

Der Tod des Todes

(Death of the death)

Bernhard Wegener

Zusammenfassung

Diese Arbeit setzt sich mit volkstümlichen Vorstellungen des Todes verschiedener Epochen auseinander und setzt sie einem theologischen Verständnis gegenüber. In ersteren werden Sterben und Tod Zwecken dienstbar gemacht, werden begrifflich vermengt. Sterben ist diesseitig, der Tod je nach Weltanschauung eine Sache oder jenseitig. Das Jenseits ist keine Verlängerung des Diesseits, des Vergangenen. Mit dem Tod des Einzelnen ist seine diesseitige Existenz total beendet, deshalb ist es eine einmalige Möglichkeit, wie wir unser Leben bis zum Tode gestalten. Das Jenseits gehört nach theologischer Interpretation in die Zeit Gottes.

Schlüsselwörter: Tod, Religionshistorie, Gebräuche

Abstract

This article concerns with the subject on popular interpretations of death. Dying and death are confused in the process of bringing it under the power of purposes. Dying is on the side of real world, death dependent from ideological standpoints transcendental or only part of the material world. The beyond is not a continuation of the world, of the past. With the death of each person his inner world existence is totally extinguished. It is a singular possibility, how we can manage our life till we die. The beyond is in theological interpretation part of the time of god.

Keywords: Death, history of religions, rites

1. Thematischer Introitus

“Wollen Sie ‘Tod’ wirklich in den Papierkorb verschieben?” erkundigte sich der Scanner bei Erstellung der Arbeit und reagierte dann: „‘Tod’ kann nicht gelöscht werden: Die Datei wird von einer anderen Person bzw. einem anderen Programm verwendet“. So leckt, um eine Formulierung von William James angesichts moderner Todesverleugnung (Fuchs 2002,41) zu verwenden, die Metaphysik an allen Enden wieder hervor.

Psychologen verfallen mehr einer Mystik des Anfangs als des Endes, nähern sich in ihren Theorien mehr der Geburt als dem Tode (Jung 2001, 120). Stimmen die Theorien des Zerstörungstriebes doch (Freud GSW, XIII, 377, contra: Horney, o. J. 107), gibt es wirklich eine Universalität der Introjektion als eine Reaktion auf den Verlust eines Objekts (Fenichel 1971, 394), sind das überhaupt Kategorien, in denen wir den Tod fassen können (vgl. Lorenzer 1970, 95)? Freud schrieb in seinem Skript zum Vortrag „Wir und der Tod“ (nach Nitzschke 1996, 133): „Dies unser Verhältnis zum Tode hat aber eine starke Wirkung auf unser Leben. Das Leben verarmt, es verliert an Interesse.“ Es erscheint hier der Tod als Grenze mit Rückwirkung auf das Leben (Freud 1974, 61).

Vollends tritt wie ein mächtiger Schatten bei Pascal dieser Gedanke hervor: „Die Menschen haben den Tod, das Elend, die Unwissenheit nicht besiegen können. Um sich glücklich zu fühlen, sind sie angewiesen, nicht daran zu denken.“ (nach Heiss 1959, 110/111). Heute ist in europäischer Zivilisation eine Todesvergessenheit zu beobachten: gestorben wird in der Isolation im Krankenhaus, Altersheim etc., und die „Entsorgung“ findet quasi industriell statt (Nassehi & Weber, 1988, 377; Wegener 2007, 71). In der bürgerlichen Welt scheint es, als ob der Tod nicht mehr zeitgemäß ist (Bommarius 1993, 50). Der Tod als Neugierdeobjekt bei Unfallglotzern auf der Autobahn, als Televisionsereignis (der beobachtete Krieg und das Sterben sind immer anderswo) lassen ihn in die Sensationslust entgleiten. „Todesbewältigung“ präsentiert sich in einer Art Schrebergartenkultur der Friedhöfe mit nahezu unlauteren Behauptungen in Inschriften wie „Unvergessen“ u. ä., was auf Soldatenfriedhöfen und Massengräbern einen besonders ironischen Beigeschmack erhält.

Die Berührung mit den Toten wurde von Göttern und Menschen vermieden (Lesing 1984, 17). Heraklit lehrte: „Leichname sollten eher hinausgeworfen werden als Mist.“ Nach Mansfeld 1987, 281). Shinto-Priester halten sich von der Leiche fern (Pinquet 1996, 65), Reinigungsriten müssen bei Berührung vollzogen werden (Dingermann 1965, 217/218, bis heute dürfen orthodoxe Leviten keinen Fuß auf einen Friedhof setzen (es sei denn bei der Beerdigung naher Anverwandter). Selbstmörder müssen der Riten entbehren (wenn sie das im Kriege aufopfernd tun, sind sie Helden) (Henslin 1984, 433). Werden Riten nicht richtig erfüllt, wird eine Gefahr für die Verstorbenen behauptet, ein Makel für die Hinterbliebenen (Herrmann 1965, Stichwort *Totenkult*), was letztlich eine „Priesterschaft“ voraussetzt und deren Bedeutung stützt, aber eingebettet in die Riten (Rahim 1991,71) den Hinterbliebenen zur Verarbeitung helfen kann.

Wenn im Folgenden in der Hoffnung gedacht wird, dass d i e s e s Leben mit dem Tod wirklich sein Ende findet, soll doch der Tod als Teil des Lebens und als Zeichen

für die Lebenden verstanden sein: „Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste und das Tote festzuhalten, das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit hasst den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und vor der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet.“ (Hegel 1932, 29).

2. Aspekte der Frühzeit

Der Ahnenkult entwickelt sich, wie Durkheim (1984, 95 f) konstatierte, nicht in primitiven Gesellschaften, sondern in den fortgeschrittenen Kulturen. Die sog. primitiven Kulturen kennen keinen wiederkehrenden Kultus. Die Trauer war mit Ableistung der Riten und der Trauerzeit beendet (Stubbe 1990, 63/64), was sich auch in vielen heutigen Kulturen aufzeigen lässt (Rösing 1992, 97), nicht aber das Bewusstsein einer Art Existenz des Verstorbenen.

