

Πλείων χρόνος τοῖς κάτω:
Von Antigones Kalkül zu Pascals Wette

von

Burkhard Gladigow

1 Zeit der Seelen

Den meisten Kulturen und Phasen kultureller Entwicklung ist als Vorstellung über den Tod gemeinsam, daß es nach dem Tod eine reduzierte Fortsetzung des Lebens gibt, zugleich aber auch, daß die Phase postmortalen Existenz nicht unbegrenzt ist. Unter bestimmten Bedingungen wird auch ein Tod der Toten,¹ ein zweiter Tod und ein endgültiger Tod als letzte Strafe konzipiert. Dabei wird eine doppelte Relation gedacht und aufgestellt: Die postmortale Existenz wird in eine Beziehung zum «Leben» und den Bedingungen des Todes des Toten² gesetzt und: Die Hinterbliebenen, Familie, Gruppe oder Gesellschaft, bestimmen dann durch Rituale, Gedenken und Gedächtnis die Bedingungen und Dauer der Existenz des Toten.³ Je bedeutender ein Verstorbener ist, desto «besser» und «länger» wird seine Weiterexistenz angenommen und rituell inszeniert, je unbedeutender, um so kürzer – bis hin zu der Vorstellung, daß dem Sklaven etwa gar keine eigentliche Fortexistenz⁴ zugestanden wird. Mit der «sozialen Konstruktion» des Todes laufen Konzepte der physischen Weiterexistenz des Toten einher: So sind schon früh Lösungen zu finden, die jene Komponenten des Körpers zum «Lebensprinzip» erheben, die die Leiche «verlassen», wie Atem, Blut, Beweglichkeit, Farbe und Wärme, aber auch, auf einer höheren systematischen Ebene, Wissen und Kommunikationsfähigkeit. Die «Lösungen» verarbeiten zugleich die Differenz zwischen dem erkennbar begrenzten zeitlichen Bestand der Leiche und den unterschiedlich bilanzierenden kulturellen Konstruktionen eines «Weiterlebens» des Toten. Der Differenz der Zeitbilanzen und den «Trägern» unterschiedlicher Zeit-

Vgl. W. FUCHS, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973, 34 ff.; das kann in Rechtsverfahren zu eigenartigen Konsequenzen führen: P. FISCHER, *Strafen und sichernde Maßnahmen gegen Tote in germanischem und deutschem Recht*, Düsseldorf 1936.

2 Eine Fortexistenz als «Zitat» der Todessituation stellt einen Sonderfall in der Deutung der βιαιοθάνατοι dar. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion 1*, München 1968, 454 f., 674 ff. hat dafür den Begriff der «Iteration» geprägt; Kritik bei O. GIGON, *Lexikon der Alten Welt*, Zürich 1965, Sp.1364, s. v. Jenseitsvorstellungen.

3 Vgl. E. TOPITSCH, «Seelenglaube und Selbstinterpretation», in: DERS., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Soziologische Texte 10, Neuwied und Berlin, ³1971, 188 ff. mit weiteren Belegen.

4 Vgl. F. BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Abh. Akad. Mainz, Phil.-hist. Kl. 1961, Nr. 4, S. 144.

kontingente seien die folgenden Überlegungen gewidmet. An welche Komponenten menschlicher Existenz⁵ schließen sich welche Vorstellungen von ›Dauer‹ und ›Wert‹ an? Können Kontingente und Phasen gegeneinander aufgerechnet werden, so daß etwa ein Makarismos (oder sein Gegenteil) Proportionen zwischen ›Lebenszeiten‹, ihrer Dauer und ihrer soteriologischen Dignität, aufzustellen gestattet?

Für eine Differenzierung der Bilanzierungsstrategien gibt es eine weitere Komplikation: Die ethnographischen Parallelen aus Phasen vor einem in komplexen Kulturen konsolidierten Seelenbegriff zeigen, daß es für die Interpretation und Repräsentation von ›Ich‹, ›Selbst‹ oder ›Person‹ nicht nur monistische und der pluralistische Lösungen, ›Seelen‹ in der Einzahl oder einer Vielzahl gibt, sondern noch eine weitere grundsätzliche Alternative der Deutung: Entweder wird das ›Selbst‹ durch etwas definiert, das innerhalb des Körpers ist, in verschiedenen Teilen oder Organen, oder außerhalb des Körpers existiert, koexistiert (ein Tier, ein Baum, und die verschiedenen Typen des Nagual oder Alter ego). Eigenschaften, Fähigkeiten und identitätsstiftende Merkmale von Menschen in unterschiedliche, aber parallel existierende ›Seelen‹ hineinzuverlagern, ist im ethnographischen Vergleich⁶ der Regelfall – wenn man einmal von der Anwendbarkeit des europäischen Seelenbegriffs ausgehen will. Eine ›Außenseele‹ aber, die nicht Teil der Körpers war oder werden könnte, erlaubt Vorstellungen über eine Umkehrung der Relationen: Der Mensch wird nicht (nur) durch jene Außenhalte dargestellt, sondern ist von ihnen auf die eine oder andere Weise abhängig: Vom Leben des Alter Ego kann das Leben des Primär-Ego abhängen, wenn der Doppeltgänger sichtbar wird, ist der Tod nahe, eine Beschädigung des Lebensbaumes führt zur Vernichtung, Verlust oder Verkauf des Schattens oder der Seele ziehen gravierende negative Konsequenzen nach sich. Die nordeurasischen Völker haben auf diesem systematischen Feld insbesondere den Typ der ›Freiseele‹⁷ ausgebildet, die einerseits in Richtung auf einen Schutzgeist ausdifferenziert, andererseits zur Schicksalsseele verdichtet werden kann. Eine vom Körper befreite Totenseele, gar eine unsterbliche Seele, tritt gewissermaßen in die Position einer Außen- oder Freiseele ein, setzt aber das traditionelle Schema in ein Phasenmodell um, in dem die zeitlichen Phasen in einer erkennbaren Relation zueinander stehen. In dieser ›Relationierung‹ liegen wohl die großen Potentiale dieses Interpretationsmodells menschlicher Existenz.

