusst gefordert, scheint in dieser Welt nirgend erfüllt zu werden.“¹⁴⁰ Philologisch wären wir damit ein gutes Stück weiter, denn es könnte die Andersartigkeit der hier dargestellten Vorstellungen vom Jenseits ganz einfach dadurch erklärt werden, dass sie einer anderen Zeit entstammen, die sich den Hades anders gedacht hat als Homer. Aus unserer an den religiösen Vorstellungen interessierten Perspektive aber, die versuchen will, den Jenseitsglauben in den Epen darzustellen, ist damit nicht viel gewonnen, denn der Widerspruch bleibt ja bestehen und unser Bild des homerischen Totenglaubens ist so inkonsistent wie vorher. Man könnte nun freilich den „echten“ homerischen Totenglauben von dieser späteren Interpolation abgrenzen, aber die Frage wäre, was denn dieser echte Glaube ist (und wieso dem Interpolator der Widerspruch nicht aufgefallen ist). Wie wir gesehen haben, gibt es in der Nekyia selbst zwei grundsätzlich verschiedene Vorstellungen vom Wesen der Psyche der Toten, die selbst in sich nicht völlig konsistent sind – welche von beiden sollte privilegiert werden? Des Weiteren könnte man fragen, ob denn diese verschiedenen Vorstellungen in chronologischer Folge in die Odyssee eingeflossen sind, oder ob nicht vielmehr gänzlich verschiedene, synchron vorhandene Vorstellungen verarbeitet wurden.¹⁴¹ Angesichts dieser unentscheidbaren Situation bleibt uns wieder nicht viel mehr als Bescheidenheit im Anspruch an unsere Ergebnisse. Die Büsserszenen lassen sich in der Tat nicht mit dem Totenglauben, wie wir ihn bisher kennengelernt haben, vereinbaren. Doch da auch dieser Totenglaube schon in sich unvereinbare Elemente enthält, können wir diese weitere Zersplitterung der Jenseitsvorstellungen in der Odyssee (bzw. den homerischen Epen überhaupt) getrost hinnehmen. Es gibt also offensichtlich auch in den homerischen Epen die Vorstellung einer Vergeltung im Jenseits für Verbrechen, die sich gegen die göttliche Ordnung richten, die allgemein gesprochen aus Hybris des Menschen gegen die Götter begangen werden. Diese Vorstellung weicht ganz erheblich von den anderen Jenseitsvorstellungen ab, denn die Toten werden körperlich gedacht. Möglicherweise handelt es sich um eine spätere Hinzufügung oder um eine

¹³⁹ Andere Vertreter dieser Position sind z.B. von der Mühl, Page oder Lesky (vgl. Heubeck et al. 1988 Bd. II, 111)

¹⁴⁰ Wilamowitz-Moellendorff 1884, 206. Allerdings hat er im Alter diesen Gedanken wieder verworfen (im *Glauben der Hellenen*, Bd. II, 200).

¹⁴¹ So z.B. Wender 1978, 26: „Like Virgil, like Milton, Homer apparently possessed numerous, varied, mutually contradictory theological traditions to draw on – and drew on any or all of them as needed.“

alternative, vielleicht volkstümliche Vorstellung, die Homer hier eingeflochten hat; dies letztlich zu entscheiden ist uns hier aber nicht möglich.

Werfen wir nun zuletzt mit unserer **vierten** Frage noch einen kurzen Blick auf eine andere Vorstellung, die nicht recht mit dem harmonieren will, was wir bisher kennengelernt haben: das Elysion. Nur an einer einzigen Stelle erwähnt es Homer, als der Gott Proteus nämlich Menelaos in Il. 4, 560ff. seine Zukunft prophezeit:

*σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ᾧ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμπουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθους,
τῇ περ ῥήϊστη βιοτῇ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ' χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ ζεφύροιο λιγὺ πνεύοντος ἀήτας
Ἵκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους,
οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι.*

