

JAN ASSMANN

Die Lebenden und die Toten

I

Zwischen den Lebenden und den Toten herrschen Beziehungen, deren »Natur« sich jedem Zugriff wissenschaftlicher Erforschung entzieht, deren unerschöpfliche Vielfalt kultureller Ausformungen jedoch seit vielen Jahren das Thema einer sich rapide entwickelnden kulturwissenschaftlichen Thanatologie bildet.¹ In den Zusammenhang dieses Paradigmas gehört auch der vorliegende Band, der sich dem Thema von der Seite des Rituals her widmet. Er hat seinen Schwerpunkt in den Toten- und Trauerritten des südasiatischen Raums und stellt ihnen zwei ganz andere Phänomen- und Problemkomplexe gegenüber: die Toten- und Trauerritten im Alten Orient und Alten Ägypten einerseits und die Auseinandersetzung mit Tod und Trauer in der westlichen Moderne – insbesondere mit den Opfern des Holocaust in Deutschland und Israel – andererseits. Es geht also nicht um eine handbuchmäßige Übersicht, sondern um eine

- 1 Als Pionier einer kulturwissenschaftlichen Behandlung des Todes muß der im Ersten Weltkrieg gefallene französische Soziologe Robert Hertz gelten, dessen »Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort« zuerst in der Zeitschrift *Année sociologique* 1907 und dann in: Ders., *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris 1928, 1-98 erschienen ist. In neuerer Zeit s. vor allem Philippe Ariès, *Essays sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris 1975; ders., *l'homme devant la mort*, Paris 1977. Für einschlägige Sammelbände, die neuere Literatur zum Thema zusammenfassen, siehe etwa C. von Barloewen, *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, München 1996, und *Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie. Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie* 7, Freiburg und München 2002. Zum Thema Menschenbild und Identität s. zuletzt A. Baumgarten, J. Assmann und G. Stroumsa (Hg.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leiden 1998. Wichtig sind ferner H. Ebeling (Hg.), *Der Tod in der Moderne*, Meisenheim 1979; W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1969; R. Huntington und P. Metcalf, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979; R. Marx, G. Stebner (Hg.), *Perspektiven des Todes*, 1990; Thomas Macho, *Tod und Trauer im kulturwissenschaftlichen Vergleich*, in: *Der Tod als Thema der Kulturtheorie. Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*, hrsg. von Jan Assmann, S. 89-120.

punktueller Beleuchtung der Phänomene, die einen Eindruck von der kulturellen Differenz und anthropologischen Konstanz in der Auseinandersetzung mit Tod und Trauer vermitteln will, indem sie nicht alles gleichermaßen schwach, sondern drei herausgegriffene Fallzonen brennpunktartig ausleuchtet. Dabei sollen die altägyptisch-atorientalischen und die indischen Befunde sich gegenseitig beleuchten: die einen eröffnen Einblicke in die historische Zeittiefe und basieren auf mehrere Jahrtausende alten Texten, die anderen basieren auf Beobachtungen an zeitgenössischen Gesellschaften und vermögen die Aussagen der Texte um die Aufschlüsse des »Feldes« zu ergänzen, wie es die Ethnologen beobachten und wie es im Falle alter, versunkener Kulturen jeder Beobachtung für immer entzogen ist.²

Wenn die soziologische Erforschung des kollektiven Gedächtnisses seit Maurice Halbwachs immer wieder auf den »rekonstruktiven« Charakter der Erinnerung hingewiesen und betont hat, daß die Vergangenheit uns niemals als solche gegeben ist, sondern nur in den Formen, in denen sie von einer jeweiligen Gegenwart aus und in den Rahmenbedingungen der entsprechenden Gesellschaft erinnert wird, die Vergangenheit also stets im Griff der erinnernden Gegenwart steht³, dann weist die kulturwissenschaftliche Thanatologie auf jene Aspekte hin, in denen umgekehrt die Gegenwart im Griff der Vergangenheit steht. Das Kontinuum des sozialen Gedächtnisses, in dem sich die fortschreitende Gegenwart nach Maßgabe ihrer Werte, Ziele und sozialen Rahmenbedingungen ihre Vergangenheit (er)findet und zu ihr in Beziehung setzt, erleidet durch den Tod einen Bruch, eine Störung, die sich bis zum Trauma steigern kann und jedes einfache »Weitermachen« unmöglich macht. Hier setzen die Toten- und Trauerriten an, indem sie die Differenz markieren, der Zäsur einen Ausdruck geben und die Verarbeitung der eingetretenen Veränderung nicht der bloßen Zeit überlassen, »die alle Wunden heilt«, sondern diesen Heilungsprozeß kulturell formen. Der Tod straft die These Lügen, daß Vergangenheit immer nur das Produkt einer sich erinnernden Gegenwart ist. Der Tod nimmt die Gegenwart in die Pflicht. Jede

2 Zur Unterscheidung von »Text« und »Feld« siehe den Beitrag von David M. Knipe.

3 Die einschlägigen Publikationen von Maurice Halbwachs erschienen seit den 90er Jahren in Neuauflagen, s. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, éd. G. Namer, Albin Michel 1994; M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, édition critique de G. Namer avec la collaboration de M. Jaisson, Albin Michel, 1997. Zu Maurice Halbwachs siehe Gerald Echterhoff, Martin Saar (Hg.), *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, Konstanz 2002.

Gegenwart tritt, bewußt oder unbewußt, das Erbe einer vorangegangenen Generation an. Die Toten leben in uns, wir mit den Toten weiter, und es kommt viel darauf an, welche – gerade auch rituellen – Ausdrucksformen eine Kultur bereitzustellen vermag, um dieser verborgenen Symbiose kulturelle Gestalt zu geben.

Daß solche Überlegungen wie überhaupt die kulturwissenschaftliche Beschäftigung mit Todesbildern, Totenkult, Jenseitsvorstellungen und Trauerriten gegenwärtig Konjunktur haben, hängt vermutlich damit zusammen, daß wohl noch nie, zumindest in Europa und Israel, eine Gegenwart so im Griff der Vergangenheit gestanden hat. Wenn je eine Gegenwart von den Toten in die Pflicht genommen wurde, dann ist es die unsrige. Auschwitz symbolisiert eine Vergangenheit, die schwer zu erinnern, aber unmöglich zu vergessen ist. Auch wenn angesichts dieser Vergangenheit alle Möglichkeiten kultureller Repräsentation versagen⁴ und alle Riten nur scheitern können, gibt es keine Alternative zu solcher kultureller Erinnerungsarbeit. Welche Gegenwart würde sich nicht gern eine andere Vergangenheit zulegen? Das ist keine Frage einer bestimmten Erinnerungspolitik, sondern der Grundlagen menschlicher Existenz, die nun einmal auf individueller wie auf kollektiver Ebene von unserer Beziehung zum Tod und zu den Toten zutiefst mitbestimmt ist. Jede Vergangenheit ist nicht nur relativ zu einer Gegenwart, die sich auf sie als Vergangenheit bezieht, sondern jede Gegenwart ist auch relativ zu einer Vergangenheit, deren Zukunft sie darstellt, und diese Relation, das haben wir von Walter Benjamin gelernt, ist eine Frage der Verpflichtung und Verantwortung, der sich keine Gesellschaft ungestraft entziehen kann.⁵

In seiner »Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung« *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* hatte Friedrich Nietzsche der in seinen Augen lebensfeindlichen Hypertrophie der historististischen Beschäftigung mit der Vergangenheit drei legitime Formen und Funktionen von Historie gegenübergestellt: die monumentale, die antiquarische und die kritische. Die Funktion der kritischen Historie sah er in der radikalen Verwerfung und Abkehr von einer unfortsetzbar gewordenen Vergangenheit und nahm dabei in geradezu unheimlich anmutender Hellsicht die deutsche Situation nach 1945 vorweg:

