

Nora Haller

Ich bin tot – Vom eigenen Tod erzählen

Postmortale Narrationen in Prosa



J.B. METZLER

Ich bin tot – Vom eigenen Tod erzählen

Nora Haller

Ich bin tot – Vom eigenen Tod erzählen

Postmortale Narrationen in Prosa



J.B. METZLER

Nora Haller
München, Deutschland

Diese Arbeit wurde als Dissertationsschrift an der Ludwig-Maximilians-Universität München vorgelegt und im Jahr 2018 angenommen.

ISBN 978-3-476-04828-8 ISBN 978-3-476-04829-5 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-476-04829-5>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

J.B. Metzler

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany

*Für Iris, Almuth, Betty und Frau Minetti.
Vier starke Frauen,
die nun irgendwo ihre Geschichten erzählen.*

Danksagung

Allen voran danke ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Bernd Scheffer – für die Geduld, Gelassenheit und Motivation, und für die jahrelange unermüdliche Unterstützung bei dieser Dissertation an der Ludwig-Maximilians-Universität München (und für die Geschichte mit dem Grabstein). Auch dem gesamten Oberseminar möchte ich danken, denn ohne diese regelmäßigen Treffen, die positive und respektvolle Stimmung und den anregenden Austausch wäre das Schreiben sehr viel mühsamer gewesen. Meiner Zweitgutachterin Prof. Dr. Cornelia Ortlieb, dem Drittprüfer Prof. Dr. Martin von Koppenfels sowie dem J.B. Metzler Verlag – insbesondere Marta Schmidt und Dr. Kristina Poncin für die geduldige Betreuung – und Melanie Müller vom Promotionsbüro der LMU München bin ich ebenfalls zu Dank verpflichtet.

Auch danke ich den Kolleginnen und Kollegen im Piper Verlag, die stets hinter mir standen, mir Manuskripte mit Postmortalen Erzählern zugespielt und im Endspurt mitgefiebert haben.

Ich danke außerdem meinen Eltern Eliane Haller-Ciresa und Michael Haller sowie meinem Bruder Daniel Haller, die mehr zu dieser Arbeit beigetragen haben als sie wissen.

Meinen wunderbaren Freunden, die mir jeden Tag den Rücken gestärkt haben, gilt mein Dank aus ganzem Herzen. Insbesondere danke ich Max Wimmer, der schon vor sieben Jahren anfang, mit mir über Postmortale Narrationen zu streiten, und der jedes Apostroph in dieser Arbeit umgedreht hat; Heike Vock, die immer an mich glaubt, auch wenn ich es nicht mehr tue, und Caro Kania, die mir nicht nur im Verlag auf ihre Kosten den Rücken frei-, sondern in allen Krisen- und Kaninchen-Phasen die Hand gehalten hat.

Mein allergrößter Dank aber gilt Niklaus Hofer. Ohne ihn gäbe es weder im Diesseits noch im Jenseits etwas, wofür es sich zu kämpfen lohnte.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	1
Teil I – Der Tod, das Leben und die Fiktion	7
1 Der Tod und das Individuum	9
2 Der Tod und der Glaube	13
2.1 Religion als sinngebende Instanz für Leben und Tod	13
2.2 Riten, Rituale und Totenkulte	19
3 Der Tod und die Gesellschaft	23
4 Der Tod und die Sprache	31
5 Der Tod und die Fiktion	33
Teil II – Postmortale Narrationen: Definition und Abgrenzung	41
1 Gattungsdefinition Postmortale Narrationen	43
1.1 Postmortale Narrationen als Subgattung	44
1.2 Minimalmerkmale Postmortale Narrationen	45
1.2.1 Der Erzähler	46
1.2.2 Der Ich-Erzähler	53
1.2.3 Der tote Ich-Erzähler	56
1.2.4 Der extradiegetische tote Ich-Erzähler	68
2 Ausprägungen Postmortaler Narrationen	71
2.1 Sekundär Postmortale Narrationen	72
2.2 Retrospektiv Postmortale Narrationen	73
2.3 Punktuell Postmortale Narrationen	74
2.4 Primär Postmortale Narrationen	76
3 Das Textkorpus	79
3.1 Boom Postmortaler Narrationen	81
4 Forschungsstand	83
Teil III – Postmortale Narrationen: Untersuchung	89
1 Die Performanz der Unmöglichkeit	91
2 Postmortale Narrationen mit Blick auf die <i>histoire</i>	93
2.1 Handlungsstruktur Postmortaler Narrationen	93
2.2 Der Tod	95
2.3 Der Jenseits-Topos	100
2.3.1 Die Beschaffenheit des Jenseits	102
2.3.2 Die Religion und das Jenseits	109
2.4 Der Diesseits-Topos	119

2.4.1 Die Beschaffenheit des Diesseits	119
2.4.2 Die jenseitige Einstellung zum Diesseits.....	120
2.5 Handlungsmotivationen	128
2.5.1 Ungerechtigkeit.....	129
2.5.2 Die Liebe	132
2.6 Das Verhältnis zwischen Diesseits und Jenseits	135
2.6.1 Die Durchlässigkeit der Grenze	135
2.6.2 Das Unheimliche und das Wunderbare.....	140
2.6.3 Postmortale Narrationen als Sonderform der Phantastik.....	144
2.7 Die Struktur des Erzählten	146
2.7.1 Raumsemantik	146
2.7.2 Der Tod als Ereignis.....	148
2.7.3 Die Rückkehr als Ereignis.....	149
2.7.4 Narrative Grenzüberschreitung.....	150
3 Postmortale Narrationen mit Blick auf den <i>discours</i>	153
3.1 Wer spricht? – Ein Toter	153
3.1.1 Die Gespaltenheit des Ich-Erzählers.....	153
3.1.2 Die Unterwanderung der selbstgeschaffenen Norm.....	155
3.2 Wer sieht? – Ein vielseitiger Ich-Erzähler	156
3.2.1 Die Überheblichkeit des Erzählenden Ichs	158
3.2.2 Der ‚multiperspektivische‘ Ich-Erzähler	159
3.3 Wann wird gesprochen? – Gleichzeitig	162
3.3.1 Tempus und Deixis	162
3.3.2 Erzählen ohne Zeitgefühl	166
3.4 Wie wird gesprochen? – Selbstreferenziell	169
3.4.1 Vom Erzählen erzählen	170
3.4.2 Skaz	172
3.5 Die Ego(-)zentrik des Postmortalen Erzählers	174
3.6 Erzählmotivationen	180
3.6.1 Postmortales Erzählen als narrativer Suizid	181
3.6.2 Postmortales Erzählen als Überlebensstrategie	183
3.6.3 Postmortales Erzählen als Einforderung	185
3.6.4 Postmortales Erzählen als Liebesbeweis	186
4 Postmortale Narrationen mit Blick auf das Verhältnis <i>histoire</i> – <i>discours</i>	189
4.1 Die Beziehung zwischen Erzählendem und Erzähltem Ich	189
4.2. Die Unglaubwürdigkeit des Postmortalen Erzählens.....	191
4.2.1 Kriterien zur Identifizierung unzuverlässigen Erzählens	191

4.2.2 Unzuverlässiges Erzählen in Postmortalen Narrationen	194
4.3 Der Galgenhumor der Toten	200
4.3.1 Parodistische Elemente in Postmortalen Narrationen	201
4.3.2 Satirische Elemente in Postmortalen Narrationen	205
4.3.3 Eccoli! – Der harlekineske Postmortale Erzähler.....	209
4.3.4 Der (eigene) Tod als Witz.....	215
4.3.5 Dramatische Ironie	217
4.4 Die ewige Nachträglichkeit des Erzählens.....	220
4.4.1 Erzählen aus der Ewigkeit.....	220
4.4.2 Die Nachträglichkeit der Ewigkeit.....	221
4.4.3 Der physische und der symbolische Tod	222
4.4.4 Die Unausweichlichkeit des (Text-)Endes	225
4.5 Illusionsbrechende Verfahren in Postmortalen Narrationen	227
4.5.1 Fiktionsvertrag und Invisibilisierungstechniken	227
4.5.2 Abweichung von der Norm	229
4.5.3 Hemmung der Kohärenzbildung in Postmortalen Narrationen	230
4.5.4 Selbstreferenzialität in Postmortalen Narrationen.....	231
5 Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse.....	243
6 Exkurs: Postmortales Erzählen im Film	247
6.1 Der tote Erzähler im Film.....	247
6.2 Partielle Postmortale Narration im Film	249
Teil IV – Schlussbetrachtungen	251
1 Der Autor und der Leser Postmortaler Narrationen.....	253
1.1 Produktionsästhetik	253
1.1.1 Überlegungen zum Anliegen Postmortaler Narrationen	254
1.1.2 Die Antizipation des eigenen Todes	256
1.1.3 Die Feier des Erzählens	257
1.2 Rezeptionsästhetik.....	258
1.2.1 Simulation der Gänze des Daseins.....	258
1.2.2 Vom Totsein anderer fürs Leben lernen	260
1.2.3 Die „Emotionalisierungskraft“ des Todes	263
1.2.4 „Leseraktivierung“ in Postmortalen Narrationen	268
2 „Der Roman ist ein Tod“	271
2.1 (Literatur-)Historische Überlegungen	271
2.2 Poetologische Überlegungen.....	272
2.3 Fazit	276
Literaturverzeichnis.....	279

Anhang	295
Übersicht der Primärtexte.....	295
Einzeltexte der Analyse.....	297



Einleitung

Im Oktober 1966 wurde der Satz ‚Ich bin tot‘ zum Anlass für eine Meinungsverschiedenheit zwischen Roland Barthes, Jacques Derrida und Gérard Genette. Im Rahmen eines Kolloquiums an der Johns Hopkins Universität hatte Barthes, so berichtet Genette in *Die Erzählung*, „kategorischer und unvorsichtiger erklärt [...]: ‚Ich kann nicht sagen: Ich bin tot.‘ Jacques Derrida wandte sofort ein, dass das Problem der logischen Unmöglichkeit in der Sprache wohl doch etwas komplexer sei“ (1998: 276).

