

Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte

Ergänzungsbände zum
Reallexikon der
Germanischen Altertumskunde

Herausgegeben von
Heinrich Beck, Dieter Geuenich,
Heiko Steuer

Band 31



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2001

Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte

Festschrift für Anders Hultgård
zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001

in Verbindung mit
Olof Sundqvist und Astrid van Nahl

herausgegeben von
Michael Stausberg



Walter de Gruyter · Berlin · New York
2001

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte : Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001 / hrsg. von Michael Stausberg. In Verbindung mit Olof Sundqvist und Astrid van Nahl. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2001
(Reallexikon der germanischen Altertumskunde : Ergänzungsbände ; Bd. 31)
ISBN 3-11-017264-X

© Copyright 2001 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin



Anders Hultgård

Vorwort

Als Sohn schwedischer Eheleute – sein Vater war Seemannsgeistlicher – wurde Anders Hultgård am 23. Dezember 1936 in Stettin geboren. Später zog die Familie zurück in die schwedische Heimat, nach Östergötland. In Norrköping machte Hultgård im Jahre 1955 das Abitur. Im Anschluß an den Militärdienst ging er nach Uppsala, wo er zunächst deutsche, französische und griechische Literatur studierte. Auf den Magister in diesen Fächern (1962) folgte das Studium der Theologie, das er 1965 mit dem sog. „kandidatexamen“ abschloß.

Einige Jahre nach seinem Studienabschluß absolvierte Hultgård eine praktische theologische Ausbildung und wurde zum Geistlichen in der Schwedischen Kirche geweiht. Am Studium der Theologie hatte ihn allerdings zunehmend die Religionsgeschichte fasziniert, und am 31. Mai 1971 wurde er mit einer Studie über die Eschatologie eines Pseudepigraphs, dem Testament der zwölf Patriarchen, promoviert. Die von seinem Lehrer Geo Widengren (1907–1995) betreute Dissertation, in deren Zusammenhang er Quellenstudien u.a. auf dem Berg Athos durchführte, bildet die Grundlage für zwei gewichtige Bände zu diesem Thema, die er 1977 und 1982 vorlegte.

Seit 1971, dem Jahr seiner Promotion, arbeitete Hultgård als Lektor für Religionsgeschichte in Uppsala. Zwei Jahre später wurde er in Religionsgeschichte und Religionspsychologie habilitiert, und von 1975 bis 1985 hatte er eine Forschungsstelle als Dozent in Uppsala inne. 1978 und 1980 hielt er sich jeweils einige Monate als Direktor des Schwedischen Theologischen Instituts in Jerusalem auf, wo er auch eine archäologische Expedition leitete. Von 1985 bis 1990 war er als Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bergen in Norwegen tätig. Im Frühjahr 1990 war er Gastprofessor an der University of California in Santa Barbara, ehe er nach Uppsala zurückkehrte, wo er 1995 schließlich den neu eingerichteten Lehrstuhl für „Religionsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der indoeuropäischen Religionen“ antrat. In den Jahren 1997, 1998 und 2000 übernahm er jeweils kurzfristige Lehrverpflichtungen in Paris (École pratique des Hautes Études/IV section) und Strasbourg (Université Marc Bloch/Faculté de Théologie Protestante). Forschungsaufenthalte führten ihn u.a. nach Dublin und Wien.

Hultgård ist Mitglied der Nathan Söderblom Gesellschaft [seit 1972], der Königlichen Humanistischen Wissenschaftsgesellschaft in Uppsala (Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala) [seit 1997] und der Königlichen Gustav Adolfs Akademie (Kungl. Gustav Adolfs Akademien) [seit 2001].

Seine ersten größeren Arbeiten schrieb Hultgård auf Französisch, wobei ihm sein Studium der französischen Literatur zugute kam. Andere wichtige Arbeiten hat er in deutscher und englischer Sprache verfaßt. Das Abfassen wissenschaftlicher Texte in unterschiedlichen Sprachen betrachtet er als eine Herausforderung und als eine interessante Möglichkeit, sich mit den Eigenheiten der verschiedenen Wissenschaftskulturen vertraut zu machen. Hultgård's Vielsprachigkeit, mit der er schon im schwedisch-polnisch-deutschen Umfeld in Stettin vertraut wurde, soll aber nicht vergessen machen, daß er eine große Freude an seiner Muttersprache empfindet, die er in Wort und Schrift auf sehr bewußte, modischen Einschlägen abgeneigte Art und Weise pflegt.

Die Sprachen des klassischen christlich-europäischen Bildungskanon (Latein, Griechisch, Hebräisch) gehören für ihn ebenso zum selbstverständlichen wissenschaftlichen Handwerkszeug wie etwa Sanskrit, Avestisch, Altpersisch, Armenisch oder Syrisch. Seit einigen Jahren beschäftigt ihn verstärkt auch das Keltische. Seine Forscherneugier wurde stets von Quellentexten gereizt, die als eher unzugänglich gelten: Neben den mittelpersischen Schriften der Zoroastrier, der sog. Pahlavi-Literatur, faszinieren ihn beispielsweise das Ynglingatal und die Runen als religionsgeschichtliche Zeugnisse.

Mit seinen Arbeiten zur germanischen bzw. altskandinavischen Religionsgeschichte hat Hultgård sich gegenüber seinem Lehrer Widengren ein unabhängiges Profil erarbeitet und überdies neben der Philologie, der traditionellen Leitmethodologie der religionsgeschichtlichen Forschung der Uppsala-Schule, auch sein Interesse für die Archäologie als wichtige religionsgeschichtliche Hilfsdisziplin weiter pflegen können. Damit einher geht ein stärkeres Interesse an Ikonographie und rituellen Praktiken, während er sich in seinen Studien zur Religionsgeschichte des Alten Orients und des Mittelmeergebiets vor allem mit mythologischen, theologischen oder kosmologischen Vorstellungen befaßt.

Mit dem Zoroastrismus und den vorchristlichen religiösen Traditionen Armeniens und Skandinaviens gelten sein Interesse und auch seine innere Sympathie vor allem jenen Religionen, die dem Konversionsdruck der großen, sich als ‚monotheistisch‘ definierenden und missionierenden Religionen (Christentum und Islam) nicht standhalten konnten und entweder marginalisiert wurden, partiell vom Aussterben bedroht waren bzw. sind oder sogar völlig von der Bildfläche verschwunden sind und bestenfalls ‚implizite‘ von der späteren Religionsgeschichte mittransportiert oder unter veränderten Umständen wieder revitalisiert wurden. Seine Studien zur altskandinavischen Religionsgeschichte sind dabei aus dem persönlichen Bedürfnis hervorgegangen, nach den intellektuellen Wanderungen durch die Religionsgeschichte mehr über die eigene indigene religiöse Tradition zu erfahren.

Seit seiner Dissertation beschäftigt Hultgård sich intensiv mit dem Themenbereich Eschatologie und Apokalyptik. Er knüpft dabei zwar unverkennbar an Arbeiten seines Lehrers Widengren an, hat aber zugleich gerade im methodi-

schen Bereich neue Maßstäbe gesetzt. In systematischer Hinsicht beschäftigt ihn besonders das Problem der religionswissenschaftlichen Terminologie, und er pflegt seine Seminare oder die Diskussion von Literatur mit Reflexionen über die verwendete Begrifflichkeit einzuleiten.

Nachdem er mit mehreren Arbeiten zur jüdischen, zoroastrischen und armenischen Apokalyptik hervorgetreten ist, arbeitet Hultgård nun seit einigen Jahren, zum Teil tatkräftig unterstützt von unserem Pariser Kollegen François-Xavier Dillmann, ohne dessen Initiative wohl auch diese Festschrift nicht in der nun vorliegenden Form erschienen wäre, an einem größeren französischen Buchprojekt über Ragnarök, für dessen Fertigstellung ihm die mit der Emeritierung einhergehende Entlastung von ungeliebten administrativen Aufgaben hoffentlich die gebührende Muße bieten wird. Auch in diesem Buch wird wohl die komparative Methode wieder einen wichtigen Platz einnehmen, die er schon in anderen Arbeiten auf gleichermaßen innovative wie sorgfältige und vorsichtige Weise angewendet hat.

Die komparatistische Methode und das Interesse an Eschatologie bzw. Apokalyptik sind forschungsgeschichtlich eng verwandt mit einem weiteren Problembereich, in dem Hultgård sich einen Namen gemacht hat: die schon seit vielen Generationen heiß diskutierte Frage nach iranisch-zoroastrischen Einflüssen auf das Judentum und das Problem unterschiedlicher interreligiöser Beziehungen und Transferleistungen im weiteren Sinne. Exemplarisch fallen diese Interessen in einem 2000 veröffentlichten Beitrag über „Das Paradies: vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen“¹ zusammen, dessen Thema in ihm übrigens auch den Naturliebhaber und Hobby-Botaniker (seine Frau ist Botanikerin) wachrief – ähnlich wie die Betonung der Bedeutung der Familie im Zoroastrismus dem Vater von fünf Kindern und Großvater von inzwischen fast ebenso vielen Enkelkindern stets aus der Seele gesprochen war.

Für einen auf Anregung von Hans-Joachim Klimkeit (1939–1999) in den späten 1980er Jahren geplanten Sammelband mit verschiedenen Aufsätzen des Jubilars, der bislang noch nicht fertiggestellt werden konnte, hatte Hultgård selbst den Titel „Kontinuität und Wandel in der antiken Religionsgeschichte“ vorgeschlagen. Wie u.a. Hultgård's 1992 veröffentlichter langer schwedischer Aufsatz „Religiöse Veränderung, Kontinuität und Akkulturation/Synkretismus in der Wikingerzeit und der skandinavischen Religion des Mittelalters“ zeigt, ist das Problem von Kontinuität und Wandel ein dominantes Motiv auch seiner Studien zur altskandinavischen Religionsgeschichte.

Die Christianisierung Schwedens und die religiösen Umwälzungen in der spätantiken mediterranen sowie orientalischen Religionsgeschichte, wie sie z.B.

¹ Bibliographische Angaben vgl. Schriftenverzeichnis Anders Hultgård am Ende des Buches, S. 665–674.

von der Apokalyptik reflektiert werden, sind Phänomene, die regelrecht dazu verleiten, die Blickrichtung gezielt auf Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte auszuweiten, und viele der hier versammelten Beiträge beleuchten diese Problematik auf unerwartete Weise.

In der Gegenwart erleben wir schwindende Kontinuitäten, beschleunigten Wandel und auch markante Brüche in der Religionsgeschichte: Die Frage ist nicht mehr nur, ob das Ende der Welt bald bevorsteht, sondern welche Religionen zu einer erfolgreichen ‚Zukunftsbewältigung‘ fähig sein werden. Auch in dieser Hinsicht kann die akademische Disziplin der Religionsgeschichte, wie sie in Uppsala seit nunmehr 100 Jahren betrieben wird, eine ‚Aktualität‘ vorweisen, die von dezidiert gegenwartsorientierten und scheinbar gesellschaftsrelevanten Fächern ruhig erst noch eingefordert werden darf.

Es ist bezeichnend nicht nur für das Renommee eines herausragenden Einzelwissenschaftlers, sondern auch für die Relevanz der von Hultgård innovativ fortgeführten und erweiterten Uppsalienser Forschungstradition, daß der Jubilar in der vorliegenden Festschrift mit Beiträgen von nicht weniger als 37 Kollegen und Freunden aus zehn Ländern in sechs Sprachen zu seinem 65. Geburtstag geehrt wird.

Heidelberg
im September 2001

Michael Stausberg

Inhalt

Vorwort	VII
JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON Mannblót í norrænum sið	1
GREGOR AHN Unsterblichkeit – Auferstehung – Reinkarnation. Postmortalitätsmodelle in der europäischen Religionsgeschichte	12
GUDMAR ANEER Kungen och världen. Några reflexioner kring en persisk dikt och dess bakgrund	44
HEINRICH BECK Zur Götter-Anrufung nach altnordischen Quellen (in Sonderheit der Brakteaten)	57
STEFAN BRINK Mythologizing Landscape. Place and Space of Cult and Myth	76
FRANÇOIS-XAVIER DILLMANN Des païens et des chiens. À propos du composé norrois <i>hund-heidinn</i>	113
ULF DROBIN UND MARJA-LIISA KEINÄNEN Frey, Veralden olmai och Sampo	136
KLAUS DÜWEL Ein Buch als christlich - magisches Mittel zur Geburtshilfe	170
CARL-MARTIN EDSMAN Ein halbes Jahrhundert Uppsala-Schule	194

INGVILD SÆLID GILHUS “...you have dreamt that our God is an ass’s head”: Animals and Christians in Antiquity	210
ANNE-SOFIE GRÄSLUND Living with the Dead. Reflections on Food Offerings on Graves	222
OTTAR GRØNVIK Die Runeninschrift auf dem Stein von Sparlösa – Versuch einer Deutung	236
CARL F. HALLENCREUTZ (†) Yngve Brilioth and the National Shrine in Uppsala	263
KARL HAUCK Zwei Goldbrakteaten von dem Söderby-Fund aus der Kultregion von Altuppsala. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LX	275
JEAN HAUDRY Mimir, Mimingus et Vişnu	296
WILHELM HEIZMANN Bildchiffren und Runen von Kommunikationsformen und Heilverfahren auf goldenen C-Brakteaten	326
FRANDS HERSCEND ‘Written on Terrestrial Things’ – A Discussion of Some Scandinavian Runic Inscriptions up to the 6 th Century AD	352
JAN HJÄRPE Rushdie och Religionshistorien	381
SIGURD HJELDE Das Eschaton und die Eschata. Über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in der Geschichte christlicher Eschatologie	394
ÅKE HULTKRANTZ Scandinavian and Saami Religious Relationships: Continuities and Discontinuities in the Academic Debate	412

MANFRED HUTTER Prozesse der Identitätsfindung in der Frühgeschichte der Bahā'ī-Religion: Zwischen kontinuierlichem Bewahren und deutlicher Abgrenzung	424
PETER JACKSON Der Name des Donners. Zum sprach- und religionsgeschichtlichen Hintergrund zweier altskandinavischer Theonyme	436
ANDERS KALIFF Ritual and Everyday Life – The Archaeologist's Interpretation	442
RAMIYAR P. KARANJIA Barsom in the Bāj-dharṇā (Yašt-ī-drōn) Ritual	464
JEAN KELLENS Les saisons des rivières	471
KERSTIN EIDLITZ KUOLJOK Offer vid kyrka	481
BRUCE LINCOLN Intertextual Silence and Veiled Critique: Snorri on Harald Fairhair and Váli Höðr's-slayer	485
BRITT-MARI NÄSSTRÖM Soljungfruns öde. Från myt till historia	492
BERTIL NILSSON Gudsdomar i Skandinavien under vikingatid och medeltid	503
BIRGER A. PEARSON Indo-European Eschatology in 2 Peter 3	536
MARC PHILONENKO Hydraulique égyptienne et idéologie iranienne	546
PETER SCHALK Referents and Meanings of <i>siṃhala/siṃhala/cinikalam</i>	549
JENS PETER SCHJØDT Óðinn – Shaman eller fyrstegud?	562

SHAUL SHAKED	
The Moral Responsibility of Animals. Some Zoroastrian and Jewish Views on the Relation of Humans and Animals	578
MICHAEL STAUSBERG	
Kohärenz und Kontinuität – Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religionen	596
OLOF SUNDQVIST	
Features of Pre-Christian Inauguration Rituals in the Medieval Swedish Laws	620
DAVID WESTERLUND	
Towards a Universalist Theology of Religion. A Study of Some Sufis in Europe	651
Schriftenverzeichnis Anders Hultgård	665

Mannblót í norrænum sið

AF JÓN HNEFILL ADALSTEINSSON

Talsverðar ritheimildir eru til um mannblót meðal Germana og Norðurlandabúa, allt frá því að Tacitus lýsti mannblótum Semnóna í helgum lundi um A. D. 100 uns skráðar voru hliðstæðar frásagnir af blótsiðum á Þórsnesþingi á Íslandi rúmum þúsund árum síðar. Greint er frá mannblótum á nokkrum öðrum stöðum á Íslandi á níundu og tíundu öld og einnig eru fyrir hendi þó nokkrar ritheimildir um mannblót í Svíþjóð og Noregi á síðustu öldunum fyrir kristni. Heimildargildi þessara frásagna hefur verið misjafnlega metið og meðal fræðimanna er ekki ágreiningslaust í hve ríkum mæli slík blót hafi verið framin.¹

Hér tek ég til samanburðar frásagnir af mannblóti Semnóna og Þórsnesinga. Mun ég rekja það helsta sem um þær hefur verið ritað og síðan meta heimildargildi og inntak íslensku mannblótslýsinganna.

Mannblót Semnóna

Í 39. kafla *Germaníu* fjallar Tacitus um blótsiði Semnóna og segir þar á þessa leið:

[1] Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. stato tempore in silvam *auguriis patrum et prisca formidine sacram.* omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. [2] est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum: per humum evolvuntur. eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia. [3] adicit auctoritatem fortuna Semnonum: centum pagi iis habitantur, magnoque corpore efficitur, ut se Sueborum caput credant.²

¹ de Vries 1956, 408 og tilv. rit. Beck 1970, 240 og áfr. og tilv. rit. Simek 1984, 259–260 (= Simek 1993, 164–5) og tilv. rit. Dillmann 1997, 59–69 og tilv. rit.

² Germania 1960, 88.

(Elztir allra Svefa og göfgastir eru Semnónar taldir. Til sannindamerkis um það, hve mikil fornþjóð Semnónar eru, má nefna átrúnað þeirra. Í ákveðnum tíma koma saman fulltrúar alls ættbálksins í skógi nokkurum, er fornhelgur er orðinn af helgisíðum forfeðra þeirra og ævagömlum blóthrolli. Þar blóta þeir manni til almenningsheilla, og er það hið ægilega upphaf villimannlegra helgisíða þeirra. Þá hvílir og önnur helgi á lundi þessum. Þar gengur enginn inn, nema bundinn sé fjöttrum; er það tákn þess, að hann sé minna máttar og kannist við ofurvald guðdómsins. Ef svo ber undir, að hann fellur til jarðar, má hann eigi upp standa né nokkur reisa hann við, heldur verður hann að veltast burt þaðan. Að því vikur þá allur þessi annarlegi átrúnaður, að þar sé að leita uppruna þjóðarinnar og að þar sé guð allsvaldandi, en allt annað sé honum undirgefið og auðsveipt. Þá styður og gengi Semnóna hina miklu upphefð þeirra; þeir byggja hundrað sveitir og af stærð þjóðbálksins hyggja þeir, að þeir séu í öllu fyrir öðrum þjóðum.)³

Í nýlegu riti gerði Bruce Lincoln ágæta grein fyrir rannsóknarnýjungum síðustu áratuga á þessari mannblótsfrásögn í *Germaníu* og verður hér rakið lauslega það sem hann hefur að segja.⁴

Lincoln vekur athygli á að torvelt geti verið að túlka texta Tacitusar rétt. Hann hafi safnað miklum upplýsingum og sett þær fram í knöppu formi og í máli hans leynist því oft dulinn fróðleikur. Margræðni gæti víða í orðalagi og fræðimenn hafi oft valið augljósasta lestur fremur en þann sem gaf fyllri mynd. Dæmi um þetta er orðið *caeso*, sem notað er um framkvæmd mannblótsins, en það þýðir orðrétt *sundurlimun*. Í sambandi við túlkun á torráðnu orðalagi í texta Tacitusar vitnar Lincoln sérstaklega í tímamótaritgerðina „Horrenda Primordia“ eftir L. L. Hammerich frá árinu 1952, sem hann segir að fræðimenn í germönskum fræðum hafi almennt tekið undir (46–47). Í framhaldi kemst Lincoln þannig að orði:

As to what was actually done within the Semnones' cult, Tacitus is brief but highly expressive. A human victim was dismembered: on this the terminology is clear. Not only is the participle *caesus* (from *caedere* "to cut, hew, cut to pieces") used to denote the manner in which the victim was offered, but the ritual is also said to be „barbaric“ (*barbari ritus*). This is not simply a condemnation of human sacrifice per se, for Tacitus elsewhere (*Germania* 9; *Annals* 13,57) discusses the human offerings of the Germans without such language. Rather, there was something specific within the Semnones' practices that he found particularly offensive, and Hammerich has persuasively argued that this was the dismemberment of the victim, perhaps performed in full public view (*caesoque publice homine*). Archeological evidence may now provide grisly corroboration of these practices.⁵

³ Germanía 1928, 71–72.

⁴ Lincoln 1986, 45–50.

⁵ Lincoln 1986, 48–49 og tilv. rit.

Lincoln ræðir einnig sérstaklega heimildargildi þess kafla í *Germaníu* sem hér var vitnað til og er niðurstaða hans sú að umrædd lýsing á blótsiðum Semnóna byggir á traustari heimildum en flest annað í riti Tacitusar. Upplýsingar um blótið telur Lincoln að Tacitus hafi fengið milliliðalaust frá germönskum heimildarmönnum sem virðist hafa verið engir aðrir en Masyos, konungur Semnóna, og völva hans, Ganna, sem komu til Rómar á ríkisárnum Domitianusar (A. D. 81–96), skömmu áður en *Germanía* var rituð. Frásögnin af blóti Semnóna sé þannig einhver fágætasta og dýrmætasta blótheimild sem um geti í fornri þjóðfræði, marktæk lýsing lifandi guðsdýrkunar, og jafnframt elsta og ítarlegasta lýsing sem til sé á forkristnu germönsku blóti.⁶

Sá vitnisburður fornleifa sem Lincoln nefnir eru víðtækar fornminjarannsóknir sem gerðar hafa verið í Lossow skammt frá Frankfurt an der Oder. Þar hafa verið dregnar fram í dagsljósið ríkulegar minjar um tvö þúsund ára gamla fórnarsíði. Sérstaka athygli hefur vakið mismunandi meðferð á beinum fórnardýra annars vegar og hins vegar á beinum manna sem fórnað hefur verið. Bein fórnardýranna, hrossa og nauta, eru í flestum tilvikum heil og óskert en bein fórnarmanna hafa undantekningarlaust verið brotin (49–50, nmgr. 27).