»Es ist immer ein gefährlicher, nämlich für das Leben selbst gefährlicher Prozeß: und Menschen oder Zeiten, die auf diese Weise dem Leben dienen, daß sie eine Vergangenheit richten und vernichten, sind

4 Friedländer (Hg.), *Probing the Limits of Representation*.

5 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, S. 691-704.

immer gefährliche und gefährdete Menschen und Zeiten. Denn da wir nun einmal die Resultate früherer Geschlechter sind, sind wir auch die Resultate ihrer Verirrungen, Leidenschaften und Irrtümer, ja Verbrechen; es ist nicht möglich, sich ganz von dieser Kette zu lösen. Wenn wir jene Verirrungen verurteilen und uns ihrer für enthoben erachten, so ist die Tatsache nicht beseitigt, daß wir aus ihnen herkommen. Wir bringen es im besten Falle zu einem Widerstreit der ererbten, angestammten Natur und unserer Erkenntnis, auch wohl zu einem Kampfe einer neuen strengen Zucht gegen das von alters her Angezogene und Angeborene, wir pflanzen eine neue Gewöhnung, einen neuen Instinkt, eine zweite Natur an, so daß die erste Natur abdorrt. Es ist ein Versuch, sich gleichsam a posteriori eine Vergangenheit zu geben, aus der man stammen möchte, im Gegensatz zu der, aus der man stammt: – immer ein gefährlicher Versuch, weil es so schwer ist, eine Grenze im Verneinen des Vergangenen zu finden, und weil die zweiten Naturen meistens schwächer als die ersten sind.«⁶

Für Nietzsche zieht die kritische Historie die Vergangenheit vor den Richterstuhl des »Lebens« und nicht der Gerechtigkeit. »Es ist nicht die Gerechtigkeit, die hier zu Gericht sitzt; es ist noch weniger die Gnade, die hier das Urteil verkündet: sondern das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht.«⁷ Das genau ist der Punkt, an dem Benjamin Nietzsches Thesen umkehrt. Die Unterscheidung zwischen »Leben« und »Gerechtigkeit« erweist sich als unhaltbar, und die »kritische« Historie ist in Benjamins Sicht, die sich heute immer mehr durchsetzt, eine unabdingbar *ethische* Historie, die den Opfern vergangenen Unrechts im Akt der Anerkennung und Trauer eine zumindest »schwache« Erlösung zuteil werden läßt.⁸ In diesem Sinne (in dem es nie gemeint war) hat sich auch das Wort des chassidischen Rabbi Baal Schem Tov aus dem 18. Jahrhundert im politischen Diskurs durchgesetzt, ohne das seit 20 Jahren kaum eine Rede an die Holocaust-Opfer auszukommen scheint: »Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung.«⁹ Erinne-

6 Nietzsche: Gesammelte Werke, S. 229-30.

7 Ebd., S. 229.

8 Benjamin spricht von der »schwachen messianischen Kraft« einer Gegenwart in Bezug auf die Vergangenheit.

9 Der Satz steht über dem Eingang zur Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem und wurde wohl von dem damaligen Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker in seiner berühmten Rede zum 8. Mai 1985 erstmals im Zusammenhang der deutschen Holocaust-Erinnerung zitiert. Wie dieser Satz eigentlich gemeint ist, geht aus der Fortsetzung hervor: »Vergessen verlängert das Exil.«

nung erlöst die Vergangenheit vom Fluch der Sinnlosigkeit. Dieser Zusammenhang zwischen Geschichte und Ethik zeigt sich nicht im Zeichen des »Lebens«, wie Nietzsche es verstand, sondern erst im Zeichen des Todes oder vielmehr der Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten, ohne die menschliches Leben nicht denkbar ist. Deshalb findet auch dieser Aspekt in dem vorliegenden Band Berücksichtigung in den Beiträgen von Idith Zertal und Franz Maciejewski, so fern andererseits die Auseinandersetzung mit den Holocaust-Toten in den modernen und, was Deutschland betrifft, weitgehend de-ritualisierten Gesellschaften von den Toten- und Trauerriten Indiens, des Alten Orients und Ägyptens abliegen mag.

Die Schattenseite der Benjaminschen Forderung an die Gegenwart, sich als Zukunft einer Vergangenheit und Träger von deren gescheiterten Hoffnungen zu verstehen, tritt im politischen Totenkult zutage, vermittelt dessen eine Gegenwart das Totengedenken für ihre politischen Ziele zu instrumentalisieren versucht und diese Ziele als Einlösung vergangener Hoffnungen und unabgeglichener Rechnungen ausgibt. Auch hier geht es um die Erlösung der Vergangenheit vom Fluch der Sinnlosigkeit. Eines der dunkleren Kapitel deutscher Geschichte und ein Schulbeispiel für das Unheil, das aus einem falsch verstandenen Verpflichtungsgefühl der Lebenden gegenüber den Toten erwachsen kann, sind die revanchistischen Formen des politischen Totenkults, in denen in den Zeiten der Weimarer Republik der Toten des Ersten Weltkriegs mit Slogans wie »Im Felde unbesiegt« und »Ihr seid nicht umsonst gestorben« gedacht wurde.¹⁰ Hier sah eine nachgeborene Generation die einzige Möglichkeit zu einer nachträglichen Sinngebung der Vergangenheit in der Wiederaufnahme des Krieges, wie sie sich der Nationalsozialismus auf die Fahnen schrieb. Der Nationalsozialismus selbst schuf sich im Totenkult der

10 Siehe hierzu insbesondere die Publikationen von Kathrin Hoffmann-Curtius, »Symbole nationaler Gemeinschaft in der Weimarer Republik«, und Katalogeinträge in: Benigna Schönhagen (Hg.), Ausst.-Kat.: »Nationalsozialismus in Tübingen – Vorbei und vergessen«, Tübingen 1992, S. 23-33; »Altäre des Vaterlandes – Zur Genese eines neuen Typs von Kriegerdenkmälern in der Weimarer Republik«, in: Visible Religion, VII, 1990, S. 142-171; »Altäre des Vaterlandes – Kultstätten nationaler Gemeinschaft in Deutschland seit der französischen Revolution«, in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg 1989, S. 283-308; »Das Kreuz als Nationaldenkmal: Deutschland 1814 und 1931«, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 48, 1985, S. 77-100; »Das Kriegerdenkmal der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität 1919 – 1926: Siegesexegese der Niederlage«, in: Jahrbuch für Universitätsgeschichte 5/2002, S. 87-116.

»Blutzeugen der Bewegung« sein zentrales politisches Ritual.¹¹ Auch dies ist einer der Gründe, warum sich im Deutschland der Nachkriegszeit nach 1945, anders als in anderen Ländern, keine allgemein anerkannten Formen des Gedenkens der Toten des Zweiten Weltkriegs durchzusetzen vermochten und der Begriff »Opfer« selbst zwielichtig erschien.¹² Die einzige legitime und zugleich vollkommen neuartige Form eines politischen Totenkults, die sich in Deutschland durchsetzen konnte, gilt dem Gedenken der von Deutschland selbstverschuldeten, den Verbrechen deutscher Politik zum Opfer gefallenen Toten.