In *Die Stimme und das Phänomen* führt Derrida seine Argumentation aus und erhebt den Einwand, dass, „genauso wie der Wert einer Wahrnehmungsaussage nicht von der Aktualität, noch nicht einmal von der Möglichkeit der Wahrnehmung abhing, hängt auch der signifikante Wert des *ich* nicht vom Leben des sprechenden Subjekts ab“ (Derrida 2005: 129). Ferner weist Derrida auf „die supplementäre, gleichfalls strenge Unterscheidung zwischen der Erfüllung durch den ‚Sinn‘ und der Erfüllung durch den ‚Gegenstand‘“ (2005: 130) hin und fügt hinzu, dass ersteres nicht unbedingt letzteres erfordere. Der Einwand, dass es eine konstitutive Eigenschaft von Sprache sei, etwas Sinnhaftes und Sinnvolles aussagen zu können, das zu keinem Augenblick auf irgendeine Weise (empirisch) überprüfbar oder gar wahr sein müsse, ist berechtigt. Damit hat Derrida allerdings nicht viel mehr gesagt, als dies: dass alles zu sagen möglich ist.

Auch Genette wendet ein, dass die Frage weniger darin bestehe „*inwiefern (in welchem Sinne)* solche Aussagen ‚absurd‘ sind“, da dies ein „logisches Problem“ darstelle. Tatsächlich gehe es darum, „ob es *möglich* ist oder nicht, absurde Sätze zu äußern“, eine Frage, die er eine „*literarische*“ nennt und „deren Antwort natürlich positiv ausfällt“, schließlich habe Roland Barthes dies gerade demonstriert, „weshalb der wahrhaft radikale, wenn auch grobschlächtige Einwand der gewesen wäre: ‚Sie haben es doch soeben gesagt‘“ (1998: 276; Hervorhebung im Text).

Die Bedenken Genettes und Derridas in Bezug auf Barthes‘ These lassen sich also dergestalt zusammenfassen, dass der (Sinn-)Gehalt der Aussage ‚Ich bin tot‘ nicht abhängig ist von der Überprüfbarkeit dieser Aussage. Ebenso wenig ist anzuzweifeln, ob es möglich ist, eine solche (in welchem Sinne auch immer) absurde Aussage zu äußern oder nicht.

In seiner Monografie *Norm und Abweichung* (Fricke 1981) geht Harald Fricke ebenfalls (wenngleich nur kurz) auf die Problematik der Aussage ‚Ich bin tot‘ (bzw. hier: ‚Ich starb‘¹) ein. Er formuliert dabei eine „semantische Regel“, welche

¹ Bereits die Tatsache, dass Fricke so leichtfertig die beiden Sätze ‚Ich starb‘ und ‚Ich bin tot‘ als gleichrangig einstuft, macht deutlich, dass seine Auseinandersetzung mit diesem Thema eine

„wohl in keinem sprachwissenschaftlichen Buch der Welt“ zu finden sei und die in etwa folgendermaßen formuliert sein müsse: „Verben des vollendeten Ablebens dürfen – im Indikativ und ohne Negationspartikel (bzw. verwandte Formen kontextueller Zurücknahme wie ‚Traum‘ oder ‚Vortäuschung‘) – nicht in der ersten Person eines Vergangenheitsstempus gebraucht werden“ (1981: 40).

Während Harald Fricke also dafür zu plädieren scheint, einen Satz wie ‚ich starb‘ schlichtweg zu verbieten, und sich Genette und Derrida damit begnügen, den Satz ‚Ich bin tot‘ als absurd (und somit als ein logisches Problem) abzutun, der durchaus artikuliert werden kann, deswegen aber noch lange nicht als wahr gilt, greift Roland Barthes dieses Problem in *Das semiologische Abenteuer* im Rahmen einer umfassenden Textanalyse von Edgar Allan Poes *Der wahre Sachverhalt im Falle Valdemar* noch einmal auf (vgl. Barthes 1988: 266–298). Diese 1845 erstmals veröffentlichte Erzählung handelt von einem namenslosen Erzähler, der sich seit mehreren Jahren mit der „Sache des Mesmerismus“ beschäftigt und eine „unverantwortliche Lücke“ in den bisher gemachten Versuchen feststellt: „kein Mensch war jemals in articulo mortis mesmerisiert worden“ (Poe 2000a: 446). Sogleich beschließt der Erzähler dies nachzuholen und findet auch bald darauf ein „Objekt“, nämlich seinen „Freund Mr. Ernest Valdemar“, dem die Ärzte eine „ausgesprochene Lungenschwindsucht“ (2000a: 447) diagnostiziert haben und der sich freudig bereiterklärt, bei dem Experiment behilflich zu sein. Das Lebensende Valdemars lässt nicht lange auf sich warten und der Erzähler findet sich am Sterbebett des Freundes ein. Tatsächlich gelingt es ihm, den Sterbenden in einen „mesmerischen“ (2000a: 451) Zustand zu versetzen. Dadurch scheint sich der Sterbeprozess hinauszuzögern, der Patient liegt längere Zeit wie schlafend da. Als der Erzähler den Hypnotisierten daraufhin fragt, ob er schlafe, antwortet dieser: „Ja – nein – ich habe geschlafen – und nun – nun – bin ich tot“ (2000a: 454)². Diese Szene steigert sich ins immer Schrecklichere, bis der Erzähler sich schließlich bemüht, den Patienten wieder aufzuwecken. Doch da „schrumpfte, zerbröckelte, verfaulte sein ganzer Körper [...] unter meinen Händen. Auf dem Bett, vor den Augen der ganzen Gesellschaft, lag eine nahezu flüssige Masse von ekelhafter, abscheuerregender Fäulnis“ (2000a: 457).

Die Antwort Valdemars auf die Frage des Erzählers, die später in anderen Worten noch einmal wiederholt wird – „Ich sage euch, dass ich tot bin!“ (2000a: 456)³ –, ist es, die Barthes ins Zentrum seiner Analyse stellt und schließlich als

oberflächliche ist. (Vgl. dazu beispielsweise Teil II, Kapitel 2.2 und Teil III, Kapitel 4.4 dieser Arbeit.)

² Bzw. im Original: „Yes; – no; – I have been sleeping – and now – now – I am dead.“ (Poe 1845).

³ Die vollständige Antwort Valdemars im Original lautet: „For God’s sake! – quick! – quick! – put me to sleep – or, quick! – waken me! – quick! – I say to you that I am dead!“ (Poe 1845).

„einen Skandal der menschlichen Rede“ (1988: 290) bezeichnet. Zwar gesteht Barthes ein, dass die Vorstellung eines Toten, der als Toter handle, letztendlich „banal“ sei und dass es „zahlreiche mythische Erzählungen“ gebe, in denen ein Toter spricht (wenngleich nur, um zu sagen „Ich bin lebendig.“) (1988: 289). Das eigentlich Schockierende an Valdemars Aussage ‚Ich bin tot‘ sei aber, dass hier der Signifikant „ein Signifikat aus[drückt] (den Tod), das zu seinem Sprechen im Widerspruch steht“ (1988: 290f.). In der „idealen Summe aller möglichen Aussagen der Sprache“ sei die Verknüpfung der „ersten Person (Ich) mit dem Attribut ‚tot‘ genau die radikal unmögliche: Sie ist der leere Punkt, der blinde Fleck der Sprache“. In gewisser Hinsicht, so Barthes, könne man in diesem Falle von einem „Performativ“ sprechen, denn „hier performiert der unstatthafte Satz eine Unmöglichkeit“ (1988: 290).