*Dir aber, gottgenährter Menelaos, ist es nicht bestimmt,
Im rossenährenden Argos zu sterben und dein Schicksal zu erfüllen,
sondern aufs Elysische Feld, an den Rand der Welt
werden dich die Unsterblichen schicken, wo der blonde Rhadamanthys lebt.
Dort führen die Menschen das leichteste Leben,
Keinen Schnee, keinen langen Winter und keinen Regen gibt es dort,
sondern stets lässt den sanften Hauch des Westwindes
der Okeanos für die Menschen wehen,
weil du Helena als Gattin hast und Zeus dein Schwiegervater ist.*

Menelaos wird also gar nicht sterben, sondern umgeht gleichsam den Tod, indem noch zu Lebzeiten, so dürfen wir die Stelle verstehen, von den Göttern ins Elysion versetzt wird. Das bedeutet natürlich auch, dass Menelaos nicht die Trennung seiner Psyche vom Körper erleiden wird; vielmehr wird er körperlich, als ganzer Mensch ins Elysion kommen, um dort auf unbestimmte Zeit ein überaus angenehmes Leben zu führen, das in nichts vergleichbar ist mit dem trostlosen Schicksal der Schatten im Hades. Das Elysion ist keine andere Welt wie der Hades, sondern eine Idealform der diesseitigen Welt und entsprechend auch nicht außerhalb von ihr lokalisiert, sondern an ihrem äußersten Ende. Der Grund für dieses erfreuliche Schicksal liegt aber nicht in irgendwelchen Verdiensten, die sich Menelaos erworben hat, sondern schlicht darin, dass er als Schwiegersohn des Göttervaters Zeus gegenüber

den anderen Sterblichen privilegiert ist. Was lässt sich über das Elysion sagen? Zunächst einmal fällt auf, dass es der Götterwelt recht ähnlich ist: „Elysium is in many ways like Olympus.“¹⁴² Das Leben der Menschen dort gleicht dem der Götter auf dem Olymp, frei von Sorgen und Nöten; die Parallele wird besonders deutlich durch das Adjektiv „ῥήϊστη“, werden doch die Götter selbst gerne als „ῥεῖα ζῶοντες“ (z.B. Od. 4, 805) beschrieben. Ähnlich lässt sich der Name „μακάρων νῆσοι“ bei Hesiod interpretieren (Op. 171) – die Vorstellung ist offenkundig die gleiche wie die des Elysion bei Homer, auch wenn die Bezeichnung verschieden ist. Das Wort „μακάροι“ wird in den Epen ja oft in der Bedeutung „Götter“ gebraucht, so dass die Inseln der Seligen durchaus auch verstanden werden können als Inseln der Götter. Das Elysion ist also weniger eine Totenwelt als ein privilegierter Raum, in den Zutritt erhält, wer sich guter Beziehungen zu den Göttern erfreut. Dieser Gedanke paßt nicht in den homerischen Totenglauben, er ist gleichsam ein positives Gegenstück zu den oben besprochenen Büßerszenen. Jene bringen die Vorstellung einer Vergeltung im Jenseits auf, während das Elysion eine Erlösung von den Leiden des menschlichen Daseins verspricht. Oft ist daher die Vermutung geäußert worden, dass es sich beim Elysion um eine vorgriechische Jenseitsvorstellung handelt.¹⁴³ Als weiteres Indiz wird angeführt, dass Rhadamanthys über das Elysion herrscht, dessen Name ganz offensichtlich nicht griechisch ist (die Verbindung -nthmacht das deutlich) und der in der Mythologie stets mit Kreta und damit auch mit der minoischen Kultur verbunden ist. Walter Burkert hat jedoch überzeugend argumentiert, dass das Wort Elysion selbst griechischen Ursprungs ist. Er erklärt es durch Ableitung aus ἐνηλύσιον, was die vom Blitz getroffene Stelle bezeichnet. Die vom Blitz getroffene Stelle wird als heilig angesehen, denn der Blitz ist ja mit dem Göttervater Zeus assoziiert, ebenso wie der vom Blitz erschlagene Mensch: „Der vom Blitz Erschlagene ist nicht tot wie die anderen Toten, eine besondere Kraft ist in ihn eingegangen, er ist in ein höheres Dasein entrückt. So bedeutet Blitztod geradezu die Apotheose.“¹⁴⁴ Durch Missverständnis der Vorbilde ἐν- als Präposition bildet sich dann das Wort Elysion: „Der Mensch, in den ein Blitz ‚hineinfuhr‘, ist zu einem neuen Leben verwandelt; der ἐνηλύσιος ist „im Elysion“.¹⁴⁵ Diese Deutung des Wortes deckt sich voll und ganz mit der Vorstellung vom Elysion als einem Ort, an den privilegierte Menschen durch die Götter entrückt werden und macht zweifelsfrei deutlich, wie die Verbindung von Wort und Vorstellung zustande kommen konnte. Darüber hinaus muss angemerkt werden, dass auch der Gedanke einer Entrückung des Menschen in die Welt der Götter Homer sonst nicht fremd ist. Rohde sagt: „Es ist homerischer Glaube, dass Götter auch Sterbliche in ihr Reich, zur Unsterblichkeit erheben können.“¹⁴⁶ und führt als Beispiele