Japan errichtete den Generälen des Zweiten Weltkriegs, die nach dem Krieg von den Siegermächten als Kriegsverbrecher verurteilt und hingerichtet wurden, Schreine, in denen diesen Toten, zur Empörung der Weltöffentlichkeit, bis heute offizielle Besuche abgestattet werden. Für diese Form eines politischen Totenkults fehlt uns jedes Verständnis, denn die japanische Gesellschaft lebt, ganz anders als wir, in kulturell geformten Beziehungen mit der Welt der Toten. Im Rahmen einer Kultur, die davon ausgeht, daß die Toten in einer anderen Welt fortexistieren und von dort aus auf die Gegenwart einwirken können, kommt alles darauf an, zu diesen Toten, gerade wenn oder weil sie im Leben als gefährliche Verbrecher in Erscheinung getreten und eines schmachvollen Todes gestorben sind, eine Beziehung aufzubauen, die die Lebenden vor ihrer unbefriedeten Rachsucht schützt. Es geht dabei weniger um Verehrung als um Befriedung, und dies im Interesse der Distanzierung und Entdämonisierung. Paradoxerweise kann gerade das völlige Fehlen oder vielmehr die Verweigerung und Tabuisierung jeder kulturell geformten Beziehung zu und Auseinandersetzung mit den Toten, wie sie im Nachkriegsdeutschland die Regel war und wie sie antike und vorantike Hochkulturen als »*damnatio memoriae*« kannten, ihrer Dämonisierung Vor-schub leisten, so daß, wenn in den letzten Jahren in Doku-Dramen und Filmen eine solche Auseinandersetzung in Angriff genommen wird, warnende Stimmen die Aufhebung der implizit verhängten *damnatio memoriae* mit Sorge registrieren, so als wäre Entdämonisierung gleichbedeutend mit Verharmlosung oder Verstehen gleichbedeutend mit Verzeihen.

11 Connerton, *How Societies Remember*, S. 41-43; Vondung, *Magie und Manipulation; Revolution als Ritual. Der Mythos des Nationalsozialismus*, in: D. Harth, J. Assmann (Hg.), *Revolution und Mythos*, Frankfurt 1992, S. 206-18, sowie vor allem das von F. Maciejewski zitierte Buch von Sabine Behrenbeck, *Der Kult um die toten Helden*.

12 Vgl. Hartman, *Bitburg in a Moral and Political Perspective*.

Natürlich kann es uns nicht darum gehen, von den Japanern zu lernen und Leuten wie Hitler, Himmler und Goebbels Schreine zu bauen. Diese Form der »Vergangenheitsbewältigung« ist uns versperrt. Aber auch die *damnatio memoriae*, mit der z.B. die alten Ägypter den von ihnen als ungeheures Verbrechen empfundenen religiösen Umsturz Echnatons aus ihren Annalen gestrichen und alle Spuren dieser Epoche getilgt haben, wäre für uns keine Lösung. Wir studieren die Riten der anderen nicht, um Modelle für unser eigenes Verhalten zu finden, sondern um unser Verständnis für die zugrundeliegenden Probleme und damit auch für die Vielfalt und Andersartigkeit ihrer verschiedenen kulturellen Lösungen zu schärfen. »Vergangenheitsbewältigung«, ein ungeschicktes und oft mißverstandenes Wort für eine richtige und wichtige Sache, ist in einem weniger akuten und belastenden Sinne jeder Gegenwart aufgegeben, wenn sie mit dem Griff der Vergangenheit zurechtkommen will. Die anthropologische »Urszene« solcher Vergangenheitsbewältigung aber sind die Toten- und Trauerriten. Es geht dabei nicht nur um Erinnern, sondern um die symbolische Artikulation dieser Erinnerung, in Sprache, Bildern und Riten. Wir rühren hier an die distanzschaffende, zivilisierende und humanisierende Kraft der symbolischen Formen, wie sie von Aby Warburg und, unter seinem Einfluß, von Ernst Cassirer herausgearbeitet wurde. Diese distanzschaffende Kraft symbolischer Objektivierung gilt nicht nur für die Wahrnehmung der Außenwelt und die Überflutung des Objekts mit Sinnesreizen, sondern auch für die psychische Innenwelt und die Überwältigung durch Affekte wie Trauer, Angst, Schrecken und Verzweiflung.

II

Wenn es in der Vielfalt der Toten- und Trauerriten so etwas wie einen gemeinsamen Nenner gibt, dann ist er im Gedanken der Umwandlung oder Transformation zu erkennen. Bei diesen Riten handelt es sich wirklich um eine »Arbeit« im vollen Sinne des Wortes, d.h. um die Herstellung eines Produkts, das nur unter bedeutenden kulturellen Voraussetzungen und Anstrengungen aus den »Ausgangsmaterialien«, dem Leichnam im Fall der Toten- und den von Verzweiflung, Melancholie und Desorientierung bedrohten Hinterbliebenen im Fall der Trauerriten zu gewinnen ist. Bei den alten Ägyptern, um mit dieser besonders frühen und hinsichtlich der Beziehung zwischen Lebenden und Toten ganz besonders elaborierten Kultur zu beginnen, geht es um die Umwandlung eines potentiell gefährlichen Totengeists (*mtw*) in einen hilfreichen Ahnengeist (*3hw*). Das Besondere der altägyptischen Totenriten liegt darin, daß sich die Ri-

ten dieser Umwandlung vor allem auf den Leichnam konzentrieren, der aus einem leblosen, der Verwesung preisgegebenen Körper in eine »Mumie« (*s^ch*) voller göttlicher Zauberkraft verwandelt wird. Den alten Ägyptern lag alles an der Konservierung des Leichnams, der Verhütung der Verwesung und der Reinigung der physischen Gestalt des Toten von allen »Schadstoffen«, die seine Verwesung befördern und seine Verwandlung in eine unvergängliche Ewigkeitsgestalt behindern könnten. Das ging so weit, daß auch die moralische Gestalt des Toten, seine soziale Persönlichkeit, von Schuld im Sinne immaterieller »Schadstoffe« gereinigt wurde. Das Totengericht, wo solche Reinigung in Form einer »Rechtfertigung« vollzogen wurde, entwickelte sich im Rahmen des Balsamierungsrituals.

Viele archaische Gesellschaften praktizieren körperzentrierte Totenriten. Dazu gehören neben der Mumifizierung auch Verfahren wie Skelettierung, Zergliederung, Mazeration usw., die den Leichnam vor weiterer Verwesung bewahren und in eine »Ewigkeitsgestalt« überführen sollen. Andere Gesellschaften überlassen diesen Umwandlungsprozeß ganz der Natur; das führt zu den klassischen Formen der Zweitbestattung, in denen der durch natürliche Verwesung zu seiner Ewigkeitsgestalt »herangereifte« Leichnam nach gewisser Zeit exhumiert und endgültig beigesetzt wird. Selbst die in Indien praktizierte Verbrennung läßt sich diesem Rahmen einfügen, denn auch die Vernichtung des Leichnams ist als ein körperzentrierter Ritus und als eine wenn auch extreme Form von Umwandlung zu verstehen.

