

HELENA ZOLL-ADAMIKOWA

DIE JENSEITSVORSTELLUNGEN BEI DEN HEIDNISCHEN SLAWEN: *DEFUNCTI VIVI* ODER IMMATERIALLE SEELEN?

Both formulations of Slav's views on the after-life, mentioned in the title, gain adherents among mediaevalists. In the author's opinion the notion of „living dead” should not be taken into account while reconstructing Slavonic eschatology. Written sources do not provide direct proofs of existence of such notion among the pagan population which practised crematory burials.

The belief in „living dead” spread no sooner than after skeletal burials were introduced and universalized, which, in Europe, was mainly a result of christianization. Despite Thietmar's statement that Slavs „...”, other medieval artefacts, as well as findings from graves indirectly indicate that pagan Slavs had an abstract, not material conception of the world of the dead.

KEY WORDS: Slavs, early Middle Ages, funeral ceremony, after-life

Der Jenseitsglaube *sensu stricto*, also die Vorstellung des weiteren Schicksals des menschlichen Wesens nach dem biologischen Tode und seiner eventuellen Erfordernisse, bleibt – was die des Schreibens unkundigen Völker betrifft – für den Archäologen offenbar unerkennbar. Die Forscher entdecken nur materielle Spuren einiger Maßnahmen, die von kultischen Motivierungen, also von psychischen Empfindungen verursacht waren; der eigentliche Sinn dieser Beweggründe kann aufgrund der unvollständigen, fragmentarisch erhalten Angaben nur im sehr beschränkten Ausmaß rekonstruiert werden.

Es ist mir vollkommen bewußt, daß auch die bisherigen Versuche einer Rekonstruktion der heidnischen slawischen Jenseitsvorstellungen sich mehr auf Vermutungen als auf prüfbare Beweise stützten. Diese Problematik wurde von Historikern, Archäologen, Religionswissenschaftlern und Linguisten erörtert (vor allem von Niederle 1924; Wienecke 1940; Lewicki 1963-1964; Vyncke 1969; Cabalska 1973; Łowmiański 1979). Ihre Meinungen kann man in groben Umrissen in zwei gegensätzliche Rekonstruktionsrichtungen einreihen. Nach der ersten wurzelte der Totenkult hauptsächlich in dem Angstgefühl gegenüber den Verstorbenen, die man sich als *defuncti vivi* – lebende Leichname vorstellte; letztere ausführliche Begründung dieser Auffassung hat H. Łowmiański (1979, 139-146) dargestellt. Nach der zweiten weist die allgemein von den Slawen geübte Leichenverbrennung auf den Glauben an eine spiritu-

alistisch begriffene Seele hin, eine Seele die die Erlösung durch die reinigende Kraft der Flammen findet (Cabalska 1973, 110-122). Ich möchte mich besonders auf die erstgenannte These konzentrieren und die Frage erörtern, ob die *defuncti vivi*-Vorstellung für die Rekonstruktion des slawischen heidnischen Jenseitsglauben überhaupt herangezogen werden darf¹.

Am Anfang ist es erforderlich, an die wesentlichen Elemente der „lebenden Leichnam“-Idee zu erinnern, um die nächstfolgende Argumentation besser verstehen können. Wie man schon in der Literatur bemerkte (z. B. Potkowski 1973), wurde der Begriff *defuncti vivi* von etlichen Ethnologen und Religionswissenschaftlern des sog. Präanimisten-Kreises hervorgehoben (u. a. Margett 1900; Clemen 1923; Wilke 1923; Neumann 1925; Tokarev 1964) und in der Rekonstruktion altgermanischer heidnischer Eschatologie angewandt (z. B. Nessel 1913; Mogk 1927; Potkowski 1973). Die Anregung für diese Forschungsrichtung fanden sie einerseits in der Völkerkunde (das bei den „primitiven” Gesellschaften herrschende eher körperliche als seelische Begreifen des Verstorbenen), andererseits in mittelalterlichen Quellen, die verschiedenartige unter den Volksmassen verbreitete sepulkrale abergläubische Vorstellungen und Legenden dokumentieren. Die wichtigsten *Miracula* und Erzählungen eschatolo-