Vor dem Hintergrund der mediterranen Religionsgeschichte hat sich das Konzept einer relativ autonomen ›Innen-Seele‹ als das privilegierte Interpretationsmodell für Ich und Person herausgebildet. Die vorlaufenden, unterschiedlichen, teilweise konkurrierenden Komponenten biologischer, sozialer, kognitiver, gesellschaftlicher und politischer Existenz⁸ – um nur einige zu nennen – blieben schließlich gegenüber der

5 Zu den anthropologischen Konsequenzen von Kompositions- und Dekompositions-Modellen B. GLADIGOW, ›Interpretationsmodelle‹, *HrwG* 3, 1993, 294 f.

6 Vgl. etwa H. FISCHER, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München 1965.

7 I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, Diss., Stockholm 1958; DERS., ›Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordeurasischen Völkern‹ (1960), in: *Religionsethnologie*, hg. von C. A. SCHMITZ, Frankfurt a. M. 1964, 238–264.

8 Allgemeiner Überblick bei H.-P. HASENFRATZ, *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen*, Zürich 1985, zu den spezifisch europäischen Entwicklungen die Beiträge in: G. JÜTTEMANN, M. SONNTAG, CHR. WULF (Hgg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991.

These von einem ‹Wesenskern› der Person sekundär. Lebenskraft, Mut, Mobilität, Emotionalität, Körperlichkeit, Sozialität, Gedächtnis, Vernunft und andere Eigenschaften oder Funktionen konnten zwar unter wechselnden Bedingungen wie teilautonome Komponenten von ‹Person› thematisiert werden, wurden aber schließlich ‹sekundär› einem anthropologischen Grundschema untergeordnet. Aus den vielen ‹Seelen› der frühen oder archaischen Kulturen, die den Menschen in Gesellschaft, Natur, Zeit und Welt integrierten,⁹ kann die ‹eine› Seele in komplexen Kulturen werden, die nun ein Spannungsverhältnis zwischen sozialen Funktionen, politischer Integration, religiösen Präferenzen und individueller Soteriologie herstellt. Jedes Medium in komplexen Kulturen erzeugt dann gewissermaßen sein eigenes Modell von ‹Person›: Der Rechtsbereich hat einen anderen Begriff von Subjekt – vor allem eine andere Praxis, mit diesem ‹Subjekt› umzugehen¹⁰ –, der Bereich der Medizin generiert einen anderen als die Wirtschaft, die Lyrik schließlich einen anderen als die Fachschriftstellerei. Diese potentielle ‹Desintegration› von Seele und Welt erlaubt es zunehmend (oder erzwingt es), unterschiedliche Kontexte und differierende Zeithorizonte für Seelenteile, Seele und Welt zu generieren. Unter diesen Bedingungen kann ‹Seele› nicht nur zu einem Medium der Integration werden, sondern komplementär dazu grundsätzliche Desintegrationen annoncierern. Das Motiv der ‹doppelten Fremdheit› ist, über Platonismus und Manichäismus ausformuliert, vorgegeben: Die Seele ist ‹fremd› im Körper und ‹fremd› in der Welt, Körperfeindlichkeit und Weltablehnung sind die soteriologischen Konsequenzen.

Es besteht eine gewisse Berechtigung, Jenseitsvorstellungen und Totenkult als einen selbständigen Bereich von Kultur und die damit verbundenen rituellen Praxen als ein eigenes Medium anzusprechen. Zumindest ließe sich zeigen, daß der praktizierte Totenkult gegenüber der dominanten und professionalisierten Religion weitgehend selbständig ist, auch in höchst unterschiedlichen Religionstypen. Das wird besonders dann deutlich, wenn in monotheistischen Religionen das Jenseits temporalisiert ist, Tradition und Bedürfnisse aber ‹nur› mit einer räumlichen Trennung von den Toten¹¹ operieren. Eine μέση κατάστασις der Toten und die verschiedenen *limbus*-Vorstellungen leben von der Vorstellung eines ‹dritten Ortes› und der Möglichkeit eines aktuellen räumlichen ‹Übergriffs›. Der Bereich der Jenseitsvorstellungen ist wahrscheinlich der Teil von Religion, in dem die unterschiedlichsten und widersprüchlichsten Vorstellungen nebeneinander ‹gepflegt› werden konnten.¹² Das

9 Für einen Bereich H. FISCHER, *Seelenvorstellungen in Ozeanien* (1965).

10 Zu den komplexen Konstruktionsbedingungen des *genius* B. GLADIGOW, ‹Naturae deus humanae mortalis. Zur sozialen Konstruktion des Todes in römischer Zeit›, in: G. STEPHENSON (Hg.), *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt 1980, 119–133. Als Beispiel für späte, besondere Entwicklungen B. B. HULL, ‹Religion, Afterlife, and Property Rights in the High Middle Ages›, in: *Studies in Economic Analysis* 29, 1990, 297–314.

11 Dazu jetzt umfassend CHR. AUFFARTH, ‹Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive›, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144, Göttingen 2002.

12 H. P. HASENFRATZ, ‹Zur ‹Seelenvorstellung› der alten Ägypter. Anmerkungen zu altägyptischer Anthropologie und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung›, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 42, 1990, 193–216; D. B. CLAUS, *Toward the Soul. An inquiry into the meaning of the psyché before Plato*, New Haven 1981; W. BREINING (Hg.), *Seele. Problem-begriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986.

gilt schon für polytheistische Rahmenbedingungen: Eine Brandbestattung in einem Aschenkasten kann durchaus mit «Nährpipetten» verbunden werden, die «eigentlich» die Ernährung eines in seinem Körper weiterlebenden Toten sicherstellen sollen: Die Vorstellung einer Ablösung «vom Körper» und postmortale Existenz «im Körper»¹³ stehen hier einfach nebeneinander. Hinzukommt, daß im Totenkult als kulturellem Medium zwei unterschiedliche Strategien oder Interessen verbunden werden: Die reziproken rituellen Reaktionsmuster auf den «fremden» Toten¹⁴ und den präsumtiven «eigenen» Tod.¹⁵ Die kulturelle «Selbstverständlichkeit» einer postmortalen Existenz und die Sorge um die Bedingungen der eigenen Weiterexistenz können gemeinsam in «Investitionsstrategien» größter Reichweite eingehen. BACHOFENS Bemerkung, «die Alten» hätten für die Lebenden in Holz gebaut, für die Toten aber in Stein, weist in dieselbe Richtung.