¹⁴² Heubeck et al. 1988 Bd. I, 227.

¹⁴³ Besonders prägnant ist hier Nilsson 1967, 324ff.

¹⁴⁴ Burkert 1960, 211.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Rohde 1898, Bd. I, 73.

an: Kalypso, die Odysseus bei sich behalten und unsterblich machen will¹⁴⁷ und Ganymed, der von Zeus auf den Olymp entführt wurde, um als Mundschenk der Götter zu dienen. Dennoch bleibt natürlich der dadurch nicht aus der Welt geräumte Anklang an Kreta und die Minoer. Burkert erklärt auch hier überzeugend, dass dem wohl eine Vermischung ähnlicher Vorstellungen zugrunde liegt: „So darf man vermuten: als die mykenischen Griechen mit dem mittelmeerischen Kulturraum in Berührung kamen, vollzog sich auch im Bereich des Jenseitsglaubens ein Ausgleich. Man verband Analoges, übersetzte damit das Fremde in die eigene Sprache.“¹⁴⁸ So mischten sich die (griechische) Vorstellung einer Entrückung durch Blitzschlag und der (wohl minoische) Gedanke an ein fernes Totenland am Rande des Ozeans: „Indem dann diese die Phantasie anregende Vorstellung vom fernen Wunderland in den Vordergrund trat und wichtiger wurde als der alte Blitzkult, hörte man aus ἐνὸν ἁλῶσιον einen Namen heraus, den Namen fürs Gefilde der Seligen: Ἡλύσιον.“¹⁴⁹ Das Elysion kann also doch als eine griechische Vorstellung angesehen werden, die durchaus im Einklang ist mit der homerischen Vorstellungswelt. Ihre scheinbare Unvereinbarkeit löst sich auf, wenn man anerkennt, dass es sich beim Elysion um eine Ausnahme vom übrigen Totenglauben handelt, die der homerische Glaube durchaus zulässt. Sie widerspricht nicht dem Psycheglauben, weil der Mensch, der ins Elysion aufgenommen wird, nicht den Tod erleidet und insofern auch nicht als Psyche weiterlebt. Sie widerspricht auch nicht der bei Homer oft betonten Unentrinnbarkeit des Todes, denn selbst wenn der Tod das unausweichliche Schicksal des Menschen ist, so kennt Homer doch auch immer noch die Vorstellung, dass besondere Menschen von den Göttern auserwählt sind und dem unvermeidlichen Schicksal des Todes entgehen. Freilich ist damit das Elysion keine Form eines Totenglaubens im eigentlichen Sinne, sondern eher eine Variante des Themas „Entrückung eines Sterblichen“, in die sich Vorstellungen von einem Totenland eingemischt haben – für die homerischen Epen allerdings bleibt es eine Ausnahme, die sich zwar ins Bild des sonstigen Totenglaubens einfügen lässt, aber dennoch ohne Konsequenzen bleibt.