¹ Dieser Aufsatz umfasst den umgearbeiteten und mit Anmerkungen versehenen Text des Vortrags, der auf dem internationalen Kongress „Medieval Europe 92” im September 1992 in York gehalten wurde.

gischen Charakters liefern die Arbeiten von drei hochmittelalterlichen Autoren: Walter Mapes² (12. Jh.), Caesarius von Heisterbach³ und Thomas de Cantimpré⁴ (beide 13. Jh.); wesentliche Materialien finden sich auch in älteren Quellen, z.B. bei Gregor von Tours, Thietmar von Merseburg oder skandinavischen Sagas.

Alle diese Überlieferungen bestätigen den Glauben an das Weiterleben des Toten im Grabe nach der Art des Zeitlichen. Der Verstorbene sieht wie im Diesseits aus, verhält sich in derselben Weise und hat dieselbe Bedürfnisse; zusätzlich kann er die Elemente, die seinen Tod verursachten (z.B. die im Herz steckende Pfeilspitze, die blutenden Wunden), aufzeigen. Der *defunctus vivus* besitzt jedoch einige Eigenschaften des Geistes: er kann durch geschlossene Türen bzw. durch Wände dringen, sich plötzlich unsichtbar entfernen u. ä. Diese unter dem gemeinen Volk verbreiteten Ansichten waren von den Mönchen und Priestern hohen Ranges, die die *defuncti vivi*-Erscheinungen dokumentierten, für ganz ernst und wahrhaft aufgenommen worden.

Für das richtige Verstehen einiger eschatologischer Aberglauben des Mittelalters sowie der damals angewandten sepulkralen Maßnahmen ist unentbehrlich, den ideologischen Hintergrund und die Genese der oben beschriebenen Vorstellung vom „lebenden Leichnam“ glaubhaft aufzulösen. Noch heute herrscht unter einigen Forschern (Vyncke 1969; Potkowski 1973; Niewęłowski 1981) die weitgehend akzeptierte Meinung, daß die Idee der *defuncti vivi* ein Überbleibsel des vorchristlichen Glaubens sei. Diese Behauptung entstand hauptsächlich aufgrund der Überzeugung, daß alles, was mit der offiziellen Doktrin der Kirche nicht übereinstimmt, von der heidnischen Vergangenheit herkommen muß.

Dieser Interpretation der „lebenden Leichnam“-Genese widersprechen jedoch folgende Voraussetzungen:

1. es gibt in der schriftlichen Überlieferung keinen direkten Beweis, der die *defuncti vivi*-Vorstellung entweder für eine n u r heidnische oder für eine n u r die Leichenverbrennung übende Bevölkerung bestätigen würde;

2. soweit die schriftlichen Quellen bezeugen, verbreitete sich die Idee des „lebenden Toten“ im früh-

² *De nugis curialium distinctiones quinque* – zitiert nach M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, B. III, 267-274, München 1931.

³ *Dialogus Miraculorum* und *Libri octo Miraculorum* – zitiert nach A. Kaufmann, *Wunderbare und denkwürdige Geschichten aus den Werken des Caesarius von Heisterbach*, „Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein“, 47:1888, 1-226.

⁴ *Bonum universale de apibus* – zitiert nach J. T. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris 1927.

mittelalterlichen Europa erst nach der Annahme und Verallgemeinerung der Körperbestattung;

3. diese Beisetzungsweise erscheint dort wiederum vor allem als Folge der Einführung christlicher Religion und Eschatologie;

4. in dem von den Evangelisten (hl. Johannes 20, hl. Lukas 24) aufgezeichneten Leben Christi zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt findet sich das beinahe genaue Vorbild eines weiter lebenden Toten, besonders wenn man den gemeinsamen Umgang und das Speisen mit den Jüngern, die Wunde, die der ungläubige Thomas überprüfte, und das Durchdringen durch die geschlossene Türe des Abendmahlraumes berücksichtigt.