Der Tod der Fremden wurde oft gewünscht, herbeigeführt. Die Anthropologie der „Alten“ bezog sich nur auf die eigene Gruppe. Von Laktanz (*De mortibus persecutorum*. In: Städele 2003, 101) wurde es nur als gerecht empfunden, dass Valerian in die Gefangenschaft des Persers Sapor geriet, der über dessen Nacken sein Pferd bestieg und dessen Haut nach seinem Tode abziehen ließ und im Tempel ausstellen.

Von großer Bedeutung für das Verständnis antiker Kulte ist die Lehre vom doppelten Menschen, und damit dem doppelten Tod (vgl. auch Dan 12, 1-3, Apk 2, 11; Sure 2,11; 16,28), im Diesseits und im Jenseits. Bei Hindus und Buddhisten kann man von einem mehrfachen Tod in jeder Wiedergeburt (Ritschl & Schetelich 1983, 13, 27) sprechen (wobei jene dem Tod eher gleichgültig gegenüberstehen, Hartmann 1907, 13-14; Milčinski 1999, 391). Diese Vorstellung führte in ägyptischer Religion hingegen zu besonderer Furcht in der Existenz nach dem Tode. So betet der Verstorbene aus Angst davor, in der Unterwelt enthauptet zu werden (Papyrus Ani um 1429 v. Chr. nach Rossiter 1984, 54): *Lebe, mein Vater, Sohn der Nut! Ich bin dein Sohn, Horus, ich sehe deine Geheimnisse, und ich bin gekrönt als König der Götter. Ich sterbe kein zweites Mal in der Unterwelt.*“ Der Tote musste bei seinem Gang zahlreiche Prüfungen und Hürden bestehen. Es gab Formeln für alle möglichen Gefahren (Peinado 2002, 86 ff.). Sehr ähnliche Befürchtungen wurden in den Totenbüchern der Maya beschrieben (Arnold 1991, 129 f.). Die Möglichkeit des doppelten Todes, was besagt, dass Tote noch als lebendig vorgestellt wurden, ist in vielen Hochkulturen anzutreffen. Seit dem Mittelalter werden die Toten in Bewegung, Gestik etc. wie die Lebenden dargestellt (Kiening 1995, 1163 f.). Man kann das so deuten, dass die Grenze zwischen Leben und Tod unklarer wird. Es gibt ein Gericht in der Unterwelt (Fehr 1950, 52) und das christliche Mittelalter beschreibt bilderreich das Jüngste Gericht, zu dem die Toten wiederauferstehen (Neveux 1979, 252)

In diesen Zusammenhang erscheint der Totenkult. Seit der Bronzezeit gab es Ständedifferenzen in der Grabgestaltung (Anati 1972, 18; 28). Die Grabriten waren in den Kulturen sehr unterschiedlich. (vgl. Zarathustrareligion, Tibet, Hindus, Ägypten, Maya). Die Interpretationen derselben beziehen sich meist auf einzelne Aspekte (Glaser 1960, 109), z. B. Trauerriten (Stubbe 1990, 18 f) und sind oft spekulativ (Geiger 1987, 1075 f.) und mit Irrtümern belastet (Lessing Theorie der larvae; 1984, 17f.; Vollmer 1999, Stichwort; Freud 1974, 65f.).

Die Nekropolen der Antike waren eigene Städte, mit allen sozialen Abstufungen, wie sie die lebenden Bürger zeigten, ausgenommen die Sklaven, Armen, Fremden usw., die einfach außerhalb der Siedlungen verscharrt wurden. Wer Reichtum hatte, der war auch gerecht, von Gott gesegnet, ein Gedanke, der sich aus biblischen Zeiten (Hodel-Hoernes 1991, 189; 241) bis in Auffassungen der Moderne verfolgen lässt. Bei den Melanesiern galt, dass die Seele des gemeinen Mannes vor und nach dem Tod Nichts ist. Der Gräberluxus musste bereits in klassischer Zeit gelegentlich durch Gesetze (z. B. 317 v. Chr in Rom Irmscher & John 2000, 687) eingeschränkt werden.

Leichen bedeutender Personen führte man zurück in die Heimat. Es waren meist Heerführer, Herrscher, um derentwillen schon zu Lebzeiten viele sterben mussten. Auch in Tristan und Isolde werden die einfachen Gefallenen in Reihen auf dem Schlachtfelde begraben, die „Vornehmen“ werden in die Heimat überführt (Rolf 1974, 206). Die Idee des Großkönigtums in der Antike zog, wenn ein solcher König starb, ein Massenmorden nach sich (Frauen, Hofstaat, Diener und Tiere usw. bei den Skyten, Sumerern, in Peru, Ägypten u.a.). Es zeigen sich sonderliche Rekursbewegungen: Die Etrusker führten Gladiatorenkämpfe als Ersatz für frühere Menschenopfer ein, und die Römer verkehrten 264 v. Chr. jene Sitte zu belustigenden öffentlichen Metzelerveranstaltungen. Das Sterben der anderen war zum Spiel geworden.

Das Epitaph, zuerst als Grabrede, dann Inschrift, eine Art Kurzbiographie (Ohler 2003, 14), die öffentliche Lobrede in Rom (laudatio funebris) wurden bald auch für politische Propaganda nutzbar gemacht (Irmscher & John 2000, Stichwort, Classen 2000, 292 f.). Die menschliche Eitelkeit (Plinius 1975, 135), der Wunsch nach unendlicher Verlängerung des Lebens (Boff 1993, 67) mit der Überhäufung von Lebenssymbolen am Grabe ging immer einher mit einer Angst, vergessen zu werden, mit Beschwörungen der Ewigkeit von Religiösen und Atheisten (Fechner 1953, 46 f.). Das setzte sich bis in rechtliche Ebenen fort. In Rom gehörte das Grab, nach Erledigung der kultischen Zeremonien in das göttliche Recht der *di i manes* (Kaser 1978, 17f.), und man vergleiche heute die „Störung der Totenruhe“.