§ 7 Zusammenfassung

Was haben wir gesehen? Ausgegangen waren wir von einigen Überlegungen zur Sprache Homers bzw. der Sprache der Literatur überhaupt, indem wir uns die Frage gestellt hatten, ob es gute Gründe gibt, diese Sprache tatsächlich buchstäblich zu verstehen oder ob das,

¹⁴⁷ Z.B. sagt Kalypso in Od. 5, 135f.: „τὸν μὲν ἐγὼ φίλεόν τε καὶ ἔτρεφον ἠδὲ ἔφασκον, θήσειν ἀθάνατον καὶ ἀγήραον ἧματα πάντα – ihn liebte ich und sorgte für ihn und sagte oft, dass ich ihn unsterblich und alterslos machen will für alle Zeit.“

¹⁴⁸ Burkert 1960, 213.

¹⁴⁹ Ebd.

was wir für Äußerungen bestimmter Glaubensinhalte halten, nicht vielmehr etwas ganz Anderes ist. Gänzlich sicher können wir uns nicht sein, doch plausible Gründe haben dafür gesprochen, diese Haltung einzunehmen: eine solche Interpretation passt am besten zu dem, was wir sonst im Text lesen. Gleichzeitig haben wir bemerkt, dass der literarische Charakter der homerischen Epen nicht ignoriert werden darf; nicht jeder Ausdruck religiöser Vorstellungen im Text muss der außerliterarischen Realität entsprechen, die religiösen Vorstellungen des Epos sind vielmehr eine literarische Konstruktion, die mit höchster Wahrscheinlichkeit zwar reale Vorbilder hat, doch es ist im Einzelfall nicht möglich, die Fiktion von den Fakten sicher zu trennen. Daraufhin haben wir uns mit der Frage beschäftigt, ob Rituale, seien sie aus archäologischen Funden erschlossen oder im homerischen Epos geschildert, als eine Quelle dienen können für die religiösen Vorstellungen ihrer Teilnehmer. Wir haben diese Frage entschieden verneint und klar gesehen, dass Rituale auch ohne die Annahme zugrundeliegender Vorstellungen sinnvoll sind und verstanden werden können. Denn das Ritual ist zumeist älter als die korrespondierenden Vorstellungen und die Deutung des Rituals als Handlung, die einem von bestimmten Überzeugungen vorgegebenen Zweck dient, beruht auf einem fundamentalen Missverständnis des Rituals. Mit diesen Beschränkungen im Hinterkopf haben wir uns dem Text selbst zugewandt und zunächst versucht, das Wesen der Psyche bei Homer zu verstehen. Beim Durchgang durch die relevante Forschungsliteratur haben sich einige zentrale Streitpunkte herauskristallisiert, nämlich ob es so etwas wie die Psyche als ein gegenständliches Ding überhaupt gibt oder ob sie sich auf eine abstrakte Bedeutung reduzieren lässt, ob diese Psyche ein reines Totenwesen ist oder auch mit dem lebenden Menschen zusammenhängt und ob sie auch vor dem Tod schon aktiv in Erscheinung treten kann. Im Ergebnis zeigte sich, dass Homer viele Seelen kennt, darunter auch ein Seelenwesen „Psyche“, das sich von den anderen Seelen, vor allem dem Thymos, deutlich abhebt. Diese Psyche bedeutet, solange sie mit dem Menschen zusammen ist, das Leben, und sie überdauert seinen Tod, ist selbst jedoch keine abstrakte Lebenskraft. Homer schweigt zumeist von der Psyche des lebenden Menschen, sie ist für ihn mit dem Tod assoziiert, doch auch im lebenden Menschen schon vorhanden, wie sich aus den Ohnmachtsbeschreibungen erschließen lässt. Eine explizite Aktivität der Psyche während des Traums oder in Trance wird bei Homer nie erwähnt, obwohl sie aus anderen Kulturen und anderen Epochen der griechischen Kultur bekannt ist; es gibt keinen zureichenden Grund, anzunehmen, dass Homer diese Vorstellung fremd wäre, auch wenn er sie nie ausspricht. Nach diesen allgemeinen Betrachtungen über die Psyche bei Homer haben wir uns der etwas spezielleren Frage zugewandt, wie das Dasein der Psyche nach dem Tod aussieht. Hier haben wir festgestellt, dass die Psyche (und nur sie) den Tod überlebt. Hinsichtlich dessen, wie dieses Leben aussieht, gibt es in den homerischen Epen verschiedene