Die oben erwähnten Prämissen zusammenfassend, darf man Folgendes annehmen. Die *defuncti vivi*-Vorstellung wurde durch das Anwenden der Inhumation und nicht der Kremation bedingt; zur Zeit fehlen direkte Beweise, die die heidnischen Wurzeln dieser Vorstellung bestätigen könnten⁵. Unter den konkreten frühmittelalterlichen Bedingungen, als die überwiegende Mehrheit der europäischen Völker die Körperbestattung unter dem Einfluß des christlichen Glaubens annahm, kann das Erscheinen der „lebenden Leichnam“-Idee als indirekte, unabsichtliche Folge der Christianisierung interpretiert werden. Man darf sogar vermuten, daß diese – wahrscheinlich unter den neugetauften Bevölkerungsmassen entstandene und sich verbreitende – Idee, die mit der Kirchenlehre über immaterielle Seelen und ihr Fortleben nicht übereinstimmte, auch für die Priesterschaft nicht schockierend erschien, weil die Evangelien-Texte das Vorbild solchen körperlichen Lebens Christi nach dem Tode und der Auferstehung lieferten⁶.

Die obigen Argumente scheinen darauf hinzuweisen, daß die *defuncti vivi*-Vorstellung für die Rekonstruktion der slawischen heidnischen Eschatologie nicht in Betracht genommen werden kann. Die Ablehnung dieser Variante bedeutet nicht, daß man die andere, von den immateriellen Seelen, ohne Bedenken annehmen sollte. Die einzige direkte Quelle zu diesem Thema, Thietmar von Merseburg *Chronik* (I,14), scheint den Slawen mit den Worten „Sclavis, qui cum morte temporalis omnia putant finiri“⁷ den Glauben an

⁵ Erforderlich wäre es, die schriftlichen Quellen zum altägyptischen Ägypten unter diesem Gesichtspunkt zu überprüfen.

⁶ Die Frage, ob diese Texte eine direkte Anregung für die Vorstellung vom „lebenden Leichnam“ gewesen sein könnten, muß Mangels sicherer schriftlichen Belegstellen ungelöst bleiben.

⁷ „... Slawen, die zeitlichen Tod für das Ende aller Dinge ansehen, ...“ – deutsche Übersetzung nach: Thietmar von Merseburg *Chronik*. Neu übertragen und erläutert von W. Trillmich, Berlin 1958, S. 19. Etliche Forscher, z. B. Niederle 1924, 39; Vyncke 1969, 661, nehmen jedoch an, daß Thietmar in obigen Wörtern das Fehlen vom im christlichen Sinn betrachteten Glauben an Auferstehung und ewiges Leben verstand.

die Seelenunsterblichkeit abzuschreiben. Derselbe Chronist berichtet jedoch in einem unmittelbar darauf folgenden Text, daß den Heiden – vermutlich unter ihnen auch den Slawen – die Vorstellung einer unsterblichen Seele bekannt war; die Seele hatte jedoch andere Aufgaben im Jenseits als im Diesseits⁸. In Werken anderer Autoren, die entweder über die Slawen oder über die einen ähnlichen Typ des Begräbnisritus befolgenden Balten und Skandinavier in Osteuropa (ar-Rūs) berichten, finden sich Prämissen, die einerseits den Seelenglauben bzw. die Unabhängigkeit des Geistes von dem Leichnam direkt bestätigen (al-Mas'ūdī⁹, Ibn Fadlān¹⁰, Kosmas¹¹, Kadłubek¹²), andererseits entweder auf den Zusammenhang der Leichenverbrennung mit Gotteserbarmens (*Anonymer Bericht*¹³) oder auf die Notwendigkeit von Sühnegebeten für den nicht verbrannten Toten (Wulfstans Bericht¹⁴) hindeuten können.