2 Die Singularisierung der Seele

Eine Vereinheitlichung der Ich-Konzepte, eine Singularisierung der Seele in Absetzung gegen den gängigen Pluralismus der Seelenkonzepte, scheint einen bestimmten kulturellen Kontext zu spiegeln, das Bedürfnis, der gegen steigende Komplexität von «Kultur» die reduzierte Komplexität des «Ich» setzt. Parallel zu diesem Prozeß läuft die Konstitution eines überdauernden, «unzerstörbaren» Ich: Nur ein «Teil»¹⁶ des Menschen wird dem «Druck der Realität»¹⁷ entzogen, ist tendenziell von Leid und Welt nicht betroffen und wird unter bestimmten historischen und religiösen Bedingungen in einen «Wesenskern» des Menschen hinein verlagert,¹⁸ aus dem er auch wieder gelöst werden kann. Medium dieses Konzeptes ist eine «Historisierung des Individuums»: Die «Seele» ist durch ihre «Geschichte» bestimmt, trägt ihre Rechte als Subjekt, aber auch ihre individuelle Schuldfähigkeit mit sich; es läßt sich dann sogar eine Bilanz ziehen, die ihren Status zu jedem Zeitpunkt begründen kann. In der Vorstellung des Totengerichts¹⁹ lange voraus konzipiert, verändert sich der Bewer-

13 Zu den Grundmodellen der unterschiedlichen Vorstellungen B. GLADIGOW, «Postmortale Existenz», *HrwG* 4, 1998, 330–335.

14 Allgemein R. HUNTINGTON, P. METCALF, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979.

15 Überblick bei H.-J. KLIMKEIT (Hg.), *Tod und Jenseits im Leben der Völker*, Wiesbaden 1978; G. STEPHENSON (Hg.), *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt 1980; H. OBAYASHI (ed.), *Death and Afterlife. Perspectives of World Religions*, Greenwood Presse 1992; H.-J. BRAUN, *Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod*, Zürich 1996.

16 Zum «Kompositionsschema» als Deutungsmuster B. GLADIGOW, «Interpretationsmodelle», in: *HrwG* 3, 1993, 289 ff.

17 Das ist eine Formulierung von S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930, 24 ff.; diesen Ansatz hat E. TOPITSCH in den verschiedensten Kontexten aufgegriffen, vgl. etwa DERS., *Gottwerdung und Revolution*, München 1973, 39 ff. oder DERS., «Seelenglaube und Selbstinterpretation», in: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1961, 221. ff. A. a. O. das pauschale Urteil: «Im ganzen bleibt aber die Brauchbarkeit aller jener Modelle zur Beschreibung seelischer Sachverhalte ziemlich beschränkt; um so größer ist ihre psychologische Wirkung.»

18 Zu den langwierigen und komplexen Stadien dieses Prozesses die Beiträge in J. ASSMANN (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh 1993.

19 Allgemeiner Überblick bei S. G. F. BRANDON, *The Judgment of the Dead. An historical and*

tungsrahmen von Leben und Nachleben durch die Konzeption der einen, koexistierenden und dauernden Seele dramatisch. Wenn das Leben nach dem Tode länger dauert als das vor dem Tode, zugleich durch die <Seele> miteinander verbunden ist, kann es sinnvoll sein, <in das Jenseits zu investieren>. Es ist die entscheidende <psychologische Wende> in der Europäischen Religionsgeschichte. Die strukturgebenden Vorgänge scheinen über die historische Verbindung hinaus auch eine systematische zu besitzen. Daß der Mensch <nur> eine Seele hat und diese seine Person in ihrer Gesamtheit und über den Tod hinaus repräsentiert, überschreitet die plane Gleichsetzung von <Lebensprinzip> und <Totengeist>.²⁰ Mit dieser Konzeption im Hintergrund lassen sich Relationen von Seelen-Teilen zum Ganzen und Bilanzierungen von Phasen individueller zu kollektiver Geschichte aufstellen. Am Ende dieses Prozesses von Ausdifferenzierung und Reintegration steht ein dramatisierbares Verhältnis von individueller Seelengeschichte und kollektiver Heilszeit. Die damit angesprochenen Fragestellung einer <Bilanzierung> reflektiert nicht nur eine Bewertung des Verhältnisses von diesseitiger zu postmortaler Existenz, sondern parallel dazu eine unterschiedliche Zuordnung von Ich, Selbst oder Person zu Seelen(teilen) oder dem Körper. Zwei Bilanzen überlagern sich und bestimmen die Dynamik der Entwicklungen in den folgenden Jahrhunderten, bis heute: Eine Wertbilanz zwischen <Seele> und <Körper> und eine Zeitbilanz zwischen <Diesseits> und <Jenseits>.

Am Beginn der Ilias wird Achill als der Held gerühmt, der <viele kraftvolle Seelen dem Hades vorwarf von Helden (πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ἡρώων²¹) ... sie selbst aber (αὐτοὺς δέ) zur Beute schuf den Hunden und den Vögeln zum Mahl ...> Die Trennung zwischen <Ich> (oder Selbst) und Seele scheint die übliche Trennung von <Seele> und <Körper> zu sein, allerdings mit einer aus der Sicht späterer Entwicklungen merkwürdigen Zuordnung: Die kraftvollen Helden <selbst> sind ihre Körper, die Leichen also, die den Hunden und Vögeln vorgeworfen werden, nicht ihre ψυχαί. Das programmatische Gegenstück zu dieser Gegenüberstellung von ψυχή und σῶμα findet sich im Platonischen Phaidon,²² in der Antwort des Sokrates auf Kritons fürsorgliche Frage, wie er denn bestattet werden wolle. Sokrates antwortet ein wenig rätselhaft: <Wie ihr wollt, wenn ihr mich nur wirklich haben werdet und ich euch nicht entwischt bin> und erklärt dann: <Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich dieser Sokrates bin, der jetzt mit euch redet ..., sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald tot sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll.> Hier ist also die gleiche Dualisierung von Ich und Leiche aufgegriffen, wie bei Homer, nur wird sie anders aufgelöst. Ἄλλ' οἴεταιί με ἐκείνον εἶναι ὃν ὄψεται ὀλίγον ὕστερον νεκρόν, macht sich Sokrates über Kriton lustig. Das <Ich> soll nicht mehr mit dem Körper verbunden werden, wie

comparative study of the idea of a post-mortem judgment in the major religions, London 1967.