Þessu næst víkur Lincoln að uppruna og inntaki þess blóts sem fór svo mjög fyrir brjóstið á Tacitusi. Blótið er sagt framið til að minnast uppruna Germana, en frá upphafi þeirra og tilurð segir í 2. kafla *Germaníu*. Þar segir að þeir vegsami Tvistö, guð fæddan af jörðu, og Mann, son hans, og kalli þá ættfeður og stofnendur þjóðarinnar.⁷ Tvistö eða Tvisco er álitinn hafa verið tvíkynja frumvera, en nafnið hefur verið talið þýða „tvöfaldur“ eða „tvíburi“. Tvistö gat Mann eða Mannus af sér af eigin ramleik, en heiti hans þýðir einfaldlega „maður“. Er Tvistö þannig ein þeirra tvíkynja frumvera sem svo víða koma fyrir í uppruna- og guðsögum og er Mannus talinn hafa fórnað honum og skapað heiminn.⁸

Mircea Eliade hefur dregið saman dæmi úr öllum heimsálfum sem gefa til kynna að hver helgiathöfn sem framkvæmd er eigi sér guðlega fyrirmynd eða frumgerð og mikilvægustu blót hvers trúflokks eða þjóðar séu hvarvetna endurtekning frumblóts guðanna, sköpunarblótsins.⁹ Með hliðsjón af þessu hefur mannblótið í Semnónalundi þannig verið nákvæm endurtekning og eftirlíking af því er Mannus fórnaði Tvistö og gerði af honum heiminn. Lincoln vitnar í Eliade og tekur jafnframt undir með Hammerich er hann telur að það hafi einmitt verið þessi blóðuga eftirlíking frumblótsins og sundurlímun fórnarlíksins sem hafi vakið Tacitusi sérstakan hrylling.¹⁰ Og Lincoln heldur áfram:

⁶ Lincoln 1986, 45–46 og tilv. rit.

⁷ *Germanía* 1928, 17–18. Lincoln 1986, 50 og tilv. rit.

⁸ Lincoln 1986, 50. Simek 1984, 418 (= Simek 1993, 232–233) og tilv. rit.

⁹ Eliade 1974, 21–27 og tilv. rit.

¹⁰ Lincoln 1986, 47.

Each time the Semnones performed sacrifice, they thus repeated acts of creation: „horrific origins,” as it were. Each victim re-presented Tuisto, the „Twin,” and was dismembered at the very spot where the original Tuisto first appeared and was carved up to form the various people of the world, of whom the Semnones were – in their own view, of course – the most important.¹¹

Fornleifafundirnir sem nefndir voru styðja hvortveggja, kenninguna sem Eliade hefur mótað um endurtekningu frumblótsins og túlkun Hammerichs og Lincolns á texta Tacitusar. Bein þeirra manna sem fórnað var í helgum lundi Semnóna hafa verið brotin í blótinu og líkamir þeirra jafnframt hlutaðir sundur.

Mannblót á Þórsnesþingi

Goðsagan um Ými er norrænt afbrigði indóevrópsku goðsögunnar um sköpunarblót guðanna, þar sem frumveru var fórnað. Þá sögu er að finna í *Grimnismálum*, en þar segir að jörðin hafi verið sköpuð úr holdi Ýmis, særin úr blóði hans, björg úr beinum, baðmur úr hári og himinn úr haus. Miðgarður hafi verið gerður úr brám jötunsins og skýin úr heila hans.¹²

Í *Snorra-Eddu* er í óbundnu máli nánari lýsing á framkvæmd frumblótsins. Því er lýst þar hvernig þrír guðir, bræðurnir Óðinn, Vili og Vé, synir Bors og Bestlu, drápu Ými jötun, hlutuðu hann í sundur og gerðu jörð og himin úr hlutum.

Þeir tóku Ými ok fluttu í mitt Ginnungagap ok gerðu af honum jörðina – af blóði hans sæinn ok vötnin, jörðin var gör af holdinu, en björgin af beinum; grjót ok urðir gerðu þeir af tönnum ok jöxlum ok af þeim beinum er brotin váru.¹³

Rétt er að veita því athygli, að í orðum Snorra að auk þeirra beina sem björgin voru gerð af er sérstaklega vikið að þeim beinum Ýmis „er brotin váru“.

Mannblótslýsingar í íslenskum fornritum eru sjaldnast ítarlegar og því er torvelt að benda þar á eftirlíkingu sköpunarblóts norrænnar goðafræði. Í *Kristni sögu* og *Óláfs sögu Tryggvasonar enni mestu* er sagt frá fyrirhuguðu mannbóltri heiðingja á Þingvöllum við kristnitöku, þar sem verstu mönnum skyldi fórnað og fórnarlíkunum varpað fyrir björg eða í gjár.¹⁴ Í vísu Þorvalds veila, sem túlkun hefur verið sem mannbóltslýsing, segir að manni skuli fyrirkomid og fórnað með því að hrinda honum fram af hömrum.¹⁵

¹¹ Lincoln 1986, 50 og tilv. rit.

¹² *Eddadigte* 2, 19–20.

¹³ *Snorra-Edda* 1935, 25.

¹⁴ *Kristni saga* 1905, 39–40. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 1961, 191–192.

¹⁵ *Kristni saga* 1905, 23. Ó. Lárusson 1958, 135–145.

Umræddar mannbóltslýsingar eru óljósar um einstök atriði bólsins, en þó kemur fram í þeim öllum, að fórnarmönnum skyldi varpa fyrir björg eða hamra, hugsanlega gagnert í því skyni að brjóta bein þeirra.

Í *Landnámabók* og *Eyrbyggja sögu* er mannbóltslýsing frá Þórsnesþingi:

... var þar þá helgistaðr mikill. Þar stendr enn Þórssteinn, er þeir brutu þá menn um er þeir blótuðu, ok þar hjá er dómhringr, er þeir dæmdu menn til bóls.¹⁶

Skoðanir fræðimanna um samhengi heimildanna hafa verið skiptar. Ég hef fyrr gert ítarlega grein fyrir þeim umræðum og leyfi mér að vísa til þess hér. Síðast fjallaði ég um þetta álitamál í ritgerð minni „Mannblót í Semnónalundi og á Þórsnesþingi“, sem birtist í *Skírn* 1999. Þar voru niðurlagsorð mín þessi:

Samkvæmt því sem hér hefur verið rakið hníga sterk rök að því að *Landnámabók* sé heimild *Eyrbyggju* um blót á Þórsnesþingi. Að mínu mati veга þar þyngst annars vegar hin þjóðsagnafræðilegu rök, að sagnamyndun *Landnámabókar* sé undanfari *Íslendinga-sagna*, og hins vegar mismunandi afstaða sagnaritara 12. og 13. aldar til blótminna. Þá má minna á, að Haukur Erlendssonar segir nánast berum orðum að Ari hafi ritað frumgerð *Landnámabókar* af umræddu svæði.¹⁷ Frásagnir af blótum og þinghaldi á Þórsnesþingi hafa þannig, að því er best verður séð, verið skráðar af sjálfum Ara fróða þegar um 1100, aðeins rúmri öld eftir að fórnarmenn höfðu síðast verið brotnir um stein þar á þinginu.¹⁸

„... Þórssteinn... brutu um þá menn er þeir blótuðu.“

Frásögn *Landnámabókar* og *Eyrbyggja sögu* þess efnis að fórnarlíkin hafi verið brotin á tilteknum steini hefur ekki vakið sérstaka athygli fræðimanna. Í Íslenskenskri orðabók Cleasby's og Guðbrands er orðalag *Eyrbyggja sögu* þýtt bókstaflega og athugasemdarlaust: „on which the men were broken“.¹⁹ Maurer leggur á hinn bóginn aukamerkingu í so. að brjóta í *Landnámabók* og *Eyrbyggju* og telur í henni felast að *hálsbrjóta* eða *hryggbrjóta*.²⁰ De Vries tekur undir að brjóta merki að hryggbrjóta, en varpar fram þeirri spurningu, hvort hér sé hugsanlega um að ræða sama fyrirbæri og þekkt hafi víða í Þýskalandi, að berja sakamönnum við stein fyrir aftöku.²¹ Von Amira gerði á sínum tíma athugasemd við

16 *Íslensk handrit* 3, 227. *Íslensk fornrit* 1, 126. Sbr. *Íslensk handrit* 3, 39 og *Íslensk fornrit* 4, 18.

17 *Íslensk handrit* 3, 345. Sbr. *Íslensk fornrit* 1, 395–397.

18 J.H. Aðalsteinsson 1999, 369 og tilv. rit. Það sem hér fer á eftir er í stórum dráttum samhljóða Skírnisritgerðinni.

19 Cleasby/Vigfusson 1975, 80.

20 Maurer 1855, 427 nmgr. 24: „... an einem eigenen Steine an der Dingstätte das Genick des zu opfernden Menschen brechen lassen“. Maurer 1856, 197 nmgr. 32: „... dem Brechen des Rückens am Opfersteine“. Sjá ennfr. von Amira 1922, 115 nmgr. 5.

21 de Vries 1956, 411 og tilv. rit.

túlkun Maurers á so. *að brjóta*. Benti hann réttilega á að athugasemd *Eyrbyggju* um blóðslitinn á Þórssteininum gæfi til kynna að menn hefðu allt fram á þrettánda öld haft hugboð um blóðugar mannfórnir á Þórsnesþingi og því væri trúlegt að meira hefði verið að gert en hryggbrjóta fórnarmennina.²²

Sá skilningur Maurers á so. *að brjóta* merki *að hryggbrjóta* hefur hins vegar orðið lífseigur hvað *Eyrbyggja sögu* varðar og kemur víða fram í þýðingum á sögunni.²³ Slíkar þýðingar eiga sér þó enga stöð í frumtextanum, hvorki í *Eyrbyggja sögu* sjálfri né í *Landnámabók*. Þar stendur aðeins að fórnarmennirnir hafi verið brotnir um steininn eða á steininum.

En hvað þýðir það þá þegar sagt er að mennirnir sem blótað var hafi verið brotnir um Þórssteininn og hvað má ætla að hafi falist í þeim verknaði? Til svars við þessari spurningu er nærtækast að kanna fyrst merkingu so. *að brjóta* í fornu máli og líta á nokkur dæmi: *brjóta fótleggi*, *brjóta hendur og fætur*, *brjóta skip (stafna val, mástalls vísund)*, *brjóta hof*, *brjóta krossa*, *brjóta heilög ták*.²⁴ Í þessum dæmum felur so. *að brjóta* ýmist í sér merkinguna að skipta því sem brotið er í tvo hluta eða að skipta hinu brotna í marga hluta, jafnvel brjóta í spón. Í fornu máli hefur *brjóta* þannig merkt hvorttveggja, að skipta í tvennt eða í marga hluta. Síðari merkingin kemur víða fyrir í afleiddum myndum svo sem *hoddbrjótur*, *baugabrijótur*, *menbrjótur*, sem haft var um gjafmilda höfðingja til forna er brutu dýrgripi í marga hluta og útteildu til skálda og annarra vildarmanna sinna.²⁵ Þannig virðist so. *að brjóta* öllu fremur merkja að skipta í marga hluta, mörg brot, þegar so. er notuð án sérstakrar skýringar.

Mér virðist því eðlilegt að skilja frásögn *Landnámabókar* og *Eyrbyggja sögu* af mannbrotunum á Þórsnesþingi þannig, að fórnarmennirnir hafi verið margbeinbrotnir á Þórssteininum, m. ö. o. brotið í þeim hvert bein. Ekki hefði þjónað sérstökum tilgangi að hryggbrjóta eða hálsbrjóta fórnarlíkin eða fórnarmennina, enda liggur ekki heldur beint við að skilja orð textans þannig. Hafi hins vegar flest eða öll bein verið brotin í fórnarmönnunum á sama hátt og hjá Semnónum og þeir síðan væntanlega hlutaðir í marga parta eins og þar, þá er hér einfaldlega um að ræða lýsingu á eftirlíkingu Ýmisblótsins, sköpunarblót til að tryggja farsæla framvindu náttúrunnar og hinnar mannlegu tilveru. Og sundurlimun fórnarmannsins virðist þá hafa verið gerð hér á landi með svipuðum hætti og í hinum fornhelga blótlundi hjá Semnónum.

Trúarbragðfræðileg hugsun að baki sköpunarblóts er, að hinn skapaði heimur hafi orðið til við fórnarathöfn frumblótsins. Óskapnaðaröflin herja

²² von Amira 1922, 115.

²³ Ísländska Sagor 1980, 19. Die Saga von den Leuten auf Eyr 1999, 26. The Saga of the People of Eyri 1997, 138.

²⁴ Cleasby/Vigfusson 1975, 80; Lexicon Poeticum 1966, 65–66.

²⁵ Lexicon Poeticum 166, 65–66 o. v.

stöðugt á heiminn og því þarf að endurtaka frumblótið á ákveðnum fresti til að tryggja farsæla framvindu allrar sköpunar, frjósemi jarðar, dýra og manna, vöxt og viðgang alls lífs.²⁶ Þegar numin eru ný lönd er þörfin einkar brýn að festa nýja byggð og nýtt samfélag með eftirmynd frumblótsins.

Þingið á Þórsnesi var nokkru eldra en Alþingi á Þingvelli við Öxará. Það var trúlega stofnað á níundu öld, skömmu eftir að Þórólfur Mostrarskegg kom frá Noregi. Þess er sérstaklega getið í *Landnámabók*, að Þórólfur hafi stofnað héraðsþing með ráði allra sveitarmanna. Þarna var Þórólfur Mostrarskegg að leggja grunn að nýju samfélagi og því lá beint við að blóta í eftirlíkingu hins fyrsta mannblóts. Og mannfórnin mun hafa farið fram í auglýsingu allra þeirra sem þingið sóttu eins og hjá Semnónum. Þegar þingið hafði verið flutt blótaði Þórður gellir og færði guðunum hliðstæða mannfórn. Með því blóti lagði hann grunn að fjórðungsþingi með ráði allra fjórðungsmanna, eins og segir í *Landnámabók*. Mannblót í eftirlíkingu hins fyrsta sköpunarblóts var því einnig við hæfi í dæmi Þórðar gellis.

En hversvegna hneykslast Ari fróði ekki á blóðugum mannblótum Þórólfs Mostrarskeggs og Þórðar gellis? Hví var Ari, kristinn prestur, svo miklu umburðarlyndari en heiðni sagnaritarinn Tacitus? Svarið er tvíþætt. Annars vegar byggist hlutlaus og jafnvel jákvæð afstaða Ara fróða til umræddra mannblóta á því hvernig Íslendingar snerust frá heiðni til kristni. Heiðnu goðarnir í Lögréttu tóku sjálfviljugir þá ákvörðun að landsmenn skyldu verða kristnir, en þeirri ákvörðun fylgdi í fyrstu engin sérstök fordæming á hinum eldri sið.²⁷ Sögulegir viðburðir úr heiðni voru varðveittir og skráðir á bókfell fordómalaust, einnig frásagnir af trú og helgisiðum. Sagnaritarar elleftu aldar og fyrri hluta hinnar tólftu fordæmdu ekki þá menn sem höfðu lifað og dáið í heiðni á Íslandi, fráhverfingar hlutu jafnvel náð fyrir augum þeirra.²⁸ Hvað varðar mannblót Þórðar gellis, þá er rétt að minna á að sonur Þórðar var Eyjólfur grái, faðir Þorkels, föður Gellis, föður Þorgils, föður Ara.²⁹ Skyldleiki Ara fróða og Þórðar er því einnig röksemd fyrir því sem fyrr var fram haldið, að *Eyrbyggja saga* byggji sína frásögn á *Landnámabók* og það hafi enginn annar verið en Ari fróði sem fyrstur ritaði frásagnir af blótum Þórólfs Mostrarskeggs og Þórðar gellis.

Lincoln heldur því fram með traustum rökum, að frásögn Tacitusar af blóti Semnóna sé elsta, haldbesta og ítarlegasta heimild sem fyrirfinnist um norður-evrópskt blót fyrir kristnitöku. Hann gerir þá aðeins ráð fyrir *Eyrbyggja sögu* sem heimild um blót þeirra Þórólfs Mostrarskeggs og Þórðar gellis og fylgir þar

²⁶ Eliade 1983, 97; 400–401.

²⁷ J.H. Aðalsteinsson 1978, 133–135.

²⁸ J.H. Aðalsteinsson 1997, 40–41.

²⁹ *Íslensk fornrit* 1, ættartala IXb. Hvammverjar.

niðurstöðum eldri fræðimanna. *Landnámabók* nefnir hann ekki.³⁰ Taka má heils hugar undir orð Lincolns um traust heimildargildi frásagnar Tacitusar af mannbóltri Semnóna. En ég vil leyfa mér, í ljósi þess sem hér hefur verið rakið, að halda því fram að frásögn *Landnámabókar* af mannbóltri Þórólfs Mostrarskeggs og Þórðar gellis sé einnig mjög traust heimild um mannbóltri fyrir kristnitöku og ekki öllu síðri. Hitt er og mikilvægt, að þessar tvær traustu frásagnir styðja hvor aðra.

Mannbóltri í helgum lundi Semnóna var framið til almenningsheilla og blótað var til þess guðs sem öllu ræður, eða guðs allsvaldanda eins og hann hefur líka verið nefndur á íslensku. Ýmsum getum hefur verið að því leitt hver norrænna guða samsvari guði allsvaldandi hjá Semnónum. Flestir hinna eldri fræðimanna töldu að það væri Týr, en Óðinn hefur einnig verið nefndur.³¹ Sérstaka athygli vekur þó að mannbóltri Semnóna var ekki tengt hernaði sérstaklega.

Hið sama gildir um mannbóltri Þórsnesinga. Það virðist einvörðungu hafa verið framið í friðsamlegu augnamiði til almenningsheilla. Í *Landnámabók* er Þórólfr Mostrarskegg sagður hafa verið blótmaður mikill og trúað á Þór. Þórólfr gæti hafa sett traust sitt á Þór í förinni yfir hafið svipað Helga magra sem trúði á Krist, en hét á Þór til sjófara og harðræða.³² Sonarsonur Þórólfs, Þorgrímur goði Þorsteinsson, er hins vegar samkvæmt traustum heimildum sagður hafa blótað Frey.³³ Það er því engan veginn sjálfgefið að Þórólfr Mostrarskegg hafi blótað Þór einan á hinu fyrsta Þórsnesþingi, og enn síður gefið að Þórður gellir hafi aðeins blótað Þór í því sköpunarblótri sem hann framdi við stofnun fjórðungsþings. Þessi ályktun er í engu ósamræmi við það sem segir um Þórssteininn í heimildunum, því að eðlilegt var að gera ráð fyrir því að Þór ætti hlut að því að brjóta bein fórnarmanna í krafti afls síns og verkfæris. Fremsti guð laga og réttar í íslenska þjóðveldinu var á hinn bóginn Freyr og hann er nefndur fyrstur í baugeiðnum. Freyr hlaut því, ásamt Þór, að skipa veglegan sess þegar lagður var grunnur að lögum nýs samfélags. Þá má væntanlega einnig ganga að því sem gefnu, að baugeiðurinn forni hafi verið unninn á þingi Þórsnesinga og *hinn almáttki áss* hafi því einnig átt virðulegt sæti í hugum þeirra sem þar komu saman. Miklum getum hefur verið að því leitt hver hinna norrænu guða hafi verið *hinn almáttki áss* og hafa fjórir guðir verið

³⁰ Lincoln 1986, 46, nmgr. 20.

³¹ de Vries 1957, 33, nmgr. 4 og tilv. rit; 34, nmgr. 5, þar sem niðurstaða Hammerichs um blótri Semnóna er dregin í efa. Sbr. einnig J.H. Aðalsteinsson 1997, 175–181 og tilv. rit.

³² *Íslensk fornrit* 1, 250; 253.

³³ *Íslensk fornrit* 4 1943, 50. J.H. Aðalsteinsson 1998, 95–101.

tilnefndir, Óðinn, Týr, Ullur og Þór. Hér gefst mér ekki svigrúm til að ræða þetta efni frekar, en vísa til þess sem ég hef áður um það ritað.³⁴

Sú niðurstaða sem hér hefur verið reifuð bendir til víðtæks skyldleika og trúarsögulegs samhengis á milli mannblótsins í hinum fornhelga lundi Semnóna og mannblótsins á þingi Þórsnesinga þúsund árum síðar.

Heimildaskrá

- J.H. Aðalsteinsson 1978. *Under the Cloak*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala.
- J.H. Aðalsteinsson 1997. *Blót í norrænum sið*. Reykjavík.
- J.H. Aðalsteinsson 1998. *A Piece of Horse Liver*. Myth, Ritual and Folklore in Old Icelandic Sources. Reykjavík.
- J.H. Aðalsteinsson 1999. „Mannblót í Semnónalundi og á Þórsnesþingi“. *Skírnir*, 361–376, Reykjavík.
- Amira, K. von 1922. *Die Germanischen Todesstrafen*. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte. München.
- Beck, H. 1970. Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung. Jankuhn, H.: *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*. Göttingen.
- Cleasby, R. and Vigfusson, G. 1975. *An Icelandic-English Dictionary*. London.
- Die Saga von den Leuten auf Eyr*. Eyrbyggja saga 1999. Herausgegeben und aus dem Altisländischen übersetzt von Klaus Bödl. München.
- Dillmann, F.-X. 1997. Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion. Hultgård, A. Red.: *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, 51–73. Nora.
- Eddadigte II*. Gudedigte 1962. Udgivet af J. Helgason. København.
- Eliade, M. 1974. *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*. Princeton.
- Eliade, M. 1983. *Patterns in Comparative Religion*. London.
- Eyrbyggjarnas saga* 1980. Översatt och utgiven av H. Alving. Inledning av D. Strömbäck. Isländska sagor 1. Avesta.
- Eyrbyggja saga* 1935. E. Ó. Sveinsson gaf út. ÍF 4, 1–191. Reykjavík.
- Eyrbyggja saga* 1980. Sjá Eyrbyggjarnas saga.
- Eyrbyggja saga* 1997. Sjá The Saga of the People of Eyri.
- Eyrbyggja saga* 1999. Sjá Die Saga von den Leuten Auf Eyr.
- Germania* 1928 og 1960. Sjá Tacitus, C.
- Gísla saga Súrssonar* 1943. B. K. Þórólfsson gaf út. ÍF 6, 1–118. Reykjavík.
- Hammerich, L. L. 1952. „Horrenda Primordia“. Zur ‚Germania‘ c. 39. *Germanisch-Romanische Monatschrift* 33, 228–233. Heidelberg.
- ÍF = Íslenzk fornrit I og áfr. 1933 og áfr. Reykjavík.
- Íslendingabók* 1968. J. Benediktsson gaf út. ÍF 1, 1–28. Reykjavík.
- Kristni saga* 1905. Hrg von B. Kahle. Altnordische Saga-Bibliothek 11, 1–86. Halle a. d. S.
- Landnámabók* 1968. J. Benediktsson gaf út. ÍF 1, 29–525. Reykjavík.
- Landnámabók* 1974. J. Benediktsson ritaði inngang. Íslenzk handrit 3. Reykjavík.
- Ó. Lárusson 1958. „Vísu Þorvalds veila“, í Ó. Lárusson: *Lög og Saga*, 135–145. Reykjavík.
- Lexicon Poeticum* 1966. Oprindelig forfattet af S. Egilsson. 2. udg. ved F. Jónsson. Fotografisk genoptryk. København.