⁸ „... Seelen ... haben nach der Vermutung mancher Heiden in Zukunft eine andere Aufgabe als in dieser Welt.“ – op. cit., S. 19.

⁹ Die Ehefrauen der in der Hauptstadt der Chasaren in erster Hälfte des 10. Jh. wohnenden Ostslawen (*as-Saqāliba*) und Waräger (*ar-Rūs*) wünschten sich inständig mit ihrem verstorbenen Gatten zusammen verbrannt zu werden, damit sie mit seiner Seele ins Paradies eingehen können (Lewicki 1963-1964, 65-66).

¹⁰ Die Überlegenheit der Kremation über der Inhumation erklärt im J. 922 ein Waräger u.a. in Wörtern: „Wir aber lassen ihn“ [d.h. den Verstorbenen] „einen Augenblick brennen, und so tritt er in das Paradies sofort zur selben Stunde“, – A. Zeki Validi Togan, *Ibn Fadlān's Reisebericht*, „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ 24, 3 (Leipzig 1939), 88 ff.

¹¹ Am Ende des 11. Jh. hat Fürst von Böhmen, Břetislav II, u.a. ausgetilgt: „... scenas, quas ex gentili ritu faciebant in bivivi et in triviis, quasi ob animarum pausationem...“ – Cosmae Pragensis *Chronica Boemorum*, III, 1, Monumenta Germaniae Historica Scriptores, NS. II, 161 (Berlin 1923). Das Aufstellen von Hüttchen auf den Kreuzwegen, angeblich für die Seelenruhe der Verstorbenen, darf man wegen des Ausdrucks „heidnischer Weise“ dem vorchristlichen Glauben zuschreiben können.

¹² Der sog. Kadłubek (Wende des 12. und 13. Jh.) verdammt den Glauben an Reinkarnation der Seelen bei den heidnischen *Geticos* (den baltischen Pruzzen und Jatvinger): „Est enim omnium Getarum communis dementia, exutas corporibus animas nascituris denuo infundi corporibus, ...“ – Vincenti Cracoviensis Episcopi *Chronica Polonorum*, IV, 19, Monumenta Poloniae Historica, II, 423 (Lwów 1872).

¹³ Der sog. *Anonymer Bericht*, ein vermißtes Werk aus dem letzten Viertel des 9. Jh., vom Ibn Rosteh am Anfang des 10. Jh. überliefert, beschrieb u.a. die Bestattungssitten der Slawen. Während der Leichenverbrennung haben die Leidtragenden laute Äußerungen der Glückseligkeit wegen des Gotteserbarmens für den Toten gezeigt (Lewicki 1963-1964, 9-10).

¹⁴ Bei der Charakteristik der pruzzischen Begräbnisbräuche erwähnt der sog. Wulfstan's Reisebericht aus dem Ende des 9. Jh. folgendes: „Und das ist unter den Esthen Sitte, dass dort der Mann von jeder Sprache (aus jedem Volke) verbrannt werden soll; und wenn man dort einen Knochen unverbrannt findet, so müssen sie es hoch büßen“ – Übersetzung nach K. Körner, *Einleitung in das Studium des Angelsächsischen*, Teil 2 – Angelsächsische Texte, Heilbronn 1880, 53, 55. Neuste Bearbeitung des angelsächsischen Textes – siehe: G. Labuda, *Źródła skandynawskie i anglosaskie do dziejów Słowiańszczyzny*, Warszawa 1961, 58-78.