Gleichzeitig, so Barthes weiter, handle es sich in diesem Fall auch vom „rein semantischen Standpunkt“ aus um einen skandalösen Satz, denn er behaupte „gleichzeitig zwei Gegensätze (Leben, Tod)“ (1988: 290). Das Skandalöse an diesem Satz sei also weder das Ausgesagte, noch das Aussagen, sondern das Zusammenspiel von beidem: Die Vereinigung des radikalen Widerspruchs von Leben (das Aussagen) und Tod (das Ausgesagte) zu einer Einheit. Der Satz ‚Ich bin tot‘ werde dadurch „ein unteilbares, un kombinierbares, undialektisches Ganzes“ (1988: 291). Valdemars Ausruf ‚ich bin tot‘ sei „ein explodiertes Tabu“ sowohl in einer psychoanalytischen Lesart, sprich, auf der *histoire*-Ebene, als auch narratologisch betrachtet, also auf der *discours*-Ebene.⁴ Aus diesen Beobachtungen zieht Barthes schließlich den Schluss, „dass der unerhörte Satz ‚Ich bin tot‘ keineswegs die unglaubliche Aussage ist, sondern, weitaus radikaler, die *unmögliche Aussage*“ (1988: 291, Hervorhebung im Text).

Gerade angesichts dieser Erkenntnis ist es umso bemerkenswerter, dass weder Barthes oder Genette, noch Derrida – der in Bezug auf *Valdemar* schlussfolgerte: „Dies ist keine außergewöhnliche Geschichte von Poe, sondern die gewöhnliche Geschichte der Sprache“ (2005: 129) – diese Beobachtung zum Anlass für eine weitreichendere Untersuchung genommen haben. Tatsächlich endet der Disput zwischen den dreien an dieser Stelle, ohne dass sich (soweit bekannt) weitere Analyseansätze daraus ergeben hätten. Noch erstaunlicher ist es, dass im Zuge dieses Diskurses keine weiteren Beispiele aus der Literatur herangezogen wurden und man sich damit begnügte, diese Frage allein anhand eines Textes zu erörtern, in dem sich der Sprecher dieser ‚skandalösen‘ Aussage, Ernest Valdemar, auf der intradiegetischen Ebene befindet. Dabei liegt es auf der Hand, dass sich die

⁴ Zur Begriffsverwendung und Unterscheidung von ‚*histoire*‘ und ‚*discours*‘ vgl. Teil III, Kapitel 1.

Skandalhaftigkeit dieses Satzes verschärft, sich die paradoxe Struktur dieser Aussage erst in ihrer Gänze zeigt, wenn sich das Problem auf die höher gelegene extradiegetische Ebene⁵ verlagert. Denn wenn ein homodiegetischer Erzähler auf der extradiegetischen Ebene den Satz ‚Ich bin tot‘ ausspricht, findet sich die ‚Performanz des Unmöglichen‘ doch nicht mehr nur in einer einzelnen Aussage einer Figur der Diegese, sondern in der Struktur des Gesamttextes selbst. Übertragen auf einen extradiegetischen Erzähler, müsste Barthes Beobachtung, bei dem Satz ‚Ich bin tot‘ stehen Signifikat und Signifikant in einem radikal paradoxen Verhältnis, bedeuten, dass die gesamte Narration im Widerspruch zu sich selbst steht, genauer: dass das Verhältnis von *discours* und *histoire* eben jenen „Paroxysmus der Transgression“ darstellt, aus dem sich „die Erfindung einer unerhörten Kategorie: des Wahr-Falschen, des Ja-Nein; Tod-Leben“ (Barthes 1988: 291) bildet.

Diese „unerhörte Kategorie“ aber ist es, die Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein soll. Der „neue Begriff“, (Barthes 1988: 291), findet seine Ausprägung dabei im Terminus ‚Postmortale Narrationen‘, eine Gattungsbezeichnung, die in Teil II dieser Arbeit noch näher zu definieren und von anderen Begriffen und Textformen abzugrenzen sein wird. Dabei wird auch festzustellen sein, dass Harald Fricke irrt, wenn er die Flüchtigkeit seiner Betrachtung des Satzes ‚Ich starb‘ mit den Worten rechtfertigt: „Eine solche dezidierte Missachtung von Unverträglichkeiten zwischen Verbsemantik und Verbflexion dürfte allerdings ein selten begehrender Sonderfall sein“ (1981: 41). Tatsächlich lässt sich feststellen, dass Postmortale Narrationen, insbesondere seit den 1950er Jahren, einen regelrechten Boom erleben – sodass die für diese Arbeit ausgewählten rund zwanzig Primärtexte lediglich eine Auswahl darstellen, die in Teil II, Kapitel 3 näher erläutert werden wird.

Die zunehmende Häufung von literarischen Texten, in denen tote Erzähler das Regiment führen, wirft sogleich die Frage auf, ob sich darin ein Wandel auch außerhalb der fiktionalen Literatur – in der Gesellschaft und im Alltag jedes Einzelnen – spiegeln könnte. Diese sowie andere Fragen, die die Beziehung zwischen der Gesellschaft, aber auch zwischen dem Individuum und dem Tod anderer sowie

⁵ Zur Verwendung und näheren Erklärung der Genette'schen Terminologie vgl. beispielsweise Teil II, Kapitel 1.2. In Genettes Terminologie wird die ‚Hierarchisierung‘ (ein Begriff, gegen den sich Genette grundsätzlich wehrt) der verschiedenen diegetischen Ebenen eigentlich umgekehrt vorgestellt: Die von der extradiegetischen Ebene ausgehende nächsthöhere Ebene ist die intradiegetische, von dort aus die nächsthöhere ist die metadiegetische usw. Dabei geht Genette von einer Vorstellung eines Hauses aus, auf dessen Fundament das ‚nächsthöhere‘ Stockwerk gebaut wird, wobei er explizit betont, dass die Frage nach der Wichtigkeit der Ebenen von Text zu Text unterschiedlich zu beantworten ist. (Vgl. dazu Genette 1998: 253f.) Hier wird diese Hierarchisierung bewusst umgekehrt, da explizit darauf hingewiesen werden soll, welche Ebene welche *b e d i n g t*, d.h. welcher Erzähler welcher Ebene die ‚nächstniedrigere‘ erschafft. Ein Erzähler der Intradiegesse wird immer erzählend erzeugt vom Erzähler der nächsthöheren, zum Beispiel der extradiegetischen Ebene.

dem eigenen Tod, zum Gegenstand haben, und ob diese Beziehung in irgendeiner Form von Postmortalen Narrationen problematisiert, oder zumindest thematisiert wird, sollen vor allem in Teil II dieser Arbeit gestellt und teilweise auch dort beantwortet werden.

Gerade unter Berücksichtigung des Hinweises von Barthes auf die Widersprüchlichkeit von Signifikat und Signifikant liegt es nahe, die anschließende Untersuchung Postmortaler Narrationen (Teil III dieser Arbeit) in zwei Abschnitte aufzuspalten: In Kapitel 2 soll der Schwerpunkt zunächst auf der *histoire*, in Kapitel 3 auf dem *discours* liegen – ehe diejenigen Aspekte Postmortaler Narrationen in den Fokus der Untersuchung gerückt werden, in denen insbesondere die Beziehung zwischen diesen beiden Text-Ebenen relevant ist, wie es in Kapitel 4 desselben Teils der Fall sein wird.

Zuletzt, in Teil IV dieser Arbeit, soll – neben einer Zusammenfassung und einigen Schlussbemerkungen – auch noch ein kurzer Blick auf das Verhältnis zwischen Postmortalen Narrationen und ihren Produzenten, insbesondere aber auf das zwischen diesen Texten und ihren Rezipienten geworfen werden. Schließlich lässt es sich schwer über den Tod in Literatur, insbesondere aber über die „absurde“ bzw. „falsche“ Aussage ‚Ich bin tot‘ sprechen, ohne sich die Frage zu stellen, „ob solche Aussagen auf die eine oder andere (nicht unbedingt gleich ‚figürlich‘ zu nennende) Weise für den Leser oder Hörer akzeptabel sind – trotz oder im gewissen Sinne gerade wegen ihrer derzeitigen Anomalie“ (Genette 1998: 276).

Im Laufe der Untersuchung des Phänomens ‚Postmortale Narrationen‘ wird sich zeigen, dass der tote ‚Ich-Erzähler‘ eine Instanz ist, die durchaus einige Beachtung verdient – und zwar sowohl soziologisch, kulturgeschichtlich und psychoanalytisch als auch bezogen auf die Geschichten, die sie erzählt und darauf, wie sie sie erzählt. Darin widerspricht der Postmortale Erzähler Epikur, wenn dieser behauptet: „Der Tod geht uns nichts an. Denn was sich aufgelöst hat, hat keine Empfindung. Was aber keine Empfindung hat, geht uns nichts an“ (1991: 59). Zudem wird sich herausstellen, dass Postmortales Erzählen immer auch exemplarisches Erzählen ist: Der tote Erzähler testet mit Vorliebe (narrative) Grenzen aus und verstößt gegen Konventionen (literarischer und gesellschaftlicher Natur), ja, er ist gewissermaßen der Rebell der konservativen narrativen Verfahrensweisen. Dies sorgt gelegentlich für sehr unterhaltsame und auch für überaus komische Passagen, und stellt einen Vorgang dar, der nicht zuletzt entlarvend ist – für die Verschleierungstaktiken von Fiktionalität, für die illusionserzeugenden Mittel narrativer Texte, für den gesellschaftlichen Umgang mit dem Tod, aber auch für die Erzählinstanz selbst. Ein toter Erzähler erzählt anders als ein lebender, denn er ist letztendlich ein Überlebender, einer, der seinen eigenen Tod (zunächst) besiegt hat. Und vom Jenseits

aus lässt es sich viel unbeschwerter und aufrichtiger erzählen. So erklärt Bras Cubas, der Postmortale Erzähler von Machado de Assis' *Die nachträglichen Memoiren*, seinen Lesern enthusiastisch: „Aber was für ein Unterschied wenn man tot ist! Was für ein Aufatmen! Was für eine Befreiung! Da kann man die Hülle abwerfen, die Flitter in die Grube schmeißen, sich abschminken, sich natürlich geben und ehrlich gestehen, was gewesen und ein für allemal vorbei ist“ (Machado 2003: 91f.).