20 Auf die systematische Bedeutung dieser Gleichsetzung hat zuerst W. F. OTTO, *Die Manen, oder von den Urformen des Totenglaubens* (1923), Darmstadt ²1962 hingewiesen.

21 Die Formulierung ist eine Enallage; die ψυχαί des homerischen Hades sind umgekehrt notorisch <kraftlos>.

22 Platon *Phaidon* 115c.

noch bei Homer, sondern mit der neugefaßten *ψυχή*, die sich vom Leichnam und dem irdischen Kerker entfernt und zu irgendwelchen Herrlichkeiten der Seligen geht.

In weitergehender ethnographischer Einordnung stehen sich hier zwei grundsätzlich verschiedene Deutungsmodelle von ›Person‹ gegenüber: Ein Modell, das das ›Ich‹ an den Körper bindet und ein Weiterexistieren an seine ›Erhaltung‹ knüpft, ausgeweitet zum ›Motiv der Hülle und Prinzip der Form‹,²³ und ein anderes, das eine vom Körper unterscheidbare und im Tode von ihm abtrennbare ›Seele‹²⁴ annimmt. Beide Modelle tragen und publizieren ›Anthropologien‹,²⁵ in deren Rahmen sich aus dem Verhältnis der ›Teile‹ zueinander Präferenzen und Soteriologien ergeben: Mumifizierung oder Brandbestattung, Grabkult oder Seelenmessen, Wiedergeburt oder Jüngstes Gericht geben die rituellen Alternativen vor,²⁶ zwischen denen freilich paradoxe Kompromisse (Brandbestattung und Nährpipette) oder mehrdeutige Zuordnungen (der Tote als Leiche, Totengeist, Revenant, oder ›Seele‹) möglich sind.

3 Verrechenbarkeit von Diesseits und Jenseits

Wenn man die Jenseitsvorstellungen der Griechen in einen weiteren kulturellen Rahmen einordnet, so zeigt sich, daß von einem gewissen Stadium kultureller Entwicklung an die Totenwelt als Komplementär- und Korrekturbereich zum Diesseits²⁷ verstanden wurde. Die Struktur des Verhältnisses von Diesseits und Jenseits ist zunächst einmal durch eine Verräumlichung des Seelenschicksals bestimmt, mit nur sekundären temporalen Perspektiven. Der ›Tote‹ entfernt sich, geht in ein anders Land, jenseits der Zone der Lebenden, an den Rand der Welt. Mit einer zunehmenden Verlagerung der Akzente verändert sich das Jenseits zu einem Bereich, in dem nicht nur die räumliche Trennung der Toten von den Lebenden im Vordergrund steht, sondern ihre partielle und konsekutive ›Eigenexistenz‹: Sie behalten ihr Wissen, haben ein anderes, ›mehr‹ Wissen, gar das bessere oder richtige Wissen der Welt. Krude Nekromantik und kosmische Teichoskopien leben von dieser Verlagerung von

23 FRITZ KRAUSE, ›Maske und Ahnenfigur: Das Motiv der Hülle und das Prinzip der Form‹, in: W. E. MÜHLMANN, E. W. MÜLLER (Hgg.), *Kulturanthropologie*, Köln-Berlin 1966, 218–237.

24 Zum Bild des Menschen als ›Schrein‹ der Seele B. GLADIGOW, ›Tiefe der Seele‹ und ›inner space‹. Zur Geschichte eines Topos von Heraklit bis zur Science Fiction, in: J. ASSMANN (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh 1993, 114–132.

25 A. I. BAUMGARTEN; J. ASSMANN; G. G. STROUMSA (Hgg.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leiden 1998. Zu Kompositions- und Dekompositionsmodellen B. GLADIGOW, *HrwG* 3, 1993, 294 f.

26 Zu einer bedeutsamen Sondertradition S. KIRSCHNER, *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis*, Cambridge 1996.

27 Dazu ausführlicher B. GLADIGOW, ›Jenseitsvorstellungen und Kulturkritik‹, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 26, 1974, 289–309. Zum Verhältnis von Ausdifferenzierung und ›Kompensation‹ DERS., ›Religion in der Kultur – Kultur in der Religion‹, in: *Sinn – Kultur – Wissenschaft. Eine interdisziplinäre Bestandsaufnahme*, Bd. III: *Die Kultur in der Forschungspraxis: Themen der Kulturwissenschaften*, hg. von FRIEDRICH JAEGER und JÖRN RÜSEN, Stuttgart 2003 (im Druck).

Deutungskompetenzen in den Raum des Jenseits, der nun nicht mehr durch defiziente Existenzmodi charakterisiert ist, sondern den ›größeren‹ Teil der Welt, räumlich und zeitlich, wiedergeben kann. Die Paradoxien und Anachronismen im Verhältnis der Welt der Lebenden zur Welt der Toten, von Diesseits und Jenseits, bewohnter Erde und ›Raum‹ darüber hinaus werden mit der Etablierung komplexer Kulturen zu den bevorzugten Reflexionsfeldern, auf denen ›dualistische‹ Deutungen der Welt erzeugt werden. Aus den ›einfachen‹ Modellen einer ›zweiten‹ Welt der Toten und des Jenseits, deren Bedeutung im Laufe der Zeit abnimmt,²⁸ wird unter den Bedingungen reflektierender Bilanzierungen, nach zeitlicher Dauer und Akkumulation der Ereignisse gemessen, die ›größere‹ Welt.