In diesem Rahmen stellen nun die indischen Totenriten, die in diesem Band mit besonderer Ausführlichkeit dargestellt werden, das genaue Gegenteil zu den altägyptischen Totenriten dar. In Indien geht es gerade nicht um die Erhaltung, sondern um die Vernichtung des Leichnams, die »Entsorgung des alten Körpers« (David M. Knipe), der zu diesem Zweck verbrannt wird. Hier geht es darum, den »nackten, verwundbaren und bedürftigen *preta*«, wie er aus dem alten Körper hervorgeht, in einen versorgten, versöhnten und hilfreichen Ahnen zu verwandeln. Dafür muß dem entkörpernten Totengeist im hinduistischen Totenritual ein »Übergangskörper« geschaffen werden. Die rituelle Herstellung dieses Übergangs- oder Übertragungskörpers erinnert in vielem, besonders in der Beseelung durch Rezitationen, an das altägyptische Balsamierungsritual, vor allem aber an die rituelle Herstellung und Bestattung von Figurinen als Ersatzkörper im Osiris-Ritual (L. Coulon). Diese Figurinen bestanden aus Gerste und Sand, manchmal auch aus Sand, aromatischen Substanzen und Edelsteinen. In Indien wird »eine Vielzahl von Früchten, Gemüse, Blumen, Samen und kleine Münzen als Körperteile« eingesetzt, »mit

Wolle für die Haare, gemahlenem Getreide für das Fleisch und Substanzen wie Honig für Blut, Quecksilber für Samen, mit Kuhurin und Kuhdung, bis ein komplett funktionierender Körper bereit ist, Atem und Leben (*prāṇa*) zu empfangen, der durch die richtigen Mantras eingefloßt wird.« (David M. Knipe) Die im Dendera-Tempel aufgezeichneten Rezepturen für die Herstellung einer Osiris-Figurine sind von vergleichbarer Komplexität. Es handelt sich um eine geradezu »alchemistische« Prozedur zur Herstellung neuen Lebens, das nicht nur dem zum Ahnen umgewandelten Neuverstorbenen, sondern auch den Lebenden zugute kommen soll. Der ägyptische Osiris-Mythos verkörpert dieses neue Leben als Produkt der Umwandlungsriten in der Gestalt des Gottes Horus, den der »komplett funktionierende Körper« des Osiris in Isis zu zeugen vermag. Horus verkörpert das Leben aus dem Tod und zugleich den ägyptischen Anti-Ödipus, der seine Würde und Identität gerade nicht in der vatermörderischen Ablösung, sondern in der Vereinigung mit dem toten Vater erringt. Darauf komme ich abschließend noch einmal zurück.

Die Sorge um den Übertragungskörper gilt dem Toten in jenem Zwischenzustand zwischen *preta* »Neuverstorbener« und *pitr* »Ahne«, den indische Riten auf 10 – auch 11, 13 oder 16 – Tage, das ägyptische Einbalsamierungsritual auf 70 Tage beziffern (Andrea Kucharek). In beiden Fällen handelt es sich vermutlich um ein »symbolisches Jahr« als die typische Zeitspanne, in der ein Toter zur Ewigkeitsgestalt des Ahnen reift und zugleich auch die trauernden Hinterbliebenen ihre »Todesbefallenheit« überwunden haben und wieder voll in die Gemeinschaft der Lebenden integriert werden können. Ein Jahr ist auch die typische Zeitspanne, nach der in Kulturen mit Zweitbestattung der Leichnam endgültig beigesetzt wird. Im Judentum wird nach einem Jahr der Grabstein gesetzt, und auch im Christentum ist es vielerorts üblich, mit der Ersetzung des provisorischen Holzkreuzes durch einen Grabstein ein Jahr zu warten. Das wird damit erklärt, daß sich »der frische Grabhügel erst setzen muß«; in Wirklichkeit aber erfordert der Trauerprozeß seine Zeit, bis die Toten und die Hinterbliebenen miteinander ins reine einer tragfähigen Beziehung gekommen sind.

»Das Zufällige, Formbare, Weiche«, schreibt Axel Michaels, »aber auch das Fleisch lebendiger Erfahrung und sozialer Kommunikation weicht im Laufe der Trauerzeit dem Notwendigen, buchstäblich Festgestellten, Harten, dem Ossuar, dem Skelett, dem Schädel, auf dem ein Zeichen oder ein Name stehen mag. Erst das zweite, das letzte Begräbnis versiegelt das Grab.«¹³

13 Mit Verweis auf Macho, Vom Menschen, S. 947f.

Körperbezogen ist auch die für die indischen Traditionen typische Vorstellung, den »hungrigen« Totengeist durch Opfergaben stärken zu müssen. Dabei kommen die »Klöße«, *piṇḍas*, zum Einsatz, die dem Toten helfen sollen, einen neuen Körper aufzubauen, und die gleichzeitig eine Art Ersatzkörper symbolisieren. Besonders deutlich wird dieser Zusammenhang in dem von Johanna Buss behandelten newarischen Totenritual. Am Ende des 10tägigen Klostoppers steht das *sapīṇḍikarāṇa*, bei dem zugleich mit dem Toten auch den Vorvätern geopfert und dabei »der Klost des Toten mit den Klößen der Vorväter vereinigt wird«. Hier vertritt die Opfergabe den Toten selbst, und die »Klostgemeinschaft« symbolisiert die vollzogene Angliederung des Toten an die Vorväter. Damit wandelt sich nicht nur der Status des Toten, der nun ein Ahne geworden ist und nur noch zusammen mit den anderen Ahnen Kollektivopfer empfängt, sondern auch der Status der Hinterbliebenen, deren »Trauerzeit oder besser die Zeit der Unreinheit, die mit erheblichen sozialen Einschränkungen einhergehen kann«, nun endet. Insofern die Opfergaben »für die Erschaffung eines neuen Körpers notwendig sind« (Rita Langer), haben sie also einen Sinn, der dem der ägyptischen Einbalsamierungsriten, die ja ebenfalls einen neuen Körper (allerdings unter Verwendung des alten) erschaffen, vergleichbar ist.

III

Nach der in Nordindien, Tibet und Südchina verbreiteten Vorstellung bedarf der Tote dieses neuen Körpers, um sich auf die Jenseitsreise zu begeben, die sich daher als eine zweite Phase an die erste Phase der Umwandlung anschließt. Auch in Ägypten spielt das Motiv der Jenseitsreise eine große Rolle¹⁴, aber es ist den Texten nicht mit letzter Klarheit zu entnehmen, in welcher Gestalt er sie unternimmt: in Gestalt der Mumie – dann würde es sich bei dieser Jenseitsreise um eine symbolische Ausdeutung der Grablegung handeln – oder in Gestalt des »Ba«, der Freiseele, die sich vom mumifizierten Körper zu trennen und in himmlische Räume aufzusteigen vermag. Die Jenseitsreise führt den Verstorbenen auf einen gefährvollen und beschwerlichen Weg. Das gilt für Ägypten wie für Nepal und wo sonst am Nordrand des indischen Subkontinents solche Vorstellungen verbreitet sind. Es handelt sich dabei wahrhaftig um eine »Straße voll Beschwerden«, wie es in Mozarts *Zauberflöte* heißt.¹⁵ Daher

¹⁴ Vgl. Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, Kap. 5.

¹⁵ Diese Assoziation ist nicht zufällig. In den Mysterien der Isis, wie sie das 18. Jahr-

muß sie von seiten der Lebenden mit Rezitationen begleitet werden, die den Verstorbenen auf diesem Weg beschützen sollen. In Ägypten hat der Verstorbene 21 (bzw., nach Kurzfassungen des betreffenden Spruches, 14 oder 15) Tore zu passieren, die von schreckenerregenden Dämonen bewacht werden, um schließlich in die Gerichtshalle des Osiris zu gelangen und sich einer Prüfung zu unterziehen, bei der es wahrhaftig um Sein oder Nichtsein geht.