Teil I – Der Tod, das Leben und die Fiktion



1 Der Tod und das Individuum

In Jaco van Dormaels Spielfilm *Das brandneue Testament* erfahren die Menschen – als Resultat eines Familienkrachs im Hause Gottes – per Sms ihr genaues Todesdatum. Die verschiedenen Versuche besonders Lebensmüder oder Lebensfroher den Tod auszutricksen, indem sie entweder versuchen, das eigene Ende zu beschleunigen oder ihm zu entgehen, scheitern allesamt. Keiner besitzt die Macht, dieses Datum zu manipulieren (nicht einmal Gott), und irgendwann gewöhnen sich die Menschen daran. Manche verändern gar nichts und leben ihr Leben wie bisher weiter. Andere schmeißen ihren Job hin, begeben sich auf die Suche nach der großen Liebe, legen sich als Scharfschützen auf die Lauer oder tauschen ihre langweilige Ehe gegen eine amouröse Beziehung mit einem Gorilla. Wer nach Erhalt seines Todesdatums sein Leben wie bisher weiterlebt und wer sein Leben ändert – das allerdings hängt nicht von der noch verbleibenden Lebensdauer ab. Und dies ist sowohl die unlogische als auch naheliegende Konsequenz, die sich aus dem Gedankenspiel, das der Film inszeniert, ergibt: Obwohl die Menschen auch vor Erhalt der Sms wussten, dass sie irgendwann einmal sterben werden, löst erst das Wissen um das genaue Todesdatum (gleichgültig, ob es in drei oder in fünfzig Jahren liegt) die Frage aus, wie man sein Leben bis zum Tod gestalten möchte. Die Frage, die sich jeder Sms-Empfänger stellt, ist also nicht: ‚Was tue ich jetzt, da ich weiß, dass ich morgen (in drei Jahren, in dreißig Jahren) sterben muss?‘, sondern: ‚Was tue ich jetzt, da ich weiß, dass ich sterblich bin?‘

Das brandneue Testament zeigt spielerisch die Relevanz des Bewusstseins des eigenen Todes auf und rückt so den Zusammenhang zwischen der Ungewissheit über den Todeszeitpunkt und der generellen Verdrängung des eigenen Todes in den Vordergrund. Nichts anderes meint Martin Heidegger – der mit seinen phänomenologischen und ontologischen Überlegungen zum Menschen und dessen Verhältnis zur Zeit und zum Tod mit der Publikation von *Sein und Zeit* 1927 einen entscheidenden Beitrag zum geisteswissenschaftlichen Diskurs über das Individuum und den Tod geliefert hat, der nicht zuletzt seit dem Erscheinen von Sigmund Freuds *Jenseits des Lustprinzips* 1920 eine neue Wendung erfahren hatte –, wenn er von „Unbestimmtheit“ (Heidegger 2006: 258, Hervorhebung im Text) spricht. Laut Heidegger verhält sich das Sein zum Tode wie das Sein zu einer Möglichkeit. Da eine Möglichkeit immer auch eine Erfüllung antizipiert, ein Ausstehen beinhaltet, das die Möglichkeit bei ihrer Verwirklichung vernichtet, müsste man meinen, das Sein strebe nach einer Erfüllung der Möglichkeit des Todes. Tatsächlich ist aber ebendiese Unbestimmtheit laut Heidegger einer der Gründe, warum das Man vor dem Tod flieht:

So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewissheit des Todes, dass er jeden Augenblick möglich ist. Mit der Gewissheit des Todes geht die Unbestimmtheit seines Wann zusammen. Ihr weicht das alltägliche Sein zum Tode dadurch aus, dass es ihr Bestimmtheit verleiht. [...] Die Unbestimmtheit des gewissen Todes bestimmt sich das alltägliche Besorgen dergestalt, dass es vor sie die übersehbaren Dringlichkeiten und Möglichkeiten des nächsten Alltags schiebt. Die Verdeckung der Unbestimmtheit trifft aber die Gewissheit mit. So verhüllt sich der eigenste Möglichkeitscharakter des Todes: gewiss und dabei unbestimmt, das heißt jeden Augenblick möglich (2006: 258).

Anders als bei anderen Möglichkeiten vermeidet das Man beim Tod also die Erfüllung, sogar die Vorstellung einer solchen Erfüllung. Das Verhältnis des Daseins zum Tode ist von einem verdeckenden Ausweichen vor dem Tode gekennzeichnet, das die Alltäglichkeit bestimmt. Der Tod ist für das Dasein sowohl unbestimmt als auch ungewiss.

Sigmund Freud hingegen konstatiert in *Jenseits des Lustprinzips* die bis heute heftig umstrittene These, dass jedes Lebewesen tatsächlich nach seinem Tod strebe.⁶ Freud entwickelt diesen Gedanken aus der Annahme eines Wiederholungszwangs, aus dem eine grundsätzlich konservative Natur der Triebe zu schließen sei, denn ein Trieb ist immer „*ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes*“ (Freud 1994a: 246, Hervorhebung im Text). Dies gelte ebenso für den Todestrieb, den Freud auch Destruktionstrieb oder Thanatos nennt; er sei strenggenommen ebenfalls konservativer Natur. Denn gehe man davon aus, „*dass alle Triebe Früheres wiederherstellen wollen*“ (1994a: 247), sei das Ziel des Lebens nicht, ein „*noch nie zuvor erreichter Zustand*“, sondern einen „*Ausgangszustand*“ zu erlangen, „*den das Lebende einmal verlassen hat und zu dem es über alle Umwege der Entwicklung zurückstrebt*“ (1994a: 248). Somit strebt Thanatos danach, „*Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören. Beim Destruktionstrieb können wir daran denken, dass als sein letztes Ziel erscheint, das Lebende in den anorganischen Zustand zu überführen*“ (Freud 1994b: 45). Freud spricht daher von einem Streben nach der „*Erreichung des Todeszieles*“ (1994a: 248).

Mit der Annahme eines Todestriebs geht bei Freud allerdings keineswegs die Auffassung einher, der Mensch begrüße den Moment seines Todes. Im Gegenteil: Dass die Erfahrbarkeit des Todes für den Menschen zeitlebens lediglich eine indirekte – durch den Tod anderer – ist und dieser Umstand Auswirkungen auf die Vorstellung des eigenen Todes hat, stellte Freud schon 1915 in seinem Aufsatz *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (Freud 2003a: 33–60) fest. Der eigene Tod sei (nicht

⁶ Eine These, die Freud selbst allerdings im Zuge seiner Narzissmus-Theorie destabilisiert (vgl. dazu auch Teil III, Kapitel 3.5 dieser Arbeit).

nur unerfahrbar, sondern auch) unvorstellbar, schreibt er dort, und selbst wenn man ihn sich ausmale, so sei man doch immer nur als Zuschauer ‚dabei‘. In dieser Unvorstellbarkeit aber liege der Grund dafür, dass letztendlich „niemand an seinen eigenen Tod“ glaube, ja sogar, dass unbewusst „jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt“ sei (2003a: 55). Daraus resultiere, so moniert Freud, dass unser Verhältnis zum Tod „kein aufrichtiges“ sei, dass wir sogar versuchen, „ihn totzuschweigen“ (2003a: 49). Wenn aber ein uns nahestehender Mensch stirbt, lasse sich diese Verleugnung des Todes nicht mehr bewerkstelligen und man gerate in einen inneren Konflikt, „in dem die beiden entgegengesetzten Einstellungen gegen den Tod, die eine, welche ihn als Lebensvernichtung anerkennt, und die andere, die ihn als unwirklich verleugnet, zusammenstoßen“ (Freud 2003a: 58).

Der Tod anderer spielt auch bei Heidegger eine Rolle, denn immerhin sei es möglich, auf diese Weise den „Umschlag eines Seienden aus der Seinsart des Daseins (bzw. des Lebens) zum Nichtmehrdasein“ (2006: 237f.) passiv mitzuerleben. Dennoch werde auch im Tod anderer „der Seinsverlust als solcher“ (2006: 239) nicht zugänglich. Beim Sterben eines Mitmenschen könne man zwar zugegen sein, der eigene Tod werde dabei letztendlich aber nicht (be)greifbarer, ihn müsse jedes Seiende selbst auf sich nehmen.