Vorstellungen, die miteinander vermengt werden und ebenso unvereinbar wie unvereinbar nebeneinander stehen. Einerseits werden die Toten vorgestellt als Schatten in einem Dämmerzustand, bloße Abbilder der Verstorbenen, andererseits aber auch als bewusste Persönlichkeiten, fähig zur Sprache und zum Denken. Verschiedene Rationalisierungsversuche haben sich als fruchtlos erwiesen, der Widerspruch muss hingenommen werden, zumal der Text keinen Versuch unternimmt, ihn zu überbrücken. Zuletzt haben wir eine Reihe kleinerer Fragen diskutiert, die auch in den Kontext des Totenglaubens gehören. Wir haben gesehen, dass die Annahme einer zweiten, älteren Schicht eines Totenglaubens in den homerischen Epen haltlos ist und auf einer nach unseren Voraussetzungen unhaltbaren Interpretation der beschriebenen Rituale gründet. Wir haben weiter gesehen, dass die Bestattung für den homerischen Jenseitsglauben eine wichtige Zäsur darstellt, mit der der Tod vollendet wird, dass aber zugleich die Art der Bestattung nicht mit dem Glauben in Verbindung steht. Homers ausschließliche Erwähnung der Feuerbestattung hat wohl keine religiösen Gründe. Die Frage, ob die Büßerszenen der ersten Nekyia für die Idee einer Vergeltung im Jenseits bei Homer sprechen können, haben wir bejaht, allerdings mit der Einschränkung, dass dieser Gedanke nur an dieser einen Stelle auftaucht und nicht in den übrigen Kontext passen will. Dem bisherigen, ohnehin fragmentierten Totenglauben lässt sich somit ein weiteres, singuläres, nicht einzupassendes Fragment hinzufügen. Schließlich haben wir uns dem ElySION gewidmet, einer Vorstellung, die ebenfalls aus dem Rahmen des Totenglaubens hinauszufallen scheint. Dieser Glaube erwies sich jedoch als Variation des bei Homer ohnehin bekannten Glaubens an eine Entrückung sterblicher Menschen durch die Götter und kann somit für Homer noch gar nicht als eine besondere Form des Totenglaubens gelten. Homers Vorstellungen von der Seele und dem Tod also, das hat sich gezeigt, sind einerseits diffus, nie ganz exakt zu fassen und stets mit letzten Fragen oder Ungewissheiten behaftet, andererseits uneinheitlich, viel Widersinniges und Unvereinbares verbindend, ohne dass ein Ausgleich, eine Synthese angestrebt würde. Seine Vorstellungswelt unterscheidet sich nicht nur darin von der unseren, dass sie so viele fremdartige und uns unvertraute Ideen enthält, sondern letztlich auch dadurch, dass sie unser Verlangen nach Rationalität und Kohärenz abweist.

Literaturverzeichnis

Quellen

1. Bowra, Cecil M. (Hg.): *Pindari Carmina cum Fragmentis*. Oxford: Clarendon, ²1947.
2. Monro, David; Allen, Thomas (Hgg.): *Homeri Opera. Tomus I: Iliadis I-XII*. Oxford: Clarendon, ³1920.
3. Monro, David; Allen, Thomas (Hgg.): *Homeri Opera. Tomus II: Iliadis XIII-XXIV*. Oxford: Clarendon, ³1920.
4. Mühl, Peter von der (Hg.): *Homeri Odyssea*. München/Leipzig: K.G. Saur, ³1962.
5. A. Giannini (Hg.): *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*. Mailand: Istituto Editoriale Italiano, 1965.

Sekundärliteratur

1. Arbman, Ernst: „Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien“, in: *Le Monde Oriental* (20) 1926, 85–226.
2. Bickel, Ernst: „Homerischer Seelenglaube“, in: *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* (1) 1926, 211–343.
3. Böhme, Joachim: *Die Seele und das Ich im Homerischen Epos*. Leipzig [u.a.]: Teubner, 1929.
4. Bremmer, Jan: *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
5. Büchner, Wilhelm: „Probleme der Homerischen Nekyia“, in: *Hermes* (72) 1937, 104–122.
6. Burkert, Walter: „Elysion.“, in: *Glotta* (39) 1960/61, 208-213.
7. Burkert, Walter: *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, New York: de Gruyter, 1972.
8. Dihle, Albrecht: „Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus“, in: Klauser, Theodor (Hg.): *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stüiber*. Münster: Aschendorff, 1982.
9. Dodds, Eric R.: *The Greeks and the irrational*. Berkeley: Univ. of California Pr., 1951.
10. Garland, Robert: *The Greek Way of Death*. London: Duckworth, 1985.

11. Heubeck, Alfred et. al.: *A Commentary on Homer's Odyssey*. 3 Bde., Oxford: Clarendon, 1988ff.
12. Meuli, Karl: „Entstehung und Sinn der Traueritten“, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* (43) 1946, 91–109.
13. Nilsson, Martin: *Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. 3. durchges. u. erg. Aufl., München: Beck, 1967.
14. Onians, Richard Broxton: *The origins of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time, and fate*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1951.
15. Otto, Walter F.: *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*. Darmstadt: wbg, 21958.
16. Regenbogen, Otto: „Δαιμόνιον ψυχῆς φῶς. Erwin Rohdes Psyche und die neuere Kritik. Ein Beitrag zum Homerischen Seelenglauben.“, in: Salin, Edgar. *Synopsis : Alfred Weber 30. VII. 1868 - 30. VII. 1948; [Festgabe für Alfred Weber in honour]*. Heidelberg, Lambert-Schneider, 1948.
17. Rohde, Erwin: *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. 2 Bde. Freiburg i.Br.: Mohr, 21898.
18. Schnauffer, Albrecht: *Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit*. Hildesheim: Olms, 1970.
19. Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*. 4., neubearb. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.
20. Sourvinou-Inwood, Christiane: *„Reading“ Greek death. To the end of the classical period*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
21. Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. 2. überarb. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
22. Veyne, Paul: *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit, Moral*. Stuttgart: Reclam, 2008.
23. Waardenburg, Jacques: *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*. Berlin: de Gruyter, 1986.
24. Wender, Dorothea: *The last Scenes of the Odyssey*. Leiden: Brill, 1978.
25. Wiesner, Joseph: *Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und zur frühen Eisenzeit*. Berlin: Töpelmann, 1938.
26. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Die Heimkehr des Odysseus: neue homerische Untersuchungen*. Berlin: Weidmann, 1927.

27. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Der Glaube der Hellenen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1931.
28. Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Homerische Untersuchungen*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1884.
29. Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus Logico-Philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt/Main: suhrkamp, 1984.
30. Wittgenstein, Ludwig: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Hrsg. Von Joachim Schulte, Frankfurt/Main: suhrkamp, 1989.