Der Ort, an den der Tote schließlich gelangt, ist ein Ort des Glücks und der Fülle. Das gilt für das ägyptische »Binsengefilde« ebenso wie für das Land Neli der Apatanis in Nordindien (Stuart Blackburn) und, wie man hinzusetzen möchte, das »Elysium« der griechischen Mysterienkulte, das ja ebenfalls das Ziel einer Jenseitsreise bildet. Hier kommt man nicht ohne weiteres und auf keinen Fall ohne rituelles Geleit hin, anders als in die Totenreiche wie das mesopotamische »Land ohne Wiederkehr«, den griechischen Hades und den römischen Orkus, in die alles Lebende nach dem Tode unterschiedslos und automatisch hinabsinkt. In Nordindien nun verbindet sich mit dieser Jenseitsreise des Toten, wie Stuart Blackburn hervorhebt, der deutliche Wunsch der Lebenden, der Tote möchte dort bleiben und nicht in die Lebenswelt zurückkehren: »Störe nicht unsere Leben, komm nicht in unsere Welt zurück! Störe nicht unsere Zereemonien, schade nicht unserem Land und unserer Ernte! Dein Leben ist nun in Neli, störe also nicht unsere Feste und Feiertage! Lebe dein Leben in Neli und sei dort glücklich!«

Auch die alten Ägypter waren offenbar besorgt, der Ahnengeist könnte die Lebenden heimsuchen und Schaden anrichten. So heißt es in der *Lehre des Ani* aus dem 13. Jahrhundert v. Chr.:

Stelle den Ahnengeist zufrieden, tu, was er wünscht.
Halte dich rein von dem, was er verabscheut,
damit du vor seinen vielen Schädigungen unversehrt bleibst.
Hüte (dich) vor jedem Schaden.
Das Vieh auf dem Feld wurde gestohlen?
Er ist es, der dergleichen tut.

hundert sich vorstellte, wurde die Jenseitsreise des Toten rituell vorweggenommen. Die Substruktionen der Pyramiden, in denen sich nach den Vorstellungen jener Zeit und auch Mozarts und Schikaneders diese Initiation vollziehen sollte, galten als symbolische Repräsentation der Unterwelt. Symbolische Jenseitsreisen als vorwegnehmende Repräsentationen der Totenreise gehören zum Grundbestand schamanistischer Riten und spielten zweifellos auch in den antiken Mysterienkulten eine Rolle.

Was irgendeinen Verlust der Tenne auf dem Feld angeht –
 »Das ist der Ahnengeist!« sagt man ebenso.
 Sowie er Streit in seinem Haus verursacht,
 sind die Herzen entzweit.¹⁶

Diese Angst vor spukenden Ahnengeistern war vor allem in Mesopotamien verbreitet. In Ägypten verband sie sich vor allem mit den »Toten«, die die Umwandlung in einen »Ahnengeist« nicht geschafft hatten. Vom Ahnengeist versprach man sich vor allem Unterstützung und Fürsprache in der Götterwelt. Der folgende Text stammt offenbar aus einem Ritual zur Versöhnung eines Ahnengeists, der zugleich mit den positiven Erwartungen auch die Befürchtungen deutlich macht, die die Ägypter jener Zeit selbst mit ihren ins Binsengefilde gelangten Ahnen verbanden:

Wenn du eintrittst in die Gegenwart des Sonnengottes,
 dann sollst du ihm den So-und-so [hier ist der Name dessen
 einzusetzen, für den dieser Spruch rezitiert wird] überweisen.
 Nicht sollst du irgendwelche Vergehen an ihm strafen,
 sondern du sollst dich seiner guten Taten erinnern.
 Du mögest gestatten, daß sein Vieh freien Auslauf hat,
 ohne daß es vom Wege abweicht.
 Du mögest *srmt*-Bier dort in dem Krug süß sein lassen,
 Speisen und gefiederte Jagdbeute im Magazin.
 Mögest du Zufriedenheit spenden im Innern des Hauses,
 ohne daß man Anklagen vorbringt.
 Mögest du das Verderben beseitigen und Milde zeigen,
 man tut ja das, was du gesagt hast.
 Mögest du Schädliches fortnehmen und Nützliches geben,
 ohne daß dein Plan säumig sei.
 Mögest du die gepflügten Äcker zu Kornfeldern werden lassen,
 so daß sie unzählige Erträge hervorbringen.¹⁷

Die Beziehung zwischen den Lebenden und den Toten ist immer ambivalent und auch aus diesem Grund in allen frühen Gesellschaften Gegenstand kultureller, insbesondere ritueller Formung. »Der Umgang mit dem Toten ist ambivalent«, schreibt Johanna Buß mit Bezug auf das newarische Totenritual, »denn die Sorge um ihn betrifft nicht nur sein Wohlergehen, sondern auch die Notwendigkeit, seine Rückkehr als Quälgeist zu verhindern: er muß also sowohl ver-sorgt als auch ent-sorgt werden.«

¹⁶ Quack, Die Lehren des Ani, S 114-17.

¹⁷ Fischer Elfert, Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung, S. 74-7.

Doch schließen sich z.B. in Ägypten der Wunsch nach Verschonung vor den Toten und der Wunsch, mit ihnen in Kontakt zu bleiben, keineswegs aus. Es klingt vielleicht paradox, aber auch Trennung ist eine Form der Beziehung. Auch hier stoßen wir wieder auf die bannende und erschließende Doppelfunktion der symbolischen Objektivierung, nämlich: Distanz zu schaffen und Beziehung herzustellen. Die Ablösung, das kulturell induzierte und geformte »Sterbenlassen« der Toten (Axel Michaels), die nach einer gewissen Zeit endgültig aus der Gemeinschaft der Lebenden entlassen und der Gemeinschaft der Ahnen eingegliedert werden, ist etwas vollkommen anderes als die artikulationslose Unbeziehung zwischen Lebenden und Toten, wie sie sich durch das Verblassen und Verschwinden der religiösen Formen in der westlichen Moderne ergeben hat. Der Beziehungscharakter der mit der Umwandlung angestrebten Trennung von den Lebenden und Eingliederung in die Ahnen wird vielleicht allzustark ausgeblendet, wenn man hier, wie in der Ethnologie üblich, von einem »zweiten Tod« spricht. »Jeder Todesfall«, schreibt Eberhard Haas,

»führt zu einer krisenhaften Vermischung von Diesseits und Jenseits. Die Trauerriten und Bräuche sind notwendig, um die neue Ordnung herzustellen. Dazu bedarf es der rituell beglaubigten Verstoßung der Toten. Die Ethnologie hat diesen Sachverhalt unter der Überschrift des »zweiten Todes« abgehandelt. Erst danach vermögen die gereinigten und geläuterten Seelen der Verstorbenen, die anfänglich eher als böse oder gefährlich wahrgenommen werden, als gute Ahnen in wohlthätiger Weise auf die Lebenden einzuwirken.«

So ist die Rede vom »zweiten Tod« weder in der Johannes-Apokalypse (2:11) noch in den altägyptischen Sargtexten¹⁸ gemeint, die davor bewahren sollen, »zum zweiten Mal zu sterben«.¹⁹ Da bedeutet der »zweite Tod« nicht den Übergang in einen von der Welt der Lebenden endgültig abgelösten Status im Reich der Ahnen, Geister oder Götter, sondern das Schreckbild endgültiger Vernichtung als etwas, zu dessen Vermeidung und nicht etwa Erreichung die Riten aufgeboten werden. Wenn der

18 Die ägyptischen Sargtexte wurden ediert von de Buck (Hg.), *The Egyptian Coffin Texts* (in der folgenden Anmerkung als »CT« zitiert); engl. Übersetzung von Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 Bde.

19 In Spruchtiteln: »Um nicht zum anderen Mal (*kjj zp*) zu sterben« (CT II 291h); »Wer diesen Spruch kennt, stirbt keinen zweiten Tod« (*m whm*) (CT 47b, 48d); »Nicht zum zweiten Mal zu sterben« (III 396g; V 175a; VI 415h, VII 125a); »Keinen zweiten Tod zu sterben« (V 261a, 290d, 332e), sowie in abschließenden Feststellungen: »Ich wiederhole den Tod nicht« (CT V 264e; 331jj, VI 415q); »Nicht stirbt dieser N einen zweiten Tod (VI 399g).