Der Tod ist das letzte noch Ausstehende im Dasein – und nur mit ihm hat das Dasein seine Gänze erreicht. Doch „[s]olange das Dasein als Seiendes *ist*, hat es seine ‚Gänze‘ nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-seins schlechthin. *Als Seiendes* wird es dann nie mehr erfahrbar“ (Heidegger 2006: 236, Hervorhebung im Text). Das heißt, dass das Dasein im Moment der seienden Gänze nicht mehr ist. Oder, in Bezug auf die „Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-Könnens“: dass das Seiende diese Möglichkeit allenfalls (gedanklich) antizipieren, aber nie überholen kann. „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der Tod als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare* Möglichkeit“ (2006: 250, Hervorhebung im Text). Es ist also ausgerechnet der „Übergang zum Nichtmehrdasein“ (2006: 237), der dem Menschen die Möglichkeit nimmt, diesen Übergang „als erfahrenen zu verstehen“ (2006: 237). Das Dasein kann das Nichtsein prinzipiell nicht begreifen, geschweige denn erleben. Und damit fasst Heidegger das grundlegende Dilemma des Menschen in Bezug zu seinem eigenen Tod zusammen: „Das Erreichen der Gänze des Daseins im Tode ist zugleich Verlust des Seins des Da“ (2006: 237).

„Der Tod ist groß“, heißt es in Rainer Maria Rilkes *Schlussstück* (2008: 164), „wir sind die Seinen / lachenden Munds. / Wenn wir uns mitten im Leben meinen, / wagt er zu weinen / mitten in uns.“ Und eben dieses „mitten in uns“ ist es, was das von Heidegger und Freud formulierte Dilemma – dass der Mensch die Gänze

seines Daseins niemals erreichen kann, die eigene Sterblichkeit verdrängt und dem Tod ausweicht – verschärft: Gleichgültig in welcher Form (sogar in seiner Negation, im (bewussten) Leben, im Über-Leben), ist der Tod immer allgegenwärtig. Dem Tod ist nicht beizukommen – und das gleich in doppelter Hinsicht: Wir können ihm nicht entrinnen, wir können ihn aber auch nicht begreifen.

Trotz – oder gerade wegen – der Omnipräsenz des Todes, versucht der Mensch seit jeher dieses Dilemma zu umgehen oder zu lösen, einen Weg zu finden, sich dem Tod gegenüber zu verhalten. Heidegger macht in *Sein und Zeit* gleich mehrere Vorschläge dazu, wie das Dasein ein Sein zum Tode realisieren kann – beispielsweise indem „die Möglichkeit ungeschwächt als Möglichkeit verstanden, als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden“ müsse (2006: 261). Und Freud fordert in *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* einen ehrlicheren Umgang mit dem Tod, anstatt ihn zu leugnen:

Wäre es nicht besser, dem Tode den Platz in der Wirklichkeit und in unseren Gedanken einzuräumen, der ihm gebührt, und unsere unbewusste Einstellung zum Tode, die wir bisher so sorgfältig unterdrückt haben, ein wenig mehr hervorzukehren? [...] Wenn du das Leben aushalten willst, richte dich auf den Tod ein (2003a: 59f).



2 Der Tod und der Glaube

Wie aber kann man sich auf den Tod einrichten, wenn die existenzielle Frage nach einem Leben nach dem Tod unbeantwortet bleibt? Jede Antwort darauf muss, gerade weil der Tod unbegreiflich und unerfahrbar ist, Spekulation sein. Umso mannigfaltiger die Antworten, die der Mensch im Laufe der letzten Jahrtausende darauf gefunden hat. Dabei sind Strategien und Konzepte entstanden, die eine Vorstellung vom Jenseits greifbarer, den Tod erträglicher machen, ihn zähmen, das Problem einer Nachexistenz durch eine höhere Ordnung lösen, mindestens aber die Sinnlosigkeit des Todes ein Stück weit relativieren. Und oftmals ist es gerade das Sinnhafte im Tod, das die moralisch-ethischen Werte eines guten, richtigen Lebens determiniert. Doch gleichgültig wie zahlreich, anschaulich oder verbreitet die Antworten sind, ihre Plausibilität ist bis heute vor allem eines: eine Glaubensfrage.

2.1 Religion als sinngebende Instanz für Leben und Tod

„Die Lebenskraft einer jeden Religion zeigt sich an ihrer Fähigkeit, auf unsere tiefsten und schwierigsten Fragen befriedigende Antworten zu geben“, schreibt Harold G. Coward in *Das Leben nach dem Tod in den Weltreligionen* (2007: 9). Zur schwierigsten dieser Fragen gehöre eben jene oben gestellte: ob es ein Leben nach dem Tod gebe, und wenn ja, wie dieses beschaffen sei. Diese Frage wird von den meisten Glaubensrichtungen positiv beantwortet. Allerdings muss die Jenseitsvorstellung dabei nicht zwangsläufig eine angenehme sein. So wird in der ältesten überlieferten Darstellung eines Totenreichs das Jenseits als „düstere Behausung“ beschrieben, als „Stätte des Eintritts ohne Rückkehr“, als „Wohnung, da jene, die eintreten, für ewig das Licht entbehren“, in der „Staub ihren Hunger stillt, Lehm ihr Brot ist“ (Moraldi 1989: 20). Sie stammt aus *Iannas Gang in die Unterwelt*, das neben dem *Gilgamesch-Epos* einzig überliefertes Schriftstück der Sumerer, der ältesten Hochkultur, von der wir heute wissen.

Doch schon bei den alten Ägyptern⁷ entwickelte sich eine Vorstellung eines Jenseits, das zwar nicht ausschließlich angenehm ist, in dem zumindest aber Gerechtigkeit herrscht. Denn beim Eingang in das Totenreich erwartet – so beschreibt es Luigi Moraldi in *Nach dem Tode* – ein Gericht und die Seelenwägung den

⁷ An dieser Stelle soll für alle im Folgenden angeführten Religionen betont werden, dass es nicht die eine religiöse Auffassung bei den alten Ägyptern gab, genauso wenig, wie es das Judentum oder den Hinduismus gibt. In jeder Kultur und zu jeder Zeit haben sich unterschiedliche Ausprägungen und mannigfaltige Auffassungen entwickelt, die hier nicht alle im Detail dargestellt werden können. Dieses Kapitel stellt also lediglich eine oberflächliche und stark vereinfachte Zusammenfassung komplexer theologischer, historischer und geografischer Entwicklungen sowie mannigfacher religiöser Glaubensrichtungen innerhalb der einzelnen Religionen dar.

Verstorbenen (vgl. 1989: 57). Dabei sind der Wächter des Totenreichs Anubi, die Göttin der Wahrheit Mâet, Thot, Osiris, Ra und die Totenfresserin Ammit anwesend. Bevor die Psychostase beginnt, spricht der Tote zum Gericht, es ist die wohl älteste überlieferte Rede eines toten ‚Ich-Erzählers‘.⁸ Darauf folgt eine Art umgekehrte Beichte, bei der der Tote achtunddreißig Sünden aufzählt und bezeugt, sie nicht begangen zu haben. Dieser ‚Sünden-Katalog‘ beinhaltet weitestgehend moralisch-ethische Aspekte, so muss der Tote versichern, er habe nie Tiere misshandelt, nie die Armen unterdrückt und nie gemordet (vgl. Moraldi 1989: 58f.). Diese Beichte verweist also unmittelbar auf die gesellschaftlichen Werte der alten Ägypter und darauf, was unter einem guten, richtigen Leben verstanden wurde.

Dieser Grundgedanke einer moralischen Legitimation für ein angenehmes Leben nach dem Tod zieht sich – in schwächerer oder stärker ausgeprägter Form – durch die meisten Religionen. Bei den alten Griechen muss sich die Seele körperlos, also ‚nackt‘, vor das Gericht stellen, denn auf ihr sieht man die Spuren eines guten oder eines schlechten Lebens.⁹ Entlarven die Spuren den Toten als schlecht, wird er bestraft, er kommt an einen Ort der ewigen Qual, Tartaros.¹⁰ In das Elysium oder auf die Insel der Seligen wiederum gelangt derjenige, der, wie Platon in *Gorgias* beschreibt, „sein Leben bis zu Ende gerecht und fromm geführt habe“, hier soll er „in aller Art von Glück-Seligkeit frei von Leiden wohnen“ (1859: [403]). Es ist ein Übergangsort, an dem sich die guten Seelen ausruhen können, bevor sie an einen neuen Ort gelangen, der, im Unterschied zum Elysium, das nach der Auffassung der alten Griechen an einem geografisch klar bestimmbar Ort im Strom des Vergessens liegt, kein weltlicher mehr ist und für den sogar Platon in *Phaidon* keine Worte findet, da er „weder leicht wäre zu beschreiben, noch würde die Zeit für diesmal zureichen“ (1809: [805]).