Die frühe christliche Kirche war bemüht, die Gräber unter ihrer Kontrolle zu halten, und es wurde Exklusivität ein Charakteristikum (Rebillard 1999, 1029), wobei arme und reiche Christen zunächst ähnlich bestattet wurden. Es flossen in der Tradition unterschiedliche Vorstellungen zusammen: Der Schlaf als Bruder des Todes (Psalm 13,4; Homer, Il. XI, 241, bei Hesiod, Ovid, Bernhard von Clairvaux u.a.) (Rolf 1974, 40 f.;

Haas 1976, 318 f.; Lessing 1984, 28f.). Hypnos, Sohn der Nyx, Zwillingsbruder des Thanatos wird als Geflügelter Jüngling dargestellt (Irmischer & Johne 2000, Stichwort) u. a. m. Es entwickelten sich bald Differenzierungen (vgl. Kiening 1995, 1158). Von berühmten Leuten wurden im Mittelalter „letzte Worte“ (Wilcox 2004, 2f) gesammelt, Teilbestattungen vorgenommen. Die Eingeweide wurden oftmals anderen Ortes bestattet als die Gebeine, das Fleisch. Man kochte die Leiche, bis sich das Fleisch vom Gebeine löste. Seit dem Reimser Konzil von 867 wurde es Sitte, Reliquien in Altäre einzusenken. Ein Reliquienhandel blühte in merkantilem Maße seit der Zeit der Kreuzzüge. Reliquien wurden wie Aktiendepots behandelt (vgl. Karl IV, Geschichte des Dreikönigsschreins). Bonifaz VIII verbot um 1300 das Auskochen von Leichen für den Überlandtransport, deshalb wurden die Eingeweide herausgenommen und die Leichen mumifiziert. Man zog die Skelette an und stellte sie in Kirchen aus (vgl. noch heute in Waldsassen das Laiberfest und Agochinutiskein bei nordamerikanischen Völkern (Vollmer 1999, 489). Der Besitz königlicher Gräber wurde zum Kennzeichen der Bedeutung der Kirche und vice versa (Schmid 1976, 333-334). Die kultische und hohe symbolische Bedeutung der Gräber der Propheten, Heiligen, Herrscher kann auch bei Buddhisten und im Islam aufgezeigt werden.

3. Die soziale Funktion

Der Tod, so wusste bereits Boethius, verachtet allen Ruhm. Der Tod ist, weil er eine Nichtigkeit ist, weder gut noch böse (Feldman 1991, 206 u.ö.). Ein Gedanke, den Tepl (1984, 27) aufnimmt. Der Tod führt zu einer ausgleichenden Gerechtigkeit (Fehr 1950, 51). Es wurde philosophisch immer wieder diskutiert, ob der Tod als ein Übel für den Einzelnen gesehen werden muss (Draper 1999, 387 f.; Diano 1986, 166f.), oder als eine Befreiung vom Leiden, aus dem Gefängnis (Garin 1986, 178 f.), als eine Möglichkeit der Freiheit (Pirlot 1958, 575f.).

Das *memento mori* (Heinrich von Melk 1994, 13) wurde nicht primär eingeführt, um Angst zu verbreiten, sondern vor den Gefahren im Leben zu warnen, auch als Trost (Noker 1070, 1; Eckhart: Predigt: Vom Tod). Es bestand im Mittelalter im normalen Alltag eine wesentlich größere Erlebnisnähe zum Tode, aber auch ein tieferes Eingebettetsein in der Gemeinschaft, der Lebenden und der Toten, deshalb die Platzierung des Totengedenkens in der katholischen Messe nach der Wandlung, die Einführung des Allerseelengedenkens durch Odilo von Cluny (994-1048) für alle diejenigen, an die sonst niemand denkt. Die Almosen bei den Begräbnisfeierlichkeiten sollten den Armen helfen, aber diese auch verpflichten, für die Toten zu beten (Lentze 1958, 40f.). Es wurden sehr alte Traditionen aufgenommen, welche auf eine Kontinuität von Gebräuchen des Umgangs mit dem Tod aus vorchristlicher Zeit hinweisen. So findet sich in der Allerheiligenlitanei die Bitte: *A peste, fame et bello libera nos Domine*. Eine Bitte, die sich bereits in den Sibyllinischen Orakeln findet (Ohler 2003, 11). Das (Toten-) Gedenken

wurde in den Libri memoriales schriftlich fixiert (Hoffmann 1976, 420f.) und es ist hier ein Übergang zwischen religiösen und politischen Bündnissen zu entdecken.

Es war den Mächtigen recht, dass sich die Leute in die Gemeinschaft der Verstorbenen einreihen. Im Leben hatten sie an dem Platz zu bleiben, an den sie gestellt waren, sonst wurden sie eingereiht (Tepl 1984, 11). Viele Häresien des Mittelalters waren auch soziale Proteste, was sich bis hin in Bestattungsgewohnheiten ausdrückte (Lauwers 1999, 1048f). Gegen die Exzesse der Mächtigen und Reichen symbolisiert der Totentanz die gleichmachende Gerechtigkeit (aber nicht gerichtartig, sondern nichtigend, Leppin 1995, 333) und den sozialen Protest (Heinz-Mohr 1971, 289; Gurst et al. 2000, 4467). Es ist die Zeit der Dekadenz der Obrigkeit, die dem Totentanz Aufschwung gibt (Tenenti 1996, 32). Der Tod überragt alles im Neuen Lübecker Totentanz: „Ich bin die Ursache aller Bewegung des Lebendigen und Urgrund. Die Mutter der Mütter, der Vater der Väter, der Gott des Getiers, den sie fürchten.“ (Schulze & Mattheijet 2000, 54). Es entwickelte sich eine Apathie durch Krieg und Krankheit bedingt gegenüber dem Leben, indem mehr die Vanitas in den Blick rückte und die Ars moriendi (Tenenti 1996, 70) geübt wurde. Der Tod wurde als grausam aufgefasst, eine Art Pädagogik eingeführt, wobei der christliche Gedanke der Erlösung in den Hintergrund rückte (Chaumu et al. 1976, 100).