Übergang in den Status des Ahnen als etwas Gefährvolles betrachtet wird, das ritueller Begleitung bedarf, dann ist es ebendas Risiko des »zweiten Todes«, des endgültigen Vergehens und Verschwindens, das abgewendet werden soll. Der zweite Tod macht jeder fortdauernden Beziehung ein Ende, und wenn es Riten gibt, die sich solches zum Ziel setzen, dann sind es die Riten der *damnatio memoriae*, die als Inversion, auf keinen Fall aber als Normalfall der Totenriten zu verstehen sind.

IV

Wenn im Blick auf die säkulare Moderne von einer Unbeziehung zwischen Lebenden und Toten die Rede ist, dürfen wir dabei jedoch nicht unterschätzen, in welchem Umfang die Religion selbst solcher Unbeziehung bereits Vorschub geleistet hat. Schon das Alte Testament, das vielleicht nicht unbedingt das religiöse Brauchtum des antiken Judentums, in jedem Falle aber die theologischen Vorstellungen des prophetischen, exilischen und nachexilischen Monotheismus widerspiegelt, bezeugt in seiner Inkriminierung der Nekromantie eine entschiedene Abkehr von den Totenriten seiner kulturellen Umgebung, die von der Vorstellung eines über die Beisetzung fortdauernden Umgangs mit den Toten geprägt waren. Es geht dabei ja nicht nur um Geisterbeschwörungen, wie sie die Erzählung von der »Hexe von Endor« (1 Sam 28, 3-25) beschreibt, sondern um Totenkult überhaupt, der im Judentum zu einem religiösen Abscheu erklärt und mit Aussatz auf eine Stufe der Unreinheit gestellt wird. Das führt im Judentum zu einer grundsätzlichen Umschichtung von Totenriten auf Trauerriten. Besonders folgenreich für die Beziehung zwischen Lebenden und Toten im Horizont monotheistischer Religionen ist die strenge Unterscheidung zwischen Zeit und Ewigkeit, Zeit der Lebenden und Zeit Gottes, die mit der neuartigen Idee des transzendenten, außerweltlichen Gottes einhergeht. Dadurch existieren die Lebenden und die »auferstandenen« Toten nicht in einer gemeinsamen Zeit; die Toten haben mit der Zeit der Lebenden nichts zu tun: ihre Auferstehung geschieht erst mit dem Ende der Weltzeit und dem An- oder Einbruch der Ewigkeit.

Das Christentum hat mit seinem Toten- und Reliquienkult der Märtyrer, vor allem aber dann mit der mittelalterlichen Idee des Fegefeuers einige dieser harten Trennungen und Unterscheidungen wieder zurückgenommen. Durch die Einführung des Fegefeuers²⁰ sind die Lebenden und die Toten wieder in einer gemeinsamen Zeit vereinigt, in deren Rah-

20 Le Goff, Die Geburt des Fegefeuers.

men, das ist das Entscheidende, die Lebenden etwas für die Toten tun können, um ihr Jenseitsschicksal zu verbessern. Dieser Gedanke ist ein wenn nicht geradezu *das* Zentralmotiv der Totenriten, gerade auch, wenn es darum geht, den Verstorbenen auf ihrer schwierigen und gefährvollen Jenseitsreise beizustehen.

Der Protestantismus hat jedoch mit seiner Abschaffung des Fegefeuers auch diesen Vorstellungen einer mit den Toten geteilten Zeitlichkeit ein Ende bereitet, die nun einmal die Grundlage jeder kulturellen Ausformung einer Beziehung zwischen den Toten und den Lebenden bildet. So ist in unserer westlichen Welt schon im Rahmen unserer religiösen Traditionen dieser ganze Komplex, der in anderen Kulturen einen Zentralbereich des individuellen und kollektiven Lebens bildet, auf ein Minimum reduziert worden, und dieses Minimum ist dann mit dem Verblässen der religiösen Traditionen in der säkularen Moderne seinerseits verschwunden. Was dagegen nicht verschwunden ist, sind die alten Menschheitsprobleme: der Tod, die Trauer um geliebte Verstorbene, das Wissen um die Endlichkeit des Lebens und die Angst vor dem eigenen Sterben, zu denen das neue, in diesem Umfang nie dagewesene und von keiner Kultur, die uns hier Modelle an die Hand geben könnte, je zu bewältigende Problem unserer Zeit getreten ist: der von den Leichenbergen des 20. Jahrhunderts ausgehende Schrei nach Erinnerung, dem sich auf absehbare Zeit keine Generation der Nachgeborenen wird entziehen können.

Die Beziehung zwischen Lebenden und Toten ist, abgesehen von herausragenden, in das kulturelle Gedächtnis eingegangenen Erinnerungsfiguren, kein Dauerzustand, sondern ein Prozeß, der in verschiedenen Stadien abläuft: Stadien der Trauer auf seiten der Lebenden, Stadien der Statusumwandlung auf seiten der Toten. Was die Toten des Holocaust angeht, verläuft dieser Prozeß nicht in Tagen, Wochen und Jahren, sondern in der Abfolge von Generationen und in Phasen von bisher nicht gekanntem Umfang.²¹ Es geht ja nicht um »normalen Tod«, sondern um Massenmord ungeheuersten Ausmaßes. Dieser Prozeß verläuft ungeformt und ungesteuert von kulturellen Institutionen; die Gedenktage, Museen, Lehrinhalte und sonstigen Veranstaltungen, die die Erinnerung wachhalten sollen, haben weit weniger Anteil an dieser Dynamik als die psychotherapeutischen Praxen, in denen nun schon die Enkel und Urenkel der Täter und der Opfer Rat und Hilfe suchen.²² Gerade die

21 A. Assmann, Grenzen des Verstehens; siehe auch dies., Geschichte, Gedächtnis, Identität (in Vorbereitung).

22 Siehe hierzu z.B. Dan Bar-On in Kooperation mit Susanne Kutz und Dirk Wegner, Abgrund überbrücken: mit persönlicher Geschichte politischen Feindschaft-

Psychotherapie hat auch in einigen ihrer Richtungen wie insbesondere den von Bert Hellinger eingeführten »Familienaufstellungen« die in unserer Kultur ausgeblendete Seite der Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten auf überraschende Weise ans Licht gebracht, indem sie deutlich machte, in welchem Umfang auch Tote Teil des Beziehungsgeflechts sind, in dessen Kontext hier das Psychogramm des Klienten mit seinen Problemen rekonstruiert wird.²³

In psychoanalytischer Deutung ist der *preta*, der »hungrige Totengeist«, der Inder als »Introjekt« zu verstehen. Nach Eberhard Haas lehrt »die Psychoanalyse der Trauer, daß dem realen Tod die Introjektion unmittelbar nachfolgt. Der Verlust bringt es mit sich, daß die inneren Bilder eine um so größere Leuchtkraft erhalten. Doch das Duplikat des Verstorbenen enthält eine Ambiguität und kann neben wohlartigen auch bedrohliche Züge besitzen. Das abwesende Objekt wird zum anwesenden Verfolger.« Das Ergebnis der Trauerarbeit kann aber nicht im Vergessen, sondern nur in einer angstfreien Form der Erinnerung bestehen, wie sie die Inder dem *pitr*, »Ahnen«, zuwenden. Vor der Verfolgung durch die inneren Bilder schützt die bannende und distanzschaffende, aber auch beziehungstiftende Kraft der symbolischen – rituellen, ikonischen und sprachlichen – Formen.

V

Wir trauern auch um untergegangene oder verschwundene Dinge wie Häuser und Städtebilder oder sogar um untergegangene Ideen und Sinnssysteme. Das machen die Beiträge von Niels Gutschow und Eberhard Haas deutlich. Die »Städteklage«, die Totenklage um zerstörte Städte, gehört zu den wichtigsten Gattungen schon der sumerischen Literatur und

ten begegnen, Hamburg 2000; Dan Bar-On, Konrad Brendler, A. Paul Hare (Hg.), Da ist etwas kaputtgegangen an den Wurzeln: Identitätsformation deutscher und israelischer Jugendlicher im Schatten des Holocaust. Frankfurt; New York 1997. Gertrud Hardtmann (Hg.), Spuren der Verfolgung: seelische Auswirkungen des Holocaust auf die Opfer und ihre Kinder, Gerlingen 1992; Ilany Kogan; The cry of mute children: a psychoanalytic perspective of the second generation of the Holocaust, London; New York 1995; Hans Keilson, Sequentielle Traumatisierung bei Kindern. Deskriptiv-klinische und quantifizierend-statistische follow-up-Untersuchungen zum Schicksal der jüdischen Kriegswaisen in den Niederlanden, Stuttgart 1979.

²³ Hellinger, Der Abschied. Nachkommen von Tätern und Opfern stellen ihre Familie.

damit zu den ältesten literarischen Gattungen überhaupt. In dieser Tradition steht noch das biblische Buch der Klagelieder Jeremiae (Threni). Nie hatte ein Volk ein Ausmaß an Vernichtung und Zerstörung zu beklagen gehabt, das der Situation Deutschlands bei Kriegsende 1945 zu vergleichen gewesen wäre, und doch haben die Deutschen eine derartige »Städteklage« nicht angestimmt. Niels Gutschow macht in seinem Beitrag auf diese eigentümlich tränenlose Erstarrung aufmerksam und zitiert seinen Vater Konstanty Gutschow, der als Architekt im Dritten Reich »für die Neugestaltung der Hansestadt Hamburg« zuständig war. Tatsächlich begriff man schon im Krieg die Zerstörung der Altstädte als Chance, befreit vom Ballast der Vergangenheit die Städte moderner, verkehrsgerechter, funktionaler wiederaufzubauen, und entwickelte entsprechende Stadtentwicklungspläne, die dann in der Nachkriegszeit meist von denselben Architekten in vollkommen ungebrochener Kontinuität²⁴ umgesetzt (um nicht zu sagen »vollstreckt«) wurden und die gesichtslosen Betonwüsten deutscher Innenstädte hervorgebracht haben. Das Zerstörungswerk des Luftkriegs führten die Abrißbirnen der Bauunternehmer zu Ende. »Auferstanden aus Ruinen und der Zukunft zugewandt«, dieser Slogan der DDR-Hymne kennzeichnet die allgemeine Mentalität jener Nachkriegsjahrzehnte in Ost- wie Westdeutschland. »Welcher Phönix«, schrieb Aleida Assmann anlässlich des 60. Jahrestages des Kriegsendes, »blickt zurück auf die Asche, aus der er aufsteigt?«²⁵ Erst während des letzten Jahrzehnts, in geradezu unheimlicher Parallele zur Rückkehr der Erinnerung an deutsche Leiden während der letzten Kriegs- und frühen Nachkriegsjahre, kommt auch im öffentlichen Diskurs so etwas wie eine Städteklage zu Wort, in der sich die Trauer um den Untergang des in Stadtbildern verkörperten kulturellen Gedächtnisses artikuliert. Erst nachträglich kam den Deutschen zu Bewußtsein, daß es bei den zerstörten Altstädten nicht nur um »Sachschäden« ging, sondern auch um den Verlust von etwas Immateriellem, das sich in der jahrhundertelangen Symbiose von Menschen und Dingen als eine »geistige Lebensform« (Thomas Mann²⁶) herausgebildet und in der spezifischen architektonischen Physiognomie der Städte ausgedrückt hatte. Wir würden keine Trauer über den Untergang der Dinge empfinden, wenn nicht mit ihnen als Träger kulturellen Gedächtnisses ein Teil unserer selbst verschwunden wäre.

Im Reich der Dinge, die auf Grund der geschilderten Symbiose zu Objektivationen der kulturellen Erinnerung geworden sind – und hierzu

24 Durth, Deutsche Architekten.

25 A. Assmann, »Befreit von uns selbst«, S. 23.

26 Mann, Lübeck als geistige Lebensform, S. 376-98.

gehören Bauwerke und Städtebilder in hervorragendem Sinne –, gilt es einen grundlegenden Unterschied zu berücksichtigen. Dinge haben normalerweise ein »Gebrauchsleben«, nach dessen Ende sie ausrangiert und meist zu Abfall und Schutt werden. Wenige Dinge schaffen es aber, über ihr primäres Gebrauchsleben hinaus ein »Nachleben« als Museumsstück oder geschütztes Kulturdenkmal zu führen. Nur solche Dinge fungieren als Träger des kulturellen Gedächtnisses. Viele, vielleicht sogar die meisten der im Zweiten Weltkrieg zerstörten Bauwerke können auf diesen Status keinen Anspruch erheben; an ihnen haften persönliche, aber nicht kulturelle Erinnerungen. Auf der anderen Seite aber sind viele, ja ganz sicher sogar die meisten Kulturdenkmäler, die als Träger kulturellen Gedächtnisses einzustufen sind, im Zweiten Weltkrieg zerstört und nicht wieder aufgebaut worden. Damit ist im Reich der Dinge eine Welt verschwunden, die – wie unpraktisch sie für die Bedürfnisse der modernen Gesellschaft auch immer gewesen sein mag – mit dem europäischen Selbstbild so unauflöslich verwoben war, daß ihr Untergang nichts anderes als Trauer auslösen kann. Heute würde man mit den Ruinen, aus denen die der Zukunft zugewandte Nachkriegsgesellschaft »auferstanden« war, zweifellos anders umgehen.

VI

Die Trauer oder vielleicht gar Melancholie, die ein ganzes Zeitalter beim Untergang einer zentralen Idee und des auf ihr basierenden Systems ergreifen kann, hat der Literaturwissenschaftler Karl Heinz Bohrer in seinem Buch mit dem bezeichnenden Titel *Der Abschied* beschrieben.²⁷ Hier geht es um die Melancholie, mit der die romantische Moderne auf jenen Untergang des religiösen Weltbilds reagierte, den Nietzsche später auf die Formel vom »Tod Gottes« gebracht hat. Ohne diese von Bohrer hellstichtig herausgearbeiteten Ursprünge in der Romantik sind die religiösen Sinnkrisen des 20. Jahrhunderts, insbesondere der Versuch einer theologischen Bewältigung von Auschwitz in den Kategorien einer neuen Negativen Theologie nicht zu verstehen. Diese Verlusterfahrung wiederholte sich auf anderer Ebene mit dem Untergang auch der ideologischen Ersatzreligionen, die die durch den Tod Gottes gerissene Lücke zu füllen versucht hatten: des Faschismus und des »real existierenden Sozialismus«.

Eberhard Th. Haas beschreibt in seinem Beitrag am Beispiel des DDR-Sozialismus und des Films *Good bye Lenin* die »Trauerarbeit«, die eine

²⁷ Bohrer, *Der Abschied*.

Gesellschaft beim Untergang eines politischen, sozialen und semantischen Systems und beim Übergang in ein anderes Sinn- und Gesellschaftssystem durchzumachen hat. Alex, der Held des Films, wird hier als ein neuer Orpheus gedeutet, der seine Mutter als neue Eurydike aus dem Totenreich zurückholen will. So wie Orpheus Eurydike nicht anschauen darf, so muß Alex seiner herzkranken Mutter jede Aufregung ersparen. Diese Aufgabe versucht er dadurch zu lösen, daß er seiner Mutter den Fortbestand der DDR vorspielt über deren Untergang hinaus, den sie im Koma nicht mitbekommen hat. Alles, was er damit erreicht, ist jedoch nur, daß die Mutter »glücklich« stirbt – immerhin mehr, als es Orpheus bei seinem vergeblichen Versuch, Eurydike in die Welt der Lebenden zurückzuholen, vergönnt war.

Orpheus muß scheitern, damit die Lebenden weiterleben und die Toten sterben können. Von einer Beziehung zwischen Lebenden und Toten ist in diesem Mythos nicht die Rede. Genau um diese Beziehung geht es aber in dem altägyptischen Mythos von Isis und Osiris, den ich deshalb abschließend noch einmal auch in diesem Zusammenhang in Erinnerung rufen möchte. Wie bei Orpheus und Eurydike handelt es sich auch bei Osiris und Isis um die todüberwindende Kraft der Gattenliebe. Während aber Orpheus das Ziel der Todüberwindung darin sieht, Eurydike ins diesseitige Leben zurückzuholen, und dabei nur scheitern kann, zielt Isis in ihrer Todesüberwindung darauf ab, den toten Gatten aus dem Zustand seiner totalen körperlichen und personalen Zerstörung herauszuholen und als Person wiederaufzubauen, um zu ihm über die Todeschwelle hinweg eine erinnernde Beziehung aufzubauen, die Osiris vor dem »zweiten Tod« und sie selbst vor der Verzweiflung bewahrt. Während Orpheus scheitert und seinerseits das Schicksal des Osiris erleidet, zerrissen zu werden, wird Isis zum Vorbild einer gelingenden Trauerarbeit, die durch Trennungsschmerz und Verlusterfahrung hindurch zu einer Konstellation findet, in der die Liebenden für immer zugleich getrennt und verbunden sind. In dieser Konstellation wird die Grenze zwischen Tod und Leben zugleich gezogen und überbrückt.

VII

In der kulturstiftenden Bedeutung von Todesbewältigung und Trauerarbeit sind sich die Kulturwissenschaften – wie die in diesem Bande vertretenen Fächer Indologie, Ethnologie, Ägyptologie, Altorientalistik und Psychoanalyse einig. Allerdings kann man sich fragen, wie Freuds kulturtheoretische Konzeptionen ausgefallen wären, wenn er seinen Überle-

gungen nicht den Ödipus-, sondern den Osiris-Mythos zugrunde gelegt hätte. Die Psychoanalyse stellt die »ödipalen Ablösungskämpfe« in den Mittelpunkt, die, in Worten von Eberhard Haas, »die Funktion haben, der frühen Mutter oder den späteren Eltern deren Kompetenzen abzurufen, nach Art der Über-Ich-Bildung«. Horus, der ägyptische Ödipus, ist die Frucht der Beziehung, die Isis über die Todesschwelle hinweg zu ihrem toten Gemahl einzugehen vermag. Er führt keine Ablösungskämpfe, weil er, posthum gezeugt, von seinem Vater immer schon durch die Todesschwelle getrennt ist, sondern gelangt zu einer entsprechenden Über-Ich-Bildung, indem er, wie es ägyptisch heißt, »für den Vater eintritt«, das heißt sich in die Nachfolge des Vaters stellt und daraus seine Würde, sein Selbstbild und seinen Lebenssinn bezieht. Thomas Mann nannte dieses Prinzip der biographischen Sinnbildung »in Spuren gehen«.²⁸ Im Zentrum sowohl des Ödipus- wie des Osiris-Mythos steht ein Mord; im ersten Fall ist der Sohn der Mörder, im zweiten ist er der Rächer, während hier der Bruder der Mörder ist. Ödipus ist der sich emanzipierende, Horus der sich erinnernde Mensch. Eine Kulturtheorie im Zeichen des Ödipus-Mythos versteht Kultur in erster Linie als eine fortschreitende Emanzipation des Menschen aus den Zwängen und Determinanten der Natur, als »Fortschritt in der Geistigkeit« (Freud²⁹), eine Kulturtheorie im Zeichen des Osiris-Mythos dagegen versteht Kultur vor allem als Erinnerung und verpflichtende Bindung an die Toten. Kultur ist beides: das ist die Einsicht, die sich aus der Verbindung von archäologischen, ethnologischen, soziologischen und psychoanalytischen Ansätzen ergibt, wie sie dieser Band zusammenstellt. Wir dürfen die Einsichten der Freudschen Kulturtheorie nicht aufgeben, aber wir müssen sie in ihrer einseitig westlich-abendländischen Fundierung relativieren und um die Befunde anderer Kulturen ergänzen, anstatt sie, etwa im Stile René Girards³⁰, zu universalisieren.

²⁸ Mann, Freud und die Zukunft, S. 478-501, besonders 490-99. Im selben Text spricht Mann auch von »zitathaftem Leben« und »Leben im Mythos« (S. 497).

²⁹ Sigmund Freud, Der Mann Moses und die monotheistische Religion, G.W. XVI. Mit »Der Fortschritt in der Geistigkeit« überschreibt Freud den dritten von insgesamt acht Abschnitten. Diesen Abschnitt hat er nicht nur darüber hinaus als selbständigen Artikel veröffentlicht, sondern auch von seiner Tochter Anna Freud auf dem Internationalen Psychoanalytischen Kongreß in Paris 1938 als seinen Beitrag verlesen lassen. Das zeigt, wie Freud selbst diesen Text eingeschätzt hat. Er sah darin sein Bekenntnis zum Judentum, sein Vermächtnis als Kulturphilosoph und die Quintessenz seines Moses-Buches.

³⁰ z.B. *Das Heilige und die Gewalt*, zustimmend zitiert im Beitrag von Eberhard Haas.

Literatur

- Assmann, Aleida: Grenzen des Verstehens. Generationsspezifische Vorurteile in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur, Wien 2005.
- : »Befreit von uns selbst«, in: Der Tagesspiegel 7. Mai 2005, S. 23.
- Assmann, Jan: Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Werke Bd. I/2, Frankfurt/M. 1980.
- Bohrer, K. H.: Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin, Frankfurt/M. 1996.
- de Buck, Adriaan (Hg.), The Egyptian Coffin Texts, 7 Bde., Chicago 1938-1961.
- Connerton, Paul: How Societies Remember, Cambridge 1990.
- Durth, Werner: Deutsche Architekten. Biographische Verflechtungen 1900-1970, Braunschweig 1986.
- Faulkner, R.O.: The Ancient Egyptian Coffin Texts, 3 Bde., Warminster 1973-1978.
- Fischer Elfert, Hans-Werner: Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung, Wiesbaden 1986.
- Friedländer, S. (Hg.): Probing the Limits of Representation. Nazism and the »final solution«, Cambridge 1992.
- Hartman, Geoffrey: Bitburg in a Moral and Political Perspective, Bloomington 1986.
- Hellinger, Bert: Der Abschied. Nachkommen von Tätern und Opfern stellen ihre Familie, Heidelberg 1998.
- Le Goff, Jacques: Die Geburt des Fegefeuers, Stuttgart 1984.
- Macho, Thomas: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. v. Christoph Wulf, Weinheim und Basel 1997.
- Mann, Thomas: »Lübeck als geistige Lebensform«, Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Band IX/XI, Frankfurt/M. 1990.
- Nietzsche, Friedrich: Gesammelte Werke, hg. v. K. Schlechta, Bd. I, München 1963.
- Quack, Joachim F.: Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld, Fribourg und Göttingen 1995.
- Vondung, Klaus: Magie und Manipulation. Ideologischer Kult und politische Religion im Nationalsozialismus, Göttingen 1971.