⁸ „Ich trete vor Euch, o großmächtiger Gerichtshof, der im Himmel ist, auf Erden und in der Stadt der Toten [...]. Sei mir gegrüßt, o du, der denen vorsitzt, die im Westen wohnen [...], zu dir komme ich, mein Herz gewandt in das Kleid der Wahrheit. Keine Schuld wohnt in meinem Leib. Ich habe niemals wissentlich die Unwahrheit gesagt. Ich habe nichts Böses getan. Möge es dir nun gefallen mir die Brote zu geben [...], auf dass ich in der Stadt der Toten ein- und auszugehen vermag, ohne dass meine Seele gehindert sei, auf immer die Sonnenscheibe und den Mond zu sehen“ (Moraldi 1989: 57).

⁹ „[J]ede seiner Taten, eine nach der anderen, hinterließ ihr Zeichen. Hochmut, Ausschweifung, Laster aller Art, falsche Eide, Verbrechen, Lügen – alles drückt ein Schandmal auf die Seele, die so mit Narben bedeckt wird, als hätte man sie gegeißelt“ (Moraldi 1989: 99).

¹⁰ Er wird von Platon in *Phaidon* wie folgt beschrieben: „In diesen Spalt nun strömen alle diese Flüsse zusammen und strömen auch wieder von ihm aus; und alle werden so wie der Boden, durch welchen sie strömen. Die Ursache aber, warum alle Ströme von hier ausfließen und auch wieder hinein, ist, dass diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab, und die Luft und der Hauch um sie her tut dasselbe“ (Platon: *Phaidon*. Auf: Zeno.org).

Dass die Hoffnung auf einen paradiesischen Ort wie das Elysium nicht nur Anreiz ist, ein gutes Leben zu führen, sondern auch die Vorstellung des eigenen Todes und den anderer erleichtert, liegt auf der Hand. Umso erstaunlicher ist es, dass im Judentum, so macht Uwe Hermann in *Zwischen Hölle und Paradies* deutlich, das Jenseits lange Zeit eine sekundäre Rolle spielte (vgl. 2003: 11). Zwar gab es durchaus die Vorstellung einer nachtodlichen Belohnung oder Bestrafung für ein gutes oder schlechtes Leben, diese manifestierte sich aber in den Nachkommen. Die eigene Familie, Kinder und Enkel sind also das, was im Judentum lange Zeit unter einem ‚Leben nach dem Tod‘ verstanden wurde (vgl. Coward 2007: 26f.).

Das aber ändert sich schlagartig nach der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier und der ersten Zerstörung des Tempels. Das Vertrauen darin, dass jedem Menschen Gerechtigkeit im Diesseits wiederfähre, wird heftig erschüttert – und Strafe und Lohn werden immer weiter in die Zukunft, d.h. ins Jenseits, verlagert (vgl. Herrmann 2003: 14f.). Nach dem jüdisch-römischen Krieg und der erneuten Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. werden die Vorstellungen noch weiter konkretisiert (durch die Diaspora aber gleichzeitig auch heterogener).¹¹ Interessant ist hier die unmittelbare Auswirkung weltlicher Ereignisse auf die Haltung zum Tod: Durch das politische Geschehen hat sich der jüdische Glaube insbesondere in seiner Beziehung zum Jenseits verändert. Dies zeigt zum einen, wie eng der Zusammenhang zwischen säkularen Ereignissen und Glaube ist, zum anderen wird hier eine Funktion des Jenseitsortes deutlich: Er soll kompensieren, wofür die tatsächliche Lebenszeit nicht ausreicht, er lässt die Hoffnung zu, dass die Gerechtigkeit siegt – wenngleich erst, wenn das Leben beendet ist. Er spendet nicht nur Trost und verspricht Gerechtigkeit, die Art und Weise wie er beschaffen ist, hat zudem unmittelbaren Einfluss auf das Wertesystem der Lebenden.

Dasselbe gilt für das Leben nach dem Tod im Christentum. Wie Georg Schwikart in *Tod und Trauer in den Weltreligionen* deutlich macht, ist es Adam und Eva und der Erbsünde zu verdanken, dass der Mensch überhaupt sterblich ist. Seit der Vertreibung aus dem Paradies kann der Mensch nur noch darauf hoffen, nach dem Tod wieder in Gottes Garten Eden zu gelangen (2010: 41). Zwar finden sich im neuen Testament kaum konkrete Hinweise, weder auf die Hölle noch auf das Paradies, doch insbesondere die katholische Vorstellung eines Jenseitsorts wurde stark von nicht-biblischen Texten, wie beispielsweise Dante Alighieris *Göttlicher*

¹¹ Die Unterwelt des Judentums, Scheol genannt, ist zunächst das Totenreich, in das jeder Verstorbene gelangt. Im Laufe der Jahrhunderte wird die Idee eines Jüngsten Gerichts, wie es im Buch des Propheten Daniel beschrieben wird, allerdings immer vorstellbarer. Einig sind sich die meisten jüdischen Glaubensauffassungen darin, als guter Mensch auf einen ‚besseren Ort‘ nach dem Tod hoffen zu können. Dasselbe gilt aber auch für die Sünder: Die Annahme, es existiere eine Art Hölle, setzt sich zunehmend durch. (Vgl. Herrmann 2003: 31f.)

Komödie, geprägt.¹² Am Tag des Jüngsten Gerichts, so heißt es im Matthäus-Evangelium, wird Jesus über jeden Menschen richten¹³, wobei auch hier moralische Maßstäbe, die unmittelbar auf das Leben selbst referieren, entscheidend sind. Wer zu Lebzeiten gut war, wird belohnt¹⁴, so steht es in der Bibel, wer aber schlecht war, soll von Jesus wegtreten und „in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln“ gehen (Matthäus 25; 41). Auch im Christentum also erfüllt der Glaube an einen Jenseitsort die zwei genannten Funktionen: Er bestimmt die Werte, nach denen zu leben ist, und er lässt auf eine Gerechtigkeit im Tod hoffen.

Diese Bedeutung des Todes wird in keiner der Weltreligionen derart herausgestellt wie im Islam. Hier gilt das Leben als eine Prüfung, die der Mensch bestehen muss, bevor er an den Jenseitsort gelangt. Der Tod ist nicht Strafe, sondern Belohnung, das „Eingehen in die Obhut Gottes“ (Schwikart 2010: 79) ein Privileg. Was den Verstorbenen nach dem Tod erwartet, wird im Koran äußerst detailliert beschrieben – ein weiteres Zeichen dafür, wie wichtig das Jenseits für den Islam ist: Die Seele trennt sich vom Körper, dann findet im Eilverfahren ein Vorgericht statt, bei dem der Tote eine Einschätzung dazu erhält, ob ihn Himmel oder Hölle erwarten. Seine Sünden und guten Taten werden aufgelistet und ihm in einer Schriftrolle um den Hals gehängt. Anschließend werden dem Toten Fragen zu seinem Glauben gestellt, die er korrekt beantworten muss.¹⁵ Stimmen die Antworten, steigen die Chancen, ins Paradies zu gelangen, ist eine Antwort falsch, wird der Tote mit Eisenstangen geschlagen und auch das Feuer wird als Läuterungsmethode eingesetzt (vgl. Schwikart 2010: 80f.).

Allahs eigentliche Entscheidung darüber, ob ein Verstorbener die Hölle oder den Himmel verdient hat, wird jedoch erst am Tag des Jüngsten Gerichts, das der Islam mit dem Christentum und dem späteren Judentum gemein hat, getroffen.¹⁶

¹² Aufgrund dieses Textes hat sich eine Vorstellung mit fünf Jenseitsorten durchgesetzt: der Limbus Patrum, der Limbus Infantium, Paradisus, Infernum und Purgatorium.

¹³ „Wenn aber der Menschensohn kommen wird in seiner Herrlichkeit und alle Engel mit ihm, dann wird er sitzen auf dem Thron seiner Herrlichkeit, und alle Völker werden vor ihm versammelt werden. Und er wird sie voneinander scheiden, wie ein Hirt die Schafe von den Böcken scheidet, und wird die Schafe zu seiner Rechten stellen und die Böcke zur Linken“ (Matthäus 25; 31–33).

¹⁴ „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbt das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt!“ (Matthäus 25; 34).

¹⁵ Wie beispielsweise ‚Wer ist dein Gott?‘ mit ‚Allah‘ und ‚Wer ist dein Prophet?‘ mit ‚Mohammed‘. (Vgl. Schwikart 2010: 80f.)