Die archäologischen Funde können zu dieser Frage offensichtlich nur indirekte Hinweise beitragen. Aufgrund der heidnischen Brandgräberfelder kann man jedoch das Fehlen von Nahrungsfunden¹⁵, ferner die absichtlich unvollständigen, also *pars pro toto* bildenden Gefäßbeigaben, sowie die Beschränkung der Ausstattung auf Geschlechts- bzw. Statusinsignien bei gleichzeitiger Abwesenheit von Gegenständen des täglichen Gebrauchs, feststellen¹⁶. Wenn man dazu die Leichenverbrennung selbst in Betracht zieht, die eine Vorstellung des Verstorbenen ohne Leib verursachen mußte, zeugen die Grabfunde eher von einer abstrakten, immateriellen Anschauung der Totenwelt. Diese Beobachtung scheint – zusammen mit den oben erwähnten Hinweisen der schriftlichen Quellen – zwar nicht direkt den Seelenglauben zu bestätigen, aber dennoch auf die Wahrscheinlichkeit des Bestehens eines solchen Glaubens hinzudeuten.

LITERATUR

- Cabalska M.
1973 *Ze studiów nad religią pogańskich Słowian* (Résumé. Une étude sur la religion des Slaves païens), „Materiały Archeologiczne“, B. 14, S. 103-131.
- Clemen C.
1923 *Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit*, Leipzig.
- Lewicki T.
1963-1964 *Les rites funéraires païens des Slaves occidentaux et des anciens Russes d'après les relations des voyageurs et des écrivains arabes*, „Folia Orientalia“, B. 5, S. 1-74.
- Łowmiański H.
1979 *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa.
- Marett R.R.
1900 *Pre-animistic Religion*, „Folk-Lore“, B. 11, S. 162-182.
- Mogk E.
1927 *Germanische Religionsgeschichte und Mythologie*, Leipzig.
- Neckel G.
1913 *Walhall. Studien über germanischen Jenseitsglauben*, Dortmund.
- Neumann H.
1925 *Prolegomena über vergleichende Volkskunde und Religionsgeschichte*, „Jahrbuch für historische Volkskunde“, B. 1, S. 19-37.
- Niederle L.
1924 *Slovanské starožitnosti. Oddíl kulturní – Život starých Slovanů*, T. II/1, Praha.
- Niewęłowski A.
1981 *Elementy religii*, [in:] *Prehistoria ziem polskich*, B. V, Wrocław, S. 429-448.
- Potkowski E.
1973 *Dziedzictwo wierzeń pogańskich w średniowiecznych*

¹⁵ Während der im *Anonymen Bericht* (vgl. Anm. 18) beschriebenen Feierlichkeiten zu Ehren der Verstorbenen in Form eines Familienzusammentreffens auf dem Grabe, haben die Lebenden gegessen und Met getrunken, jedoch ist das Ernähren der Toten nicht erwähnt worden.

¹⁶ Ausführlich über die Bestattungssitten auf den polnischen Brandgräberfeldern – siehe Zoll-Adamikowa 1979.

- Niemcech. Defuncti vivi* (Summ. The Heritage of Pagan Beliefs in Medieval Germany: defuncti vivi), Warszawa.
- Tokarev S.A.
1964 *Rannie formy religii i ich rozvitie*, Moskva.
- Vyncke F.
1969 *The Religion of the Slavs*, [in:] *Historia Religionum*, B. I, Leiden, S. 648-666.
- Wienecke E.
1940 *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig.
- Wilke G.
1923 *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung*, Leipzig.
- Zoll-Adamikowa H.
1979 *Wczesnośrednowieczne cmentarzyska ciałopalne Słowian na terenie Polski. Część II. Analiza, wnioski* (Zus. Frühmittelalterliche Brandgräberfelder der Slawen in Polen. T. II. Analyse und Schlußfolgerungen), Wrocław.

Die Adresse der Verfasserin:

Doc. dr hab. Helena Zoll-Adamikowa
Zakład Archeologii Małopolski IAE PAN
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków