

DER MENSCH UND SEIN TOD. EINFÜHRENDE BEMERKUNGEN

JAN ASSMANN

Der Mensch ist unter den Lebewesen das einzige, das um seinen Tod weiß. Dieses Wissen hebt ihn aus der Tierwelt heraus. Zugleich aber mit diesem ihm als spezifisches Humanum eingeschriebenen Wissen treibt ihn ein Drang nach Fortdauer und sein Bewußtsein plant über den Tod hinaus.¹ Noch der moderne Mensch, der den Tod für das Ende hält, verhält sich, als ginge es immer so weiter.² Es gibt wohl keine Gesellschaft, in der dieser Drang nach Unsterblichkeit nicht in irgendeiner Form zum Ausdruck käme. Dieser Widerspruch zwischen dem Bewußtsein der Sterblichkeit und dem Drang nach Unsterblichkeit bildet einen Faktor der Unruhe in der menschlichen Welt, der immer neue Lösungen erfordert und eine in der Vielfalt der Kulturen und Epochen entsprechende Vielfalt an Todesvorstellungen, Totenriten und Jenseitsvorstellungen hervorgebracht hat. Vieles spricht dafür, daß diese Vielfalt der Todesvorstellungen mitbedingt ist durch die Eigentümlichkeiten der je spezifischen Personbegriffe und Menschenbilder. Eine Kultur, die das Individuum im höchsten Maße eingebettet denkt in die Konstellationen seiner sozialen Umwelt, wird den Tod anders konzipieren als eine Kultur, die von der prinzipiellen Autarkie und Autonomie des Individuums ausgeht. Wo das Leben als eine Folge von Wandlungen erscheint, die der einzelne durchmacht, steht der Tod als eine weitere Wandlung im Blick, während er dort, wo die Konstanz und Kontinuität personaler Identität über alle Lebensphasen hinweg betont wird, der Tod als das absolute Ende erscheint.

Die letzten Jahrzehnte haben zu beiden Fragen, zum Thema „Tod“ und zum Thema „personale Identität“, eine kaum noch überschaubare

¹ Zu diesem Paradox von Todesgewißheit und Unsterblichkeitsstreben s. M. Scheler: *Tod und Fortdauer*, Werke, Bd. 10, Schriften aus dem Nachlaß I, Bern 1957; R. J. Lifton: *On Death and the Continuity of Life*, in: *Death and Identity*, hrsg. v. R. Fulton, Bowie, Maryland 1979, S. 19–34; G. Scherer: *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt 1985; Z. Bauman: *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt 1994.

² S. Freud: *Unser Verhältnis zum Tode*, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod II*, Studienausgabe Bd. 9, Frankfurt a. M. 1974, S. 49–60.

Fülle an Literatur hervorgebracht.³ In beiden Fällen hängt das mit der Erfahrung einer Krise zusammen: auch hier beginnt die Eule der Minerva ihren Flug in der Dämmerung. Die Krise des Todes besteht in seiner für die Lebenswelt der Moderne kennzeichnenden Verdrängung, sowohl aus dem Erfahrungsraum der Gemeinschaft als auch aus der Sprache zwischenmenschlicher Kommunikation.⁴ Die Krise des Individuums als autonomem Subjekt beginnt bei Nietzsche und findet ihren vollen Ausdruck in der Philosophie Michel Foucaults und Jacques Derridas. Der vorliegende Band geht von dieser doppelten Krise aus und will die Themen „Tod“ und „personale Identität“ in ihrem gegenseitigen Zusammenhang beleuchten. Diese Untersuchung möglicher Zusammenhänge zwischen Menschenbild und Todesvorstellung bildet das VI. Projekt des Instituts für Historische Anthropologie. Insbesondere ging es um die Hypothese eines Zusammenhangs zwischen der spezifisch abendländischen „Geschichte des Todes“, wie sie Philippe Ariès dargestellt hat,⁵ und der ebenso spezifisch abendländischen Geschichte des autonomen Individuums als Subjekt, wie ihn etwa H. Plessner postuliert in seinem Beitrag zur Eranos-Tagung 1952 mit dem Titel „Über die Beziehung der Zeit zum Tode“.⁶ Plessner stellt in diesem Aufsatz den zyklischen Zeitbegriff des mythischen Denkens dem linearen Zeitbegriff der jüdisch-christlichen Eschatologie gegenüber. Er vertritt die These, daß erst der Gedanke eines welttranszendenten Gottes und einer creatio ex nihilo den Begriff eines Endes, die Möglichkeit einer Auflösung ins Nichts in den Bereich des Denkbaren gerückt habe und daß diese Möglichkeit „mit der Individualität der Person korrespondiert“. Die Entstehung des Individuums als Subjekt gehört in den Zusammenhang einer Entzauberung der Welt, eines Heraustretens aus dem mythischen Kreislaufdenken, wodurch erst Anfang und Ende, Tod und Ge-

³ Für einen einschlägigen Sammelband s. C. von Barloewen: *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, München 1996, der die neuere Literatur zum Thema zusammenfaßt. S. a.: *Perspektiven des Todes*, hrsg. v. R. Marx u. G. Stebner, 1990. Zum Thema Menschenbild und Identität s. zuletzt: *Self, Soul and Body in Religious Experience*, hrsg. v. A. Baumgarten, J. Assmann und G. Stroumsa, Leiden 1998.

⁴ Hierzu besonders N. Elias: *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Frankfurt a. M. 1982. Vgl. auch: *Der Tod in der Moderne*, hrsg. v. H. Ebeling, Meisenheim 1979; W. Fuchs: *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1969. Hier scheint sich aber eine bedeutsame Wende abzuzeichnen. Der wissenschaftliche Diskurs über den Tod beginnt in den USA als „death education“ bereits in die Lehrpläne öffentlicher Schulen einzudringen, und R. Huntington und P. Metcalf sprechen geradezu von einem „death awareness movement“, in: *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge 1979.

⁵ P. 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.

⁶ H. Plessner: *Über die Beziehung der Zeit zum Tode*, in: *Eranos Jb.* 20 (1951), S. 349–386.

schichte, Vergangenheit und Unwiederbringlichkeit denkbar geworden sind.

Diesem von Plessner rekonstruierten Zusammenhang von mythischem und geschichtlichem Weltbild einerseits, sowie Todesvorstellung und Subjektivität bzw. „Individualität der Person“ (Plessner) andererseits, ist die Wissenschaft unseres Wissens noch nie in der Form einer umfassenden Komparatistik nachgegangen. Das Institut für Historische Anthropologie, verstärkt um eine Reihe von Spezialisten aus kulturwissenschaftlichen, komparatistischen und systematischen Fächern, setzt es sich zur Aufgabe, diesem von Plessner postulierten Zusammenhang verschiedener Kulturen und Epochen in einer möglichst konkreten, materialorientierten Weise nachzugehen. Daß dieses gewaltige Thema in einem Band nicht erschöpfend ausgeleuchtet werden kann, liegt auf der Hand. Wir haben uns zum Ziel gesetzt, es möglichst vielseitig zu beleuchten. Wir haben das Thema in drei verschiedenen Tagungen unter den drei Aspekten behandelt, die in der vorliegenden Publikation drei Teile bilden.

Der erste Teil greift unter dem Titel „Tod und Identität“ die Ausgangsfrage nach dem Zusammenhang von Todesvorstellung und Personbegriff auf. Alle Beiträge dieses Teils (mit Ausnahme des letzten, dem spanischen Dichter und Denker Miguel de Unamuno gewidmeten) behandeln das Thema kontrastiv, in der Form einer Gegenüberstellung östlicher und westlicher (Trauzettel), archaischer und moderner (Stagl), homerischer und platonischer (Gladigow), „physiognomischer“ und „dualistischer“ (Barasch) Todes- und Identitätsbegriffe und kontrastieren das Vor- und Nachher historischer Wendepunkte wie das 6. Jh. v. Chr. (Gladigow), das 12. Jh. und das 18. Jh. (Hahn). Auch Beiträge, die sich auf eine bestimmte Kultur oder Epoche konzentrieren wie E. Taubes Beitrag zu den Altai-Tuwinern und C. Schmolders Essay über die Konjunktur der Totenmasken im 19. und 20. Jh. gewinnen die Tiefenschärfe ihrer Analyse aus der scharfen Abgrenzung gegen andere Kulturen bzw. Epochen. Hier geht es nicht um Universalien der Todeserfahrung, sondern um die je spezifische kulturelle Konstruktion von Tod und Identität.

Rolf Trauzettels einleitender Essay gewinnt aus der Gegenüberstellung der christlich-abendländischen und der chinesischen Traditionen eine Reihe analytischer Kategorien, die als Werkzeuge bei der Beschreibung je besonderer Ausprägungen des Zusammenhangs von Todesvorstellung und Personbegriff dienen können. Im Westen gehören die Kategorien „Leib/Seele-Dualismus, ontologische Privilegierung der Substanz und Autonomie des Individuums, mit ‚starkem‘ Ich“ zusammen, denen in China „Monismus, Privilegierung des Wandels und Heteronomie des Individuums mit ‚schwachem‘ Ich“ entsprechen. Der

Salzburger Kultursoziologe *Justin Stagl* vertieft in seinem Beitrag die Gegenüberstellung von „Substanz“ und „Wandel“ im Hinblick auf den zeitlichen Aspekt von Temporalität. Er operiert mit einer Gegenüberstellung von „archaischen“ und „modernen“ Identitätstypen. Der archaische Typ beruht auf ritualisierten Metamorphosen, die den großen Übergang vom Leben zum Tode in kleinerem Maßstab schon im Leben vorwegnehmen und dadurch in seiner Bedeutung relativieren, während der moderne Typ eine lebenslang verpflichtende Identität anstrebt. Das ist eine wichtige Korrektur gegenüber Nietzsches Rückprojektion des „berechenbaren Individuums“ in die Anfänge der Menschheitsgeschichte (*Zur Genealogie der Moral*, 2. Abh.); allerdings gehörten bereits die alten Ägypter, die großen Wert auf zeitresistente Identität legten (morgen derselbe zu sein wie gestern und heute) zum „modernen Identitätstyp“. Archaik und Moderne sind hier nicht im zeitlichen Sinne zu verstehen, sondern im Sinne einfacher versus komplexer Sozialstruktur. Die schon von H. Plessner vorgetragene These, daß die Autonomisierung des Subjekts und die Ausbildung einer lebenslang verpflichtenden Identität zu einer Steigerung der Todesfurcht und einer Dramatisierung der Todeserfahrung führt, wird sowohl von Stagl, als auch von A. Hahn bestätigt. Der Trierer Soziologe *Alois Hahn* deutet das 12. Jahrhundert als eine Epochenschwelle in dieser Entwicklung. In dieser Epoche tritt die ältere christliche Vorstellung des Todes als eines schlafartigen Zwischenzustands bis zur Erweckung beim allgemeinen Jüngsten Gericht zurück und macht der (im Grunde bereits altägyptischen) Vorstellung eines individuellen Totengerichts unmittelbar nach dem Sterben Platz. Jetzt geht es um das individuelle Seelenschicksal. Diese Wende geht einher mit dem Aufkommen der individuellen Ohrenbeichte, der Betonung von Reue und Bekehrung auf dem Totenbett und dem Hervortreten von Eigennamen und Personalien in Grabinschriften. Eine weitere Epochenschwelle bedeutet das 18. Jh. Mit dem drastischen Abnehmen von „Investitionen ins Jenseits“ wie Totenmessen und frommen Stiftungen im Zuge der Säkularisierung wächst die Angst vor dem Tod.

Was Hahn in seinem Verschwinden analysiert, beschreibt der Tübinger Gräzist und Religionswissenschaftler *Burkhard Gladigow* in seiner Entstehung. Die Vorstellung von Investitionen ins Jenseits und einer Verlängerung der Handlungsfolgen über den Tod hinaus, die dann eine „Bilanzierung“ des Lebens sub specie aeternitatis ermöglichen, ist eine Errungenschaft der Griechen des 6. Jh. v. Chr. Wenn bei Homer die Seelen der Krieger in den Hades wandern, während „sie selbst“ den Hunden zum Fraß dienen, macht sich Sokrates darüber lustig, daß die Freunde glauben, mit seinem Leichnam „ihn“ zu bestatten, wo „er selbst“ doch in Gestalt seiner Seele als seines eigentlichen Selbst ganz woanders weile. Zwischen der Ilias und Platons Phaidon liegt die „psy-

chologische Wende“ in der abendländischen Geschichte der Ich-Konstitution. Gladigow beschreibt sie als „Singularisierung der Seelenvorstellung“, weg von der Mehrzahl der Körperseelen hin zu der Einen Seele. In diese Seele und ihr nachtodliches Schicksal investiert der Einzelne seine Bemühungen, durch moralische Lebensführung, durch Einweihung in die Mysterien, durch gottgefälliges Handeln. Auch hier wird der Ägyptologe anmerken, daß diese Innovation eine Annäherung an altägyptische Anschauungen darstellt, die dort eine bereits über tausendjährige Geschichte haben, wie immer neuartig sie im Westen sein mögen. Das gilt auch für die „Historisierung des Individuums“ in den Mysterien, die es als Zurechnungsobjekt einer Geschichte konstituieren. So präsentiert sich der Einzelne bereits in den ägyptischen Grabinschriften. In beiden Fällen haben wir es mit dem „modernen“ Identitätstyp nach J. Stagl zu tun, der das Individuum als moralisches Zurechnungsobjekt versteht.

Dem autonomen Individuum der westlichen Moderne stellt die Leipziger Ethnologin *Erika Taube* das Menschenbild der Altai-Tuwiner gegenüber, das die Verbindung kollektiver Einbindung mit der Vorstellung eines „lebenssatten“ Sterbens in geradezu idealtypischer Weise veranschaulicht. Der Tod erscheint hier als ein „Vorausgehen“ in die Gemeinschaft der Groß-Sippe. Der Trennung von den Hinterbliebenen entspricht die Vereinigung mit den Vorausgegangenen und nimmt dem Tod den Schrecken der Trennung und Vereinsamung. Das gilt aber nur für den natürlichen Tod. Der vorzeitige Tod, im Kindbett, durch Krankheit oder Unfall, wird hier wie sonst in Stammesgesellschaften als schuldhaft verursacht, als Mord empfunden. Das Problem der Autonomie und Heteronomie bzw. Freiheit und Bindung des Individuums gegenüber der Gruppe behandelt *Rolf Trauzettel* am Phänomen des Selbstmords, der in der Form des „Freitods“ in westlicher Tradition als die extremste Form autonomer Selbstbestimmung gilt. China kennt den Begriff der Freiheit und freien Selbstbestimmung nicht; trotzdem gibt es auch hier den Selbstmord als Ausdruck eigener Willensentscheidung, wenn auch unter den Bedingungen eines eher archaischen, in die Gemeinschaft eingebunden Personbegriffs. Unter diesen Bedingungen gewinnt der Selbstmord die Bedeutung einer geradezu „magischen“ Machtausübung, die in der Moderne insbesondere als Appell an die Mitwelt im Sinne einer nationalen Erweckung oder Aufrüttelung eingesetzt wurde. So ist auch der Selbstmord des japanischen Dichters Mishima zu verstehen, der noch heute, mehr als zwanzig Jahre danach, die Gemüter bewegt.

Auch der Beitrag des Jerusalemer Kunsthistorikers *Moshe Barasch* über bildliche Darstellungen der „Seele“ in der christlichen Kunst des Mittelalters und der Renaissance operiert mit einer Gegenüberstellung.

Barasch unterscheidet „monistisch-physiognomische“ und „dualistisch-symbolische“ Traditionen in der Darstellung der Seele. Physiognomische Traditionen verstehen den Körper als Ausdruck der Seele und stellen diese dementsprechend in möglichster Porträtähnlichkeit mit dem lebenden Menschen dar. Solche Traditionen gehören zum ältesten Bestand der Bildkunst, wie die 9000 Jahre alten „Totenmasken“ aus Jericho belegen; auch in Ägypten gehören Überformungen des Leichnams mit Gips in das Frühstadium sowohl der Mumifizierung als auch der Grabplastik. Fraglich ist allerdings, in welchem Sinne hier bereits von „Seele“ die Rede sein kann. Der Bildtyp des „Ba-Vogels“ mit Porträtkopf und Vogelkörper, wie er sich dann im Ägypten des Neuen Reichs (ab 1500 v. Chr.) durchsetzt, verbindet auf einzigartige Weise beide Typen, den physiognomischen und den symbolischen. In der Kunst des Abendlandes setzt sich der symbolische Typ durch. Auch wo die Seele nicht als Vogel oder Schmetterling, sondern als Mensch dargestellt wird, geht es nie um Ähnlichkeit. Die Seele erscheint meist als Frau, so nach Baraschs Deutung schon auf den frühchristlichen Stelen im Orans-Typus, zuweilen auch als Säugling, aber nie als Abbild ihres Trägers. Auch die Renaissance, die einen ganz neuen Bildtyp für die Seele erfindet und sie als engelhaften Jüngling in antiker Idealgestalt darstellt, vermeidet jede physiognomische Ähnlichkeit. Die Ähnlichkeit haftet am Leichnam und wird von der individualisierenden Grabplastik des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit stark herausgestellt; die Seele aber wird bewußt entindividualisiert. Barasch korreliert dieses ikonographische Prinzip mit philosophischen Tendenzen der Entindividualisierung (Averroes, Ficino, Bruno), die die Einzelseele als Teil einer Universalseele auffassen.

In genauer Entsprechung zu diesen entikonisierten Seelendarstellungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit steht die Hochkonjunktur „indexikalischer“ Ikonen in der Moderne, d. h. der Totenmasken, von denen der Beitrag der Berliner Kultursoziologin *Claudia Schmolders* handelt. Deren Ähnlichkeit beruht nicht nur auf mimetischer Nachbildung, sondern darüber hinaus auf mechanisch-technischem Abdruck, der ohne den Umweg über den Künstler zustandekommt. Die Totenmaske ist zugleich Bild und Spur und daher „vera ikon“ im Sinne des Turiner Grabschiffs. Man könnte darin eine Rückkehr zu den Frühformen des Totenbildes (Jericho, Ägypten) sehen, ginge es hier nicht um Ikonen für die Lebenden. Die Totenmasken der Moderne gehören nicht ins Grab, sondern ins Wohnzimmer, in Gestalt von Gipsabgüssen und Bildbänden. Das Problem der Identität stellt sich hier in emphatischer Weise, sei es in der Form der Entzogenheit wie im Falle der „inconnue de la Seine“ oder sei es umgekehrt in der Form herausragender historischer, kultureller oder auch krimineller Bedeutung.

Vielleicht hat niemand in unserem Jahrhundert das Paradox des Menschen, um sein eigenes Sterbenmüssen zu wissen und gleichzeitig von einer unstillbaren Sehnsucht nach Ewigkeit getrieben zu sein, in so eindrucksvollen Worten zum Ausdruck gebracht wie der spanische Dichter und Philosoph Miguel de Unamuno, dem der letzte Beitrag des ersten Teils von *A. Prevosti i Monclús* gewidmet ist. Für Unamuno ist Liebe das Schlüsselphänomen, das den Menschen auf dem Weg über die Du-Erkenntnis zur Selbst-Erkenntnis und über die Todes-Erkenntnis hinausführt, wenn nicht zum Glauben, so doch zur Hoffnung und zum Willen zum Glauben. „Die Liebe ist ein Widersinn, wenn es Gott nicht gibt“.

Die Beiträge des zweiten Teils kreisen um Formen der Wechselbeziehung und des Ineinandergreifens von Leben und Tod, der Erfahrungen von Todesnähe und Todesbefallenheit zu Lebzeiten, der Angst vor Scheintod und dem lebendig Begrabenwerden, der Erfahrung von Verlust und Trauer sowie dem Umgang mit Tod und Sterben in den semiotischen Prozessen der Kommunikation. Den Anfang macht ein weitausgreifender Beitrag des Frankfurter Ethnologen *Klaus E. Müller*, der die Todesbilder und Todesmetaphern im Leben früher Gesellschaften oder „Naturvölker“ untersucht. Das Leben erscheint hier als auf vielfältigste Weise bedroht von Formen der Minderung und Schwächung, unter die sich als eine extreme aber nicht grundsätzlich verschiedene auch der somatische oder empirische Tod selbst einreicht. Der Tod zeigt sich in all diesen Formen als ein integrierender Bestandteil des Lebens und des Alltags, der überall lauert, wo Grenzen überschritten werden und die geschlossene „Endosphäre“ der Gemeinschaft gegen die „Exosphäre“ des Fremden durchlässig wird. Insbesondere Nachts steht das Leben dem Tod und der Unterwelt offen. Aber das Leben wird durch den Tod nicht nur ständig gefährdet und bedarf stützender Riten; es wird auch durch den Tod gestärkt. Wir bewegen uns hier im Paradigma der Wandlung, wie es R. Trauzettel im ersten Teil dem abendländischen Paradigma der Substanz oder Identität gegenübergestellt hat. Im Paradigma der Wandlung ist Leben nur aus dem Tod oder durch den Tod hindurch möglich. Leben ist Wandlung und damit, schon zu Lebzeiten, ein ständiger Prozeß von Tod und Erneuerung. Im Rahmen dieses Paradigmas gilt auch, daß man als Toter lebendig und als Lebender tot sein kann. Das erste kennzeichnet den Status derer, die einen „schlimmen“, „unseligen“ und „unbefriedeten“ Tod erlitten haben, das zweite bezieht sich auf den „sozialen Tod“. Der Bochumer Religionswissenschaftler *H. P. Hasenfratz* erläutert solche Vorstellungen an zahlreichen Beispielen aus der Ethnologie aber auch der abendländischen Literatur.

Die Wendung „lebendig tot sein“ findet sich schon in einem altägypt-

tischen Text. Sie bezieht sich dort auf den Toten, der zu einem Leben in der Gemeinschaft unfähig ist. Der Heidelberger Ägyptologe *Jan Assmann* erläutert den altägyptischen Begriff von Lebensfülle als Eingebundenheit in die Gruppe („Konnektivität“), von dem her jede Form isolierender Ausgliederung und Besonderung als Todesbefallenheit gedeutet wird. Altägypten gibt auch das klassische Beispiel für eine andere Form ab, in der der Tod in das Leben eingreift: die überwältigende Präsenz der Grabdenkmäler und Totenriten. Dieser Aspekt klingt an in dem Beitrag des Leipziger Assyriologen *Claus Wilcke*, der die entsprechenden und so ganz anderen Todeszurüstungen in Mesopotamien aus dem Blickwinkel eines Ägypters und daher kontrastiv beschreibt. In Mesopotamien gehören die Formen von Totenvorsorge und Totenpflege weitgehend in die häusliche Sphäre und fallen dem Besucher nicht ins Auge wie in Ägypten. Dennoch ist auch hier das Leben in hohem Maße bestimmt durch die Erwartung des eigenen Todes und den Kontakt zu den Toten der eigenen Sippe. Ägypten und Mesopotamien belegen eindrücklich das Bild des Todes als Ermöglicher des Lebens, wie es K. E. Müller in seinem einleitenden Überblick postuliert. Zentral für die mesopotamischen Todesbilder und Totenriten ist die Vorstellung des Totengeistes (etemmu), der schon im lebenden Menschen als „Geist“ lebt und nach dem Tode als Wiedergänger gefürchtet wird. Diese Vorstellung ist der ägyptischen Welt zunächst fremd und tritt dort erst gegen Ende des 2. Jt. auf. Im Gilgamesch-Epos spielt das Thema des Todes eine zentrale Rolle. Angesichts seiner Unausweichlichkeit verbleiben dem Menschen zwei Möglichkeiten: die Frist seines Erdendaseins mit allen Kräften des Bewußtseins zu genießen und „seinen Namen zu setzen“, d. h. in Taten und Denkmälern weiterzuleben.

Die frühen Formen einer gegenseitigen Durchdringung von Tod und Leben, wie sie die Stammeskulturen und frühen Hochkulturen kennzeichnen, machen im chinesischen Daoismus einer scharfen Unterscheidung Platz. Der Sinologe *Hans-Georg Möller* zeigt, wie das daoistische Denken auf der Grundlage einer reinen Trennung und Gleichwertigkeit von Leben und Tod die beiden Begriffe in ein komplementäres Verhältnis und eine Art von Schwingung versetzt werden, die um einen ruhenden Pol, eine leere Mitte kreist. Mit dem Eintritt in diese Mitte findet der Mystiker die Einheit jenseits von Tod und Leben, in deren Erkenntnis sein Ich sich auflöst. Diesen Zustand nennt *Rolf Trauzettel* „Enstase“ im Sinne einer Transzendierung des Ichs „nach innen“ in Richtung auf eine „dispersio mystica“, im Gegensatz zur Ekstase und unio mystica. Der Mystiker erkennt Leben und Tod als bloße illusionäre Konstruktionen von Sprache, Denken und Bewußtsein, die es in Richtung auf die „Leere“ zu überwinden gilt. Dieser daoistische Ansatz wird im Chan- (bzw. Zen-) Buddhismus radikalisiert. Die Sprachform des Koan

soll durch Paradoxalisierung die Grenzen des Sprachlichen überschreiten und die Leere jenseits der Sprache erfahrbar machen. Im genauen Gegensatz zu dieser auf Trennung und Überschreitung basierenden Form der Todesüberwindung, die das Nacheinander von Leben und Tod in einer Art zeitlosen Gleichzeitigkeit aufhebt, steht das Leibnizsche Prinzip der Temporalisierung des Gegensatzes von Leben und Tod im Sinne eines infinitesimalen Prozesses. *Daniel Krochmalnik* zeigt, wie dieser philosophische Ansatz im 18. Jahrhundert zu einer tiefen medizinischen Verunsicherung hinsichtlich der Feststellung des Todeszeitpunkts und schließlich zu einer allgemeinen Angst vor Scheintod und dem lebendig Begrabenwerden führt, die geradezu die Ausmaße einer kollektiven Hysterie annimmt. Die infinitesimale Dekonstruktion der Todessekunde läßt nun jeden Tod als Scheintod erscheinen und verwandelt die Chance einer Rückkehr ins Leben zu einer natürlichen Gegebenheit, mit der in jedem Falle gerechnet werden muß. Medizin und Staat sehen eine ihrer Hauptaufgaben nun im „Schutz des ungestorbenen Lebens“. Besonders einschneidend wirkt sich diese neue Angstvorstellung auf das jüdische Gesetz aus, das vorschreibt, den Leichnam binnen vier Stunden zu bestatten.

Ebenso intensiv wie in der Erwartung und mystisch-meditativen bzw. imaginativen Vorwegnahme des eigenen Todes greift der Tod in der Erfahrung des Sterbens Anderer in unser Leben ein. Die Konstanzer Literaturwissenschaftler *Klaus Oettinger* und *Eva Horn* sehen eine wichtige Funktion der Literatur darin, in der Praxis des Schreibens Trauerarbeit zu leisten, die im Akt des Lesens nachvollzogen wird. Oettinger deutet den *Ackermann aus Böhmen* des Johannes von Tepl als eine symbolische Handlung zur Abarbeitung von Verzweiflung (wie sich dies ähnlich auch für das biblische Buch *Hiob* oder das altägyptische *Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* zeigen ließe). Der *Ackermann* führt uns in reinster Ausprägung das aus der aggressiven Phase der Trauerarbeit entspringende Sündenbock-Syndrom vor Augen, das jeden Tod als Mord ansieht. Hier ist es der Tod selbst, der als Mörder verklagt und verflucht wird. E. Horn behandelt dieselbe literarische Funktion anhand einer Gegenüberstellung des 17. und des 18. Jahrhunderts, die sich hierin konträr verhalten. Im Barock war der Tod Gegenstand theatralischer Schaustellung und Ausgangspunkt einer proliferierenden Textpraxis. Die Ausdeutung des Leichnams im semiotischen Prozeß des Textes strebte nicht nach authentischem Ausdruck von Trauer, sondern wollte durch artistisch-paradoxe semiotische Operationen Tod und Leben ins Verhältnis gegenseitiger Hervorbringung setzen. Das 18. Jahrhundert reagierte auf diese Zeichenproliferation mit Verstummen bzw. mit einer Sprache der Negativität, die sich als Sagen des Unsagbaren gab. An die Stelle von Skelett und Leichnam, den Re-

quisiten des barocken Todestheaters, trat nun das von Lessing propagierte antike Todesbild des schönen Genius mit gesenkter Fackel. Diese Idee des Todes als „Schlafes Bruder“ paßte wiederum nur zu gut zum Tod als Scheintod und zur Angst lebendig begraben zu werden. An die Stelle der barocken Allegorie traten nicht Ausdruck und Authentizität, sondern Verschiebung, Verstellung und Euphemismus. Von Verschiebung und Verstellung handelt auch der Beitrag der Zürcher Literaturwissenschaftlerin *Birgit Erdle*, der den Blick von der Trauerarbeit noch einmal zur Angst vor dem eigenen Tod zurücklenkt. Im Handbuch des deutschen Aberglaubens (1930/31) ist zu lesen, daß das Träumen von Juden „Ärger, Klatsch, Verlust“ bedeutet; ein Riß im Kleid bedeutet Tod und wird „Jude“ genannt. „Jude“ wird als Deckname für „Tod“ gebraucht, was K. E. Müllers Analyse bestätigt, derzufolge der Tod als der Inbegriff des Außenseiters, der „Exosphäre“ empfunden wird. Man kann auch auf H. P. Hasenfratz' Beschreibung des „sozialen Todes“ verweisen, für den das Exil ein klassischer Fall ist. Wo Leben als Konnektivität definiert wird, erscheint das Ausgeschlossenein des „Juden“, sein imaginiertes „Nomadentum“ als extreme Todesbefallenheit. Solche Verschiebungen im Sprachgebrauch geben tiefe Einblicke in die Mentalitätsgeschichte des deutsch-jüdischen Verhältnisses.

Die Frage nach der Beziehung künstlerischer semiotischer Prozesse zum Tod, wie ihr K. Oettinger und E. Horn nachgehen, läßt sich auch an die Musik richten. Diesem Thema widmet sich der Beitrag von *Ulrich Dibelius*. Figurationen des Todes und der Todeserfahrung lassen sich in der musikalischen Ausdruckssprache auf vielfältigste Weise aufspüren, wie es Beispiele von Mozart bis Ligeti belegen.

Die Berliner Psychologin *Christiane Buhmann* gibt einen Überblick über zentrale Positionen der thanatologischen Literatur und beleuchtet abschließend alle diese Aspekte der Verarbeitung und Nichtverarbeitung von Todes- und Trauererfahrungen – Tod und Zeichenkultur, Tod und Schuld (Aggression und Selbstanklage), Tod und Zeit – am Beispiel realer Fälle. Insbesondere der Zerfall der Riten und sogar, in einigen extremen Fällen, der Sprache führen hier oft zu pathogenen Situationen. Der Zerfall der Riten zerstört die Zeitlichkeit des Sterbens und der Trauer, die Ordnung prä- und postmortalen Phasen, die den Tod durch Temporalisierung bewältigen bzw. „zähmen“ (Ph. Ariès). Die Verweigerung sprachlicher Kommunikation über erlebte Todesfälle hat oft schwere psychische Störungen zur Folge.

Den Totenriten widmet sich der dritte Teil, zusammen mit den Jenseitslandschaften, die als Wohnsitz der Toten imaginiert werden. Totenriten basieren auf einer Temporalisierung des Todes. Durch Unterscheidung und Symbolisierung (post-)mortalen Todesphasen wie Trennung, Um-

wandlung und Angliederung streben sie eine Wiederherstellung der durch den Tod gestörten Ordnung an. Das zeigt der Berliner Kulturwissenschaftler *Thomas Macho* anhand der weltweit verbreiteten Sitte einer mehrstufigen Bestattung, durch die der Tote durch die verschiedenen Phasen seiner allmählichen Umwandlung in die „Ewigkeitsgestalt“ überführt wird, in der er zuletzt in die Gemeinschaft der Ahnen eingehen kann. Die Formen solcher Umwandlung (Skelettierung, Zergliederung, Mazeration, Mumifizierung, Verbrennung, Exposition usw.) sind von ungeheurer Vielfalt, aber der Grundgedanke scheint immer derselbe. Das altägyptische Totenritual bestätigt diese Analyse. Es umfaßt drei Teile, die den Phasen Trennung, Umwandlung und Angliederung genau entsprechen: die „Westfahrt“ vom Sterbehaus zur Balsamierungskammer (Trennung), die 70 Tage dauernde Einbalsamierung und Mumifizierung (Umwandlung) und die Einsargung, Prozession zum Grabe und Beisetzung (Angliederung). Der ägyptologische Beitrag von *Jan Assmann* konzentriert sich auf die letzte Phase des Balsamierungsrituals, die Nachtwache vor der Beisetzungsprozession. Diese Phase ist als rituelle Inszenierung des Totengerichts zu verstehen. Sie setzt die in der Balsamierung vollzogene Umwandlung des Toten voraus und vollzieht mit der Vorführung vor Osiris und dem Freispruch im Totengericht die Eingliederung des Verstorbenen in die Götterwelt. In diesem Ritual wird die Schuld „abgeführt“, die mit dem Toten verbunden ist: die Schuld an seinem Tod, die auf den Gott Seth, den Mörder des Osiris projiziert wird (das Sündenbock-Syndrom), aber auch seine eigene Schuld, die er während seines Erdendaseins auf sich geladen hat und die seiner Eingliederung in die Götterwelt entgegensteht. Um die Beziehung von Tod und Schuld geht es auch in dem Beitrag des Heidelberger Ethnologen *Ulrich Demmer*. Das Totenritual der Jenu-Kurumba, eines südindischen Stammes, umfaßt zwei Phasen. Die erste schließt unmittelbar an den Tod an (Trennung), die zweite folgt später und dient der Angliederung des Verstorbenen an die Welt der Ahnen, damit diese den Lebenden wieder beistehen. Dieser Beistand setzt nämlich aus beim Tod eines Mitglieds und versetzt die Gruppe in einen prekären Zwischenzustand, der erst mit erfolgter Aufnahme des Verstorbenen unter die Ahnen wieder aufgehoben wird. Diese Aufnahme wird nun von der Versöhnung des Verstorbenen mit seiner Gruppe abhängig gemacht, die diesen Frieden in langen Dialogen mit dem Toten aushandeln muß. Dabei wird der Tote durch ein Medium repräsentiert. Auch hier gilt: jeder Tod ist ein verschuldeter Tod, und die Schuld wird auf der Seite der Lebenden gesehen.

Wie geradezu universal verbreitet diese enge Assoziation des Todes mit Vorstellungen von Schuld ist, macht der Beitrag von *Klaus E. Müller* klar. Meist erscheint der Tote als Opfer: „jeder Tod ist ein Mord“, wie es

Jean Paul Sartre formulierte und Jean Ziegler in seinem Buch über afrikanische Todesvorstellungen anthropologisch untersucht hat.⁷ Der Tod ist „exogen“, er ist der Fremde und damit der Böse schlechthin. Der ägyptische Gott Seth, der zugleich der Mörder des Osiris und der Gott der asiatischen Fremdvölker ist, kann diese typische Assoziation veranschaulichen. Das paulinische Wort vom „Tod als der Sünde Sold“ dreht dieses Verhältnis allerdings um und verlegt den Tod ins Innerste des Menschen.

Der Aspekt der Schuld ist entscheidend für die Phase der Angliederung des Toten; nur der „befriedete“ Tote findet einen dauernden Platz und Status in der Totenwelt und muß nicht als Wiedergänger in der Welt der Lebenden herumspuken. Andere Totenriten haben ihren Schwerpunkt in der Phase der Trennung; hierher gehören vor allem die Trauerriten, die Ausdruck und Verarbeitung dieser Trennung sind. Die Sinologin *Wiebke Denecke* zeigt an chinesischen Totenritualen die Ritualisierung personalisierter Gefühlsäußerungen. Echte Gefühle und ritualisierte Ausdrucksformen sind hier kein Widerspruch; es kommt auf beides zugleich an. In diesen ritualisierten Gefühlsäußerungen darf die sonst so mächtige Angst vor den Toten als hungrigen, spukenden Geistern nicht zum Ausdruck kommen; gerade in der Phase der Trennung muß die Verbundenheit mit den Toten betont werden. *Rolf Trauzettel* beleuchtet ältere chinesische Totenriten hinsichtlich der Einbeziehung des Toten, der durch einen Repräsentanten an ihnen teilnimmt. Dieser „Totenknabe“ ist der Enkel des Verstorbenen. In der Han-Zeit wird diese Sitte abgeschafft, ohne daß dafür plausible Gründe angegeben werden. Offenbar hat sich die rituelle Sensibilität geändert. Michael Carrs Erklärung, dieser Wandel hinge mit dem „breakdown of the bicameral mind“ (Julian Jaynes) zusammen, geht wohl zu weit. Eher handelt es sich bei diesem Übergang um eine Schwächung der Sippen-gemeinschaft zugunsten des Individuums. Auch der Heidelberger Religionsgeschichtler und Missionswissenschaftler *Theo Sundermeier* deutet Trauerriten als Symbol und Ausdruck von Gefühlen und behandelt die Formen „emotionaler Kommunikation“ am Beispiel afrikanischer Trauerriten. Hier geht es insbesondere um die Wirkung der Riten auf den einzelnen Teilnehmer (Rückkopplungseffekt) und die Beziehung zwischen Trauerriten und den sieben von der Psychologie herausgearbeiteten typischen Trauerphasen nach Y. Spiegel.

Auch in der alttestamentlichen Welt, der sich der Beitrag des Alttestamentlers *Thomas Podella* widmet, bedeutet das Begräbnis die Resozialisierung des Toten unter den Vätern. Gräber sind Familiengräber und bilden „lieux de mémoire“, an die sich das Gedenken der Sippe heftet,

⁷ Jean Ziegler: Die Lebenden und der Tod, Frankfurt a. M. 1982.

Brennpunkte kollektiver Identität, von denen darum auch in den Vätergeschichten des Alten Testaments oft die Rede ist. Darin unterscheidet sich das alte Israel kaum von seiner Umwelt. Typisch für die altisraelitische Kultur scheint aber, daß Trauerriten auch ganz unabhängig von Todesfällen bei Bedrohungen und Katastrophen aller Art durchgeführt werden. Die „Domäne des Todes ist tief in den Bereich des Lebens vorgeschoben“ (G. v. Rad). Im schärfstem Gegensatz zu Ägypten bildet die Welt der Toten eine Sphäre der Gottes- und Tempelferne, so daß auch Erfahrungen von Gottes- oder Tempelferne im Diesseits als Todesbefehlenheit, ja als „Scheol“ empfunden werden.

Den letzten Beiträgen des Bandes, die der Vielfalt von „Jenseitslandschaften“ gewidmet sind, ist ein Aufsatz von *Justin Stagl* vorangestellt, der die Begriffe „Immanenz“ und „Transzendenz“ aus ethnologischer Sicht behandelt und diese Dichotomie in Anlehnung an A. Schütz und Th. Luckmann durch gradierte Skalen „kleiner“, „mittlerer“ und „großer“ Transendenzen ersetzt, die sich mit der Welt der Riten und Jenseitsvorstellungen in Verbindung bringen lassen. *Alois Hahn* beleuchtet aus soziologischer Sicht die Zusammenhänge zwischen den Vorstellungen eines Weiterlebens nach dem Tode und den Ausbildungen spezifischer Jenseitsvorstellungen. Nicht jede Form eines Weiterlebens impliziert eine Jenseitsidee; Vorstellungen wie die Wiedergeburt in der eigenen Sippe oder die Fortdauer im Gedächtnis der Nachwelt beziehen sich auf das Diesseits. Von Jenseitsvorstellungen kann erst dann die Rede sein, wenn „den Toten eine reale, von unseren Erinnerungen unabhängige Existenz“ zugesprochen wird. Hahn entwirft ein breites Spektrum historischer Jenseitsvorstellungen und geht auch auf die abendländische Geschichte der Hölle ein. Diese zeigt noch einmal sehr deutlich, wie „die Steigerung von Todes- und Jenseitsfurcht mit Schüben der Steigerung der Individualisierung“ einhergeht. „Dramatisierungen der Individualität gehen mit der Intensivierung des Schuldbewußtseins und der wachsenden Elaboration jenseitiger Strafen Hand in Hand.“

Der Pariser Ethnologe *Carlo Severi* zeigt am Beispiel schamanistischer Traditionen bei den Kuna in Mittelamerika die große Bedeutung, die die Welt der Toten für die Lebenden hat. Sie ist ständig immanent, wenn auch schwer wahrnehmbar. „Jeder Schmerz, jedes Unglück öffnet ihre Tore“. Das erinnert unmittelbar an die biblische Unterwelt, wie sie Th. Podella beschrieben hat. Der Tote wird rituell auf die Reise geschickt, durch acht Schichten der Unterwelt, bis er aus der allertiefsten zum Himmel aufsteigt. Auf der Grundlage einer durchgehenden Analogisierung von Kosmos und Körper lassen sich körperliche Leiden im schamanistischen Heilungszauber kosmologisch behandeln. Der Schamane bereist mit dem Jenseits zugleich auch die innere Jenseitsland-

schaft des Körpers. Das erinnert an die ägyptische Vorstellung vom „Weltinnenraum“, wie sie der Basler Ägyptologe *Erik Hornung* beschreibt. Auch für Ägypten gilt die durchgehende Ambiguität von „unter der Erde“ und „jenseits des Horizonts“. Eigentümlich für Ägypten aber ist die spezifikatorische Phantastik, die diesen Weltinnenraum genau, systematisch und mit allen Einzelheiten kartographiert. Das hängt mit der ägyptischen Listenwissenschaft zusammen. Wissen heißt aufzählen können. Einen ähnlichen Fall spezifikatorischer Phantastik beschreibt die Bostoner Sinologin *Livia Köhn*. Der Daoismus unterstellt die Hölle und die neun verschiedenen Himmel einer engmaschigen bürokratischen Verwaltung. Im Gegensatz zu Ägypten aber, für das Hornung jede Form einer Jenseitseinweihung zu Lebzeiten bestreitet, besteht im Daoismus Religion weitgehend in einer Praxis der Jenseitsvorbereitung, einer Verjenseitlichung zu Lebzeiten durch verschiedene Techniken der Meditation und Visualisation. So kann man sich einen guten Platz buchen, aber auch nachträgliche Umbuchungen durch Intervention Lebender sind nicht ausgeschlossen.

Der Paderborner Alttestamentler und Religionswissenschaftler *Bernhard Lang* behandelt die Geschichte mystischer Jenseitsreisen im frühen Christentum und Judentum, wobei „Jenseitsreise“ im Gegensatz zu „Jenseitsfahrt“ verstanden wird: diese betont das in jäher Entrückung erreichte Ziel, jene den Vorgang des Reisens durch verschiedene Stationen. Das ursprünglich schamanistische Motiv der Jenseitsreise erfährt in den Hochkulturen des alten Orients eine Aufspaltung in „große“ Jenseitsreisen, die zur Verwandlung (Vergöttlichung) des Reisenden führen (Könige, Mose, Jesus, der „Lehrer der Gerechtigkeit“ in Qumran) und „Kleine“ Jenseitsreisen, von denen man unverwandelt zurückkehrt (Priester, Propheten, Zacharias, Paulus). Aus dem institutionellen, tempelzentrierten Mitteltum der hochkulturellen Jenseitsreisenden (Könige, Priester) werden unter den Bedingungen der Diaspora und der Buchreligion, in der es keinen Tempel mehr gibt, die Jenseitsreisen einzelner Mystiker. In einem zweiten Beitrag beschreibt *Bernhard Lang* die Genese der jüdischen und christlichen Jenseitsvorstellungen zwischen 250 v. Chr. und 400 n. Chr. und knüpft damit an Thomas Podella an, der das Fehlen eigentlicher Jenseitsvorstellungen im alten Israel deutlich machte. Auch Lang bestreitet noch für das frühe Judentum die Idee des Jenseits. Hier geht es um ein „ewiges“, d. h. extrem langes Leben im Diesseits, unter den Bedingungen der „messianischen Zeit“, aber nicht um himmlische Unsterblichkeit. Die bleibt Gott und den Engeln vorbehalten. Erst bei Paulus findet sich die Idee, daß die Toten in Engel verwandelt und damit unsterblich werden. Aber auch diese Vorstellung führt Lang auf ältere Wurzeln in der jüdischen Kultmystik zurück und konstatiert einen Wandel von ursprünglich politischen zu mystischen

Bezugsrahmen und vom (politischen) Martyrium zur (mystischen) Askese. Der Unsterblichkeitsglaube erwächst aus beiden Ursprüngen, aus mystischen Jenseitsreisen und aus dem Sterben für die Tora.

Die beiden abschließenden Beiträge beziehen sich auf zeitgenössische Todesvorstellungen. Der Berliner Kulturwissenschaftler *Bernhard Weyergraf* behandelt die Bedeutung des Todes in einer intranszendenten Welt, die kein Jenseits mehr kennt, und der Mediziner *Michael Schröter-Kunhardt* stellt dem die empirische Basis der Jenseitsvorstellungen gegenüber, wie sie sich in klinisch beobachteten Fällen von Nah-Tod-Erfahrungen (NDE: near death experiences) erheben zu lassen scheint. Konstante Elemente solcher Erfahrungen sind das Verlassen des Körpers (OBE: out-of-body experience), die Passage eines Tunnels, Geräusche, Licht, eine liebliche Landschaft, Begegnungen mit früher Verstorbenen, Ablaufen eines Lebensfilms und eine Grenzzone, die dann nicht mehr überschritten wird. Diese Elemente scheinen transkulturell konstant, wobei dann Elemente wie die „liebliche Landschaft“ je kulturspezifisch eingefärbt werden. Es gibt, zum Glück seltener, auch „höllische“ NDEs, bei denen der Tunnel senkrecht in die Tiefe führt und den Stürzenden Monstren und Quälgeistern empfangen.

Sämtliche Elemente dieser empirischen Phänomenologie des Jenseits lassen sich in kulturellen Jenseitslandschaften wie etwa den besonders elaborierten altägyptischen Jenseitsvorstellungen wiederfinden. Wir haben die starke Betonung einer Dissoziation von Körper und Seele bzw. verschiedenen Seelen (Ka und Ba) im Tode, wenn auch im Hinblick auf ihre letztendliche Wiedervereinigung unter veränderten Bedingungen, wir haben die mannigfaltigen, zuweilen durchaus tunnelartigen Ausgestaltungen eines Jenseitsweges, die sich auch in der Grabarchitektur insbesondere der Ramessidenzeit (13.–12. Jh.; in den Königsgräbern schon früher) in tunnelartigen Gängen ausprägen, Geräusche und Licht spielen besonders in den elaborierten Jenseitsbeschreibungen der Unterweltbücher eine Rolle, die E. Hornung in seinem Beitrag behandelt, die Begegnung mit früher Verstorbenen, der Empfang des Verstorbenen durch die Jenseitsbewohner ist ein zentrales Thema, ein Lebensfilm läuft im Totengericht ab, dessen Richter das Leben des Verstorbenen „wie eine Stunde“ sehen, und das Bild einer lieblichen Landschaft wird in Gestalt des „Binsen-“ und des „Opfergefildes“ ausgemalt. Sollte es wirklich eine nicht nur universale, sondern auch empirische Basis dieser Jenseitsvorstellungen und Unsterblichkeitsintuitionen geben? Nun gibt es aber zweifellos Kulturen und Epochen, die ein solches Jenseits nicht kennen. Dazu gehören etwa das alttestamentliche Israel (s. Th. Podella) und die aufgeklärte Moderne, also die Epoche, in der wir selbst leben (s. B. Weiergraf). Es könnte aber sein, daß diese Kulturen das Jenseits polemisch abgeschafft haben und insofern ex negativo anerkennen. Das Bei-

spiel einer solchen polemischen Abschaffung liefert jene monotheistische oder eher monistische Religion, die Pharaos Amenophis IV. alias Echnaton im Ägypten des 14. Jh. v. Chr. gewaltsam eingeführt hat. Diese Religion leugnet nicht das Weiterleben, aber das Jenseits. Die Seelen der Verstorbenen leben im Grab, im Garten und im Tempel von Amarna. Wir haben hier den wohl frühesten Beleg einer Eine-Welt-Theorie vor uns, wie sie B. Weyergraf der Moderne attestiert. In Ägypten hat sie sich nicht lange halten können; nach dem Tode Echnatons kehrte man schnell zum traditionellen Weltbild zurück. Was aus unserer Sicht wie ein erstes Aufdämmern von Realität in einer Welt der Fiktionen erscheint, erschien den Zeitgenossen als eine polemische Fiktion, die man so schnell wie möglich zugunsten der Wirklichkeit aufgab. Die Jenseitsnegation des alttestamentlichen Israel hat sich zwar länger halten können, räumte dann aber doch dem Druck frühjüdischer und christlicher Jenseitsvorstellungen das Feld. Es war eine Revolution, als Uriel Dacosta, Baruch Spinoza und andere Frühaufklärer im 17. Jahrhundert nachwiesen, daß das Alte Testament von Jenseits und Unsterblichkeit schweigt. Diese Ideen erschienen sowohl Juden als auch Christen als eine so selbstverständliche Wahrheit, daß sie sie jahrtausendlang in die alttestamentlichen Texte hineingelesen hatten.

Nachdem das als „postmodern“ apostrophierte Denken die Entzauberung der Welt zu entzaubern und die Ideen der Aufklärung wie die Linearität der Zeit, die Autonomie des Subjekts und die „eine“ Welt als Konstruktionen zu „dekonstruieren“ unternommen hat, haben die Forschungen der historischen Kulturwissenschaften, die das ganze Spektrum menschlicher Möglichkeiten in der Fülle kultureller Ausprägungen sichtbar machen wollen, eine ganz neue Aktualität gewonnen. Aus dieser Situation heraus hat das Institut für Historische Anthropologie die Frage nach dem Tod aufgegriffen. Es geht im vorliegenden Band nicht um eine zusammenfassende Synthese, sondern um eine Öffnung des Blicks und eine Ausweitung des Horizonts, in der jenes Spektrum des Menschlichen in einer Vielfalt repräsentativer Fallstudien wenigstens andeutungsweise sichtbar werden soll.