¹⁶ So heißt es im Koran: „Wenn die Erde heftig erschüttert wird, und die Berge gänzlich zertrümmert werden, dann sollen sie zu Staub werden, weithin verstreutem, und ihr sollt in drei Ränge gestellt werden: die zur Rechten [...], die zur Linken [...], die Vordersten werden die Vordersten sein.“ (*Der Koran* 1992: 467, Sure 56, 5–11.) Und auch hier findet eine Art Seelengewägung statt: „Und das Wägen an jenem Tage wird wahrhaftig sein. Deren Waagschale dann schwer ist, die werden Erfolg haben. Deren Waagschale aber leicht ist, das sind jene, die ihre

Dazu dienen die Schriftrollen, die den Toten um den Hals hängen, außerdem eine Brücke, „die dünner ist als ein Haar und schärfer als ein Schwert“ (Schwikart 2010: 82f.). Wem es gelingt, ohne Schwierigkeiten auf die andere Seite zu gelangen, kommt direkt ins Paradies. Die anderen fallen in die Hölle hinab. Das Paradies wird im Koran als eine Art Schlaraffenland dargestellt, in dem es den Toten an nichts mangelt¹⁷, die Hölle hingegen ist grausam, die Qualen dort sind endlos.¹⁸

In scharfem Gegensatz zu den Buchreligionen scheint auf den ersten Blick der Hinduismus zu stehen, der sich durch den Glauben an Wiedergeburt auszeichnet. Tatsächlich aber sind die Unterschiede gar nicht so frappant, wie es zunächst den Anschein hat, denn wie auch im Judentum hat sich der Glaube an eine Nachexistenz im Hinduismus über Jahre hinweg und aufgrund säkularer Umstände entwickelt (vgl. Herrmann 2003: 100f.). Zunächst gab es keine konkrete Auffassung eines Zustandes nach dem Tod – dass später Zweifel an dieser Annahme aufkamen und sich der Glaube an Samsara, der sich stets wiederholende Kreislauf von Geburt, Leben, Tod, Wiedergeburt, durchsetzte, ebenso wie an höllische und paradiesische Orte, wird, wie beim Judentum, mit dem Bedürfnis nach einer „ausgleichenden Gerechtigkeit“ (Herrmann 2003: 101f.) erklärt. Der Tod wird zu einer Chance für den Sterbenden, denn jedes Lebensende bedeutet einen Neuanfang. Wesentlich dabei ist, dass nach hinduistischem Glauben ein kleiner Teil des Individuums, das ‚Atman‘ (Hauch, Atem, Selbst) genannt wird, nach dem Sterben erhalten bleibt und einen neuen Körper findet – es ist das Selbst eines Menschen, das von allem Wandel frei ist. Im Unterschied dazu wird im Buddhismus davon ausgegangen, dass nichts von Dauer ist, nicht einmal das Selbst (vgl. Herrmann 2003: 131f.).

Neben Samsara ist das Gesetz des Karmas sowohl im Hinduismus als auch im Buddhismus ein wesentlicher Aspekt. Es erfüllt gewissermaßen die Funktion der Seelenwägung bei den Ägyptern, der Entblößung der Seele bei den Griechen oder des Jüngsten Gerichts bei den Juden, Christen und Muslimen. Es ist das Moment, an das die moralisch-ethischen Werte im Leben geknüpft sind, an dem

Seelen zugrunde gerichtet haben, weil sie sich vergingen gegen Unsere Zeichen.“ (*Der Koran* 1992: 133; Sure 7, 9f.)

¹⁷ „[U]nter dornenlosen Lotusbäumen [werden sie] sein und gebüschelten Bananen und ausgebreitetem Schatten, bei fließenden Wassern und reichlich Früchten, unaufhörlichen, unverbotenen. Und edlen Gattinnen – wir haben sie als eine wunderbare Schöpfung erschaffen und sie zu Jungfrauen gemacht, liebevollen Altersgenossinnen“ (*Der Koran* 1992: 467f., Sure 56, 28–38).

¹⁸ „Für Ungläubige dauern sie ewig. Für Sünder, also Muslime des rechten Glaubens, die nur aufgrund böser Taten vom Weg abgekommen sind, besteht die Chance, eines Tages erlöst zu werden. Früher oder später darf jeder aufrichtige Anhänger des Islams ins Paradies eingehen“ (Schwikart 2010: 83). Es gibt zudem noch den ‚Araf‘, ein ‚Zwischenort‘ oder ‚-zustand‘, in den diejenigen gelangen, die weder schlecht noch gut waren. „Dort verharren sie, weder sich freuend noch leidend, dürfen aber hoffen, irgendwann ins Paradies eingehen zu können“ (2010: 82).

gemessen wird, ob ein Mensch gut oder schlecht war, und das bestimmt, wie es für den Toten im Jenseits, bzw. nach der Wiedergeburt, weitergeht.¹⁹ Auch ist in beiden Religionen das Ziel des Lebens, einen Weg aus Samsara zu finden. Bei den Hindus bedeutet das, ‚Moksha‘ zu erfahren, ein Zustand der völligen Erlösung. Im Buddhismus ist es hingegen die ‚Erleuchtung‘, das Eingehen in das ‚Nirwana‘, die vollständige Auflösung des Individuums.²⁰

Was bei diesem Abriss einiger der großen Religionen deutlich wird, ist, dass der Mensch seit jeher durch – farbenprächtige und detaillierte – Geschichten bemüht ist, dem Tod seine Unvorstellbarkeit und auch seine Schrecklichkeit zu nehmen. Die seit Jahrtausenden bestehenden Religionskonzepte helfen, das Dilemma der Unbegreiflichkeit des Todes zumindest erträglicher zu machen, wenn nicht gar zu umgehen. „Die Botschaft der Religion ist“, so Schwikart, dass das Leben durch den Tod nicht einfach aufgehoben wird, „sondern er transformiert es“ (2010: 11). Diese Macht des Glaubens mag Ludwig Feuerbach zu der drastischen Aussage verleitet haben: „Wenn der Tod nicht wäre, gäbe es keine Religion.“²¹ Denn der Glaube besitzt die Fähigkeit, das Unvorstellbare und Furchteinflößende des Todes ins Gegenteil zu verkehren und Hoffnung und Zuversicht zu spenden. Oder, um es drastischer zu formulieren: Die großen Religionskonzepte stellen die erste – und über

¹⁹ Ein Hindu kann zu Lebzeiten durch gute Taten gutes, und durch schlechte Taten schlechtes Karma sammeln. Im Augenblick des Todes werden das Gute und das Schlechte miteinander ‚verrechnet‘. Wenn das schlechte Karma überwiegt, wird der Tote eine gewisse Zeit in einer Hölle verbringen, ehe er – in einer niedrigeren Kaste – wiedergeboren wird. Überwiegt das gute Karma, darf sich der Tote eine Weile an paradiesischen Orten, zum Beispiel in Krischnas ‚Goloka‘, aufhalten, bevor er in einer besseren Kaste wiedergeboren wird. Hier wird erneut das enge Verhältnis zwischen dem säkularen und dem religiösen Leben im Hinduismus deutlich, der Glaube ist sehr eng mit dem Gesellschaftssystem verknüpft. Es „unterscheidet vier Kasten, denen man qua Geburt angehört. Die oberste und angesehenste ist die Kaste der Brahmanen gefolgt von der Kaste der Krieger, derjenigen der Händler und Kaufleute und derjenigen der Diener. Außerhalb dieses Kastensystem stehen die im kultischen Sinn als unrein geltenden ‚Unberührbaren‘“ (Schwikart 2010: 97).

²⁰ Diese ‚Erleuchtung‘ wird laut Herrmann von Buddha beschrieben als „der Bereich, wo nicht Erde, Wasser, Feuer, Luft ist, wo nicht der Bereich der Unendlichkeit des Raumes oder des Bewusstseins, nicht der Bereich der Nichtirgendetwasheit noch der Grenze von Unterscheidung und Nichtunterscheidung, nicht diese Welt, nicht jene Welt, nicht Sonne und Mond ist. Das nenne ich nicht Kommen und Gehen, nicht Feststehen, nicht Vergehen und nicht Entstehen. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es. Dies ist das Ende des Leidens.“ (zitiert nach Herrmann 2003: 133).

²¹ Hier zitiert nach Schwikart 2010: 11. An dieser Stelle soll angemerkt sein, dass in dieser Arbeit weder davon ausgegangen wird, dass der religiöse Glaube komplett aus der Gesellschaft verschwunden ist (gerade in der zunehmenden Radikalisierung mancher Glaubensrichtungen zeigt sich vielmehr eine sich stetig vergrößernde Diskrepanz zwischen beinahe völlig religionsfreien und fundamentalistischen Haltungen), noch soll die Unterscheidung von einer religiösen Gläubigkeit und einer säkularen Weltanschauung zu irgendeinem Zeitpunkt eine Wertung implizieren.

viele Jahrhunderte hinweg auch einzige – Möglichkeit dar, sich über fiktionale Geschichten mit dem Tod auseinanderzusetzen, ihm beizukommen.