An einen differenzierten Seelenbegriff sind mit den Möglichkeiten des ›Erhaltens‹ mit einer gewissen Notwendigkeit die Folgen einer ›Akkumulation‹ geknüpft. Im Jenseits ›sammelt‹ sich mit den Toten beispielsweise auch ihr ›Wissen‹ an, die Toten sind über die Zeiten immer noch ›da‹ und das ›größere Heer‹. Die literarischen Ausformungen haben die Möglichkeiten dieser Vorstellung weidlich genutzt und Jenseitsgespräche zwischen Lebenden und Toten, lange verstorbenen Toten und jüngst verstorbenen, und gar – wie im VI. Buch von Vergils Aeneis – Begegnungen von Lebenden und zukünftig Lebenden dargestellt. Alle diese Komponenten führen – in unterschiedlicher Konkretheit und unterschiedlicher ›Breitenwirkung‹ – dazu, daß sich die Proportionen von gelebtem Leben und bewohnter Welt auf der einen zu einer postmortalen Existenz und einer Welt außerhalb der οἰκουμένη auf der anderen Seite verkehren. Es ist ein Prozeß einer Ausdifferenzierung von Vorstellungen und ein Wandlungsprozeß von einer selbstgewissen Erwartung an einen Tun-Ergehen-Zusammenhang über eine Soteriologie, die diesen Zusammenhang temporalisiert, bis hin zu einer Eschatologie mit dem Grundsatz nach ungewissem Ausgang. Die Hineinnahme der Todesmetaphorik in die kulturelle Interpretation von Initiation und Statuswechsel²⁹ stellt eine Erweiterung des Bilanzierungsschemas in die andere Richtung dar: Im Rahmen dieser Metaphorik kann erprobt werden, wie Lebens- und Existenzphasen aufeinander bezogen und gegeneinander aufgerechnet werden können. Bis hin zu dem ›unmittelbar plausiblen‹ und übertragbaren Ergebnis, daß das eigentliche Leben, als Erwachsener, Krieger oder Priester, erst nach der dem Initiationstod beginnt.

4 Die ›Bilanz des Achill‹

Gegen diese Tendenzen, die postmortale Existenz ›aufzuwerten‹, erhebt Homer in der ›Bilanz des Achill‹ an exponierter Stelle vehementen Widerspruch. Odysseus'

28 Zu den Grenzen von Raum als primärer Interpretationskategorie und zu den neuen Potentialen einer Temporalisierung R. GEHLEN, *Welt und Ordnung. Zur soziokulturellen Dimension von Raum in frühen Gesellschaften*, Marburg 1995, 201 ff.

29 Überblick bei C. BLEEKER (ed.), *Initiation*, Leiden 1965; U. BIANCHI (Hg.), *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Rom 1986; J. RIES, ›Les rites d'initiation‹, *Homo religiosus* 13, Louvain-La-Neuve 1986; H. S. VERSNEL, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden 1993.

auf aristokratische Ideale bezogener Makarismos $\sigma\epsilon\iota\omicron\ \delta'$, Ἀχιλλεῦ, οὗ τις ἀνήρ προπάροιθε μακάρατος οὗτ ἄρ' ὀπίσσω, <... du warst ein bewunderter Herrscher unter den Lebenden und bist Herrscher unter den Toten>,³⁰ wird von Achill schroff zurückgewiesen: μὴ δὴ μοι θάνατόν γε παραύδα. Die Begründung des Achill verstößt sowohl gegen aristokratischen Comment wie gegen die Tendenzen der homerischen Zeit: <Wollte ich doch lieber als Ackerknecht Lohndienste bei einem anderen, einem Manne ohne Landlos leisten, der nicht viel Lebensgut besitzt, als über alle dahingeschwundenen Toten Herr sein!>³¹ Es ist nicht einfach so, daß Achill hier die gemeinmediterrane Vorstellung bestreitet, soziale Position und <Herrschaft> würden im Jenseits ihre Fortsetzung finden, sondern er negiert vor allem ihren <Wert> im Jenseits. Der bilanzierende Vergleich <lieber Knecht eines Besitzlosen unter den Lebenden, als Herr über Viele im Hades>, sozial so weit gespannt wie nur irgend möglich,³² entwertet zugleich potentielle Investitionen in eine post-mortale Existenz: Es lohnt nicht.

Dieser kurze <Dialog über den Tod> zwischen Odysseus und Achill, eine der Nahtstellen zwischen Ilias und Odyssee, liefert zum ersten Mal so etwas wie eine Gesamtbilanz der menschlichen Existenz. Selbst im Falle des <besten unter den Achäern> scheint sie negativ: Fürst unter den Lebenden gewesen und noch Fürst unter den Toten zu sein, wiegen zusammen nicht die <Betrübnis>³³ auf, die eine Existenz nach dem Tode darstellt. Es ist vor allem eine pessimistische Bilanz, nicht schon ein grundsätzlicher Pessimismus gegenüber dem <Leben>: Der große Held wünscht sich ja vor allem zu <leben>. Die generelle pessimistische Anschauung, daß die Heillosigkeit der Existenz in der Unterwelt auch das Glück des gelebten Lebens verblassen lasse, hat sich bei den Griechen nicht durchgesetzt. Eher schon die umgekehrt bilanzierende Mysterien-Hoffnung, das Schicksal der Seele nach dem Tode begründe bereits das Glück des Eingeweihten in diesem Leben.

5 Antigones Kalkül

In einer Tragödie, in der wie in keiner anderen Geltungsgründe und Geltungsbereiche von Ansprüchen gegeneinander stehen, hat Sopkokles Antigone eine Begründung für ihr Handeln aussprechen lassen, die Normenkonflikte in einer <neuen> Weise löst. Antigones' Maxime Vers 74f. der Sophokleischen Antigone:³⁴ ἐπεὶ πλείων χρόνος, ὃν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε – <Ich muß den Göttern unten länger gefallen als jenen hier oben>, ist ein Wendepunkt nicht nur in

30 Od 11, 482f.

31 Übersetzung WOLFGANG SCHADEWALDT.

32 Zugleich wohl eine Replik auf den Makarismos der gefallenen Helden durch Odysseus OD 5,306ff.

33 Das Verb, mit dem Odysseus diesen Zustand des <Unbehagens> beschreibt, ist ἀκαχίζειν: μὴ τι θανῶν ἀκαχίζεω, Ἀχιλλεῦ, Od 11,486.