Die bürgerliche Welt entwickelte ein Todespathos (Meinertz 1955, 461 f.), das eine Verbindung mit der kriegerischen Welt zeigt samt ihrem Gedanken des Heldischen und Nationalen. Sowohl gegen die Bestattungsreformen Joseph II als auch Napoleons wandte man sich mit dem Argument, dass das Gedächtnis an die Poeten, Heroen bewahrt werden sollte (Foscolo 1965 (Orig 1807), 119) und das angesichts vieler Tausender Tote durch die Kriege. Den sozial Schwachen blieb nur das Sterben und die kleine Idylle (Malvezzi/Pirelli 1962, Vighenzi). Das Bürgertum stemmte sich auf mit Ruhmredigkeit und „Protzengräbern der neugebackenen Ritter des Großerwerbs“ (Derijac 1910, X).

Der Erste Weltkrieg krassierte alle Widersprüche. Dr. Donders, ein kath. Geistlicher predigte: „Nein, ihr toten Kameraden, wir vergessen euch nicht, heute nicht und morgen nicht...“ (Donders 1917) und Domkapitular Dr. Eberle: „Heil euch, ihr Helden! War euer Leben auf Erden auch kurz, der liebe Herrgott schreibt dazu: `Nicht umsonst gelebt!´“ (in Donders 1971, 431). 1934 (95) schrieb der evangelische Theologe H.-D. Wendland: „Damit entsteht ein neuer Begriff von Freiheit. An die Stelle der liberalen Freiheit tritt die Freiheit auf dem Boden des Gebundenseins an die Gemeinschaft, im Hören des durch den Staat und Volk an den Einzelnen ergehenden Rufes zum Dienste.“ Debrise (1946, 71) äußerte kurz nach dem 2. Weltkrieg: „Die Bilanz war befriedigend. Beim Appell konnte man mehr als 200 Leichen zählen. Zweihundert unbekannte Sträflinge, denn man machte sich nicht die Mühe, eine Eintragung vorzunehmen. Unbesehen, unbekannt. Keine zusätzliche Arbeit für das Personal der Schreibstube.“

Die Hoffnung war genommen, auf das Diesseits zurückgeworfen, das so unerträglich war (vgl. B. Brecht: Furcht und Elend des Dritten Reiches, 20. Szene), blieb nur eine Mahnung und die Radikalität der Gegenwart:

Lasst euch nicht verführen!
Zu Fron und Ausgezehr!
Was kann euch Angst noch rühren?
Ihr sterbt mit allen Tieren
Und es kommt nichts nachher.

(B. Brecht: Gegen Verführung, 4. Strophe; in Schulze & Mattejiet 2000).

Die Nähe des Grauens ist vergangen, die Erinnerung verdünnt und schon vegetieren zu Lebzeiten Totgestellte, die aus dem Lebensbereich in die Todeszone vertrieben werden, z. B. ins Exil. Auch der Armut kommt in dieser Hinsicht gefährdende Qualität zu. Krankheit ist Kennzeichen eines sozialen Todes. „Tod ist Krankheit am Leben. Krankheit ist Tod“ (Hasenfratz 1983, 135). Das archaische Verständnis des sozialen Todes, denn Leben ist nur in der Gemeinschaft möglich (Hasenfratz 1983, 128), findet so in der Duldung der Armut eine heutige Resonanz.

Der Tod ist wieder eine Unterhaltung geworden, in Gesellschaftsspiel (Grufitis, Todesengel etc.), als Abklatsch traditioneller Nekromantie (Podella 1997, 122) als Show (Plastinate). Die Totenbegängnisse „bedeutender“ Personen sind, wie Marquez (1983, 24f.) ironisierte, die Gelegenheit der Selbstdarstellung der Mächtigen. Der Tod ist einerseits individualisiert (Fuchs 2002, 49f.), andererseits in eine Distanz zur Lebenswelt gesetzt (Nassehi & Weber 1988, 387). Die riesige Maschine der Illusion, die Medien kommen unserem Glauben entgegen, dass wir doch irgendwie nicht betroffen, geschützt sind, unverletzbar.

4. Das (christliche) Novum

Eine religionsgeschichtliche Neuheit stellt der im Christentum verkündete *Tod des Todes* mit dem Versprechen ewiger Seligkeit (Schleiermacher 1830, 416) dar, das Kreuz als Symbol des Triumphs über den Tod (Ohler 2003, 14). Im Christentum kündigt sich das Heil, anders als in den anderen Großreligionen in einer Person an.

Im christlichen Mittelalter tauchte bei Hinkmar von Reims um 857 die Idee der Kirche als *corpus christi* in einer Verbindung auf, dass auch die Toten darin einbezogen wurden (Lauwers 1999, 1047). Lebende und Tote gehören in die Gemeinschaft der Kirche.

Die Nähe der Begräbnisstätte zum heiligen Raum wurde Ausdruck der religiösen und sozialen Wertschätzung. Die Ordnung des Diesseits und des Jenseits berühren sich, ebenso pagane und christliche Vorstellungen. Offizium und Requiem wurden im Mittelalter *presente cadavere* gehalten, aber die örtlich größere Nähe der Feierlichkeiten und des Grabes zur Kirche setzte ein Begütertsein voraus (Lentze 1950, 330f.). Die Ordnung der Welt wurde als Ordnung des Himmels etabliert.

Die Angehörigen der beiden großen monotheistischen Religionen erwarten mehr, nämlich eine Wiederauferstehung. Eine Auferstehung (Sure 23, 12-16; Ez 37, 12-14, Hos ,2) als Erfüllung eines heilsgeschichtlichen Prozesses wird verkündet. Die Menschen

werden dann in einer idealen Gemeinschaft leben, was besonders im Islam ausgearbeitet wurde (Simon 1963, 247). Allerdings wurde die Unsterblichkeit der Seele schon seit dem Mittelalter immer wieder angezweifelt (Pomponazzi 1990, 187). Der Topos der Wiederauferstehung bereitet erhebliche Probleme, denn zwischen individueller und kosmologischer Eschatologie entstehen Spannungen (Koch 1992, 462). Wenn es sich um eine Heimkehr zu Gott handelt, was sollen dann die Bilder einer menschlichen Idylle? Wenn es sich um Bilder aus der Vergangenheit des Einzelnen handelt, was ist dann mit der christlichen Hoffnung, der Hoffnung für alle? Ist nicht die Endlichkeit des menschlichen Seins ein Charakteristikum des Menschen (biologisch) und religiöse Bestimmung? Die Frage ist, was ich bin, wenn ich bei Gott bin (vgl. Brahma. Hartmann 1907,23)? Bei Gott zu sein (Schleiermacher o. J., 416) wird als eine Art Glück beschrieben, was aber ein diesseitiger Terminus ist. Es handelt sich um Bilder; es kann kein sicheres inhaltliches Wissen geben, alle Versuche, das zu bestimmen, müssen scheitern.

5. Das Jenseits

Hesiod, Pindar, Homer nahmen an, das gewisse, besonders bevorzugte Menschen, die den Göttern verwandt waren oder von ihnen beschützt wurden, zu ihren Lebzeiten von der Erde hinweggenommen und in die Gefilde der Seligen versetzt werden können (Hus 1964, 45). Der Heroenkult hat sich aus dem Toten- und Grabkult für Aristokraten der mykenischen Zeit entwickelt. Die Macht des Heros war an sein Grab gebunden. Deshalb befanden sich diese Gräber oft auf dem Marktplatz oder unter dem Stadttor (Irmscher & John 2000, Stichwort), in der Hoffnung, dass sie den Lebenden helfen (Hus 1964, 45). Allerdings lebten die Heroen woanders, nämlich im Elysium, jenem am Westrand der Erde gelegenen Land. Seit römischer Zeit wurden die Canaren als „fortunatae insulae“ (Irmscher & John 2000, Stichwort) angesehen. Es handelt sich um eine sehr irdische Jenseitsvorstellung, eine Veränderung, eine Verbesserung des irdischen Lebens, eine ideale Verlängerung des Diesseits, in welchem auch eine ideale Natur phantasiert wurde.

Aber das Jenseits ist auch eine irgendwie verkehrte (Stubbe 1988, 202), anders geardete Welt, in der die Ahnen und Götter in einer meta-physischen Existenz leben (Langer 2004, 10f.). Es ist der an Besitz Gebundene, der Reiche, der seine Schwierigkeiten hat, ins ewige Leben einzugehen (Zimmerli 1963, 317-318), was bedeutet, dass irdische Dinge aufgegeben werden müssen. Aber was, wie viel muss aufgegeben werden? Alles! Ist meine Existenz im Jenseits in der Form eines Ego zu denken oder löst es sich in einem Allgemeinen auf (Milčinski 1999, 389)? Die zahlreichen angenommenen Zwischenbereiche (Fegefeuer etc.), Dämonen und Demiurgen, Wiedergänger (Fehr 1950), worin sich Blutrache, Missetat und Geisterspuk tangieren, können das Berührungsmomente zu einer anderen Dimension sein oder sind es nur kindliche, literarische Bilder eines Weges der Läuterung oder Mittel, die Gläubigen psychisch willfährig zu machen?

Sind es nicht Tricks, dem Tode immer wieder entgehen zu wollen, das Unmögliche zu erstreben (Milčinski 1999, 393), dieses Leben ins Jenseits hinein zu verlängern? Der Kampf mit dem Tod, ein häufig mytheleind eingeführtes Thema heroischer Verklärung medizinischer Interventionen, ist eine mögliche Aussage über den beteiligten Arzt, nicht über den Tod. Diesen stellte man sich als Person vor. Man versucht mit ihm zu handeln. Plastisch wird dies im Märchen „Der Gevatter Tod“, in dem der Protagonist als Arzt Weltruhm erlangt, weil er den Zugriff des Todes auf einen Kranken wahrzunehmen vermag – bis er den Gevatter zweimal austrickt und sein eigenes Leben verwirkt (Grimm & Grimm 2009). Aber der Tod ist keine Person, und die Dimension des Todes gehört in einen anderen Bereich, der in allen großen Religionen als widersprüchlich aus der Sicht des Lebens gesehen wird, was möglicherweise am deutlichsten in der Figur der Kali evident wird (Kinsley 1977, 189/194). Aus der Sicht des Lebens siegt nicht der Tod, weil er keine Person ist, sondern es lässt sich das Sterben nur aufschieben, der erwähnte Arzt kämpft deshalb nicht mit dem Tod, sondern versucht, das Leben zu verlängern oder anders gesagt, das Sterben zu verzögern. Die Unterscheidung zwischen Sterben und Tod muss genauer ins Bewusstsein kommen. Vom Leben aus gesehen, erscheint deshalb die Furcht vor dem Sterben verständlich, vor dem Tod nicht, weil er sich einer Möglichkeit meiner Selbsterfahrung entzieht. Wird das so gesehen, sterben wir unser ganzes Leben lang.

Woher wir kommen und wohin wir gehen, gehört, wenn Tod so bezogen sein soll, einer anderen Dimension an. Tod gehört dann in die Heilsgeschichte, in die Zeit Gottes, und Luther konnte formulieren, dass der Christ schon mit dem rechten Fuß aus dem Grabe kommt (Ebeling, 1987, 171). Unter dem Aspekt der Heilsgeschichte und der Erlösung verstanden gilt, dass Gott ein Gott der Lebenden ist, nicht der Toten (Mt 22,32), und das im Blick auf Gottes Zeit radikal. Es geht nach dem Tode nicht so weiter wie bisher, „als ob eine im Grunde leere Offenheit des zeitlichen Daseins weiterdauere“ (Rahner 1964, 429). Christlich gesehen ist nirgends von einer Unsterblichkeit der Seele zu lesen, sondern es geht immer um den ganzen Menschen, und das gerade macht gegenwärtiger naturwissenschaftlich dominierter Begrifflichkeit Schwierigkeiten zu verstehen, was die nach 2. Kor. 5,2 neue Leiblichkeit sein soll. Christlich gilt, dass Lebende und Tote im Leib Christi zusammengehören, was schließlich eine Abgrenzung zum Spiritismus (Benz 1977, 237-239), nicht aber zum Visionären und Prophetischen bedeutet.

Die Achtsamkeit auf das Leben mit seiner natürlichen Begrenztheit erscheint deshalb für die Gestaltung des Lebens von singulärer Bedeutung. Man kann das biologische Leben als ein ständiges Aufbäumen gegen den Tod auffassen, als eine ständige Arbeit am Selbsterhalt der Gemeinschaft und des Einzelnen.

Rilke in *Schluss-Stück*:

Der Tod ist groß.

Wir sind die Seinen

Lachenden Munds.

Wenn wir uns mitten im Leben meinen,

Wagt er zu weinen

Mitten in uns (Schulze & Mattejiet 2000, 41).

Die Toten sind einerseits unserer Welt total verloren, andererseits können wir ihnen begegnen „wenn wir unser Herz der schweigenden Stille Gottes selbst öffnen, in der sie leben“ (Rahner 1964, 437), was sich aber jeglicher inhaltlicher Bestimmung entzieht, denn das ist Bestimmung in der Transzendenz Gottes, worin die abrahamitischen Religionen in wesentlichen Zügen übereinstimmen.

Literaturverzeichnis:

- Anati, Emmanuel (1972): *Capo di Ponte. Centro dell'arte rupestre Camuna*. 5. A. Capo di Ponte/Brescia: Edizioni del Centro,
- Arnold, Paul (1991): *Das Totenbuch der Maya*. Bindlach: Gondrom
- Benz, Arnold (1977): Unsterblichkeit und Tod in parapsychologischer und christlicher Sicht. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 29, 229-256
- Boethius (1952): *Trost der Philosophie*. Hg.: Gegenschatz/Gigon. Zürich: Artemis
- Boff, Leonardo (1993): *Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode*. 2. A. München/Zürich: Piper
- Bommarius, Christian (1993): *Die Stunde des Ablebens*. Kursbuch 114, 42-50.
- Brecht, Bertolt (1957): *Furcht und Elend des Dritten Reiches*. In: Stücke VI, Stücke aus dem Exil. Berlin: Suhrkamp
- Chaumu, P. & Chatier, R. & Roche, D. (1976): „La Mémoire de la Mort“. *Annales* 31, 76-111
- Classen, Albrecht (2000): Die Darstellung von Frauen in Leichenpredigten der Frühen Neuzeit. *MfÖG* 108, 291-322
- Debrise, Gilbert (1946): Friedhöfe ohne Grabmäler. *Lancelot*, 3, 60-72
- Demokrit aus Abdera (1999): *Fragmente*. 188. In: Hansen, Frank-Peter (Hg.): Philosophie von Platon bis Nietzsche. Berlin: Directmedia
- Dernjác, Josef (1910): *Vorwort* zu: Gerlach, Martin: *Alte Grabmalkunst*. Wien & Leipzig: Gerlach & Wiedling
- Diano, Carlo (1986): Anassagora Padre dell'Umansesimo e la Melete Thanatou. *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 52,162-177
- Dingermann, F. (1965): *Tod*. LThK, Bd. 10, 217/218, Freiburg/Br.: Herder
- Donders (1917): *Christus betet mit uns am Grabe*. In: M. von Faulhaber (Hg.): *Das Schwert des Geistes*. Feldpredigten im Weltkrieg in Verbindung mit Bischof von Keppeler und Domprediger Donders. Freiburg/Br.: Herdersche Verlagsbuchhandlung
- Draper, Kai (1999): Disappointments, Sadness, and Death. *The Philosophical Review* 108, 387-408
- Durkheim, Emile (1984): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. 2.A. (Orig. 1968). Frankfurt/M: Suhrkamp
- Ebeling, Gernhard (1987): Des Todes Tod. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 84, 162-194
- Eberle, Domkapitular (1917): *Vergänglich und doch unsterblich*. In: Donders
- Eckart (1999): Predigten, Traktate, Sprüche. Vom Tod. In: s. Demokrit
- Fechner, Gustav Theodor (1953): *Vom Leben nach dem Tode*. In: Schondorff, Joachim (Hg.): *Deutsche Geisteswelt*. Darmstadt: Holle

- Fehr, Hans (1950): Tod und Teufel im alten Recht. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, 67, 50-75
- Feldman, Fred (1991): Some Puzzles about the Evil of Death. *The Philosophical Review*, 205-227
- Fenichel, Otto (1971): *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. 5. A. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Foscolo, Ugo (1965, Orig. 1807): *I Sepolcri*. In: Capuccio, C. (Hg.): Poeti e prosatori italiani. Bd. III. Florenz: Sansoni
- Freud, Sigmund (1974): *Totem und Tabu*. 13. A. Frankfurt/M: Fischer,
- Fuchs, Thomas (2002): Leiden an der Sterblichkeit. Formen neurotischer Todesverleugnung. *Zeitschrift für Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie* 50, 41-50
- Garin, Eugenio (1986): Leon Battista Alberti e il Mondo dei Morti. *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 52, 178-189
- Geiger (1987): *Grab*. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. III. 1075f. Berlin: Walter de Gruyter
- Grimm, Jakob & Grimm, Wilhelm (2009): Die Kinder- und Hausmärchen der Gebrüder Grimm. Weinheim: Beltz.
- Glasenapp, Helmuth von (1960): *Glauben und Ritus der Hochreligionen*. Frankfurt/M: Fischer
- Graulich, Michel (1989): Miccaillhuil: The Aztec festivals of the deceased. *Numen* 36, 43-69
- Gurst, Günter & Hoyer, Siegfried & Ullmann, Ernst & Zimmermann, Christa (2000): *Lexikon der Renaissance*. Berlin: Directmedia
- Haas, Alois M. (1976): Mors mystica. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23, 316-392
- Hartmann, Franz (Hg.) (1907): Die Bhagavad Gita. 4. A. Leipzig: Max Altman
- Hasenfratz, Hans-Peter (1983): Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. *Saeculum* 34, 126-137
- Hegel, G. Fr. W. (1932): *Phänomenologie des Geistes*. Hg. Hoffmeister, Leipzig: Deuticke
- Heinrich von Melk (1994; Orig. 12. Jhdt.): Von des todes gehugde. Mahrede über den Tod. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Heinz-Mohr, Gerd (1971): *Lexikon der Symbole*. München : Eugen Diederichs Verlag
- Heiss, Robert (1959): *Der Gang des Geistes. Eine Geschichte des neuzeitlichen Denkens*. 2.A. Bern & München: Francke-Verlag
- Henslin, James M. (1984): *Selbstmord und symbolische Interaktion*. 429-435 In: Heigl-Evers, A.: Kindlers "Psychologie des 20. Jahrhunderts". Sozialpsychologie. Bd. 1: Die Erforschung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Weinheim & Basel: Beltz
- Herrmann, F. (1965): *Totenkult*. In: LThK, Bd. 10. Freiburg/Br.: Herder,
- Hodel-Hoernes, Sigrid (1991): *Leben und Tod im Alten Ägypten. Thebanische Privatgräber des Neuen Reiches*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Hoffmann, Hartmut (1976): Anmerkungen zu den Libri Memoriales. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 32, 415-459
- Horney, Karen (o.J.): *Neue Wege in der Psychoanalyse*. München: Kindler
- Hus, Alain (1964): *Die Religionen Griechenlands und Roms*. Aschaffenburg: Pattloch Verlag
- Irmscher, Johannes & Johne, Renate (2000): *Lexikon der Antike*. 2. A., Berlin: Directmedia
- Jung, C. G. (2001): *Seele und Tod* (Orig. 1934). In: ders.: Wirklichkeit der Seele. München: dtv
- Kaser, Max (1978): Zum römischen Grabrecht. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanische Abteilung*, 95, 15-92
- Kiening, Christian (1995): Le double décomposé. Rencontres des vivants et des morts à la fin du Moyen Age. *Annales HSS* 46, 1157-1190

- Kinsley, David (1977): Freedom from death in the worship of Kali. *Numen* 22, 183-207
- Kirschbaum, Engelbert (Hg.) (1972): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. LCI. Freiburg/Br.: Herder
- Koch, Traugott (1992): „Auferstehung der Toten“. Überlegungen zur Gewißheit des Glaubens angesichts des Todes. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89, 462-483
- Kovács, Eva (1964): *Kopfreliquiare des Mittelalters*. Leipzig: Insel-Verlag
- Laktanz (2003): *Die Todesarten der Verfolger*. Hg. Städele. Turnhout : Brepols
- Langer, Johani (2004): Morte, Sacrificio Humano e Renascimento: Uma interpretação Iconográfica da Runestone Viking de Hammar I. *Mirabilia* 3. <http://www.revistamirabilia.com/num3/artigos/art6.html>
- Lauwers, Michel (1999): Le Cimetière dans le Moyen Age Latin. *Annales HSS* 54, 1046-1071
- Lentze, Hans (1950): Begräbnis und Jahrtag im mittelalterlichen Wien. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* XXXVI, 67, 328-364
- Lentze, Hans (1958): Das Seelgerät im mittelalterlichen Wien. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung* XLIV. 75, 35-88
- Leppin, Volker (1995): Der lateinische Totentanz aus Cpg 314 als Ursprungstext der europäischen Totentanztradition. *Archiv für Kulturgeschichte* 77, 323-343
- Lessing, Gotthold Ephraim (1984): *Wie die Alten den Tod gebildet*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Malvezzi, Piero & Pirelli, Giovanni (1962): *Letzte Briefe zum Tode Verurteilter aus dem europäischen Widerstand*. München: dtv
- Mansfeld, Jaap (Hg.) (1987): *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Philipp Reclam
- Marquez, Gabriel Garcia (1983): *Los funerales de la Mamá Grande*. 133-157. Barcelona: Bruguera
- Meinertz, Josef (1955): Das Sein und das Nichts, die Angst, der Tod und die Zeit. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 9, 461 f.
- Mercier, D. (1958): La mort et la liberté. *Ephemerides de Louvain* 56, 575-585
- Meyer, J. E. (1979): *Todesangst und Todesbewusstsein in der Gegenwart*. Berlin: Springer
- Nitzschke, Bernd (1996): *Wir und der Tod. Essays über Sigmund Freuds Leben und Werk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Milčinski, Maja (1999): Zen and the Art of Death. *Journal of the History of Ideas* 60, 385-397
- Nassehi, Armin & Weber, Georg (1988): Verdrängung des Todes - Kulturkritisches Vorurteil oder Strukturmerkmal moderner Gesellschaften? *Soziale Welt* 39, 377-396
- Nevaux, H. (1979): Les Lendemains de la Mort dans les Croyances occidentales (vers 1250-vers 1300). *Annales HSS* 34, 245-258
- Noker von Zwiefalten (um 1070): Memento mori. [Http://www.fh-ausgburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/11Jh/Noker/nok_mori.html](http://www.fh-ausgburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/11Jh/Noker/nok_mori.html)
- Ohler, Norbert (2003): *Sterben und Tod im Mittelalter*. Düsseldorf: Patmos Verlag
- Peinado, Frederico Lara (2002): *Libro de los muertos*. 3. A. Madrid: Tecnos
- Pinguet, Maurice (1996): *Der Freitod in Japan. Geschichte der Japanischen Kultur*. 2. A. Frankfurt/M: Gatzka bei Eichborn
- Pirlot, Jules (1958): Le mort et la liberté. *Ephemerides de Louvain* 56, 575-585
- Platon (1999): *Phaidon*. 1171.In: s. Demokrit
- Plinius Secundus d. Ä. (1975): *Naturkunde*, Buch VII. Hg. R. König. Kempten: Heimeran Verlag
- Podella, Thomas (1997): Nekromantie. *Theologische Quartalsschrift* 177, 121-133
- Pomponazzi, Pietro (1990): *Abhandlungen über die Unsterblichkeit der Seele*. Tractatus de immortalitate animae (Orig. 1516). Hamburg: Felix Meiner
- Rahim, Iman 'Abd ar-Rahim ibn Ahamad al-Qadi (1991): *Das Totenbuch des Islam*. Bindlach: Gondrom

- Rahner, Karl (1964) : *Das Leben der Toten*. 429-437. In : ders.: Schriften zur Theologie. Bd. IV, 4. A. Zürich/Köln: Benziger
- Rebillard, Éric (1999): Église et sépulture dans l'antiquité tardive. *Annales HSS* 54, 1027-1046
- Ritschl, Eva & Schetelich, Maria (Hg.) (1983): *Die funfundzwanzig Erzählungen des Totendämons*. Leipzig: Philipp Reclam jun.
- Rösing, Ina (1992): *Die Verbannung der Trauer. Nächtliche Heilungsriten in den Hochlanden Boliviens*. 3. A. Frankfurt/M: Zweitausendseins
- Rolf, Hans (1974): *Der Tod in mittelhochdeutschen Dichtungen*. Medium Aevum. Philologische Studien, Bd. 26. München: Wilhelm Fink Verlag
- Rossiter, Evelyn (1984): *Die ägyptischen Totenbücher*. Fribourg/Genève: Productions Liber
- Schleiermacher, Fr. (o. J., Orig. 1830): *Der christliche Glaube*. Halle: Otto Hendel
- Schmidt, Alois (1976): Die Herrschergräber in St. Emmeran zu Regensburg. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 32, 333-372
- Schulze, Ursula und Mattejet, Ulrich (2000): *Letztes Boot darin ich fahr*. Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler
- Simmel, Georg (1918): *Lebensanschauung*. München/Leipzig: Duncker & Humblot
- Simon, Heinrich (1963): *Arabische Utopien im Mittelalter*. 245-255 in: Entwicklungstadien und Probleme der Utopie im Altertum. Sonderdruck aus der Wissenschaftlichen Zeitschrift der Humboldt- Universität zu Berlin. Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, XII
- Strohmeier, Armin (Hg.) (1999): *Der Freitod*. Tübingen: Klöpfer & Meyer
- Stubbe, Hannes (1990): Kulturanthropologische Aspekte der Trauer südamerikanischer Indianer. *Sociologus N. F* 40, 18-33
- Stubbe, Hannes (1988): Trauerverhalten und das Phänomen der verkehrten Welt. *Zeitschrift für Ethnologie* 113,199-205
- Tenenti, Alberto (1996): *La vita e la morte attraverso l'arte dello XV secolo*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane
- Tepl., Johannes von (1984. Orig. 1400): *Der Ackermann und der Tod*. 2. A. Stuttgart: Philipp Reclam Junior
- Vollmer, Wilhelm (1999): *Wörterbuch der Mythologie*. Berlin: directmedia
- Wegener, Bernhard (2007): *Der Tod als Wahl*. 70-82 in: Junglas, J. (Hg.): Tödliche Gedanken. Prävention und Therapie der Suizidalität. Beiträge zur allgemeinen Psychotherapie 5. Bonn: Deutscher Psychologenverlag
- Wendland, Heinz-Dietrich (1934): *Staat und Reich*. In: Küneth, Walter & Schreiner, Helmuth (Hg.): Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich. 4. A. Berlin: Wichern Verlag
- Wilcox, Jonathan (2004): Famous Last Words: Aelfric's Saints Facing Death. *Essays in Medieval Studies* 10, 1-9
- Zimmerli, Walther (1963): *Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben*. 316-324. In: ders.: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze. München: Kaiser

Über den Autor:

Der Autor studierte u. a. katholische und evangelische Theologie, was in einer Promotion bei Gollwitzer in ev. Theologie mündete. Er arbeitete über 35 Jahre als klinischer Psychologe/Psychotherapeut im Allgemeinkrankenhaus in Berlin. Andere Tätigkeiten und Studienabschlüsse führten zu einer Grenzgängerei zwischen verschiedenen Fachgebieten. Über 120 wissenschaftliche Artikel.