Damit haben sie lange Zeit geleistet, was laut Heidegger die Aufgabe der Gesellschaft ist: „eine *ständige Beruhigung über den Tod*“ (2006: 253f., Hervorhebung im Text). Und nicht nur das: Die religiösen Darstellungen des Jenseits helfen auch, das Leben zu gestalten, denn sie verleihen ihm eine Bedeutung und ein Ziel: Erst durch die nachtodliche Existenz wird relevant, wie das Leben im Diesseits zu führen ist. „Insofern“, so Herrmann, „wirken die Anschauungen über Tod und Jenseits wieder zurück auf die Wahrnehmungen des Diesseits, prägt das zukünftig Erwartete das gegenwärtige Denken, Fühlen und Handeln, beeinflusst das Wie der Wahrnehmung und Gestaltung unserer Erfahrungswelt“ (2003: 9). Das Jenseits determiniert das Wertesystem im Leben. Und der Tod verleiht dadurch dem Leben nicht nur einen Sinn, er wird auch selbst sinnvoll.

Es wird im Folgenden noch zu zeigen sein, inwieweit sich diese Rolle der Religion in der Gesellschaft verändert hat und weiterhin verändert, und welche Auswirkung dieser Wandel sowohl auf das Kollektiv als auch auf den Einzelnen hat.²² Und da es in der Natur des Menschen liegt, auf (fiktionale) Erzählungen zurückzugreifen, wenn er nach Antworten auf die großen, existenziellen Fragen sucht, knüpft sich daran ferner die Frage, wie sich diese Veränderung in der Thematisierung des Todes in Literatur²³ niederschlägt, insbesondere dann, wenn ein Erzähler über das Leben hinaus erzählt.²⁴

2.2 Riten, Rituale und Totenkulte

Große Religionen liefern jedoch nicht nur auf die Frage nach einem Fortbestehen nach dem Tod eine (in der Regel bejahende) Antwort, sie bieten zudem „den Menschen Rituale an, die helfen, die jeweilige Antwort im Alltag umzusetzen“ (Coward 2007: 9). Doch nicht immer müssen diese Rituale mit einer religiösen Ausrichtung verbunden sein, denn, so macht Philippe Ariès in *Geschichte des Todes*²⁵ deutlich, auch die Gemeinschaft trug lange Zeit erheblich dazu bei, den Tod erträglicher zu machen. Ob noch im Mittelalter oder schon im 18. Jahrhundert – wenn ein Mensch im Sterben lag oder verschieden war, stand die Tür des Hauses offen: „Der Sterbende muss den Mittelpunkt einer Versammlung bilden“ (Ariès 2009: 30). Und zwar so sehr, dass die

²² Vgl. dazu Kapitel 3.

²³ Vgl. dazu Kapitel 5.

²⁴ Vgl. dazu die Teile III und IV dieser Arbeit.

²⁵ Auf Philippe Ariès' Darlegungen wird in Kapitel 3 ausführlich eingegangen.

Ärzte und Hygieniker vom Ende des 18. Jahrhunderts [...] begannen über die sich in den Sterbezimmern drängende Menschenmengen Klage zu führen. Allerdings ohne großen Erfolg, denn noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts konnte jeder, sogar ein der Familie Unbekannter, wenn das Viatikum zu einem Kranken getragen wurde, sich dem Priester auf der Straße anschließen und das Haus und das Zimmer des Sterbenden betreten (2009: 30).

Das Sterben war lange Zeit ein öffentlicher Vorgang, und das (kollektive) Trauern eine gesellschaftlich anerkannte, ja notwendige und selbstverständliche Möglichkeit, dem Tod beizukommen.

Rituale rund um den Tod bergen das Versprechen, man trauere und sterbe nicht allein. Bei einigen (überwiegend indigen geprägten) Völkern ist der Totenkult auch heute noch sehr lebendig, so beispielsweise in Mexiko. Hier wird jedes Jahr am 2. November der ‚Día de los muertos‘ gefeiert, ein Fest, bei dem die Städte und Dörfer bunt geschmückt, traditionelle Gerichte zubereitet und Umzüge abgehalten werden, bei denen sich die Bewohner mit farbigen, an Skelette erinnernden Masken und Kostümen verkleiden. Hinter diesem Feiertag steht der Glaube, dass die Toten in diesen Tagen aus dem Jenseits zurückkehren, um die Lebenden zu besuchen. Anstatt sich vor dieser Wiederkehr zu fürchten oder sie gar zu verhindern versuchen, wird sie als ein freudiges Ereignis gefeiert. Es ist nicht zuletzt auch ein Fest der Versöhnung. (Vgl. Cyris 2008.)

Ein ähnliches Fest wird auf Haiti gefeiert, ebenfalls im November: der Karneval. Hier findet jedes Jahr ein Umzug statt, bei dem sich die Feiernden die Gesichter weiß anmalen und somit die Gédés, die Toten, symbolisieren. Zu Ehren von Papa Legba, dem Gott der Türschwellen, werden geometrische Muster auf die Straßen gemalt und der Höhepunkt des Umzugs wird auf einem Friedhof gefeiert – ein großes Holzkreuz, das mit Knochensplintern bestückt ist, wird dort zu Ehren von Baron Samstag (Baron Samedi) aufgestellt. (Vgl. Buch 2016.)

Auch auf Madagaskar findet eine Feier zu Ehren der Toten statt, allerdings nur alle fünf bis elf Jahre, denn das Fest ‚Famadihana‘, die Totenumbettung, ist sehr kostspielig. Nicht jeder kann es sich leisten, doch es hat große Bedeutung – denn findet die Umbettung nicht statt, wird befürchtet, dass der Tote in den Körper eines Lebenden fährt. Bei der Famadihana werden die Toten ausgegraben und ihre Gebeine gereinigt. Anschließend werden sie in frische Leichentücher gewickelt und an die Festtafel gesetzt. Während des Essens erzählen die Hinterbliebenen dem Toten, was in den letzten Jahren geschehen ist, berichten von ihren Sorgen und Erfolgen, bevor der Tote erneut für mehrere Jahre begraben wird. (Vgl. Reiner 2016.)

Auf der indonesischen Insel Sulawesi wiederum gelten die Toten so lange lediglich als krank, bis sie beigesetzt werden. Da eine Bestattung und die obligatorische Totenfeier viel Geld kosten, kann es mehrere Jahre dauern, bis es dazu

kommt. Die Toten werden einbalsamiert und liegen in einem offenen Sarg in der Wohnung der Angehörigen. Man behandelt sie wie ein lebendes, wenngleich pflegebedürftiges Familienmitglied, stellt ihnen Essen und Trinken (oder auch Zigaretten) hin und wechselt regelmäßig ihre Kleidung. (Vgl. Riefenstahl 2016.)

All diese hier exemplarisch angeführten Rituale spiegeln „unabhängig von dem religiösen Mutterboden, dem sie entwachsen und jenseits ihrer von dort geprägten Sprach- und Bildhaftigkeit“, so Herrmann, „stets das ernsthafte Bemühen, mit dieser ausweglosen Situation angemessen umzugehen, damit irgendwie fertig zu werden“ (2003: 8). Das kollektive Ritualisieren des Sterbens und des Todes sowie der Glaube an eine nachtodliche Existenz leisten also, was (laut Heidegger und Freud) dem Individuum aus sich selbst heraus nicht möglich ist: sich den Tod vorstellbar zu machen, sich ‚auf ihn einzurichten‘ (vgl. Freud 2003a: 59f.) und mit ihm umzugehen. Totenkulte und Rituale bieten Vorstellungen und Handlungen, die tröstlich sind, sie bergen das Versprechen, dass es ein (schönes) Leben nach dem Tod gibt, die bereits Verstorbenen wiederkehren können, der Tod nicht ganz so endgültig ist.

Deswegen sei die „Kultur selbst“, so stellt Derrida in den *Aporien* fest,

im wesentlichen vor allem, ja wir können sagen a priori Kultur des Todes; und infolgedessen Geschichte des Todes. Es gibt keine Kultur ohne den Kult der Vorfahren, ohne die Ritualisierung der Trauer und des Opfers, ohne Orte und Modalitäten institutionalisierter Bestattungen, und wäre es selbst für die Asche einer Verbrennung (Derrida 1998: 77, Hervorhebung im Text).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, wie verheerend die Konsequenzen sind, wenn das Fundament des religiösen Glaubens, der Totenkulte und der Gesellschaft als Rituale ausführendes Kollektiv ins Wanken gerät.

„Was über das Jenseits gedacht und geglaubt wird, hängt“, so Bernhard Lang in *Himmel und Hölle*, jedoch „stets mit bestimmten Grundannahmen über das Wesen des Menschen zusammen [...]. Mit jedem Wandel des Menschenbildes geht ein Wandel der Vorstellung von Himmel und Hölle einher“ (2003: 7) – oder auch ein Verlust der Überzeugungskraft einer solchen Anschauung. So wie säkulare (nämlich: politische) Begebenheiten im Judentum und Hinduismus für eine Komplexitätssteigerung des Jenseitsgedanken sorgten, so bewirkten, insbesondere im europäischen bzw. westlichen Raum, historische Ereignisse, (natur-)wissenschaftliche Fortschritte und soziologische Veränderungen in den letzten Jahrhunderten und Jahrzehnten den umgekehrten Effekt, nämlich eine Rückentwicklung und Schwächung des Glaubens und des Kollektivitätsbewusstseins.