34 Sophokles, ANTIGONE 71 ff., in der Übersetzung von R. WOERNER: <Muß ich dann sterben, ist's ein schöner Tod. Geliebt für meinen frommen Frevel, darf ich ruhn bei ihm dann, den ich liebte. Muß ich länger doch denen da drunten wohlgefallen als der Welt! Dort ruh ich ja für immer.>

der Geschichte der europäischen Jenseitsvorstellungen, sondern auch der Moral.³⁵ Antigones Entscheidung orientiert sich auf den ersten Blick an den traditionellen Normen einer archaischen Moral, den Bedingungen einer Schamkultur mit einer Präferenz von Familiensolidarität und Heldentod, verändert aber die Begründung im Blick auf ein neues Eigeninteresse. Es steht nicht mehr die Absolutheit eines κλέος ἄφθιτον im Vordergrund, sondern eine Zeit-Bilanz zwischen diesseitiger und jenseitiger Existenz. Auf diese Weise kann zwischen konkurrierenden Normensystemen abgewogen und rational entschieden werden. Antigone Kalkül bezieht – in dieser Explizitheit zum ersten Mal – die längere Dauer Ihrer postmortalen Existenz in ihre Erwägung mit ein und läßt ihre Entscheidung davon bestimmt sein. Dabei geht es nicht darum, daß die Götter der Unterwelt «mehr Macht» hätten, oder daß sie im Pantheon eine wichtigere Stellung einnehmen, um eine «Hierarchie der Normengeber», sondern um die Erwägung, daß der Mensch «es mit diesen Göttern länger zu tun habe».

In einer solchen «Gesamtbilanz» der menschlichen Existenz bekommt der postmortale Anteil der Existenz zum ersten Mal ein Übergewicht, der πλείων χρόνος nach dem Tode gibt den Ausschlag. In religionshistorischer Sicht ist dieser Kalkül der Antigone bedeutsamer als jener andere «frostige», der über GOETHEs Befremden³⁶ so bekannt geworden ist. Antigones spätere Rechtfertigung ihrer Entscheidung, nach dem Tode der Eltern hätte sie noch einen «anderen» Ehemann und ein Kind bekommen können, nicht aber anstelle von Polyneikes einen Bruder μητρὸς δ' ἐν Ἴδου καὶ πατρὸς κεκευθότοι οὐκ ἔστ ἀδελφός³⁷ ist zwar ebenfalls ein Beispiel für ein abwägendes Bilanzieren, aber kaum von der zwingenden Plausibilität ihres ersten Kalküls. Für die Struktur einer Lebens-Bilanz ergibt sich in diesem Schema eine grundlegende Umorientierung,³⁸ die Handlungsfolgen und Handlungsteile mitberücksichtigt, die außerhalb der natürlichen Lebensspanne liegen. Eine solche Individualisierung des moralischen Interesses³⁹ ist mit der Entwicklung von einer *shame culture* zur *guilt culture* verbunden und liefert, sobald sich diese Alternativen etabliert hatten, ständig Konflikte und Konkurrenzen von individueller Religion und Gesellschaft. Eine Ausdifferenzierung von «Religion» aus der Kultur⁴⁰ ist das Ergebnis auch solcher Individualisierungsprozesse, deren Bilanzierungen jeweils den Bereich der konkreten und gemeinsam erlebbaren Kultur überschreiten.

35 Dazu B. GLADIGOW, «Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik», in: DERS. (Hg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf 1976, 99–117.

36 Im Gespräch mit ECKERMANN am 28. März 1827.

37 *Soph. Ant.* 911 f.

38 Hierzu in prägnanter Kürze N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 154ff. und E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, München 1972, 356ff.

39 Auf die fortschreitende Reduktion «des Sozialen» in den säkularisierten Seelenbegriff hinein hat A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter* (1949), rde 197ff., unter verschiedenen Aspekten hingewiesen, kurz S. 58, auf den psychologischen Roman bezogen: «Er entspricht der eben beschriebenen soziologischen Konstellation, und zeigt sehr deutlich, wie dem Verfall festgefügt sozialer Ordnungen die Entwicklung nicht bloß der Psychologie, sondern des Seelischen selbst parallel geht.»

40 Dazu ausführlicher B. GLADIGOW, «Religion in der Kultur – Kultur in der Religion» (wie Anm.27).

Die an vergleichbare Akzentverlagerungen anknüpfende ›Faszination einer unsterblichen Seele‹ war geeignet, über kurz oder lang das archaische Verhältnis zur ›Welt‹ zu verändern: Man setzt sich, sein Handeln, nun nicht mehr primär in Beziehung zu Familie, Sippe, Stamm und Stadt, sondern der Bezugsrahmen aller Handlungsfolgen ist der Zustand der eigenen Seele, sind die präsumtiven Folgen nach dem Tod. In der Idee der ›mitlaufenden‹, koexistierenden, ›unsterblichen‹ Seele liegt ein Autonomie-Anspruch verborgen, nach dessen Vorgaben das ›eigene dauernde Heil‹ gegen kurzfristige Verluste und begrenztes Scheitern aufgerechnet werden kann.

6 Long term investments in der Religionsgeschichte

Mit einer Verlagerung der in religiösen Kontexten erstrebten ›Güter‹ in einen nicht-empirischen Bereich hinein werden die Bewertungsprobleme komplexer und die Frage nach dem Wert eines ›*economic approach*‹⁴¹ stellt sich in neuer Schärfe. Im religiösen Bereich gibt es zunächst einmal durchaus Güter und Dienstleistungen, die im Schema wirtschaftlichen Erwerbs und einfacher Kaufverträge erworben oder geordert werden können. Die Abbildungsebene eines unmittelbaren, intendierten Erfolgs gilt auch noch, wenn vom ›Auftraggeber‹ bestimmbare Leistungen erbeten oder abgefragt werden. Der erbetene Orakelspruch und die dauerhafte Heilung sind Erfolge, in die man ›direkt‹ investieren kann: Mit der Höhe der ausgelobten Gabe steigert sich die Wahrscheinlichkeit, das gewünschte Ergebnis zu erreichen. In dem verbreiteten System von Bittgabe und Dankesgabe (oder Opfer *ex voto*) konkretisiert sich so etwas wie ein strategische Sequenz von Investition und Reinvestition: Mit der ständigen Beteiligung der Götter an Erfolgen bleiben sie theologisch wie ökonomisch Teil des Handlungssystems.