³⁴ J.H. Aðalsteinsson 1997, 175–182 og tilv. rit.

- Lincoln, B. 1986. *Myth, Cosmos, and Society*. London.
- Maurer, K. 1855 og 1856. *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume*. 1–2. München.
- Óláfs saga Tryggvasonar en mesta 2 1961. Udg. af Ó. Halldórsson. E. Munksgaard. København.
- The Saga of the People of Eyri* 1997. Translated by Judy Quinn. The Complete Sagas of Icelanders 5, 129–218. General Editor: V. Hreinsson. Reykjavík.
- Simek, R. 1984. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart.
- Simek, R. 1993. *Hugtök og heiti í norrænni goðafræði*. 1. I. Asdísardóttir Þýddi. Reykjavík.
- S. Sturluson 1935. *Edda Snorra Sturlusonar með skáldatali*. Útg. G. Jónsson. Reykjavík.
- Tacitus, C. *Germania* 1928. Þýtt hefir P. Sveinsson. Reykjavík.
- Tacitus, C. *Germania* 1960. Originaltext med svensk tolkning jämte inledning och kommentar av A. Önnersfors. Stockholm.
- Vries, J. de 1956–1957. *Altgermanische Religionsgeschichte* 1–2. Berlin.

Deutsche Zusammenfassung

In diesem Aufsatz werden zwei schriftliche Quellen zu Menschenopfern in der altgermanischen Religion gegenübergestellt. Zum einen handelt es sich um eine zeitgenössische Beschreibung: Tacitus berichtet um 100 n. Chr. in seiner *Germania* von Menschenopfern der Semnonen, die in einem heiligen Hain stattfanden. Zum anderen geht es um die Schilderung von Menschenopfern auf dem Thornes-Thing auf Island im neunten und zehnten Jahrhundert, die höchstwahrscheinlich von Ari fróði um 1100 stammt.

Am Anfang des Aufsatzes behandelt der Verfasser eine neuere Untersuchung von Bruce Lincoln zu Tacitus' Erzählung von den Menschenopfern der Semnonen. Lincoln begründet in überzeugender Weise, dass Tacitus an den Opfer Ritualen der Semnonen die Tatsache als anstößig empfand, dass sie ihre Menschenopfer vor den Augen der Allgemeinheit zerteilten. Das Vorgehen sei jedoch mit der bestimmten Absicht erfolgt, das Uropfer der Urschöpfung zu wiederholen, als Mannus seinen Vater Tuisto opferte, seinen Körper zerteilte und daraus die Welt erschuf. Lincoln betont besonders die verlässliche Quellenlage der erwähnten Überlieferung, die Tacitus wahrscheinlich direkt vom König der Semnonen oder von seiner Seherin erhielt.

Danach behandelt der Verfasser das Schöpfungsoffer nordischer Mythologie, wie es in den Edda-Liedern und der Snorra-Edda dargestellt wird: Bors Söhne, Odin und seine Brüder, opferten Ymir, zerteilten ihn und erschufen daraus die Welt – und auf dieselbe Weise verfuhr Mannus mit Tuisto.

Direkte Beschreibungen einer Nachahmung dieses Schöpfungsoffers lassen sich in historischen Schriftbelegen nicht finden, aber in der Überlieferung der Landnámabók und der Eyrbyggja saga wird von einer Thingveranstaltung auf Snæfellsnes in Westisland berichtet, dass dort auf dem Thing Menschenopfer an einem Stein „gebrochen“ wurden. Der Verfasser führt Argumente dafür an, dass

die Landnámabók das Abhalten von Thingveranstaltungen und Opferritualen in einer ursprünglichen Form dokumentiere. Die Landnámabók wurde vermutlich von Ari fróði gegen 1100 verfasst, zirka hundert Jahre nachdem der Erzählung zufolge dort beim Thing zum letzten Mal Menschen geopfert wurden. Dass dabei Menschenopfer am Stein gebrochen worden sein sollen, möchte der Verfasser so deuten, dass ihre Gebeine mehrfach gebrochen und in derselben Weise wie bei den Semnonen zerteilt wurden. Die Thingstätte auf Snæfellsnes wurde bei der Planung eines neuen Besiedlungsgebietes auf vorher unbesiedeltem Land geschaffen, und daher dürfte es unter diesen Umständen folgerichtig gewesen sein, ein auf die Ursprünge zurückgehendes Schöpfungsoffer zu wiederholen, um sich Erfolg, Fruchtbarkeit und Wohlergehen für künftige Zeiten zu sichern.

Unsterblichkeit – Auferstehung – Reinkarnation. Postmortalitätsmodelle in der europäischen Religionsgeschichte

VON GREGOR AHN

I. Verbindungslinien zwischen vorderorientalischen und europäischen Postmortalitätsvorstellungen – ein Forschungsrückblick

Seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts beschäftigt die mit der Ideen- und Mentalitätsgeschichte der Antike und hellenistischen Zeit befaßten Disziplinen eine bislang immer noch unabgeschlossene Kontroverse um den Einfluß vorderorientalischer, vor allem iranischer Vorstellungen und Motive auf die Entwicklung religiöser Vorstellungen im nachexilischen Judentum. Für westliche, meist vom Christentum geprägte Forscher erhielt diese Problematik vor allem deshalb eine weit über rein akademische Fragen hinausgehende Brisanz, weil von dem mutmaßlichen Nachwirken iranischer Ideen auf jüdische Vorstellungen implizite auch die Wurzeln christlicher Theologien und Traditionen berührt wurden. So suchten viele Alttestamentler als christliche Theologen einen Einfluß des Zoroastrismus, der auf den legendären Religionsgründer *Zarathuštra* (griech. *Zoroaster*) zurückgeführten (alt-)iranischen Religion,¹ auf das Judentum aus apologetischen Gründen kategorisch abzustreiten, da von dieser Annahme eine massive Gefährdung der Originalität und Authentizität ihres christlichen Glaubens auszugehen schien;² Iranisten und Althistoriker zeigten sich demgegenüber von der großen Zahl vermeintlich analoger Vorstellungen zwischen

¹ Für eine Kurzorientierung über die Geschichte des Zoroastrismus vgl. Ahn 1999, 32f.; zu einer ausführlichen Darstellung vgl. demnächst die fundierte und methodisch neue Wege einschlagende dreibändige Abhandlung des Herausgebers dieses Bandes (Stausberg 2001/2002). — Für sehr hilfreiche Literaturrecherchen bedanke ich mich herzlich bei meiner Mitarbeiterin Isabel Laack.

² Für die Diskussion des Zusammenhangs von zoroastrischen und jüdischen Postmortalitätsvorstellungen war in den letzten Jahrzehnten vor allem die Monographie des Wiener Kardinals König (1964, z.B. 267–285) von großer forschungsgeschichtlicher Bedeutung.

iranischen und jüdischen Religionsformen häufig so beeindruckt, daß sie diese Übereinstimmungen nur im Rahmen eines Modells glauben erklären zu können, das von einem Nachwirken iranischer Vorstellungen im Judentum ausging.³ Inhaltlich ging es bei den diskutierten Analogien um einzelne, für Judentum und Christentum in gleicher Weise zentrale Theologumena wie Messiasglauben, Engelvorstellungen und das Konzept des ethisch-metaphysischen Dualismus, nicht zuletzt aber auch um Postmortalitätsmodelle, die – wie etwa der Auferstehungsglaube – in individuell-eschatologischen Entwürfen thematisiert wurden oder aber – wie z. B. die Vorstellungen vom endzeitlichen Gericht und von den sich daran anschließenden endgültigen transmundanen Heils- bzw. Unheilszuständen – in kosmisch-eschatologischen Geschichtskonstruktionen (Apokalyptik) formuliert wurden.⁴

Als Religionshistoriker hat Anders Hultgård diese Debatte mit einigen herausragenden Beiträgen und hochinnovativen Forschungsimpulsen bereichert.⁵ Seine neue kleine Abhandlung über das „Paradies“ behandelt die Transformation der mit diesem Terminus verbundenen Vorstellungen von den Beschreibungen der (noch ganz konkreten) Gartenanlagen der achaimenidischen Großkönige, die zugleich als Repräsentationssymbol der persischen Weltmacht dienten, bis zur Konzeption eines eschatologischen Jenseitsgartens und Ortes der Seligen in Judentum, Christentum und Islam.⁶ An diesen gelungenen Brückenschlag zwischen vorderorientalischer und europäischer Religionsgeschichte, der den Prozeß der Umformung eines altiranischen Begriffs und seiner Einbindung in die Postmortalitätskonzepte der sich als monotheistisch verstehenden Traditionen differenziert nachzeichnet und damit nicht zuletzt das breite Interessen- und Kompetenzspektrum des Jubilars widerspiegelt, sollen auch die folgenden Ausführungen zur Entwicklungs- und Rezeptionsgeschichte europäischer Postmortalitätsvorstellungen anzuknüpfen versuchen.

II. Spezifika europäischer Postmortalitätsmodelle

II.1 Zur Komplexität europäischer Religionsgeschichte

Das nach einer verbreiteten Vorstellung als „christliches Abendland“ verstandene Europa wurde zwar über lange Zeit von christlichen Religionsformen dominiert, die Geschichte Europas ist aber ebenso von einer Vielzahl außerchrist-

³ Vgl. z. B. Boyce/Grenet 1991, 367 und Altheim 1962, 143.

⁴ Vgl. exemplarisch dazu Griffiths 1991, 242–266 sowie Cohn 1993, 77–115 und 220–226.

⁵ Vgl. exemplarisch Hultgård 1979 und Hultgård 1989.

⁶ Vgl. Hultgård 2000.

licher Konkurrenzreligionen maßgeblich mitgeprägt worden.⁷ Aus diesem Grund darf die europäische Religionsgeschichte auch nicht als Resultat einer einheitlichen, allenfalls noch nicht abgeschlossenen Christianisierung dieses geographischen Gebietes aufgefaßt werden;⁸ vielmehr legt sich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive nahe, die von der dominanten christlichen Theologie marginalisierten religiösen Gruppierungen und Bekenntnisse in ihren jeweiligen historischen Kontexten wahrzunehmen und punktuell oder diskursgeschichtlich zu analysieren – sei es die Religion der Katharer, die der europäischen Juden, die als heterodox ausgegrenzten Divinationspraktiken der Astrologie und des sog. „Volks-“ oder „Aberglaubens“, die Religion von Migranten, die sog. „Neuen Religiösen Bewegungen“ oder eben auch die divergierenden Varianten und Konstellationen von Postmortalitätsvorstellungen. Die europäische Religionsgeschichte ist also insgesamt sehr viel komplexer verlaufen, als dies die herkömmliche, stark christozentrisch ausgerichtete Innenperspektive zu suggerieren scheint.⁹

Das Bewußtsein für diesen komplex-pluralistischen religionshistorischen Prozeß hat sich erst allmählich, nämlich vor allem im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Wissenschaft und Gesellschaft herausbilden und durchsetzen können. Den Anlaß dafür bildete die geradezu explosionsartige Entstehung einer Vielzahl von *Neureligiösen Bewegungen*,¹⁰ die das herkömmliche Bild von einer weitgehend kontinuierlichen Fortführung singulärer religiöser Traditionen nachhaltig erschütterten und einen für die christlichen Großkirchen außerordentlich schmerzhaften und deshalb auch wahrgenommenen Verdrängungswettbewerb auslösten.

Der langwierige Bewußtwerdungsprozeß, der nötig war, um über die Beobachtung gegenwärtiger pluralistischer Religionskonstellationen die insgesamt für die Geschichte Europas signifikant hohe „Dichte an unterschiedlichen Religionen“¹¹ deutlich werden zu lassen, illustriert eine gravierende Verschiebung der wissenschaftlichen Behandlung von Religionen: Von den sog. „Weltreligionen“ abgesehen, wurden Religionen traditionell lange Zeit als in sich weitgehend abgeschlossene regionale Einheiten aufgefaßt¹² und konnten Kontakte mit anderen Religionen daher als religionsgeschichtliche Sonderfälle eingestuft werden; das

⁷ Vgl. anhand der Rezeptionsgeschichte des Namens „Zoroaster“ Stausberg 1998 sowie am Beispiel religiöser Zukunftsdeutungen Ahn 2001, 14–40.

⁸ So noch Lanczkowski 1980, 57.

⁹ Programmatish dazu Gladigow 1995, 27–38.

¹⁰ Vgl. Barker 1998, 17f., Flasche 1996, 282–284, Melton 1997, 598–610 und Zinser 1997, 111–120.

¹¹ Gladigow 1995, 22.

¹² Zur Problematik dieses Konzepts vgl. Ahn 1997, 515.

aktuelle Szenario hat demgegenüber eine Perspektive ermöglicht, die Religionen als variable Größen wahrzunehmen gestattet, die zeitbedingten Anpassungs- und Veränderungsprozessen unterworfen sind und teils auf kulturelle Erfordernisse, teils auf Ansprüche reagieren, die aus der Konkurrenz, Kooperation oder auch Koexistenz mit anderen Religionen erwachsen.¹³

Auf die Analyse von Postmortalitätsvorstellungen in der europäischen Religionsgeschichte hat dieser Ansatz insofern erhebliche Auswirkungen, als sich eine christozentrische Reduktion der Untersuchungsperspektive z. B. auf die theologisch-kirchenhistorisch relevante Frage nach der allmählichen Verschmelzung von Unsterblichkeitsidee und Auferstehungsglauben¹⁴ von vornherein verbietet. Stattdessen konzentriert sich das Erkenntnisinteresse vielmehr auf die Herausarbeitung der auch in Europa zu beobachtenden Vielfalt unterschiedlicher religiöser Erklärungsmodelle für ein Weiterleben nach dem Tod, deren komplexe Rezeptionsgeschichte und z. T. auch wechselseitige Verflechtung. Nicht eine einzelne Vorstellung – wie etwa der auch nur phasenweise dominante christliche Auferstehungsglaube – macht also das Spezifische europäischer Postmortalitätsvorstellungen aus,¹⁵ wohl aber die singuläre Abfolge mehrerer diskursgeschichtlich aufeinander bezogener Positionen und Konstellationen, die sich in diesem Raum ereignet haben.

II.2 Grundmuster europäischer Postmortalitätsmodelle

Die Vorstellung, daß auf den physischen Tod des Menschen in der Regel eine wie auch immer geartete Form der Weiterexistenz folgt, gehört mit zum leitmotivischen Grundbestand der meisten Religionen.¹⁶ Einige wenige Ausnah-

¹³ Vgl. programmatisch dazu Kippenberg 1995, 11 und 16.

¹⁴ So z. B. Sonnemans 1987, 687.

¹⁵ Christen und damit auch christliche Auferstehungskonzepte finden sich auch außerhalb Europas!

¹⁶ Zum Problem – richtiger sogar: zur Unmöglichkeit – einer trennscharfen Definition von „Religion“ vgl. Ahn 1997, 516–520. Für eine näherungsweise zutreffende, heuristische Eingrenzung des mit „Religion(en)“ umschriebenen Gegenstandsbereichs bietet das Kriterium „Postmortalitätsvorstellungen“ allerdings einen pragmatisch sinnvolleren Zugang als das problematische klassische Modell, das mit dem Kriterium „Gottesverehrung/Transzendenzbezug“ operiert und auf das selbst neuere kulturwissenschaftliche Ansätze nicht selten zurückgreifen, vgl. etwa Pollack 1995, 184–190. — Zur kulturübergreifenden Erfahrung der Unausweichlichkeit des (individuellen) Todes und der Entwicklung divergierender Postmortalitätsmodelle als auslösenden Faktoren für die Generierung von Kultur vgl. neuerdings Assmann 2001, 1–11.

men¹⁷ wie etwa die auffällig diesseitsorientierte Ausrichtung des Shintoismus sind vor allem auf dem Hintergrund ihrer Einbettung in komplexere religionshistorische Konstellationen zu sehen; so besteht im Falle der japanischen Religionsgeschichte für Shintō-Anhänger keine Schwierigkeit darin, Vorstellungen und Denkmodelle zu nachtodlichen Existenzformen aus anderen Religionsformen – vor allem aus dem Buddhismus¹⁸ – in ihre religiöse Welterklärung zu integrieren.¹⁹

Über diese erstaunliche allgemeine Verbreitung von Postmortalitätsvorstellungen hinaus fällt jedoch auf, daß für europäische Modelle vom Weiterleben nach dem Tod signifikante oder gar selbstverständliche Topoi sich in anderen Kulturräumen keineswegs als relevant erweisen müssen. Dies gilt etwa für die in christlichen Kontexten vielfach anzutreffende Idee, daß die neue Existenzform im Gegensatz zur vorhergehenden zeitlich nicht mehr befristet sei und daß lediglich ein spezifischer Wesenskern (Seele) des verstorbenen Individuums nach dem physischen Tod weiterlebe. In einzelnen traditionellen afrikanischen Religionen wird dagegen zwar auch von einem Weiterleben von Seelen- oder Personanteilen der verstorbenen Vorfahren in Individuen der nachfolgenden Generationen ausgegangen, mit dieser Vorstellung ist aber weder ein Reinkarnationsmodell noch auch das der Unsterblichkeit der Seele als Wesenskern des Menschen verbunden.²⁰ Vielmehr steht bei diesen afrikanischen Vorstellungen konzeptionell die Einbettung des einzelnen in eine anhaltende Kontinuität des Lebensstroms, speziell in die Sozialbeziehungen der jeweiligen Clanstruktur im Mittelpunkt. Mit dem im Laufe mehrerer Generationen allmählichen Verblässen der sozialen Erinnerung²¹ an die Verstorbenen gehen diese dann in die Clangemeinschaft auf.²²

Für die europäische Religionsgeschichte ist demgegenüber ganz in Entsprechung zu dem oben entwickelten Modell konkurrierender religiöser Traditionen kennzeichnend, daß nicht eine singuläre Vorstellung – wie z. B. die christliche Auferstehungslehre –, sondern mehrere, insgesamt drei, einander teils ausschließende, z. T. aber auch miteinander harmonisierte Modelle von Postmortalitätsvorstellungen in höchst unterschiedlichen historischen Kontextuali-

¹⁷ Zur innerweltlichen Konstruktion einer postmortalen Existenzform im modernen (westlichen) Vampirismus und den selbst hiermit verknüpften religiösen Bezügen und Ansprüchen siehe ausführlich unten IV.2.2.

¹⁸ Vgl. Beyreuther 2000, 299.

¹⁹ Daneben finden sich im Shintoismus allerdings auch Relikte eines früher weitaus dominanteren Ahnenkultes, vgl. Kreiner 1987, 609 und Reid 1997, 493–496.

²⁰ Vgl. bereits Sundermeier 1985, 257.

²¹ Zur sozialen Konstruktion von Vergangenheit im Anschluß an Maurice Halbwachs und Jan Vansina vgl. auch Assmann 1992, 34–45 sowie 48–56.

²² Vgl. Sundermeier 1998, 14–17, Abimola 1973, 75f. sowie Bastide 1973, 37–40.

sierungen anzutreffen sind. Im einzelnen handelt es sich dabei um die folgenden, hier typologisch reduzierten Grundkonzepte:

- Unsterblichkeit als das potentiell unbegrenzte Fortbestehen eines wesentlichen Teils des Menschen (z. B. der Seele) oder des gesamten Menschen in transformierter Gestalt,
- Auferstehung als die Wiedervereinigung der im Tod voneinander getrennten Bestandteile des Menschen, Körper und Seele, in einer jenseitigen Welt zu einem neuen, zeitlich unbefristeten Leben²³ und
- Reinkarnation/Seelenwanderung/Wiedergeburt als die mehrfache oder virtuell sogar unbegrenzt häufige Inkorporation eines Individuums oder wesentlicher Anteile der Persönlichkeit des Verstorbenen.²⁴

Alle drei Modelle in ihren jeweiligen Spielarten und Nuancierungen sind aber nicht nur für das Selbstverständnis von religiösen Menschen im gegenwärtigen Europa relevant, sondern durchziehen seit 2–2½ Jahrtausenden die europäische Religionsgeschichte in teils konfligierenden, teils synthetisierenden Konstellationen. Im folgenden soll daher der Versuch unternommen werden, anhand einzelner Etappen dieser wechselhaften Geschichte von Postmortalitätsvorstellungen einige signifikante Merkmale herauszuarbeiten, die für den spezifisch europäischen Umgang mit der Vorstellung von einem Leben nach dem Tod als charakteristisch zu gelten haben.

²³ Zu der die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert allerdings kennzeichnenden Lehre von der Unvereinbarkeit des Auferstehungsglaubens mit der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele vgl. Schwöbel 1998, 920.

²⁴ Mit dieser Eingrenzung von Reinkarnation auf mehrfache Inkorporationen eines *Individuums* soll der Begriff gezielt im Sinne des europäischen Diskurses gefasst werden, innerhalb dessen das Problem der Identität und Einmaligkeit der reinkarnierten Person eine nicht unerhebliche systematische Schwierigkeit dargestellt hat; siehe dazu ausführlicher auch unten III.3.5. — In hinduistischen Reinkarnationskonzepten spielt die Vorstellung einer den Tod überdauernden Individualee zwar ebenfalls eine wichtige Rolle, anders als bei westlichen Reinkarnationsvorstellungen geht es hier aber gerade nicht um eine progressive Entfaltung der Individualität, sondern um die Befreiung des überpersönlichen Personkerns (*ātman*) aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, vgl. dazu auch Sachau 1997, 68 sowie Michaels 1998, 172–175. Buddhistische Reinkarnationskonzepte knüpfen an die durch die hinduistischen Lehren geschaffenen Denktraditionen und Problemstellungen zwar an, grenzen sich zugleich jedoch davon ab, indem sie den Reinkarnationsvorgang nicht als Wiederverkörperung eines Substrats des Individuums, sondern als einen karmisch konditionierten Wirkungszusammenhang ohne bleibendes Subjekt erklären, vgl. etwa Schumann 1990, 17f. und 61 oder von Brück 1993. Einen Sonderfall stellt wiederum die Vorstellung der freiwilligen Reinkarnation eines bereits erlösten Wesens (z.B. des Dalai Lama im tibetischen Buddhismus) dar, vgl. dazu Payer 1998, 417.

III. Grundlinien der Geschichte europäischer Postmortalitätsmodelle

III.1 Keltische und germanische Vorstellungen von postmortalen Existenzformen

Die traditionelle Suche nach den Ursprüngen europäischer Geistes- und Religionsgeschichte setzt in aller Regel bei Kulturen des Mittelmeerraums aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend an. Die Grundlegung der Philosophie im antiken Griechenland und die Entstehung des Christentums auf dem Hintergrund jüdisch(-hellenistischer) Religionsgeschichte markieren dabei zwei wesentliche Bezugspunkte dieses analytischen Kontextes. Die durch diese nur scheinbar selbstverständliche und meist nicht weiter reflektierte Fokussierung implizite getroffenen Selektionsentscheidungen haben jedoch durchaus gravierende inhaltliche Konsequenzen für die Anlage und die Ergebnisse entsprechender Untersuchungen. So werden etwa die in Mittel- und Nordeuropa vor der Christianisierung dominanten Kultur- und Religionsformen der Kelten und Germanen in philosophiegeschichtlichen Diskursen meist gänzlich ausgeblendet²⁵ und in kirchenhistorischen Überblicken häufig als Objekt eines weitgehend erfolgreich verlaufenen Missionsprozesses verstanden.²⁶

Einer solchen, auf eine „Religionsgeschichte Europas“ im Sinne einer „Geschichte des europäischen Christentums“ hinauslaufenden Forschungsperspektivik hat der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow pointiert das Konzept einer komplexeren „Europäischen Religionsgeschichte“ entgegengestellt, mit dem sich über die vorherrschende Religionsform hinaus auch spezifische Konstellationen konkurrierender und koexistierender religiöser Vorstellungen und Traditionen erfassen lassen.²⁷ Auch für die Analyse von Postmortalitätsmodellen in der europäischen Religionsgeschichte hat dieser paradigmatisch veränderte methodologische Zugang erhebliche Auswirkungen. Zwar sind zwei der für die europäische Diskursgeschichte maßgeblichen Grundmodelle – Unsterblichkeit und Auferstehung – tatsächlich aus der griechisch-hellenistischen Philosophie und der jüdisch-christlichen Theologie erwachsen; aber auch keltische und germanische Nachtodvorstellungen – oder was man dafür hielt – sind im Laufe der europäischen Religionsgeschichte immer

²⁵ Vgl. exemplarisch Hirschberger 1976.

²⁶ Vgl. exemplarisch Franzen 1980, 115–117; Haendler 1961; informativ dagegen neuerdings von Padberg 2000 und Schier 2000. — Analoge Bewertungsmuster finden sich vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch bei Religionswissenschaftlern, vgl. dazu Gladigow 1992, 18f.

²⁷ Vgl. Gladigow 1995, 22–28; siehe auch oben II.1.

wieder rezipiert und in neue, zeitspezifische Kontexte implantiert worden. Die Berufung moderner esoterischer Kreise auf vermeintlich gesicherte keltische oder germanische Seelenwanderungslehren gehört dabei ebenso in diesen Zusammenhang wie die neuerliche Prominenz innerweltlicher „Wiedergänger“ und „Untoter“ in der transformierten Gestalt zeitgenössischer „Vampire“. ²⁸ Zugleich stehen diese Vorstellungen einerseits in Kontrast und Konkurrenz zu christlichen Auferstehungslehren, sind aber andererseits nicht zuletzt aus Synthesen mit asiatischen resp. westlichen Reinkarnationskonzepten oder in Anknüpfung an säkulare Unsterblichkeitsmodelle entstanden. ²⁹

Keltische und germanische Postmortalitätsvorstellungen gehören daher ebenso wie griechische Unsterblichkeits- und Seelenwanderungsdiskurse oder christliche Auferstehungslehren mit zum konzeptuellen Repertoire komplex verlaufener Rezeptionslinien der europäischen Religionsgeschichte. Allerdings lassen sich zu diesen Kulturen des vorchristlichen Europas nur sehr wenige verlässliche Daten zusammentragen, da im Zuge der Missionierung eine nachhaltige Marginalisierung und Überlagerung der indigenen religiösen Traditionen durch christliche Vorstellungen und Praktiken erfolgte. Neben archäologischen Funden, epigraphischen Quellen und Sekundärberichten vor allem römischer (und z.T. auch griechischer) Historiographen ist daher nur eine äußerst geringe Zahl aussagekräftiger authentischer, „alter“ Dokumente überliefert, die durch eine Reihe von Textsammlungen aus der Zeit nach der Christianisierung ergänzt werden, von denen die meisten jedoch bereits deutlich christliche Adaptionen aufweisen. ³⁰

Für die Postmortalitätsvorstellungen belegen jedoch gerade die archäologischen Zeugnisse eindrucksvoll die trotz aller regionalen Differenzierungen ³¹ in der keltischen und germanischen Religionsgeschichte einheitlich tragende Überzeugung, daß der/die Verstorbene in transformierter Gestalt weiterexistiere ³² und dadurch spezifische Relationen zu den Lebenden, den Toten oder den Göttern einnehmen könne. Keltische Grabanlagen dienten offenbar gezielt einer Separation des Bereichs der Lebenden von dem der Toten – darauf deuten die Eingrenzungen der ohnehin abseits von den Wohngebieten gelegenen Grabanlagen und die rituelle Zerschlagung der bei Bestattungszeremonien verwen-

²⁸ Siehe dazu unten IV.3 und IV.2.2.

²⁹ Siehe dazu auch unten in diesem Kapitel.

³⁰ Zu einem Überblick über die Quellen zur keltischen Religionsgeschichte vgl. Maier 2001, 34–47, zur germanischen Religionsgeschichte ausführlich Beck/Ellmers/Schier 1992.

³¹ Vgl. z.B. Demandt 1998, 15–27 und 98–101 für einen Überblick über die keltische Religionsgeschichte sowie Timpe 1998, 13–24 und Maier 1998, 199f. für die germanische Religionsgeschichte.

³² Zur Deutung von Grabbeigaben im Kontext der keltischen Religionsgeschichte vgl. Maier 2001, 135f. und Birkhan 1999, 851–857.

deten Gegenstände hin.³³ Amulette, die Kindern und jungen Frauen mit ins Grab gegeben wurden, Personen also, die sehr früh verstarben, sowie die rituelle Fesselung und Verstümmelung von Leichen lassen darauf schließen, daß diese Maßnahmen ergriffen wurden, um eine Rückkehr solcher als gefährlich eingestufte Wesen („Wiedergänger“) zu verhindern.³⁴ Während diese Vorstellung einer am Muster des irdischen Lebens ausgerichteten postmortalen Weiterexistenz – wenn auch in transformierter Gestalt – noch mit einer recht hohen Sicherheit aus dem überlieferten Quellenmaterial zu erschließen ist, lassen sich die keltischen Anschauungen über jenseitige „Gegenwelten“³⁵ kaum mehr rekonstruieren. Zwar dürften die in der mittelalterlichen Literatur Irlands erhaltenen Erzählungen von der Welt der *síde* (angelsächsisch *otherworld*) durchaus auf Vorstellungen aus vorchristlicher Zeit basieren; inwieweit es sich dabei jedoch um eine Bezeichnung für den jenseitigen Aufenthaltsort von Verstorbenen gehandelt hat³⁶ oder um eine der Menschenwelt ähnliche und parallele Geisterwelt, ist beim derzeitigen Forschungsstand allerdings nicht sicher entscheidbar.³⁷

Als problematisch sind auch die von antiken Autoren überlieferten Hinweise auf eine keltische Seelenwanderungslehre³⁸ einzuschätzen. Denn zum einen darf als gesichert gelten, daß es sich bei diesen antiken Berichten nicht um mehrere, unabhängig voneinander entstandene Zeugnisse handelt, sondern um eine einzige, vermutlich auf Poseidonios zurückzuführende Rezeptionslinie.³⁹ Zum anderen wird diese antike Fremdinterpretation nur scheinbar durch inselkeltische Überlieferungen gestützt, die von unzähligen Metamorphosen einiger weniger Protagonisten in mythologischen Erzählungen berichten. Diese auf Götter und singuläre menschliche Sagengestalten bezogenen Vorgänge und Befähigungen belegen daher noch keineswegs die allgemeine Verbreitung einer Wiedergeburtsvorstellung in der keltischen Religionsgeschichte.⁴⁰

33 Vgl. Maier 2001, 139f. und Cunliffe 1997, 209f.

34 Vgl. Maier 2001, 141f. und Birkhan 1999, 857–860 sowie zu mythologischen Verarbeitungen des „Wiedergänger“-Motivs ebd. 840.

35 Zum Begriff vgl. Stolz 1993, 18–21, bes. 20f.

36 So z.B. mit Bezug auf eine geographisch identifizierte, mutmaßliche Toteninsel noch Birkhan 1999, 557.

37 Vgl. Maier 1994, 184f. und Maier 2001, 137; zur mythologischen (und geradezu märchenhaften) Ausgestaltung der „Anderen Welt“ vgl. auch Birkhan 1999, 840–844.

38 Zu einer Aufstellung der Belege vgl. Maier 2001, 142f.

39 Vgl. dazu Lonigan 1996, 14f. und 98f. sowie Maier 2001, 142–144.

40 Vgl. Maier 1994, 336f., Maier 2001, 144, Mac Cana 1983, 122 und Zander 1999, 158f.

Ein methodisch⁴¹ und inhaltlich vergleichbares Bild ergibt sich auch für Postmortalitätsvorstellungen in der germanischen Religionsgeschichte. Trotz der sehr eingeschränkten Quellenlage, für die regional divergente archäologische Funde,⁴² ethnozentrische Sekundärberichte und christlich akkulturierte Textsammlungen charakteristisch sind, läßt sich die Vorstellung von einem Weiterleben nach dem Tod als Grundkonsens germanischer Religionsgeschichte klar belegen.⁴³ Die im einzelnen mit dieser postmortalen Fortexistenz verbundenen Anschauungen variieren allerdings nicht unerheblich:

So benennen nordgermanische Quellen unterschiedliche „Gegenwelten“ als Aufenthaltsorte für die Verstorbenen, ein auf dem Meeresgrund angesiedeltes Totenreich unter der Herrschaft der Meeresgöttin *Rán* und vor allem *Walhall*, die im Bereich der Asen, in *Asgard*, gelegene Festhalle Odins, in der im Kampf gefallene Helden sich bei Met und in Begleitung von Walküren in weiteren Einzelkämpfen vergnügen.⁴⁴ Eine weitere Totenreichsvorstellung war an die nur nach langer Wanderung zu erreichende Landschaft *Hel* gebunden, die vor allem bei ost- und südgermanischen Stämmen unter dem Einfluß der christlichen Mission zu einem unterirdischen Strafort („Hölle“) stilisiert wurde.⁴⁵

Von der Präsenz und Wirksamkeit des Verstorbenen in oder im Umkreis seiner Begräbnisstätte wurde dabei – ganz ungeschadet der Annahme seiner Aufnahme in eines der genannten Totenreiche⁴⁶ – als sicher ausgegangen. Der Tote konnte so im günstigen Fall als friedlich in seinem Grab(-hügel) weiterexistierend vorgestellt werden; er könne von dort aus je nach Positionierung des Leichnams die Gegend betrachten und sei von besonders hellsichtigen Menschen auch selber zu erblicken.⁴⁷ Vor allem im südgermanischen Bereich ist diese mit einer gleichzeitigen Stilisierung des Grabhügels zu einem Berg verbundene Anschauung anzutreffen. Über Erzählzyklen wie den vom im Berg fortlebenden

⁴¹ Zur Entwicklung der Forschungsgeschichte vgl. Todd 2000, 241–252. — Eine neuere Abhandlung zu altgermanischen Postmortalitätsvorstellungen ist derzeit noch Forschungsdesiderat; die zu dieser Thematik unter dem Lemma „Jenseitsvorstellungen“ im Reallexikon der Germanischen Altertumskunde vorgesehene Untersuchung (vgl. Maier 1998, 200) mußte bezeichnenderweise auf einen späteren Band verschoben werden.

⁴² Zu Problemen und Ergebnissen der Auswertung epigraphischer Quellen aus dem römischen Germanien vgl. Stolte 1986.

⁴³ Vgl. Simek 1995, 427, Voigt 1983, 185f., Schultze 1983, 277, Ström 1975, 64–66 und 181–183 sowie Ebenbauer 1984, 511.

⁴⁴ Vgl. dazu Simek, 1995, 221, Hasenfratz 1992, 73f., Ström 1975, 188f. und 191 sowie bereits Grønbech (1909) 1997, 327.

⁴⁵ Vgl. Hasenfratz 1992, 73 und Ström 1975, 189–191.

⁴⁶ Zu einzelnen Fällen einer solchen doppelten Lokalisierung vgl. Hasenfratz 1992, 74 und Ström 1975, 189.

⁴⁷ Vgl. Ström 1975, 182f. und 185.

Heldenkaiser – z.B. Barbarossa im Kyffhäuser – ist diese ursprünglich altgermanische Vorstellung schließlich in der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte des Mittelalters, aber auch der Neuzeit weiter rezipiert worden.⁴⁸

Als Bedrohung wurden offenbar Tote aufgefaßt, die nicht in ihrer Begräbnisstätte verblieben und als „Wiedergänger“ mit ungeheuren Kräften oder in wechselnden Gestalten die Gemeinschaft der Lebenden gefährdeten.⁴⁹ Einzelne Elemente der Bestattungsriten wie etwa das Verschließen von Augen, Mund und Nasenlöchern waren dezidiert als Verhinderung solcher Erscheinungen gedacht.⁵⁰ Galt ein Toter trotz dieser Vorsichtsmaßnahmen als „Wiedergänger“, wurden z.T. drastische Maßnahmen wie die rituelle Verstümmelung, Exhumierung und Verbrennung der betreffenden Leichen vorgenommen, um dadurch die endgültige Auslöschung dieses gefährlichen „Untoten“ zu erreichen.⁵¹

Insgesamt sind damit für die germanische – ähnlich wie für die keltische – Religionsgeschichte Postmortalitätsvorstellungen kennzeichnend, die in unterschiedlichen Bildern und Kontexten zwar nicht Unsterblichkeit im Sinne der Fortexistenz eines unkörperlichen Wesenskerns, wohl aber die virtuell unbegrenzte⁵² Weiterexistenz des Verstorbenen in transformierter Gestalt zum Inhalt haben. Auferstehung im Sinne einer transmundanen Neuschaffung des Menschen⁵³ oder Reinkarnation als mehrfache Wiederverkörperung eines Individuums spielen dabei – von singulären Fällen in der inselkeltischen Mythologie abgesehen – keine Rolle.⁵⁴

Daß das Thema Reinkarnation in der Forschung zur altgermanischen Religionsgeschichte dennoch außerordentliche Popularität erlangt hat,⁵⁵ hängt wesentlich mit einem genealogischen Traditionsmuster zusammen, das vom Weiterleben wichtiger Persönlichkeitsmerkmale eines Verstorbenen in den Nachkommen der eigenen Sippe ausgeht.⁵⁶ Was auf den ersten Blick daher wie eine

⁴⁸ Vgl. Hasenfratz 1992, 72f.

⁴⁹ Vgl. Simek 1995, 427.

⁵⁰ Vgl. Ström 1975, 182.

⁵¹ Vgl. dazu Hasenfratz 1992, 74, Ström 1975, 185f. sowie bereits de Vries 1956, 232.

⁵² Eine Ausnahme stellt z.B. die gezielte Vernichtung von „Wiedergängern“ dar.

⁵³ Zur Einführung der Leib-Seele-Dichotomie und des Seelenbegriffs im Zuge einer sich bis ins Mittelalter erstreckenden Christianisierung vgl. La Farge 1991, 68–87 und Hasenfratz 1986a, 89–93.

⁵⁴ Die in der Edda überlieferte Geschichte von der „Wiederkehr“ von Helgi und Sigrun (vgl. Ström 1975, 180) beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf einer späteren literarischen Verfälschung und Neukomposition mehrerer ursprünglich voneinander unabhängiger Erzähltraditionen, vgl. Zander 1999, 156.

⁵⁵ Vgl. exemplarisch Eckhardt 1937, 15 sowie neuerdings noch Hasenfratz (1986a, 83; 1986b, 22; 1992, 65), der explizite von einer „Reinkarnationsseele“ spricht.

⁵⁶ Zu Belegstellen vgl. Eckhardt 1937, 10–14.

auf den Radius der engeren Verwandtschaft eingegrenzte Reinkarnationslehre aussieht, entpuppt sich aber bei näherer Betrachtung als eine die Generationen verbindende Partizipationsvorstellung:⁵⁷ im gleichnamigen Enkel leben markante Eigenschaften des verstorbenen Großvaters fort. Daß dabei tatsächlich nicht das Motiv einer postmortalen Wiederverkörperung im Zentrum der Aussage steht, illustriert die Geschichte von der verwandtschaftlichen Partizipation zwischen Thorgil Bodvarsson und Kolbein Arnorsson, dessen Tod erst 19 Jahre nach der Geburt Thorgils eintrat und dessen „Wiedergeburt“ in Thorgil daher nicht als eine auf den vorangegangenen Tod folgende Reinkarnation verstanden werden kann, wie es asiatische, aber auch moderne westliche Reinkarnationskonzepte voraussetzen.⁵⁸

In der Folgezeit bildete dieses von der Forschung – nicht zuletzt auch aufgrund der altnordischen Terminologie⁵⁹ – heraufbeschworene Mißverständnis einer altgermanischen Reinkarnationslehre einen willkommenen und scheinbar legitimen Anknüpfungspunkt für moderne Revitalisierungsversuche germanischer Religiosität. Die wissenschaftliche Erforschung vorchristlicher Kulturen und Religionen in Nord- und Mitteleuropa hat auf diese Weise gerade im Kontext von Postmortalitätsvorstellungen als Katalysator einen erheblichen Einfluß auf das religiöse Selbstverständnis neugermanischer Bewegungen gehabt.⁶⁰

III.2 Die Genese des Unsterblichkeitsdiskurses in Griechenland und Israel

Historisch gesehen, basiert der Hauptstrang europäischer Postmortalitätsmodelle auf der Vorstellung von der Unsterblichkeit eines menschlichen Wesenskerns (Seele). Bezeichnenderweise wurden sowohl in Israel wie auch im antiken Griechenland, also den beiden für die spätere Diskursgeschichte des christianisierten Europas maßgeblichen Vorgängerkulturen, Modelle entwickelt, die von der prinzipiell unbegrenzten Fortexistenz eines wesentlichen Personanteils nach dem Tode – wenn auch zunächst nur in der unwirtlichen und vom Leben abgeschnittenen Schattenwelt der Scheol resp. des Hades – ausgingen. Die philosophischen Diskurse des 6.–4. Jahrhunderts in Griechenland haben ausgehend von einer harschen Kritik am homerischen Götterbild⁶¹ auch Prinzipien

⁵⁷ Zum Ausdruck vgl. Ström 1975, 180.

⁵⁸ Vgl. auch das Fazit von Simek 1995, 357: „... auch die für das mittelalterl. Skandinavien belegte Sitte der Namensweitergabe an den Enkel kann nur bei Überinterpretation der Quellen als Wiedergeburt bezeichnet werden.“

⁵⁹ Vgl. dazu die Textanalysen in Eckhardt 1937, 8f.

⁶⁰ Vgl. dazu z.B. Wolf 1997, 153–183; zu einem Beispiel siehe unten IV.3.

⁶¹ Vgl. Muth 1988, 155f. und 167–180.

einer widerspruchsfreieren Anthropologie und in diesem Kontext nicht zuletzt komplexere Postmortalitätsmodelle entwickelt.

Für die europäische Rezeptionsgeschichte hat dabei vor allem der Athener Philosoph Platon paradigmatisch gewirkt. In den Dialogen Phaidros, Politeia, Nomoi und vor allem im Phaidon entwickelt Platon auf der Basis seiner Ideenlehre eine Anthropologie, deren Kernstück die unsterbliche Seele (*ψυχή*) des Menschen bildet.⁶² Die Präexistenz der Seele folge aus dem Vorhandensein apriorischen Wissens, das nicht aus der Erfahrung gewonnen sein könne, sondern nach Platon das Resultat einer Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*) an ein früheres Wissen darstellt. Die Postexistenz der Seele basiert Platon zufolge auf einem Analogieschluß: So wie es zwischen Gegensätzen (z. B. Schlaf und Wachen) Übergänge in beide Richtungen gebe, so könne es nicht nur einen Übergang vom Leben zum Tod, sondern müsse es auch den umgekehrten vom Tod zum Leben geben.⁶³

Darüber hinaus führt Platon noch zwei weitere Deduktionen aus seiner Ideenlehre an: Da die Seele wie die Ideen etwas Eingestaltiges, Einfaches, immer Gleichbleibendes sei, könne sie von der Auflösung des Körpers nicht betroffen sein und bestehe somit nach dem Tode fort.⁶⁴ Gesetzt es gäbe die Ideen, woran Platon nicht zweifelt, dann habe die Idee der Seele an der Idee des Lebens teil, und da sie als immer gleichbleibende Idee nicht gleichzeitig auch an ihrem Gegenteil teilhaben könne, sei damit der Zusammenhang von Seele und Tod ausgeschlossen – die Seele müsse also unsterblich, unvergänglich sein.⁶⁵

Für die griechische Tradition zeichnet sich mit dieser Argumentation Platons eine grundsätzliche Um- und Neubewertung menschlicher Befindlichkeit nach dem Tode ab. Denn während die *Psyché* bei Homer noch lediglich den Rang einer Schattenexistenz einnahm, die nach dem Tode des Menschen an die Stelle des Körpers trat,⁶⁶ so wird der Seele bei Platon nicht nur die Teilhabe an der Welt des Göttlichen, an den Ideen, zugesprochen, sondern sie als der eigentliche unveränderliche Wesenskern des Menschen interpretiert. Geradezu zwangsläufig verbindet sich mit dieser Aufwertung der *Psyché* eine Abwertung des Körperlichen: mit einem schon bei den Vorsokratikern anzutreffenden programmatischen Wortspiel schreibt Platon die Leib-Seele-Dichotomie in der

⁶² Vgl. z.B. Ries 1987, 140.

⁶³ Platon, Phaidon 70c–72e (Edition Kurz 1990, 44–53); zu den erkenntnistheoretischen Implikationen dieser Argumentation für die Herleitung einer Seelenwanderungslehre siehe unten III.5.

⁶⁴ Platon, Phaidon 73c–77b (Edition Kurz 1990, 54–69).

⁶⁵ Platon, Phaidon 77d–84b (Edition Kurz 1990, 68–95).

⁶⁶ Vgl. Sonnemans 1984, 44–66.

Metapher vom Körper (σῶμα) als dem Grab (σῆμα) der Seele fest.⁶⁷ Einerseits war damit die Trostlosigkeit der homerischen Hadesvorstellung gesprengt, die Achilleus, den vor Troja umgekommenen Helden der Griechen, bei einer Totenbeschwörung durch den auf seiner Heimreise umherirrenden Odysseus noch verlauten läßt, er diene lieber als Tagelöhner auf der Erde, als daß er nun Herrscher über die Schatten des Totenreiches sei.⁶⁸ Im platonischen Szenario kann der zum Tod durch den Schierlingsbecher verurteilte Sokrates seinen stauenden Schülern daher erklären, er lasse sich hoffnungsfroh auf das Wagnis der ihm bevorstehenden postmortalen Existenzform ein.⁶⁹ Zugleich aber wird mit dieser Verlagerung der eigentlichen Seinsebene in eine jenseitige, erst nach dem Tod erreichbare Welt andererseits auch die Grundlage für die über neoplatonische Vermittlung erfolgende Rezeption dieser Unsterblichkeitsvorstellung im frühen Christentum eröffnet.

Schon im nachexilischen Judentum hatten sich unter dem Eindruck des Scheiterns theologischer Entwürfe, die von einer innerweltlichen Gerechtigkeits- und Heilsgarantie ausgingen, apokalyptische Strömungen herauskristallisiert, die auf der Idee beruhten, die vorherrschende Unrechthandlung werde durch ein absehbar bevorstehendes Weltende aufgehoben und für die Gemeinde der auserwählten Rechtgläubigen werde ein ihre Stellung restituierender und sie für das in der Welt erlittene Unrecht entschädigender Zustand transmundanen Heils eintreten.⁷⁰ Das in den Grundzügen weitgehend an altorientalische Vorbilder angelehnte und mit der griechischen Hadesvorstellung vergleichbare Konzept der Scheol⁷¹ wurde in hellenistischer Zeit also auch in Israel transformiert. Die entscheidende Triebfeder war dabei offenbar, die innerweltlich verlorengegangene Garantie eines gerechten Tatenausgleichs in eine jenseitige, postmortale Existenzform zu verlagern.⁷² Konzeptionell wurde in dieser Textgattung somit eine Fusion von griechischer Unsterblichkeitsidee und jüdischer Endzeitvision erreicht: Die griechische Betonung der *Psyché* als dem eigentlichen und beständigen Wesenskern der Person bei gleichzeitiger Abwertung des Körperlich-Innerweltlichen wurde nun nachhaltig mit dem innerjüdischen Entwurf einer radikal endenden Weltgeschichte synthetisiert, die ihre Fortsetzung in einer vir-

⁶⁷ Zur Formulierung vgl. vor allem Platon, Gorgias 493a (Edition Hofmann 1990, 404f.) sowie sinngemäß Platon, Phaidros 250c (Edition Kurz 1990, 86–89); zum Kontext vgl. auch North 1992, 60.

⁶⁸ Vgl. Homer, Odyssee 11, 475f. und 489–491 sowie dazu Trembl 2000, 551.

⁶⁹ Platon, Phaidon 114d–115a (Edition Kurz 1990, 194f.).

⁷⁰ Vgl. z.B. Fabry 1999, 85f., Hoffmann 1999, 66f. und Lebram 1983, 172f.

⁷¹ Vgl. Spronk 1986, 66–71.

⁷² Vgl. auch Kippenberg 1990, 10.

tuell unbegrenzten Jenseitswelt mit einem perfekten Gerechtigkeitsausgleich findet.

III.3 Die frühchristliche Fusion von Unsterblichkeits- und Auferstehungskonzept

Für die frühchristliche Theologie fungierte diese in ein endzeitliches Geschichtsszenario eingebettete Unsterblichkeitsvorstellung als entscheidende Voraussetzung für die weiterführende Verknüpfung mit der Idee einer den ganzen Menschen – also Seele und Körper! – betreffenden Auferstehung. Der erste Korintherbrief des hellenistisch gebildeten ehemaligen Rabbiners Paulus erklärt seinen Adressaten das offenbar schwierige Konzept der Auferstehung im Rekurs auf bekanntere Begriffe wie „Unvergänglichkeit“ (ἀφθαρσία) und „Unsterblichkeit“ (ἀθανασία).⁷³ Im Kontext der Naherwartung geht Paulus davon aus, daß viele Mitglieder seiner Gemeinde das Eintreten des endzeitlichen Gerichts noch erleben werden; die anderen, schon verstorbenen würden „beim letzten Posaunenschall“ auferweckt, d. h. sie würden in verwandelter Form in den Zustand der Leiblichkeit zurückversetzt, eine Transformation, der auch diejenigen teilhaftig würden, die den Zeitpunkt des Endes der Weltgeschichte noch unmittelbar erlebten. Paulus argumentiert in diesem Zusammenhang mit einer geradezu platonisch anmutenden Denkfigur: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche.“⁷⁴

Bis zur radikalen Religions- und Christentumskritik der Aufklärung blieb diese Kombination von Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben das beherrschende Paradigma des europäischen Postmortalitätsdiskurses. Gegenüber konkurrierenden Denkmustern konnte die christliche Theologie argumentativ einklagen, daß das Auferstehungsmodell im Gegensatz zur griechischen Unsterblichkeitsidee nicht auf einer dualistischen Leib-Seele-Dichotomie aufbaue, sondern mit der postmortalen Verwandlung des Körpers bei der endzeitlichen Auferstehung den ganzen Menschen in die jenseitige Fortexistenz miteinbeziehe. Dieses nicht nur die Kontinuität, sondern auch die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der individuellen Person hervorhebende Konzept sollte sich dann vor allem bei der Auseinandersetzung mit Reinkarnationsmodellen als wirkungsvolle Waffe erweisen. Ideengeschichtlich hat die für das Christentum in Europa dominante Vorstellung einer Auferstehung von den Toten somit die griechische Unsterblichkeitsidee mit der für diese signifikanten Leib-Seele-Dichotomie zur Voraussetzung und synthetisiert dieses Konzept mit einer teleologisch-eschato-

⁷³ Vgl. exemplarisch Schneemelcher 1981, 75–78 und Casadio 1993, 218f.

⁷⁴ 1 Kor 15, 50; vgl. dazu Keck 1992, 89.

logischen Gesichtsperspektive sowie mit der Vorstellung von der postmortalen Verwandlung, der „Verklärung“, des irdischen Leibes.⁷⁵

III.4 Unsterblichkeits- und Auferstehungsdiskurse in der europäischen Religionsgeschichte

Trotz dieser starken Tendenz zur Vereinnahmung des ursprünglich religionsphilosophischen Unsterblichkeitsparadigmas durch die christliche Theologie ist auch die europäische Religionsgeschichte keineswegs nur von solchen Unsterblichkeitsvorstellungen geprägt, die sich mit den christlichen Theologumena⁷⁶ harmonisieren lassen. Die mit David Hume und Immanuel Kant einsetzende massive Kritik an den sog. Gottesbeweisen hatte analog natürlich auch Auswirkungen auf die Plausibilität der aus der platonischen Tradition rezipierten Unsterblichkeitsmodelle.⁷⁷ In der Folge verlor das ursprüngliche Konzept, nach dem Unsterblichkeit in der Befreiung des Wesens des Menschen aus der vergänglichen Materie resultiert, wesentlich an Überzeugungskraft, da der darin implizierte Bezug zu einer jenseitigen Transzendenz seine frühere Selbstverständlichkeit eingebüßt hatte.

Neben dem innerreligiös-theologischen Unsterblichkeits- und Auferstehungsdiskurs etablierte sich in der Folgezeit daher ein abweichender, konkurrierender Denkansatz in der Philosophie, nach dem Unsterblichkeit nicht mehr auf das aus der vergänglichen Körperwelt sich lösende transzendente Wesen des Menschen bezogen wird, sondern auf eine vernunftgemäße, vernunftgarantierte, überindividuelle Essenz, ein unpersönliches Wesen, den Weltgeist etc. zurückgeführt wird.⁷⁸ Dieser Diskurs malt kein Bild mehr vom zukünftigen Zustand der Seele nach dem Tod, sondern rekuriert auf „einen gegenwärtigen und ewigen Zustand der Seele oder des Menschen, dem der Tod nichts anhaben kann“⁷⁹ – in den Worten von Fichte aus seiner *Bestimmung des Menschen*:⁸⁰

Ich *bin* unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst *werden*. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig ... Ich ergreife durch jenen Entschluß

⁷⁵ Vgl. Ries 1987, 143f.

⁷⁶ Zur Entwicklungsgeschichte des Unsterblichkeitstopos im Kontext christlicher Theologien vgl. Obayashi 1992, 114–122.

⁷⁷ Vgl. Hirschberger 1981, 232–234 und 317–320 sowie zur Kant-Exegese Noske 1995, 238f. und bereits Dörenkamp 1926, 26–31.

⁷⁸ Vgl. Frankenhäuser 1991, bes. 204–222 sowie zu dieser Problematik auch Macho 1997, 952.

⁷⁹ Krochmalnik 1997, 79.

⁸⁰ Fichte (1800) 2000, 129.

die Ewigkeit, und streife das Leben im Staube und alle andere sinnliche Leben, die mir noch bevorstehen können, ab, und versetze mich hoch über sie.

Soziologisch gehört dieses sich hier andeutende, um allgemeine und konsensfähige Vernunftkriterien ringende Unsterblichkeitsmodell in den Bereich eines Oberschichtendiskurses. Die Träger dieses Modells sind einige wenige hochgebildete Intellektuelle, die einer gemeinsamen Denk- und Lesetradition entstammen und auf der Basis dieses Instrumentariums einen zum neoplatonisch-christlichen Unsterblichkeitskonzept konkurrierenden Diskurs eröffnen. An dieses inzwischen recht betagte, aber offenbar immer noch salonfähige „Sprachspiel“ von Unsterblichkeit knüpfte vor kurzem noch der gegenwärtig in Paris lehrende Religionsphilosoph Rémi Brague an, der den in der Philosophie fragwürdig gewordenen Unsterblichkeitsbegriff dadurch zu retten versucht, daß er ihn jenseits aller Transzendenzbestimmungen ansiedelt und als „eine radikale, restlose Vergeschichtlichung“ auffaßt, die menschliches Leben in seiner Zeitlichkeit und Einmaligkeit ernstnehme.⁸¹ Wie sehr es sich bei diesem innerphilosophischen Neubestimmungsversuch um die Rezeption eines intellektuellen Oberschichtendiskurses handelt, illustriert wohl vor allem die Beobachtung, daß dieses Konzept inhaltlich mit den Unsterblichkeitsvorstellungen der meisten sich als religiös verstehenden Menschen im Europa des 20. Jahrhunderts nicht mehr kompatibel ist.

III.5 Europäische Reinkarnationsdiskurse

Anders als Unsterblichkeits- und Auferstehungskonzepte wurden Reinkarnationsmodelle seit der Neuzeit in der europäischen Religionsgeschichte ausschließlich im Rahmen von Oberschichtenreligionen vertreten. Erst im 20. Jahrhundert hat die enorme Popularisierung von Reinkarnationsvorstellungen eingesetzt.

Als europäische Ahnherren der später mit dem Terminus „Seelenwanderung“ (griech. *Metempsychose*) bezeichneten Lehre gelten bereits seit der Antike die Pythagoräer und Orphiker, auf deren Ansichten spätere Autoren sich teils positiv anknüpfend, teils mit scharfem Spott und Polemik bezogen.⁸² Erneut von Platon wurde die damit verbundene Vorstellung der mehrfachen Inkorporation eines Individuums in den religionsphilosophischen Diskurs einbezogen. Platon kann dabei – zumindest implizite – auf eines der für die Unsterblichkeit der

⁸¹ Vgl. Brague 1993, 170–172 und 176–178 (Zitat ebd. 176).

⁸² Vgl. Zander 1999, 83–85 und Hoheisel 1985, 27–29. — Spekulativ und vermutlich unhaltbar sind dagegen die auf älteren Forschungen aufbauenden Thesen von Böhme (1989, 204–209) zu indischen Einflüssen auf die Ausbildung griechischer Seelwanderungsvorstellungen, vgl. dazu auch Zander 1999, 69–71.

Seele bereits angeführten Argumente zurückgreifen: nämlich den sog. Kyklophoriebeweis, demzufolge es Übergänge zwischen Gegensätzen in beide Richtungen geben müsse, woraus ja strenggenommen nicht die immer gleichbleibende jenseitige Unsterblichkeit der *Psyché* folgt, sondern ihre zyklische Wiederverkörperung.⁸³ Diese in den Dialogen Phaidon, Phaidros und Timaios, vor allem aber in der *Politeia* und den *Nomoi* entfaltete Vorstellung, die Platon in mehrere voneinander abweichende mythische Varianten kleidet, läuft aber in allen Kontexten darauf hinaus, daß bevorzugt die moralisch Schlechten einer erneuten Wiederverkörperung unterworfen werden, während die Guten z. B. das Szenario der Insel der Seligen erwarten.⁸⁴ Nach den ernüchternden Erfahrungen mit den Tyrannen von Syrakus dient die Vision läuternder Reinkarnationen für die moralisch verwerflich Handelnden gerade in Platons Spätwerk als Steigerung der Unterweltsdrohung. Sie ist – wie Helmut Zander neuerdings herausgearbeitet hat – „in dieser Perspektive weniger eine Frage der Religion als vielmehr eine Forderung der Staatsraison“.⁸⁵

Die Idee der mehrfachen Wiederverkörperung eines Individuums hat sich bereits der antiken und spätantiken Philosophie als gravierendes systematisches Problem der Seelenwanderungslehre aufgedrängt. Kann die Einheit und Identität der Person noch als gewahrt gedacht sein, wenn mehrere Inkorporationen in Folge stattfinden? Bereits Aristoteles hat die politisch-pragmatisch motivierte Seelenwanderungsdrohung Platons daher in *De Anima* mit bissiger Ironie kommentiert:⁸⁶

Jene versuchen zwar zu erklären, wie die Seele zu denken sei, aber über den diese aufnehmenden Körper fügen sie nichts weiter hinzu, so als ob es nach Meinung der Pythagoräer möglich sei, daß eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eindringe. Es scheint aber jeder Körper doch nur seine eigene Gestalt und Form zu haben. Beinahe ist es so, als wenn sie meinten, die Zimmermannskunst ging in die Flöten ein. Es ist aber notwendig, daß die Kunst ihre Werkzeuge zu gebrauchen versteht, (und analog) die Seele den Körper.

Auch die frühchristliche Apologetik ging im Zuge ihrer weit ausholenden Polemik gegen die Gnosis mit Reinkarnationskonzepten wenig zimperlich um: So beruft sich der Kirchenvater Irenäus von Lyon u. a. darauf, daß der unermessliche Schöpfergott den Menschen in seiner Einmaligkeit und je bestimmten Identität gewollt und geschaffen habe, was wiederum jeden Gedanken einer

⁸³ Vgl. Platon, Phaidon 70c–72e (Edition Kurz 1990, 44–53); siehe dazu bereits oben III.2.

⁸⁴ Zu dieser platonischen Auffassung der Metempsychose als Instrument einer ausgleichenden Gerechtigkeit vgl. auch Foß 1997, 90 und 104f.

⁸⁵ Zander 1999, 80.

⁸⁶ Aristoteles, *De anima* 407b 20–26 (Edition Trendelenburg 1957, 17); zum Gedanken vgl. auch Zander 1999, 81.

Repetition definitiv ausschließe.⁸⁷ Für die Folgezeit wurde damit jegliche Form von Seelenwanderung als mit christlichen Vorstellungen inkompatibel gebrandmarkt.⁸⁸

Daß das solchermaßen zum Unsterblichkeitstopos und zum Auferstehungsdogma in Konkurrenz geratene Konzept überhaupt noch in der europäischen Geistesgeschichte weiter vertreten wurde, hängt wesentlich mit dem kulturellen Vermächtnis der antiken Schriftkultur – in diesem Falle vor allem der platonisch-neoplatonischen Tradition – und ihrer seit der Renaissance wieder forcierten Rezeption durch europäische Gelehrte zusammen. Im Hauptwerk des Florentiner Gelehrten Marsilio Ficino (1433–1499), der sog. *Theologia Platonica*, findet sich nicht nur eine ausführliche Rezeption der platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die die so verstandene „Alte Theologie“ in einer christlichen Deutung präsentiert, sondern im 3. Kapitel des 17. Buches auch eine als *Palingenese/Regeneratio* bezeichnete, exotisch-faszinierende, aber offenbar auch als nicht ganz unproblematisch empfundene Vorstellung. Demzufolge „bekleiden sich unsere den himmlischen Seelen ähnlichen Seelen mit verschiedenen Formen von Körpern, und in gewissen Zeitabläufen werden sie in dieselben Körper wie früher eingehüllt“. Da Ficino aber auch Platon als einen Protagonisten der alten Theologie lesen kann und somit selbst das Motiv der Auferstehung bereits in der *Politeia* vorgezeichnet findet, hat er letztlich auch keine Mühe, selbst die Palingenese in einen dem christlichen Dogma entsprechenden Kontext zu setzen.⁸⁹

Nach der aufklärerischen Erschütterung der Selbstverständlichkeit innerchristlicher Welterklärung erhielt das Motiv der Reinkarnation – ähnlich wie auch der Unsterblichkeitstopos – eine neue Funktion und neue Akzente. Vor allem war es die sich bereits bei Platon unterschwellig andeutende Idee einer fortschreitenden Entwicklung,⁹⁰ die dem Konzept mehrerer aufeinanderfolgender Leben zusätzliche Attraktivität verlieh.⁹¹ 1780 erschien z. B. Lessings unter dem programmatischen Titel publizierte Monographie „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, in der das Leben als Schule und das ewige Evangelium des neuen Äons visionär als Ziel des Erziehungsprozesses formuliert wird. Ähnlich wie im Unsterblichkeitsdiskurs wird damit das Heil für die Menschheit und die einzelnen konsequent immanentisiert und historisiert. Der einzelne – so deutet Lessing in hypothetischen Fragesätzen an – habe an diesem menscheits-

⁸⁷ Vgl. ausführlich dazu Friedli 1986, 40–48 sowie bereits Schoeps 1957, 230f.

⁸⁸ Vgl. Hoheisel 1985, 38–45, Brox 1993, 427–430.

⁸⁹ Zu Belegstellen und Argumentation vgl. Stausberg 1998, 214f.

⁹⁰ Vgl. Zander 1999, 74–80.

⁹¹ Vgl. vor allem Briese 1995, 3–7.

geschichtlichen Entwicklungsprozess durch ihn vervollkommene Wiedergeburtenteil:⁹²

Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnte?

Während sich der spätere aufklärerische Reinkarnationsdiskurs im wesentlichen als eine Auseinandersetzung um Lessing gestaltet, ist für theologische Entwürfe des 19. Jahrhunderts ein ganz anderes „Sprachspiel“ signifikant: *Wiedergeburt* erhält in diesem Kontext die Konnotation innerer christlicher Erneuerung und spiritueller Bekehrung.⁹³ Der dänische Theologe und Religionsphilosoph Søren Kierkegaard etwa kann so gleichermaßen die Unsterblichkeit der Seele (*Sjælens udødelighed*) als Voraussetzung der christlichen Auferstehungsvorstellung interpretieren wie auch die Notwendigkeit einer „Wiedergeburt“ (*Gjenfødelse*) als qualitative Glaubensverwandlung einfordern.⁹⁴

Etwa gleichzeitig hatte sich in der Philosophie mit Arthur Schopenhauer eine noch unmerkliche, aber später enorm Furore machende Gegentendenz etabliert. Schopenhauer war der erste, der den Versuch unternahm, eine asiatische Reinkarnationslehre, die er als asketisch und weltverneinend verstand, in den intellektuellen Diskurs Europas zu integrieren. Dennoch bleibt auch seine Rückführung einer weltimmanenten Ethik und der ihn leitenden Vorstellung vom „Satz vom Grund“ auf reinkarnatorische Modelle noch weitgehend auf die gelehrte Diskussion und Rezeption beschränkt.⁹⁵

Erst durch die um den Wechsel zum 20. Jahrhundert einsetzende Asien-Sehnsucht und Asien-Romantik wurde eine grundsätzliche Wende herbeigeführt, die einerseits durch eine unglaubliche Popularität der Reinkarnationslehre charakterisiert ist und andererseits eine solch starke ideen- und rezeptionsgeschichtliche Vernetzung von Anknüpfungen, Bezügen, Anleihen und Wechselwirkungen nach sich zieht, daß konzeptionell klar voneinander abgrenzbare Reinkarnationsvorstellungen fortan kaum mehr aufzudecken sind.⁹⁶ Signifikant

⁹² Lessing (1780) 1948, 43 (= § 98); ausführlich dazu Zander 1999, 343–352, Benz 1957, 151–155 sowie Krochmalnik 1997, 92–94.

⁹³ Vgl. Auffarth 2000, 663.

⁹⁴ Vgl. dazu z.B. Søren Kierkegaards Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahr 1854 (= Papirer 11/2 A 81; Kierkegaard 1969a, 86f.) sowie zu der für Kierkegaard spezifischen existenzphilosophischen und theologisch-dogmatischen Fundierung dieses Konzepts (Stephan) Ahn 1997, 235–239 und Malantschuk 1978, 220. — Wie Vorlesungsmitschriften belegen, hat Kierkegaard diese spirituelle Wiedergeburtsvorstellung aus der zeitgenössischen dänisch-protestantischen Theologie übernommen, vgl. etwa Papirer 12 I C 19 (= § 33); Kierkegaard 1969b, 81.

⁹⁵ Vgl. Zander 1999, 440–449 und Sachau, 1997, 85–93.

⁹⁶ Vgl. Zander 1999, 505–545.

für diese Entwicklung ist im übrigen die Beobachtung, daß die meisten der neuen europäischen Reinkarnationskonzepte – von der Theosophie bis zur Reinkarnationstherapie⁹⁷ – sowohl am Fortschrittsgedanken wie auch an der konstanten Identität des reinkarnierten Individuums festhalten.⁹⁸

Hans Torwesten, ein gleichermaßen von christlichen Apologeten und neu-religiösen Reinkarnationsanhängern als Autorität zitierter Autor, hat in seiner 1983 publizierten Monographie „Sind wir nur einmal auf Erden?“ diese beiden Prinzipien als – wie er das nennt – „Grundgedanken der Reinkarnationslehre“ formuliert.⁹⁹

Der Grundgedanke dieser Lehre ist einfach: Ist im Menschen etwas potentiell Göttliches angelegt, so muß er sich auf der relativen Ebene, in Zeit und Raum, so lange entwickeln, bis er seine wahre Natur verwirklicht hat, bis das in ihm Schlummernde voll manifestiert ist. Da ein einziges Menschenleben in den meisten Fällen zu kurz ist (was nicht so sehr aus logischen Überlegungen, sondern eben aus unseren Erfahrungen abzuleiten ist) und da der Tod dem Menschen nicht automatisch die Erleuchtung bringt, bedarf es dazu einer Reihe von Leben. In gewisser Weise ergänzt die Lehre von der Seelenwanderung so die Evolutionslehre, sie fügt dieser eine geistige Dimension hinzu: Der Geist umkleidet sich mit immer neuen Hüllen, geht durch immer neue Erfahrungen hindurch, sucht nach immer besseren Ausdrucksmöglichkeiten, bis er schließlich aus allen Hüllen herausgewachsen ist und seine Unendlichkeit erkennt.

IV. Zeitgenössische europäische Postmortalitätsvorstellungen

Die veränderte religionsgeschichtliche Konstellation im Europa des 20. Jahrhunderts hat natürlich nicht nur Auswirkungen auf den Reinkarnationsdiskurs gehabt. Die wechselseitigen Bezüge auf dem „Markt der Religionen“ haben inzwischen vielmehr auch die Grenzen zwischen vormals eindeutig voneinander zu trennenden Religionsformen fließend werden lassen und eine Vielzahl von völlig neuen Mischformen entstehen lassen. Seit etwa der Mitte des 20. Jahrhunderts sind die diskutierten Postmortalitätsmodelle daher tendenziell über die klassischen Religionsgrenzen hinweg austauschbar geworden. Die Konkurrenz von Religionen betrifft seither nicht mehr unbedingt die Plausibilität ganzer Glaubenssysteme (Makroebene), sondern spielt sich zunehmend auf der Mikroebene einzelner Vorstellungen – z. B. eben zu postmortalen Existenzformen –

⁹⁷ In der BRD sollen derzeit bereits mehrere hundert Reinkarnationstherapeuten tätig sein, vgl. Zander 2000, 158.

⁹⁸ Vgl. Wichmann 1992, 189.

⁹⁹ Torwesten 1983, 21; zu biographischen Hintergründen der Position Torwestens vgl. auch Sachau 1997, 124–126.

ab. Einige signifikante Fallbeispiele sollen diesen Sachverhalt im folgenden zu verdeutlichen helfen.

IV.1 Aktuelle christliche Postmortalitätsvorstellungen: Auferstehung versus Reinkarnation

Seit Mitte der 60er Jahre werden in Europa und den Vereinigten Staaten regelmäßig soziologische Erhebungen durchgeführt, die u. a. auch die Einstellung der Befragten zu Postmortalitätsvorstellungen betreffen. Dabei hat sich ergeben, daß insgesamt ein Fünftel bis ein Viertel der Befragten angibt, an Reinkarnation zu glauben.¹⁰⁰ Zum einen wird damit bestätigt, daß die beobachtete Zahl an Kirchenaustritten nicht im Rahmen der Säkularisierungsthese als eine grundsätzliche Abwendung von jeglichen Formen der Religiosität zu interpretieren ist, sondern eine Migration zu anderen, meist neuen religiösen Bewegungen oder Formen von individuell kombinierten Elementen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen eingesetzt hat.

Zugleich zeigen aber neueste Erhebungen, daß auch innerhalb des Christentums inzwischen gravierende Veränderungen des Auferstehungsglaubens stattgefunden haben. So sahen z. B. 26–30 % der 1997 im Rahmen einer Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD befragten Protestanten keine Probleme darin, die Idee der Unsterblichkeit der Seele statt mit der Auferstehung mit Reinkarnationsvorstellungen zu kombinieren.¹⁰¹ Diese Zahlen spiegeln einerseits einen nicht unerheblichen Plausibilitätsverlust der traditionellen christlichen Deutungsmuster, in diesem Fall des mit der Auferstehungslehre verknüpften Erlösungskonzepts,¹⁰² bei den Laien; zugleich ist es andererseits für die von der Reinkarnationsidee ausgehende Faszinationskraft durchaus aufschlußreich, daß selbst von prominenten konservativen Theologen wie dem katholischen Dogmatiker Karl Rahner die Einbindung einer „Seelenwanderungslehre“ in die christliche Dogmatik – im Kontext der Vorstellung einer Wiedergutmachung der Sünden im sog. „Fegfeuer“ – zumindest thematisiert worden ist, auch wenn dieser Vorschlag in der weiteren binnentheologischen Diskussion wenig Akzeptanz gefunden hat.¹⁰³

¹⁰⁰ Vgl. Zulehner 1992, 201 sowie Toolan 1993, 395.

¹⁰¹ Vgl. Zander 1999, 598–602, bes. 600 und Toolan 1993, 395.

¹⁰² Vgl. Zander 1997, 136.

¹⁰³ Vgl. Klaes 1983, 191–195 sowie mit kritischem Unterton Huber 1992, 28–32 und Böttigheimer 1997, 487–498.

IV.2 Säkularisierte Unsterblichkeit

IV.2.1 Der innerweltliche Himmel

Passend zum sog. „Bach-Jahr“ ist Anfang 2000 im ambitionierten Arche-Verlag unter dem Titel „Bach und ich“ ein neues Buch des niederländischen Schriftstellers Maarten 't Hart erschienen. In einer zwischen sachkundiger Analyse und romanhafter Fiktion pendelnden Schreibbewegung enthält diese Monographie Maarten 't Harts Reflexion auf seine Selbsterfahrungen mit den Werken seines erklärten Lieblingskomponisten Johann Sebastian Bach. Für die hier am Kontext der Postmortalitätsmodelle zu illustrierende Interferenz unterschiedlicher religiöser Traditionen in Europa ist dabei 't Harts Einleitung zum Kapitel über die Orgelwerke Bachs sehr aufschlußreich, da sich hier seine Vision eines Zustands größtmöglicher individueller Erfüllung im Himmel beschrieben findet:¹⁰⁴

So stelle ich mir den Himmel vor. Es ist November. Es ist windstill, es fällt milder Nieselregen, es ist später Nachmittag, es wird allmählich dunkel, und ich eile zur Grote Kerk in Maassluis. Kalt ist es nicht, etwa zwölf Grad, und in der Kirche ist es mit sechzehn Grad noch etwas wärmer. Genau die richtige Temperatur zum Orgelspielen. [...]

Auf den ersten Blick erscheint diese zeitgenössische Himmelsvorstellung vermutlich wenig spektakulär. Mit dem Begriff des „Himmels“ schließt 't Hart an eine über Jahrhunderte gewachsene christliche Tradition an, und auch die weitere Ausführung des Bildes verweist mit dem Schauplatz des Geschehens (die Grote Kerk in Maassluis) und der Fokussierung auf das Orgelspiel unzweifelhaft in einen christlichen Kontext. Nichtsdestoweniger ist Maarten 't Harts Himmelskonzeption weit davon entfernt, die „klassischen“ Topoi christlicher Himmelsvorstellungen zu rezipieren; weder schildert er einen Zustand überirdischer Verklärung, noch auch greift er das Motiv einer jenseitigen Schau Gottes (*visio beatifica*)¹⁰⁵ oder der eschatologischen Partizipation an der göttlichen Gegenwart und Wirklichkeit auf.¹⁰⁶ Statt unvorstellbar fremdartiger Jenseitigkeit konstituiert er vielmehr einen „Himmel“, der die perfekte Fortsetzung und Verwirklichung einer im diesseitigen Leben von dem Musiker und Bachliebhaber 't Hart bereits längst ausgeübten Tätigkeit impliziert: nämlich die künstlerische Umsetzung von Bachs Orgelwerk. Mit dieser säkular inszenierten Himmelsmetapher knüpft 't Hart an ein mehrschichtiges, mit dem Sprachspiel „Himmel“ verbundenes Bedeutungsspektrum an und stellt sich selbst in eine protestantische Deutungstradition, die wesentlich vom Pietismus inspiriert

¹⁰⁴ 't Hart 2000, 161.

¹⁰⁵ Vgl. Farrow 2000a, 1743f.

¹⁰⁶ Vgl. Großhans 2000, 1744f.

wurde und das „Reich Gottes“, den „Himmel“, in eine innergeschichtliche Größe transformierte. Diese wurde seit der Aufklärung zunehmend säkular verstanden und konnte so u. a. als Zielpunkt einer menschheitsgeschichtlichen Entwicklungslinie angesehen werden.¹⁰⁷ Maarten 't Harts Vision des Himmels als einer überhöhten Prolongation *diesseitiger* Sinnerfahrung ist damit ein gutes Beispiel für Interferenzprozesse im Grenzbereich von säkularer und christlich-religiöser Weltdeutung; die umgangssprachlich-säkulare wie auch die religiöse, aus einem Zweig protestantischer Theologie erwachsene Kontextualisierung von „Himmel“ konvergieren in der innerweltlichen Ausgestaltung der Himmelsvorstellung.

Diese Interferenzphänomene sind nicht nur als Kontrast zu der traditionellen Auffassung aufschlußreich, bei säkularen und religiösen Weltentwürfen handle es sich generell um einander ausschließende Konzepte. Sie verdeutlichen vielmehr auch eine für die letzten Jahrzehnte der Entwicklung der europäischen Religionsgeschichte symptomatische Tendenz, die – unterschiedlichen religiösen Traditionen entstammenden – Postmortalitätsvorstellungen aus dem Kontext transmundaner Heilserwartungen zu lösen und in innerweltlichen Szenarien neu zu interpretieren und zu verorten.

IV.2.2 Die „Renaissance der Untoten“

In außer- bzw. para-christlichen Kontexten konnte die Idee der Unsterblichkeit eines menschlichen Wesenskerns dabei sogar gänzlich innerweltlich konstruiert werden. Einen wesentlichen Beitrag dazu hat die 1941 in New Orleans geborene Bestsellerautorin Anne Rice mit ihrem stark autobiographisch angelegten Roman „Interview with the Vampire“¹⁰⁸ geleistet, der eine grundsätzliche Neuorientierung dieses Genres bewirkt hat. Während Vampire in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts sowie seit dem 20. Jahrhundert auch im Medium Film als eine übermenschliche Bedrohung menschlicher Existenz inszeniert wurden, die es zu bekämpfen galt, ist Anne Rice's Roman erstmals aus der Perspektive eines Vampirs verfaßt, dessen Nöte und Gewissensbisse geschildert werden und der dadurch – trotz seiner Vampirnatur – zu einer Identifikationsfigur für den Leser stilisiert wird. Anne Rice hat mit dieser „Renaissance der Untoten“ eine nicht unbeträchtliche Zahl von Anhängern erreicht,¹⁰⁹ die von der Attraktivität einer virtuell unbegrenzten Fortsetzung des irdischen Lebens nach einer unbe-

¹⁰⁷ Vgl. dazu ausführlich Schilson 1991, 138–140, 153–155 und 161–165 sowie Farrow 2000b, 1745.

¹⁰⁸ Rice 1976 (repr. 1998).

¹⁰⁹ Vgl. auch Introvigne 1997, 173.

schadeten Überquerung der menschlichen Todesgrenze angezogen sind und davon träumen, selbst Vampire zu sein.¹¹⁰ Die Attraktivität dieses neuen Vampirismus besteht dabei nicht nur in der virtuell unbegrenzten Fortsetzung des irdischen Lebens, sondern auch in der erhofften, meist merklichen Steigerung der „Lebensqualität“: Denn die Vampire verfügen trotz ihres z.T. erheblichen Alters über eine Art „ewige Jugend“, sie sehen noch dazu gut aus, leiden weder an Gebrechen noch an Krankheiten, verfügen über übermenschliche Kraft und einen – von ihren Opfern stammenden – nicht unerheblichen Reichtum, mit dem sie sich die Annehmlichkeiten eines luxuriösen Lebens leisten können. Postmortale innerweltliche Unsterblichkeit ist so zumindest fiktional für eine millionenfache Leserschaft und halb ernst, halb spielerisch für eine kleine Anzahl von „Real Vampires“ zu einem wünschenswerten Ideal avanciert.

IV.3 Neogermanische Reinkarnationsvorstellungen

Nicht nur im kaum überschaubaren Bereich „unsichtbarer“ (Luckmann) oder „Patchwork-Religion“ haben Reinkarnationskonzepte inzwischen enorme Popularität erlangt. Die seit 1924 im Vereinsregister eingetragene *Germanische Glaubens-Gemeinschaft e.V. (GGG)*, die ihre religiösen Anschauungen seit kurzem auch im Internet präsentiert, versteht sich als Vertreterin des „europäischen Heidentums“ und zielt darauf ab, Kenntnisse über „die Naturreligion unserer unmittelbaren Vorfahren, der Germanen und Celten,“ zu vermitteln. Diese neogermanische Religionsgemeinschaft beruft sich dabei auf die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen – vor allem der Archäologie und Volkskunde – sowie auf eigene Quellenstudien (an der Edda, aber auch an Sagen und Märchen). Die Legitimation für die von ihr vertretene Orthopraxie gewinnt die *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* nach eigenem Verständnis aus dem gesicherten Rückbezug auf „eine bewährte, alte Kultform“. Für die Anhänger der Bewegung verbinden sich ökologisches Bewußtsein und naturzyklischer Lebensrhythmus

¹¹⁰ Vgl. dazu auch einzelne Selbstpräsentationen im Internet, die Personen zeigen, die sich explizite als Vampire bezeichnen (sog. „Real Vampires“ oder auch „Immortals“) und z. T. von sich behaupten, sie bedürften regelmäßiger Rationen von Blutzuführungen, vgl. <http://www.net1plus.com/users/vyrdolak/livevamps.htm> (letzte Aktualisierung am 11.3.2001, letzte Verifikation am 17.9.2001). Seit 1989 besteht in den USA der sog. „Temple of the Vampire“ als eine eingetragene religiöse Vereinigung; dort kann man gegen eine Spende die „Lifetime Registered Membership“ erwerben und für \$ 25 eine „Vampire Bible“ käuflich erstehen, vgl. <http://home.netcom.com/~temple/member.html> (letzte Aktualisierung unbekannt, letzte Verifikation am 17.9.2001) sowie <http://home.netcom.com/~temple/bible.html> (letzte Aktualisierung unbekannt, aber nach dem 31.5.2001, letzte Verifikation am 17.9.2001).

mit einem polytheistischen Weltbild und einem am Fortschrittstopus¹¹¹ orientierten Reinkarnationsverständnis:¹¹²

Nach heidnischer Überlieferung verkörpert sich der Mensch mehrfach auf der Erde (Wiedergeburtsglaube) und entwickelt sich dabei stetig weiter. Ist die Entwicklung abgeschlossen, geht die Seele des Menschen in höhere Bereiche ein. Da wir alle über Körper und Geist verfügen, stehen wir zwischen Erdgöttin und Himmelsgott und unterliegen daher beiden Prinzipien. Im gleichen Maße, wie wir uns mit geistigen Dingen befassen, dürfen wir uns auch an den irdisch-materiellen Dingen dieser Welt erfreuen.

IV.4 Fiktionales Spiel: Reinkarnation als Schicksalsmuster

Während die christliche Auferstehungslehre immer weniger sich religiös verstehenden Menschen in Europa als plausibles und attraktives Postmortalitätsmodell erscheint, gewinnen die weltimmanent interpretierten Konkurrenzkonzepte Unsterblichkeit und Reinkarnation deutlich an Beliebtheit. Besonders die Reinkarnationsvorstellung scheint dabei die Bedürfnisse vieler Zeitgenossen anzusprechen, da sie in ihrer europäischen Adaptionform als die Ermöglichung einer weiteren Lebenschance für das Individuum in der diesseitigen Welt aufgefaßt werden kann.

Als wie selbstverständlich dieses Erklärungsmuster inzwischen in der gesamten westlichen Welt empfunden wird, soll abschließend ein letztes Beispiel – diesmal aus dem Genre Film – illustrieren: Der Plot des 1991 entstandenen Films „Dead again“ des irischen Shakespeare-Schauspielers und Regisseurs Kenneth Branagh erzählt die im Kalifornien der 90er Jahre spielende Geschichte eines Detektivs (Kenneth Branagh) und einer unbekanntes Amnesiepatientin (Emma Thompson), die durch die Einschaltung eines Hypnotiseurs Erinnerungen an ein tragisches früheres Leben in Los Angeles in den späten 40er Jahren zurückgewinnt: Kurz nach der Heirat mit einem berühmten Dirigenten (erneut Kenneth Branagh) wird die junge Frau ermordet und der zu Unrecht verdächtige Ehemann gerichtlich verurteilt und hingerichtet. Im nächsten Leben in den 90er Jahren treffen die früheren Ehepartner nun erneut zusammen, der Mörder von einst wird entlarvt, und das Liebespaar erhält – wenn auch unter etwas veränderten Bedingungen (u. a. haben Mann und Frau die Körper getauscht!) – eine neue Chance. In einer Schlüsselszene wird die erzählte Reinkarnations- und Kriminalgeschichte als Folge einer auf Karma beruhenden Schicksalsfügung

¹¹¹ Vgl. auch bereits Zander 1999, 578f.

¹¹² Zum folgenden wie auch zu allen in diesem Abschnitt angeführten Zitaten vgl. <http://www.home.zonnet.nl/Germanen-Glaube/Einfuehrung.htm> (letzte Aktualisierung am 14.5.2000, letzte Verifikation am 17.9.2001).

interpretiert. Mit zynischem Unterton kommentiert ein Psychologe (Robin Williams) den Protagonisten die schicksalhafte Verkettung der keineswegs willkürlich verlaufenden Wiedergeburten:

Man kommt nicht immer mit *anderen* Menschen zusammen. Dank dem Schicksal, der einzigen kosmischen Macht mit einem tragischen Sinn für Humor, bekommen die, die man in einem früheren Leben umgelegt hat, eine Chance, sich in diesem Leben an einem zu rächen. Das ist der Karma-Kredit-Plan: Kaufe jetzt, bezahle bis in alle Ewigkeit.

Bibliographie

- Abimola, Wande 1973. The Yoruba Concept of Human Personality, in: La notion de personne en Afrique Noire, Paris, 73–89.
- Ahn, Gregor 1997. Religion I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie 28, Berlin/New York, 513–522.
- Ahn, Gregor 1999. Iranische Religion: der Zoroastrismus, in: Welt und Umwelt der Bibel 4/2, 32–33.
- Ahn, Gregor 2001. Die ungewisse Zukunft und der imaginäre Zeitstrahl. Konkurrenz und Koexistenz divergierender Zukunftsbilder und prognostischer Strategien in der europäischen Religionsgeschichte, in: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 13, 5–48.
- Ahn, Stephan 1997. Søren Kierkegaards Ontologie der Bewusstseinsphären. Versuch einer multidisziplinären Gegenstandsuntersuchung, Münster (= Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 32).
- Altheim, Franz 1962 (repr. 1976). Das alte Iran, in: Propyläen Weltgeschichte II/1: Hochkulturen des mittleren und östlichen Asiens, hg. von Golo Mann, Alfred Heuss und August Nitschke, Frankfurt a.M./Berlin, 135–235.
- Assmann, Jan 1992. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.
- Assmann, Jan 2001. Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München.
- Auffarth, Christoph 2000. Wiedergeburt, in: Metzler Lexikon Religion 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, 663.
- Barker, Eileen 1998. New Religions and New Religiosity, in: New Religions and New Religiosity, hg. von Eileen Barker und Margit Warburg, Aarhus, 10–7 (= Renner Studies on New Religions 4).
- Bastide, Roger 1973. Le principe d'individuation (contribution à une philosophie Africaine), in: La notion de personne en Afrique Noire, Paris, 33–43.
- Beck, Heinrich/Ellmers, Detlev/Schier, Kurt 1992 (Hrsg.). Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, Berlin/New York (= Reallexikon der Germanischen Altertumskunde: Ergänzungsband 5).
- Benz, Ernst 1957. Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der Deutschen Klassik und Romantik, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9, 150–175.
- Beyreuther, Sabine 2000. Shintô, in: Metzler Lexikon Religion 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, 296–301.
- Birkhan, Helmut 1999. Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur, Wien.
- Böhme, Angelika 1989. Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie. Ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern,

- bei Pythagoras, Empedokles und Platon mit den Upanishaden, dem Urbuddhismus und dem Jainismus, Düsseldorf.
- Böttigheimer, Christoph 1997. Reinkarnation statt jenseitiger Läuterung?, in: *Stimmen der Zeit* 215, 487–498.
- Boyce, Mary/Grenet, Frantz 1991. *A History of Zoroastrianism III. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln (= *Handbuch der Orientalistik* 1/8/1/2/2).
- Brague, Rémi 1993. Wer ist unsterblich? Antworten aus der Philosophie, in: *Auferstehung und Unsterblichkeit*, hg. von Erik Hornung und Tilo Schabert, München, 153–178 (= *Eranos N.F.* 1).
- Briese, Olaf 1995. Wie unsterblich ist der Mensch? Aufklärerische Argumente für Unsterblichkeit in der Zeit von 1750 bis 1850, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 47, 1–16.
- Brox, Norbert 1993. Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung, in: *Concilium* 29, 427–430.
- von Brück, Michael 1993. Reinkarnation im Hinduismus und im Buddhismus, in: *Auferstehung und Unsterblichkeit*, hg. von Erik Hornung und Tilo Schabert, München, 85–122 (= *Eranos N.F.* 1).
- Casadio, Giovanni 1993. Gnostische Wege zur Unsterblichkeit, in: *Auferstehung und Unsterblichkeit*, hg. von Erik Hornung und Tilo Schabert, München, 203–254 (= *Eranos N.F.* 1).
- Cohn, Norman 1993. *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven/London.
- Cunliffe, Barry 1997: *The Ancient Celts*, Oxford/New York.
- Demandt, Alexander 1998. *Die Kelten*, München.
- Dörenkamp, Johannes 1926. *Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei den deutschen Idealisten von Kant bis Schopenhauer*, Bonn.
- Ebenbauer, Alfred 1984. Germanische Religion, in: *Theologische Realenzyklopädie* 12, Berlin/New York, 510–521.
- Eckhardt, Karl A. 1937. *Irdische Unsterblichkeit. Germanischer Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe*, Weimar (= *Studien zur Rechts- und Religionsgeschichte* 1).
- Fabry, Heinz-Josef 1999. Die frühjüdische Apokalyptik als Reaktion auf Fremdherrschaft. Zur Funktion von 4Q246, in: *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, hg. von Bernd Kollmann, Wolfgang Reinbold und Annette Steudel, Berlin/New York, 84–98 (= *Beiträge zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 97).
- Farrow, Douglas B. 2000a. *Himmel V. Dogmatisch 1. Christliche Tradition a) Katholisch*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3, 4. Aufl., Tübingen, 1743–1744.
- Farrow, Douglas B. 2000b. *Himmel V. Dogmatisch 2. Gegenwärtige Theologie*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3, 4. Aufl., Tübingen, 1745.
- Fichte, Johann G. (1800) 2000. *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg.
- Flasche, Rainer 1996. Neue Religionen, in: *Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben*, hg. von Peter Antes, München, 280–298 und 322f.
- Foß, Rainer 1997. *Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato. Mit einem Anhang über Vergils sechstes Buch der Aeneis*, Aachen.
- Frankenhäuser, Gerald 1991. *Die Auffassungen von Tod und Unsterblichkeit in der klassischen deutschen Philosophie von Immanuel Kant bis Ludwig Feuerbach*, Frankfurt a.M.
- Franzen, August 1980. *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg i.Br./Basel/Wien.
- Friedli, Richard 1986. *Zwischen Himmel und Hölle – die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch*, Fribourg.

- Gladigow, Burkhard 1992. Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte, in: *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, hg. von Heinrich Beck, Detlev Ellmers und Kurt Schier, Berlin/New York, 3–26 (= *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde: Ergänzungsband 5*).
- Gladigow, Burkhard 1995. Europäische Religionsgeschichte, in: *Lokale Religionsgeschichte*, hg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Marburg, 21–42.
- Griffiths, J. Gwyn 1991. *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln (= *Studies in the History of Religions 52*).
- Großhans, Hans-Peter 2000. Himmel V. Dogmatisch 1. Christliche Tradition b) Evangelisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart 3*, 4. Aufl., Tübingen, 1744–1745.
- Grønbech, Vilhelm P. ¹²1997. *Kultur und Religion der Germanen*, 2 Bde., Darmstadt (Orig.: Vorfolkært i Oldtiden, Kopenhagen 1909/12).
- Haendler, Gert 1961. Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte 2* (Lief. E), Göttingen, 1–73.
- 't Hart, Maarten 2000. *Bach und ich*, Zürich/Hamburg.
- Hasenfratz, Hans-Peter 1986a. Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich.
- Hasenfratz, Hans-Peter 1986b. Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 38*, 19–31.
- Hasenfratz, Hans-Peter 1992. *Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythos*, Freiburg i.Br./Basel/Wien (= Herder Spektrum 4145).
- Hirschberger, Johannes ¹²1976. *Geschichte der Philosophie I. Altertum und Mittelalter*, Freiburg i.Br./Basel/Wien.
- Hirschberger, Johannes ¹¹1981. *Geschichte der Philosophie II. Neuzeit und Gegenwart*, Freiburg i.Br./Basel/Wien.
- Hoffmann, Heinrich 1999. *Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik*, Göttingen (= *Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 23*).
- Hofmann, Heinz ³1990. *Platon. Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon*, Darmstadt (= *Platon. Werke in acht Bänden, Band 2*).
- Hoheisel, Karl 1985. Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum 27/28*, 24–46.
- Huber, Friedrich 1992. Die Reinkarnationsvorstellungen in den asiatischen Religionen und im Europa des 20. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44*, 15–32.
- Hultgård, Anders 1979. Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung 2/19/1*, hg. von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Berlin/New York 1979, 512–590.
- Hultgård, Anders ²1989. Forms and Origins of Iranian Apocalypticism, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979*, hg. von David Hellholm, Tübingen, 387–411.
- Hultgård, Anders 2000. Das Paradies: vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen, in: *La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes*, hg. von Martin Hengel, Siegfried Mittmann und Anna Maria Schwemer, Tübingen, 1–43 (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129*).
- Introvigne, Massimo 1997. Witchcraft, Evil, and Memnoch the Devil. Esoteric and Theosophical Themes in Anne Rice's New Orleans Fiction, in: *Theosophical History 6*, 173–179.

- Keck, Leander E. 1992. Death and Afterlife in the New Testament, in: *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions*, hg. von Hiroshi Obayashi, New York/Westport/London, 83–96 (Contributions to the Study of Religion 33).
- Kierkegaard, Søren ²1969a. Papirer, Band 11/2, hg. von Niels Thulstrup, Kopenhagen.
- Kierkegaard, Søren ²1969b. Papirer, Band 12, hg. von Niels Thulstrup, Kopenhagen.
- Kippenberg, Hans G. 1990. Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2*, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, Stuttgart/Berlin/Köln, 9–26.
- Kippenberg, Hans G. 1995. Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept, in: *Lokale Religionsgeschichte*, hg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Marburg, 11–20.
- Klaes, Norbert 1983. Reinkarnation und Auferstehung, in: Hans Torwesten, *Sind wir nur einmal auf Erden?*, 183–202 (= Nachwort).
- König, Franz 1964. *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Wien/Freiburg i.Br./Basel.
- Kreiner, Josef 1987 (repr. 1992). Shintō/Shintoismus, in: *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen*, hg. von Hans Waldenfels, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 607–610.
- Krochmalnik, Daniel 1997. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der Religionsphilosophie der Aufklärung, in: *Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, hg. von Eveline Goodman-Thau, Berlin, 79–107.
- Kurz, Dietrich ³1990. Platon. Phaidon, *Das Gastmahl, Kratylus*, Darmstadt (= Platon. Werke in acht Bänden, Band 3).
- Kurz, Dietrich ²1990. Platon. Phaidros, *Parmenides, Briefe*, Darmstadt (= Platon. Werke in acht Bänden, Band 5).
- La Farge, Beatrice 1991. ‚Leben‘ und ‚Seele‘ in den altgermanischen Sprachen. Studien zum Einfluß christlich-lateinischer Vorstellungen auf die Volkssprachen, Heidelberg (= Skandinavistische Arbeiten 11).
- Lanczkowski, Günter 1980. *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt.
- Lebram, Jürgen C. H. ²1989. The Piety of the Jewish Apocalypticists, in: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979*, hg. von David Hellholm, Tübingen, 171–210.
- Lessing, Gotthold E. (1780) 1948. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Freiburg i.Br.
- Lonigan, Paul R. 1996. *The Druids. Priests of the Ancient Celts*, Westport/London (= Contributions to the Study of Religion 45).
- Mac Cana, Proinsias 1983. *Celtic Mythology*, London.
- Macho, Thomas 1997. Tod, in: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, hg. von Christoph Wulf, Weinheim, 939–954.
- Maier, Bernhard 1994. *Lexikon der keltischen Religion und Kultur*, Stuttgart (= Kröners Taschenausgabe 466).
- Maier, Bernhard ²1998. Germanen, Germania, *Germanische Altertumskunde IV. Gesittung B. Religion*, in: *Germanen, Germania, Germanische Altertumskunde*, hg. von Heinrich Beck, Heiko Steuer, Dieter Timpe, Berlin/New York, 199–208 (= Reallexikon der Germanischen Altertumskunde – Studienausgabe: Die Germanen).
- Maier, Bernhard 2001. *Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild*, München.
- Malantschuk, Gregor 1978. Fra individ til den enkelte. Problemer omkring friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard, Kopenhagen.
- Melton, J. Gordon 1997. Modern Alternative Religions in the West, in: *A New Handbook of Living Religions*, hg. von John R. Hinnels, London, 594–617.
- Michaels, Axel 1998. *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München.

- Muth, Robert 1988. Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt.
- North, Helen F. 1992. Death and Afterlife in Greek Tragedy and Plato, in: *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions*, hg. von Hiroshi Obayashi, New York/Westport/London, 49–64 (Contributions to the Study of Religion 33).
- Noske, Rainer 1995. Zu Kants Vorstellung von Unsterblichkeit, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 37, 238–241.
- Obayashi, Hiroshi 1992. Death and Eternal Life in Christianity, in: *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions*, hg. von Hiroshi Obayashi, New York/Westport/London, 109–123 (Contributions to the Study of Religion 33).
- von Padberg, Lutz E. 2000. Germanenmission, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3, 4. Aufl., Tübingen, 746–748.
- Payer, Alois 1998. Reinkarnation, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Stuttgart/Berlin/Köln, 416–418.
- Pollack, Detlef 1995. Was ist Religion? Probleme der Definition, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 163–190.
- Reid, David 1997. Japanese Religions, in: *A New Handbook of Living Religions*, hg. von John R. Hinnels, London, 479–513.
- Rice, Anne 1976 (repr. 1998). Interview with the Vampire, London.
- Ries, Julien 1987. Immortality, in: *The Encyclopedia of Religion* 7, New York, 123–145.
- Sachau, Rüdiger²1997. Westliche Reinkarnationsvorstellungen. Zur Religion in der Moderne, Gütersloh.
- Schier, Kurt 2000. Germanische Religion, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3, 4. Aufl., Tübingen, 749–754.
- Schilson, Arno 1991. Ethik und Geschichte. Die Metamorphose des ‚Reiches Gottes‘ in Aufklärung und Idealismus, in: *Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen. Zukunftserwartung und Gegenwartsbewältigung in der Religionsgeschichte*, hg. von Hans Wißmann, Würzburg, 135–165.
- Schneemelcher, Wilhelm 1981. Das Urchristentum, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Schoeps, Hans Joachim 1957. Bemerkungen zu Reinkarnationsvorstellungen der Gnosis, in: *Numen* 4, 228–232.
- Schultze, Erdmute¹1983. Grabsitte und Grabkult, in: *Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa* 2, hg. von Bruno Krüger, Berlin, 269–279.
- Schumann, Hans W. 1990. Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades, München.
- Schwöbel, Christoph 1998. Auferstehung I. Auferstehung der Toten 5. Dogmatisch, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1, 4. Aufl., Tübingen, 919–921.
- Simek, Rudolf²1995. Lexikon der germanischen Mythologie, Stuttgart (= Kröners Taschenausgabe 368).
- Sonnemans, Heino 1984. Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg i.Br./Basel/Wien (= Freiburger Theologische Studien 128).
- Sonnemans, Heino 1987 (repr. 1992). Unsterblichkeit, in: *Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen*, hg. von Hans Waldenfels, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 686–687.
- Spronk, Klaas 1986. Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Neukirchen-Vluyn (= *Alter Orient und Altes Testament* 219).
- Stausberg, Michael 1998. Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit, 2 Bde., Berlin/New York (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 42).

- Stausberg, Michael 2001/2002. Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, 3 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Stolte, B. H. 1986. Die religiösen Verhältnisse in Niedergermanien, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung 2/18/1, hg. von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Berlin/New York, 591–671.
- Stolz, Fritz 1993. Paradiese und Gegenwelten, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1, 5–24.
- Ström, Åke V. 1975. Germanische Religion, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 9–306 (= Die Religionen der Menschheit 19,1).
- Sundermeier, Theo ²1985. Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen, in: Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit, hg. von Gunther Stephenson, Darmstadt, 250–259.
- Sundermeier, Theo 1998. The Individual and Community in African Traditional Religions, Hamburg (= Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 6).
- Timpe, Dieter ²1998. Germanen, Germania, Germanische Altertumskunde I. Geschichte A. Germanen, historisch, in: Germanen, Germania, Germanische Altertumskunde, hg. von Heinrich Beck, Heiko Steuer, Dieter Timpe, Berlin/New York, 2–65 (= Reallexikon der Germanischen Altertumskunde – Studienausgabe: Die Germanen).
- Todd, Malcolm 2000. Die Germanen. Von den frühen Stammesverbänden zu den Erben des Weströmischen Reiches, Darmstadt (Orig.: The Early Germans, Oxford 1992).
- Toolan, David S. 1993. Reinkarnation und moderne Gnosis, in: Concilium 29, 394–404.
- Torwesten, Hans 1983. Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens, Freiburg i.Br./Basel/Wien.
- Tremel, Martin 2000. Unsterblichkeit, in: Metzler Lexikon Religion 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, 550–553.
- Trendelenburg, Friedrich A. (1877) ²1957. Aristotelis de anima libri tres, Graz.
- Voigt, Theodor ⁴1983: Kult und Bestattungswesen, in: Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa 1, hg. von Bruno Krüger, Berlin, 182–191.
- de Vries, Jan ²1956 (repr. 1970). Altgermanische Religionsgeschichte 1, Berlin (= Grundriss der germanischen Philologie 12/1).
- Wichmann, Jörg 1992. Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik, in: Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, hg. von Hermann Kochanek, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 1992, 181–193.
- Wolf, Jürgen 1997. Neopaganismus und Stammesreligionen. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich, Münster (= Religionswissenschaft 1).
- Zander, Helmut 1997. Neues zur Reinkarnation, in: Katechetische Blätter 122, 133–137.
- Zander, Helmut 1999. Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt.
- Zander, Helmut 2000. Reinkarnation, in: Metzler Lexikon Religion 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, 157–160.
- Zinser, Hartmut 1997. Der Markt der Religionen, München.
- Zulehner, Paul M. 1992. Wandlungen im Auferstehungsglauben und ihre Folgen, in: Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, hg. von Hermann Kochanek, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 196–212.

Kungen och världen. Några reflexioner kring en persisk dikt och dess bakgrund

AV GUDMAR ANEER

En hel del forskare har skrivit om förislamiska iranska traditioner och en del av dem har påpekat att sådana traditioner har påverkat islam. Det är kanske till och med bättre att tala om kontinuitet än enbart påverkan, eftersom det finns en så stor överensstämmelse mellan vissa föreställningar från storkungarnas tid på 500-talet f Kr till nutid. Förhållandet mellan härskare och samhälle är central i sådana traditioner. Det är knappast förvånande att den senaste shahen firade kungadömet 2500 års jubileum i Iran. Det var en stor manifestation av legitimitet och den uppfattningen att shahen är den som verkligen förkroppsligar kontinuiteten i iranska traditioner.

Syftet med denna artikel är att diskutera bakgrunden till en viss persisk dikt. Den finns med i olika utgåvor av *Divān-e Hāfez* det vill säga Hafez dikter. Parviz Natel Khanlari svarar för en av dessa textutgåvor.¹ Enligt Khanlari är dikten således skriven av Shams al-Din Mohammad Hafez, som levde på 1300-talet och är en av de främsta persiska sufidiktarna. Detta är inte rätt plats att diskutera äkthetsproblemen kring de dikter som tillskrivs Hafez. Det kommer att göras i en kommande bok om symbolik i Hafez dikter. Här anses Khanlari's uppfattning vara tillräcklig för att se dikten som ett genuint uttryck för medeltida persiska traditioner.

I denna artikel skall vi först se på kungaideologi i Iran före islam. Därefter kommer vissa delar av persisk litteratur under framför allt 1000-talet att diskuteras. Slutligen kommer den ovan nämnda dikten att presenteras och analyseras i förhållande till dess förislamiska och islamiska bakgrund.

Jag kommer att hänvisa både till textutgåvor och till översättningar. De senare finns med för deras skull, som är intresserade av ämnet men inte har kunskaper i de olika källornas språk. Översättningarna i den här artikeln stämmer inte alltid överens med översättningarna i de verk som fotnoterna refererar till.

¹ Hafez 1984a, s. 336–337.

De förislamiska iranska kungarna

Iranska kungar styrde större delen av Mellanöstern redan på 500-talet f Kr och fortsatte att göra så till 600-talet e Kr. Enda undantaget utgör Alexander den stores och hans efterföljares rike. Det varade från 300-talet f Kr till 200-talet f Kr. De tidigaste kungarna på 500-talet f Kr utvecklade en kungaideologi som sedan blev kärnan i deras efterföljares ideologi. Den övergripande strukturen i denna ideologi bröts ned när muslimerna erövrade Iran på 600-talet e Kr. Trots detta visade sig åter olika föreställningar och seder under muslimskt styre, som tidigare hade hört samman med den förislamiska kungaideologin. Slutligen förenades mycket av de gamla föreställningarna igen hos Samaniderna, som var iranska härskare på 800- och 900-talen. Kunskapen om de gamla kungatraditionerna hölls också levande bland Zoroastrierna, trots att de själva inte hade någon egen kung i Iran. På 1000-talet användes en del av de gamla iranska härskartraditionerna för att bygga upp en ideologi åt Saljukerna, som då styrde större delen av Mellanöstern. Undan för undan blev dessa gamla iranska traditioner också en del av ideologin hos andra muslimska härskare i Mellanöstern.

Kyros den store var den förste akemeniden, som styrde större delen av Mellanöstern. Han kom till makten i mitten av 500-talet f Kr. Akemenidernas dynasti upphörde i och med att Alexander den store besegrade dess sista kung på 300-talet f Kr. De få källorna från Kyros den stores tid gör det svårt att med säkerhet ange i vilken utsträckning akemenidernas ideologi hade utvecklats redan under hans styre. Källorna från Dareios den förste 520–486 f Kr är däremot relativt omfattande. Han styrde över ett område, som sträckte sig från Egypten över Mellanöstern och till floden Indus i Indien. Under hans tid fanns redan den kungaideologi, som kommer att presenteras här. Akemenidernas historia och ideologi har studerats av ett antal forskare varav Gregor Ahn² och Pierre Briant³ tillhör de senare. De har för de mesta samma uppfattning, men de skiljer sig åt i några frågor och har delvis olika fokus. Deras i ovanstående noter angivna arbeten har använts som bas för den följande presentationen av akemenidernas ideologi.

Härskaren är kungarnas kung och storkonung. Ahn anger att sådana titlar användes i Mellanöstern före akemeniderna, men att titlarna senare uppfattades som typiskt iranska till exempel av grekiska författare.⁴ Dessa titlar förekommer ofta i akemenidernas inskriptioner.⁵ Kungen är också världshärskare. Detta kan

² Ahn 1992.

³ Briant 1996.

⁴ Ahn 1992, s. 217.

⁵ Kent 1953, text och översätt. s. 116–147.

uttryckas på olika sätt såsom kung över alla länder och raser *xshāyathiya dabhyūnām vispazanānām*⁶ och kung över hela jorden *xshāyathiya haruvahyāyā būmiyā*.⁷ Kungens storhet uttrycks inte bara i skrift utan även i bildframställningar. Så är fallet när Dareios avbildas på sin tron. Han är många gånger större än alla andra människor och han är anmärkningsvärt vacker. Hans tron har kosmiska mått och bärs av ett antal människor, som representerar hans undersåtar i olika delar av hans rike. Människorna som bär tronen har inte samma underordnade ställning som de har i förebilderna från Mellanöstern. I det iranska utförandet har brutaliteten i förebilderna ersatts av jämlikhet mellan människor och tillit mellan kung och undersåtar. Det antyder ett styre som bygger på fred och harmoni. Kungen är förvisso den som har makten, men samtidigt är han ansvarig för sina undersåtars välgång. Kungens kosmiska betydelse framgår också av hans kamp mot *drauga*, som är den kosmiska lögnen och står för allt som kan störa den kosmiska ordningen. Ett exempel på det senare är uppror. Ordningen *arta* råder i den rätte härskarens område. Kungen tar del i den kosmiska kampen mellan *arta* och *drauga* i båda sina egenskaper som präst och krigare. Viktigt hos den rätte kungen är hans *xvarenah* (det avestiska ordet) ,strålglansen, som anger att hans styre är enligt Guds vilja, givet av Gud och heligt. Att han är övermänsklig kan också ses i hans kamp mot demoner. De närmaste parallellerna finns i assyrisk konst, men där är det gudar som strider mot demoner. Således är kungen den som försvarar området mot *drauga* genom att avvärja fiender såsom demoner, vilda djur och hotfulla människor. Därmed uppehåller han den gudomliga ordningen.⁸

Pierre Briant delar de flesta av de ovan presenterade tankarna, men han diskuterar inte olika förebilder i Mellanöstern så smycket som Ahn. Å andra sidan använder sig Briant ofta av grekiska källor, vilket sällan förekommer i Ahns arbete. Med hjälp av sådana källor kan Briant ge en mer detaljerad bild av akemenidisk kungaideologi. Ett exempel på detta är förhållandet mellan kungen och naturen. Brian hänvisar här till Xenofon, vilken anger att den iranske kungen ansåg jordbruk och krigföring var mycket ädla och nödvändiga verksamheter (*Oeconomicus* IV,4). I ett annat citat från samma verk (IV,13–14) får vi veta att kungen har trädgårdar som kallas för paradiset vart han än färdas. De innehåller allt det goda som jorden frambringar och kungen tillbringar det mesta av sin tid i dem, när han inte jagar. I detta fall jämför Briant med förebilder i Mellanöstern. Det tillhör kungens roll som förmedlare mellan Gud och människor att ha ansvar för växtligheten i form av örter, blommor och träd.

⁶ Kent 1953, text s. 137, översätt. s. 138.

⁷ Kent 1953, text och översätt. s. 141. För ytterligare diskussioner och exempel se Ahn 1992, s. 258–259.

⁸ Ahn 1992, s. 249–274.

Briant delar också Ahns uppfattning att bilden av Dareios på tronen som bärs av undersåtarna tyder på föreställningen att alla människor och folk skall leva i en harmoni som byggs upp av och kring kungen.⁹

De iranska kungarnas trädgårdar har tidigare diskuterats av Elizabeth Moynihan. Hon hänvisar också till grekiska källor men kombinerar dem med arkeologiskt material, vilket visar lämningarna av palats och trädgårdar och hur de var placerade i förhållande till varandra. Därigenom får läsaren större tilltro till de grekiska källorna. Hon har också tagit upp ett samtal mellan en viss Lysander och en iransk kung, som ingår i *Oeconomicus* av Xenofon. Här uttrycker greken sin beundran och kungen säger att han själv både har mätt ut och ordnat allt i trädgården samt att han själv har planterat en del i den.¹⁰ Anders Hultgård har också lämnat värdefulla bidrag till diskussionerna om paradisträdgården.¹¹

Vi kan konstatera att den kungaideologi som redan hade utvecklats under Dareios 1 bestod av följande delar. Kungen är världshärskare. Det är han enligt Guds vilja. Det finns ett särskilt samband mellan Gud och kung vilket tydliggörs i kungens *xvarenah*. Den senare är både präst och krigare. Han är också förmedlare mella Gud och människa samt ansvarig för ordningen i världen. Den senare kan ses i människors välfärd och i naturens ordning. Kungens förhållande till naturen uttrycks särskilt i trädgården som kallas för paradis, *pairidaeža*. Om kungen inte präglas av sanning så kommer lögnen *drauga* att tillta. Detta leder i sin tur till oordning i världen. Människors välfärd och goda förhållanden mellan människor kommer att försvinna. Träd och örter kommer att vissna på grund av störningar i fråga om sol, vind och regn. Denna ideologi överlevde Alexander den stores styre och utvecklades ytterligare under Sasaniderna, vilka styrde det iranska riket vid muslimernas maktövertagande på 600-talet e Kr. Rikedommen i den sasanidiska kungaideologin visar sig i det faktum att Ahn använder den för att belysa akemeidernas kungaideologi, när de akemenidiska källorna är otillräckliga. Samtidigt kritiserar Ahn sådana forskare som utan ingående diskussioner använder källor från sasanidisk tid för att diskutera akemenidernas ideologi.¹²

⁹ Briant 1996, s. 186–190, 233–254 och Xenofon 1994. Diskussionen om krigföring och jordbruk fördjupas i IV,8 där det står att kungen undersöker det land som han själv rider igenom och att han sänder ut inspektörer till det land som han inte själv har sett.