Im Blick auf die hier verfolgte Fragestellung ergibt sich eine neue Situation, wenn praktisch alle wesentlichen religiösen Investitionen auf einen Bereich hinzielen, der so kein *feedback* zulässt. Die Lage im Jenseits, das Ergebnis des Totengerichts, Errettung oder Verdammnis im Jüngsten Gericht lassen sich erst feststellen, wenn sich der Kultteilnehmer oder Gläubige in dieser Situation und Phase befindet. Bis dahin sind alle Investitionen an Mitteln und methodischer Lebensführung auf guten Glauben hin getätigt. In ›religionsökonomischer‹ Hinsicht regelmäßig unbeachtet, spielen die Seelenkonzeptionen der entwickelten Religionen hier eine besondere Rolle: Schon ›während‹ dieses Lebens bilden sich alle Verfehlungen, aber auch positiven Leistungen ›an der Seele‹ ab: Die Seele läuft als Kontokorrent ›neben dem Leben‹ des Menschen her, in ihr und an ihr notieren sich alle positiven und negativen ›Einträge‹. Der Vergleich der Seele mit einer Tafel, in die regelmäßig Einträge vorgenommen werden, ist im übrigen schon antik. Zum Zeitpunkt des Todes wird das ›Konto geschlossen‹ und der Status des Menschen in einer Gesamtbilanz für die postmortale Existenz bestimmt. Ein Seelenbegriff mit der einen Seele, die dem

41 R. ROBERTSON, ›The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach‹, *Social Compass* 39, 1992, 147–157.

Menschen zugehört, liefert nun die Verbindungsgröße zwischen den kurzfristigen und falsifizierbaren Handlungsstrategien und den *longe range*-Perspektiven, die die soteriologischen Schemata⁴² der großen Religionen ausmachen. Diese Art von Rechnungslegung und Rechnungsführung hat ihre Erweiterung und systematische Komplettierung in Seelenwanderungs-Vorstellungen gefunden. Die Sequenz der Existenzformen und ihrer Existenzhöhe – im europäischen Kontext am deutlichsten bei Empedokles zu erkennen – ist über jeweilige «Bilanzierungen» definiert, der Begriff der «Buchführung» ist hier wohl mehr als nur metaphorisch anzuwenden.

Religion läßt sich, diese Überlegungen nun zusammenfassend und in ein anderes Beschreibungsmuster einordnend, unschwer als ein Belohnungssystem (*system of rewards*) zu beschreiben, das im Bereich kurzfristiger Belohnungen mit anderen kulturellen Veranstaltungen konkurriert. Fruchtbarkeit, Reichtum und Gesundheit oder militärische Siege sind die klassischen primären Gratifikationen auch für richtiges kultisches Handeln. Diese primären Gratifikationen sind nicht allein dem «religiösen Bereich» zuzuordnen, – sie können aber als Indikatoren dafür dienen, «von den Göttern geliebt zu sein»: der Tun-Ergehen-Zusammenhang der mediterranen Kulturen. Eine negativer Status auf diesen Gebieten wirft unweigerlich die Theodizee-Frage auf und ist traditionellerweise vor allem durch die Kontingenzen zwischen «Investition» auf religiösem Gebiet und ihrem Erfolg definiert. Ein wesentlicher Teil der Professionalisierung von Religion ist diesen Kontingenzen gewidmet: Der «leidende Gerechte» und der «erfolgreiche Ungerechte» werden über komplexere Zuordnungen relativiert und tauschen ihre Positionen im Blick auf eine höhere Gerechtigkeit.

Im Unterschied zu den normalen *reward systems* läßt sich Religion aber vor allem als ein sekundäres Belohnungssystem (*secondary reward system*) bezeichnen, das sich von den üblichen materiellen und sozialen *reward systems* dadurch unterscheidet, daß das Erkennen und Schätzen von *rewards* selbst Teil eines religiösen Sozialisationsprozesses ist. Konkret heißt das, daß die Spannweite zwischen dem Bereich, auf dem investiert wird, und dem, in dem die *rewards* empfangen werden, signifikant erhöht ist. Was Belohnungen im wohlverstandenen Sinne (Heil, Erlösung, Errettung) eigentlich sind,⁴³ muß erst «gelernt» werden. Der weiterreichende, religiöse Wert der Belohnungen wird im Rahmen des Sozialisationsprozesses erfahren und im Schema konditionierter Verstärkung (*secondary reinforcement*) mit anderen Stimuli, etwa Belohnungen im Rahmen von Institutionen, verbunden. Unter diesen Konstitutionsbedingungen können auch Erscheinungen und Ergebnisse als *rewards* gewertet werden, die unter den Bedingungen des Alltagslebens nicht als «Belohnung» angesehen wurden, ja als «Nachteil» gelten könnten.

42 G. LORENZ, «Seelenwanderungslehren und Lebensführung in Oberschichten: Griechenland und Indien», *Theologische Literaturzeitung* 115, 1990, 409–473.

43 Vgl. L. DUMONT, *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology (homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'ideologie économique)*, Chicago 1977; S. BRANDT, *Religiöses Handeln in der modernen Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*, Frankfurt a. M. 1993.

7 Zeitbilanz und riskmanagement: Pascals Wette

Wenn aus der Frage der christlichen Theologen des elften und zwölften Jahrhunderts «wem gehört eigentlich die Zeit» und der selbstverständlichen Antwort «sie ist Gottes und führt den Menschen zu Gott hin» im Laufe der folgenden Jahrhunderte die Zeit der Händler und Wissenschaftler wird, ist in diesen Transferprozeß ein neuer und (schließlich) kalkulierbarer Begriff von «Bilanz» und «Risiko» integriert worden. «Für den Händler überlagerte sein gewerbliches Tätigkeitsfeld die sich ewig wiederholende und stets unvorhersehbare Zeit der Natur mit einer neuen meßbaren Zeit, die zugleich orientiert und vorhersehbar ist»,⁴⁴ notiert LEGOFF. Die kontingente Überlagerung oder Verbindung von Zeitebenen oder Horizonten wird in seinen Analysen zu einem Problem sowohl des rational kalkulierenden Kaufmanns, wie des Europäers in der beginnenden Neuzeit, der über seinen Glauben oder seine Kirche entscheiden kann oder will. Staatlich geschützte Handelsorganisationen erlauben risikante Investitionen in einem Fernhandel, dessen Ertrag erst in ferner Zeit erkennbar wird, und: Im Gefolge der Renaissance lassen sich (noch riskantere, wenn man so will) Denkoperationen des Typs «Et si deus non daretur» durchführen.

Mit der beginnenden Neuzeit und Programmen einer staatlichen Sekurisierung (*securitas publica*) werden Rahmenbedingungen reflektiert und Institutionen geschaffen, die nun die religiösen Muster einer Kontingenzbewältigung ablösen und überflüssig machen. Versorgung mit Nahrung, Gesundheitsfürsorge, medizinische Betreuung, Schutz vor Naturkatastrophen, innere Sicherheit und die Abwehr äußerer Feinde gehen sukzessiv in die Aufgabe des Staates über. Parallel zu den Programmen einer allgemeinen Sekurisierung entstehen aber auch Konzepte einer individuellen Versicherung, die die traditionellen religiösen Muster, sich vor den Wechselfällen des Lebens zu schützen oder diese zumindest erträglich zu machen, ablösen. Die «kleinen Kontingenzen» werden zunehmend und immer umfassender außerhalb des Bereichs von Religion bewältigt; um so deutlicher wird Religion exklusiv der Bereich, in dem die «großen Kontingenzen» aufgefangen werden müssen. Anders ausgedrückt, der Schwerpunkt der Leistungen von «Religion» verlagert sich von Erwartungen an einen Tun-Ergehen-Zusammenhang hin zu einer Soteriologie als Eschatologie, die größeren Kontingente einer Gesamtbilanz liegen außerhalb des Bereichs empirischer Erfahrung.

In Verbindung mit einer allgemeinen Sekurisierung des öffentlichen Bereichs können schließlich auch Überlegungen entstehen, die die Struktur von Wahrscheinlichkeitserwägungen auf nichtempirische Bereiche übertragen. «Das Revolutionäre,» – schreibt P. L. BERNSTEIN in seinem Buch über die Geschichte des Riskmanagements⁴⁵ – «das die Neuzeit von historischer Vergangenheit trennt, ist die Vorstellung und der Gedanke, daß die Zukunft nicht bloß den Launen der Götter entspringt ... Die Risikosteuerung, welche dadurch in Gang kam, hat die Spiel- und Wettleiden-

44 J. LEGOFF, «Zeit der Kirche und Zeit des Händlers im Mittelalter», in: M. BLOCH, F. BRAUDEL, L. FEBVRE u. a., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, hrsg. von C. HONEGGER, Frankfurt a. M. 1977, 401.

45 P. L. BERNSTEIN, *Wider die Götter. Die Geschichte von Risiko und Riskmanagement von der Antike bis heute*, Berlin 1997.

schaft des Menschen in wirtschaftliches Wachstum, verbesserte Lebensqualität und technologischen Fortschritt umgesetzt. Die Entstehung der modernen Wahrscheinlichkeitstheorie ist aber aus dem gleichen Grund mit einer Bestimmung des Verhältnisses von Glücksspiel und Gott und einer Wette über die Existenz Gottes verbunden. Im siebzehnten Jahrhundert konnte der puritanische Geistliche THOMAS GATAKER die (aus christlicher Sicht häretische) These vertreten, daß der Erfolg in einem Glücksspiel nicht nach göttlichem Gesetz, sondern nach dem Gesetz der Natur auf trete. BLAISE PASCAL wendet die Fragestellung und die Begriffe des Glücksspiels in dem berühmten Fragment 233 seiner *Pensées* schließlich auf die Existenz Gottes⁴⁶ an: «Gott ist, oder Er ist nicht. Wofür werden wir uns entscheiden? Die Vernunft kann hier nichts bestimmen.» Die zentrale europäische Frage nach der Existenz Gottes wird in das Schema einer Wette gekleidet («le pari de Pascal») und das Risiko der zwei möglichen Entscheidungen durch die unterschiedlichen Konsequenzen der Ergebnisse bestimmt. «Es gibt aber eine Ewigkeit an Leben und Glück zu gewinnen; und da das so ist, würden Sie, wenn unter einer Unendlichkeit von Fällen nur ein Gewinn für Sie im Spiel läge, noch recht haben, eins gegen zwei zu setzen ...».⁴⁷ Für das in unendlicher zeitlicher Entfernung ablaufende Spiel gilt: Nur wer auf den *einen* unter einer «Unendlichkeit von Fällen» «gewettet hat», daß Gott existiert, ist nach Ablauf der Zeit beim jüngsten Gericht «auf der sicheren Seite»; wenn – bei der gleichen Option – Gott nicht existiert, ergeben sich daraus für PASCAL zumindest keine annähernd vergleichbaren gravierenden Nachteile. «Le pari de Pascal» ist als Beginn der modernen Verbindung von Wahrscheinlichkeitstheorie und Risikosteuerung bezeichnet worden. PASCAL zieht im Schema einer mathematischen Lösung die Konsequenz daraus, daß Religion exklusiv durch *long term investments* charakterisiert werden kann, von Optionen, deren dramatische Konsequenzen sich erst nach einer unabsehbar langen Zeit zeigen.

46 Vgl. die Beiträge bei J. JORDAN (ed.), *Gambling on God: Essays of Pascal's Wager*, London 1994.

47 PASCAL, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*, übers. von E. WASMUTH, Gerlingen 1994, 123; auf S. 464 f. eine Erläuterung des mathematischen Hintergrunds. Zu den mathematischen Problemen einer Wette auf den Spielausgang auch P. L. BERNSTEIN (wie Anm. 45) 77 ff.