¹⁰ Moynihan 1982, s. 1–37 och Xenofon 1994 IV, 20–25.

¹¹ Hultgård 2000.

¹² Ahn 1992, s. 189, 203–204.

Muslimskt styre

Kalifidealet ersatte den gamla iranska kungaideologin, när den siste sasaniderkungen besegrades av muslimerna på 600-talet e Kr. Arabiska blev det officiella språket och arabiska traditioner värderades högt av erövrarna. Trots detta började iranska traditioner dyka upp igen. De visade sig i ceremonielet hos de abbasidiska kaliferna (700-talet till 1200-talet). Persiska traditioner översattes till arabiska av Ibn al-Muqaffa på 700-talet och förislamiska kungatraditioner blev synliga vid de iranska Samanidernas hov på 800- och 900-talen.

Kungaboken *Shāhnāme*

De förislamiska iranska kungatraditionerna blev också synliga i olika arbeten på 1000-talet. Kungaboken *Shāhnāme* av Ferdowsi är ett bra exempel på detta. I den berättar poeten om hjältar och kungar från mytisk tid till den siste sasaniderkungens fall. Före själva händelsen får läsaren en föraning om vad som väntar kungen, landet och folket. Det presenteras i boken i form av ett förebud, vilket Rostam den iranska armens anförare får. Predikstolen (*menbar*) kommer att bli likvärdig med tronen och människor kommer att kallas Abu Bakr eller Omar. Det kommer inte att finnas någon tron (*takht*), krona (*tāj*), guldskor eller ädelstenar. De förra är kungliga insignier och de senare, som ingår i kungens klädsel, är uttryck för hans rikedom. Människor kommer att bli förolämpade och de kommer att förorätta varandra. Själva handlingen att ära någon kommer att avta och ersättas av oärlighet. Den man som går ut i strid kommer att vara till fots medan ryttaren bara skryter och pratar. Jordbrukaren kommer att bli en värdelös krigare. Särskilda släktled kommer inte längre att finnas. Människor kommer att stjäla från varandra och ingen kommer att kunna skilja mellan förbannelse och lovprisning. Det som inte är synligt kommer bli ännu värre än det synliga. Sonen kommer att vara illvillig mot sin far och fadern kommer att vara på samma sätt mot sin son. En simpel slav kommer att bli härskare och människors ursprung och storhet kommer inte att ha något värde. Ingen människa kommer att förbli trofast. Själar och tungor kommer att vara fyllda av ovänlighet. Ett enda släktled kommer att uppstå ur en blandning av iranier, turkar och araber och varken iranska ädlingar, turkar eller araber kommer att finnas kvar. Sorg, smärta och oro kommer att vara lika uppenbara som glädjen var under Bahram Gurs tid. Varken fest, vila, eller målsättning kommer att finnas utan människor kommer att intrigera, vara lata och lägga ut snaror för varandra. Människor kommer att söka sin egen vinst i det som blir andras förlust. Detta beteende kommer de att presentera som religion. Vår kommer inte att skilja sig från vinter. När dessa saker har börjat hända kommer man inte

längre att kunna se någonting som liknar fria människor. Människor kommer att gjuta blod för att få de saker som de önskar sig.

Berättelsen fortsätter med ett brev från Rostam till Sad, Vaqqas son och den muslimska härens anförare. I det kallar sig Rostam välvillig medan Sad sägs söka strid. I ingressen står det att man skall frukta den som styr världen. Det är genom honom som sfärernas rörelse består och hans (Guds) herravälde är rättfärdigt och välvilligt. Må han välsigna den härskare som pryder krona (*tāj*), tron (*takht*) och sigill. Från honom kommer lystern i kungaglansen (*farr*), storhet, seger och ära. Han är den som håller Ahriman fången genom sin glans (*farr*). Han är svärdets och den upphöjda kronans ägare. Därefter tillfrågas den muslimske adressaten om hans kung, hans manlighet, hans religion och hans livsväg. Sedan blir budskapet tydligt. Sad är en ociviliserad general med en enkel armé utan elefanter och han har ingen tron. Därför har han inte heller någon chans. Kronan och sigillet till hör en annan som har elefanter, skatter, glans (*farr*) och rang och vars förfäder är berömda kungar. Ingen annan kung har en sådan gestalt eller en sådan skattkammare.¹³

De delar av Rostams förebud och brev som nämnts ovan gör inte rättvisa åt Ferdowsis poesi som helhet. På ett mästerligt sätt förmedlar poeten en djup känsla av kaos och oordning i samhälle och natur. Han beskriver hur fult girighet, misstänksamhet och intrigmakeri är och framställer dem som de värsta slagen av mänskliga relationer. De relativt få ovan nämnda sakerna borde dock vara tillräckliga för att vi skall kunna se ett mönster. Bristen på ett riktigt styre kommer att leda till kaos. Kaos antyder att det inte finns en rättfärdig härskare av ädel börd som har den rätta religionen och det rätta förhållandet till Gud. Därför har han inte heller förmågan att hålla Ahriman, det ondas främste representant, bunden. Kaos kan ses i det faktum att ett ont beteende presenteras som religion det vill säga att rätt religion ersätts med fel religion. Kaos är också enligt denna iranska uppfattning tydligt i blandningen av släktled och människor med olika etnisk bakgrund samt i det att positiva mänskliga relationer upphör.

Det är också tydligt när människor sätts i arbete på fel sätt till exempel när jordbrukaren görs till soldat medan ryttaren ägnar sig åt munväder i stället för att försvara sitt land. Till och med naturen saknar den rätta ordningen som när vår inte går att skilja från vinter. Således finner vi här många av de föreställningar som hör samman med akemenidernas kungaideologi särskilt idén att den enda garanten för välgång och rikedom i världen, samhället och naturen är en rättfärdig kung med rätt religion och rätt förhållande till Gud.

¹³ Ferdowsi 1967, text vol. 7, s. 219–222.

Det fanns åtminstone några människor på 1000-talet som hade sådana föreställningar som de ovan nämnda eller kunde relatera till dem. Detta faktum förlorar inte sin betydelse även om vi begränsar dessa människor till en liten grupp som består av Ferdowsi, den ghaznavidiske sultanen som kungaboken en gång var avsedd för och de som försåg Ferdowsi med material. Varje seriös katalog över medeltida persiska handskrifter visar hur vida spridd denna kungabok var. Den fanns i de områden som i dag utgör Turkiet, Iran, Centralasien och Indien.

Kungaspeglarna

Under tiden 1082 till 1111 författades flera viktiga kungaspeglar. *Kutadgu Bilig* skrevs för en turkisk härskare. *Qābusnāme* skrevs av en far, som hoppades att hans son skulle bli härskare. *Siyāsatnāme* skrevs för Saljukerna av Nizam al-Mulk som var den mäktigaste av alla vesirer och författare till *Nasīhat al-Mulūk var al-Ghazali* en utomordentligt berömd religionslärare och mystiker. *Kutadgu Bilig* är skriven på turkiska och de övriga på persiska. I dessa böcker kombineras traditionella muslimska föreställningar med vissa iranska kungatraditioner som har sina rötter i förislamisk tid. Från den här tiden har förislamiska iranska traditioner haft ett stort inflytande på islam och de blev slutligen en integrerad del av de muslimska traditionerna. Samtidigt fanns den förislamiska religionen kvar i Iran även om anhängarnas antal reducerades drastiskt under muslimskt styre.

De fyra ovan nämnda verken kommer att diskuteras mer i detalj i en kommande monografi, som handlar om Stormogulhärskaren Akbars kungaideologi och religionspolitik. En del av de aspekter, som kommer att tas upp, har också studerats tidigare i fråga om *Siyāsatnāme* och *Kutadgu Bilig*. Hänvisningar till dessa arbeten kommer att ges nedan.

De fyra verken kommer att tas upp i kronologisk ordning. Därmed skall vi först se på härskarideologin i *Kutadgu Bilig*. Härskaren, *khan*, har erövrat världen och auktoriteten att styra kommer från Gud.¹⁴ Härskaren måste vara sannfärdig och ingenting kan vara värre för honom än att få rykte om sig att vara en lögnare.¹⁵ Kungen är ansvarig för sina undersåtar inför Gud.¹⁶ Kapitlet som prisar Ulugh Bughra Khan börjar med att en vind blåser från öster och öppnar vägen till paradiset för härskaren. Den bruna jorden fylls med myskdoft.

¹⁴ Khass Hajib 1947 och 1983, r. 88–92. Översättningen från 1983 har samma indelning i rader som textutgåvan från 1947. I fortsättningen anges därför enbart radnummer.

¹⁵ Khass Hajib r. 2037–2038.

¹⁶ Khass Hajib r. 5165.

De förtorkade träden blir gröna. En karavan från Cathay lägger fram sina kinesiska varor. Tusentals blommor öppnar sig och en fågel sjunger i blomstergården. Världen talar om att den har varit änka i tusentals år, men nu har den tagit av sig änkans klädnad och smyckar sig i stället, eftersom den store härskaren har blivit hennes herre. Världen har fred och lagar stiftas.¹⁷ I ett annat kapitel får vi veta att varg och får dricker tillsammans.¹⁸ Det är kungens styre som har skapat denna gynsamma situation som är så fylld av växtlighet, rikedom och fred. Trots att det finns många detaljer som överensstämmer med förislamisk iransk kungaideologi så finns det en klar muslimsk bas i boken. Den börjar med att prisa Gud, profeten Mohammad och de fyra första kaliferna. Kungen bör lära sig Koranen, förordningarna och de muslimska traditionerna.¹⁹ I *Kutadgu Bilig* är gröna träd, blommor och fågelsång en integrerad del av härskarideologin.

Qābusnāme förenar arabiska muslimska traditioner med iranska liksom de övriga tre kungaspeglarna. Boken består av 44 kapitel varav de tre första handlar om Gud och profeter. Pilgrimsfärden till Mekka och avgiften *zakāt* diskuteras i det fjärde kapitlet. I denna del av boken presenteras vanliga muslimska föreställningar, men orden är ofta persiska som *izad* för Gud eller *payghambar* för profet.²⁰ Kapitel 42 handlar om regler och villkor för kungen. Där betonas det att kungen måste lyssna på ett rättfärdigt (*dād*) sätt, eftersom rättfärdiga kungahus består länge medan orättfärdiga snart förgörs. Kungen måste tala sanning (*rāst*), han får inte bryta fördrag och han måste sörja för sina undersåtars välfärd.²¹

I *Siyāsatnāme* får vi veta att Gud utväljer någon i varje tidsålder till att bli kung och överlämnar åt honom att sköta världen och se till att människorna har fred.²² Gud gör så att hela världen blir kungen underdånig.²³ Kungen är dock ansvarig för sina undersåtar. Det blir tydligt i det stycke där det står att var och en som har haft makt över människor kommer att föras fram vid uppståndelsens dag med händerna bundna. Om han har varit rättfärdig kommer hans händer att lösas och han sänds till paradiset. Om han har varit orättfärdig kommer han att kastas i helvetet med händerna bundna.²⁴ Kungen kallas vanligen världens

17 Khass Hajib r. 63–103.

18 Khass Hajib r. 449.

19 Khass Hajib r. 1–62. För ytterligare exempel och diskussioner se Aneer 1992, s. 42–43.

20 Kay Kaus 1995, text s. 10–23, 1998, översätt. s. 64–74.

21 Kay Kaus 1995, text s. 227–239, 1988, översätt. s. 235–244.

22 Nizam al-Mulk 1986, text s. 11, 1960, översätt. s. 9.

23 Nizam al-Mulk 1986, text s. 13, 1960, översätt. s. 11.

24 Nizam al-Mulk 1986, text s. 16, 1960, översätt. s. 12.

herre.²⁵ Det en kung behöver mest är rätt religion (*din*), eftersom kungadöme och religion är som två bröder (en förislamisk iransk tradition). När det uppstår störningar i kungadömet finner man också oordning i religionen och människor med dålig religion och skadegörare visar sig. När det som har med religionen att göra är i oordning, blir det störningar i kungadömet och skadegörare tar makten. Innovation (arabisk muslimsk uppfattning om oordning) blir tydlig och upprorsmakare blir mäktiga.²⁶

Kungen skall lära sig om religion och det är bäst om han kan arabiska. Även om han inte kan arabiska så får han lycka i båda världarna (jorden och himlen), eftersom han har den gudomliga glansen (*farr-e elāhī*, *farr* är en senare språkform för *xvarenah*), överhögheten och kunskapen.²⁷ I början av boken får vi veta att kungen inte behöver någon vägledare.²⁸ Om vi sammanställer dessa stycken får vi följande bild. Kungen känner Guds vilja bättre än någon annan, eftersom han har det gudomliga ljuset. Detta gäller även om han inte kan arabiska. I varje annat muslimskt sammanhang är det svårt att bli erkänd som religionslärare om man inte kan arabiska.²⁹

Nasīḥat al-Mulūk består av två delar. Den första handlar om Gud, tro och människors beteende. Den andra behandlar kungadöme och människor som är knutna till kungen. I början av den andra delen får vi veta att Gud utvalde två grupper bland människorna. Den ena är profeterna (*payghambar*) och den andra är kungarna (*malek*). Han sände profeterna för att visa människorna vägen till Gud och han utvalde kungarna (*pādshāh*) för att bevara människorna för varandra. I sin vishet knöt Gud människornas välfärd till kungarna. Efter detta presenteras en arabisk tradition som säger att sultanen, härskaren, är Guds skugga på jorden. Detta betyder enligt texten att kungen är Guds ombud inför människorna. Därför skall den som Gud gav kungadöme och den gudomliga glansen (*farr-e izādī*) behandlas med vänlighet. Människor måste lyda kungar. De skall inte vända sig mot sina kungar eller hysa fiendskap mot dem. Därefter förbinds sultanen med rättfärdighet och vi får veta att en orättfärdig sultan inte kommer att bestå. Detta understöds med vad som sägs vara en tradition från profeten Mohammad, att herravälde består tillsammans med otro men inte tillsammans med tyranni. Direkt efter detta följer emellertid utsagan att magerna styrde världen i fyra tusen år och att kungadömet tillhörde deras familj. Den långa tiden berodde på att de hade skipat rättvisa (*‘adl*) bland sina undersåtar och att de hade tagit hand om undersåtarna. Senare står det att världen befolkas

²⁵ Nizām al-Mulūk 1986, text s. 11, 13, 16 etc., 1960, översätt. s. 9, 10, 13 etc.

²⁶ Nizām al-Mulūk 1986, text s. 80, 1960, översätt. s. 63.

²⁷ Nizām al-Mulūk 1986, text s. 81, 1960, översätt. s. 64.

²⁸ Nizām al-Mulūk 1986, text s. 14, 1960, översätt. s. 11.

²⁹ Aneer 1985, s. 22–25.

och undersåtarna är trygga som det var på Ardashirs, Fariduns, Bahram Gurs och Anushirvans tid om kungen är rättfärdig ('ädel). Alla de nämnda var iranska kungar. Däremot blir världen öde om kungen är tyrannisk. Därefter kommer flera sidor om iranska kungar. Dessa sidor har skrivits i fall någon möjligen skulle säga att det var svårt att tro att magerna hade styrt världen så länge och att de hade skipat rättvisa samt att förtryck och tyranni inte kunde erfaras under deras styre.³⁰ Förhållandet mellan kungen och naturen tycks inte spela någon större roll i *Qābusnāme*, *Siyāsatnāme* eller *Naṣīḥat al-Mulūk*.

Därmed ser vi återigen det välkända mönstret i dessa fyra kungaspeglar. Kungen härskar över världen. Han måste vara rättfärdig och sanningsenlig. Det är nödvändigt att han har rätt religion och han är ansvarig för undersåtarnas välfärd. Två av de fyra nämner uttryckligen gudaglansen med persisk terminologi och en av dem gör naturen till en viktig del av kungaideologin.

Sufibakgrunden

Hittills har vi sett på några få exempel gällande iranska traditioner i ett muslimskt sammanhang. De har hämtats från litteratur som behandlar kungatraditioner. Vi bör ha åtminstone en referens till sufitraditioner, trots att mera ingående diskussioner om mystik poesi och dess iranska bakgrund lämnas till den tidigare nämnda monografien om Hafez dikter.

Manteq al-Tayr av Farid al-din Attar är ett av de mest inflytelserika och välkända diktverken i iranska sufitraditioner, där en kung spelar en viktig roll. Det skrevs på 1100-talet och har översatts till engelska med titeln *Conference of the Birds*.³¹ Det handlar om en grupp fåglar, som kommer från hela världen och har samlats på en plats. Den som leder samtalen är en härfågel. Det sägs att fåglarnas land inte har någon kung och att det inte är någon bra sed att vara utan kung. Därför beslutar de att söka en sådan. Härfågeln känner en kung, som skulle behandla fåglarna som förtrogna om de lyckades ta sig till honom. Härfågeln anser sig inte kunna göra resan utan sällskap, eftersom kungen bor långt bort. Kungens namn är Simorgh. Till slut finns det bara 30 fåglar kvar, eftersom resan är så lång, tröttsam och farorylld. När de anländer till kungens hov och ser på honom så ser de sig själva. De förstår att de är kungen och kungen är de. Sålunda når de fram till sig själva vid resans slut och inser därmed att de och Simorgh är ett.³² Här representerar kungen Gud, som är identisk med människors själar enligt vissa sufiuppfattningar. En viktig del är en ordvits. Simorgh är namnet på

³⁰ Ghazali 1989, text s. 81–83, 1964, översätt. s. 45–47.

³¹ Attar 1984.

³² Attar 1997, text särskilt s. 118–120, 322; 1984, översätt. särskilt s. 32–33, 219.

fågeln vilket skulle kunna läsas på Attars tid som *si* (trettio) och *morgh* (fågel/fåglar). Berättelsen handlar således egentligen om människans mystika resa tillbaka till Gud. Intressant ur vår synpunkt är att en kung väljs som symbol för Gud och utsagan att fåglarna behöver en kung till sitt land. Förbindelsen med gamla iranska traditioner blir ännu tydligare när vi beaktar att härfågeln ofta förknippas med kungar i det östliga islam och att Simorgh är en viktig mytologisk fågel i iranska traditioner till exempel i *Shāhmāme*.

Det går att finna många andra exempel på iranska traditioner i muslimska sammanhang i litteratur, konst, kultur och religion. Forskare som Henry Corbin och Annemarie Schimmel har skrivit en hel del om förhållandet mellan mystika traditioner i islamiska sammanhang och olika iranska traditioner. Trots detta är mycket fortfarande okänt i väst. Det kommer att ta sin tid innan vi kan få en klar och sammanhängande bild av förhållandet mellan islamiska och ursprunglingen icke islamiska traditioner i det område, som nu kallas Iran. Presentationen av den följande dikten och diskussionerna kring den är bara en mycket liten del i ett mycket stort pussel.

Dikten

Dikten ges här i engelsk översättning.

I do not see companionship in anyone. What happened to the companions?
 When did friendship end? What happened to the friends?
 The water of life turned dark. Where is auspicious Khehr?
 Blood dripped from the rose-branch. What happened to the spring wind?
 No one is speaking about the right of friendship
 What came to the grateful ones and what happened to companions?
 No ruby has come out of the mine of generosity for years
 What happened to the radiance of the sun and the efforts of the rain and wind?
 This was the site of kings and of kind people
 When did kindness come to an end? What happened to the kings?
 The polo-ball of success and generosity is thrown in the middle of the field
 No one is coming into the field. What happened to the horse riders?
 A hundred thousand flowers bloomed, but no song rose from a bird
 What happened to the nightingales and what happened to the starlings?
 Venus is not playing any happy music. Did its lute burn?
 No one has the ecstasy of intoxication. What happened to the toppers?
 Silence, Hafez! The divine mysteries are not known to anyone
 Whom are you asking, "What happened to the change of eras"?³³

³³ Hafez 1984b, NO. CLXIX, Persian text Hafez 1984a, s. 336–337. Khanlaris text skiljer i några fall från den text, som Saberi har utgått ifrån.

Kamratskap och vänskap har försvunnit. Khanlari har föredragit den läsning som i översättning blir *rosen har förlorat sin färg*. Men han har också med den text i en fotnot som Saberis översättning bygger på. Man har inte fått någon rubin från gruvorna på årtal. Hundra tusen blommor blommar, men det finns inte någon fågel som sjunger. Vad hände med näktergalarna. Venus spelar inte glatt och tidscyklerna är i oordning. Anledningen till att rosen har tappat färgen och att fågeln har tystnat i trädgården är att sol, regn och vind inte fungerar som de skall. Det är svårt att finna en mer uttrycksfull bild av en natur i oordning och i avsaknad av harmoni.

Bristen på ordning avspeglar sig också i förhållandet mellan människor där kamratskap och vänskap inte längre existerar. Det finns inte heller någon glädje i att vara drucken. I sufipoesi hänvisar man ofta till mystikern som den druckne, ty vin är här en symbol för kärlek. Således existerar inte ens mystikern. Den som skulle kunna känna till Guds hemligheter. Följaktligen känner inte någon över huvud taget till Guds hemligheter. Därför är det bättre att Hafez håller tyst. Mitt i denna bild av bristande harmoni befinner sig kungen eller snarare avsaknaden av en rättfärdig och sann kung. En gång hade detta varit ett område där kungar och vänliga människor hade funnits, men nu har vänligheten försvunnit och kungarna är borta. Deras frånvaro understryks av poetens hänvisning till det kungliga spelet polo. Bollen har kastats in på fältet men det finns inte några ryttare som kan spela.

Dikten talar om bristande harmoni i naturen så väl som bland människor och anger avsaknaden av en rätt kung som dess orsak. En riktig kung är således nödvändig för att allt skall stå rätt till. Poeten hänvisar alltså till sin egen tid som en tid utan harmoni och med dåligt styre genom att visa på det kaos som råder. Det sätt på vilket dessa bilder eller snarare symboler presenteras kräver en läsare som förstår deras innebörd. Det finns utan tvekan länkar mellan kungaboken, kungaspeglarna och Zoroastriska traditioner. De har alla samverkat i skapandet av ett kulturellt och andligt sammanhang i vilket vår dikt kan förstås och bli meningsfull. Det är i ett sådant perspektiv som den rättfärdige kungen, de gröna träden och den sjungande fågeln gör vår dikt meningsfull. Att visa de historiska sambanden mellan sådana exempel på gammaliranskt inflytande, som vi har diskuterat, kräver mycket mer forskning. Om Anders Hultgård beklagar att Zorastriernas antal har minskat så drastiskt så gläder det Gudmar Aneer att lyfta fram en dikt, vilken knappast skulle vara meningsfull om det inte hade funnits ett förislamiskt iranskt kungadöme och som vi vet *är kungadöme och religion som två bröder*.