

Solhdju · Vedder (Hg.)
Das Leben vom Tode her

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck (†)

Katrin Solhdju · Ulrike Vedder (Hg.)

Das Leben vom Tode her

Zur Kulturgeschichte einer Grenzziehung

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Bandes wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG1412 gefördert.

Umschlagabbildung:

Hugo Simberg, The Garden of Death, 1896,
watercolour and gouache on paper, glued on etchingspaper, 15,8 x 17,5 cm,
Ateneum Art Museum, Finnish National Gallery/Jouko Könönen

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5746-2

DANIEL WEIDNER

Bis heute kennt niemand sein Grab. Moses' Tod und sein Nachleben

Die Grenze von Leben und Tod ist kulturell immer flexibel. Sie manifestiert sich in Riten und Gebräuchen, aber auch in Geschichten vom Tod und von den Toten. Sie muss nicht trennscharf sein. Es kann ein Leben nach dem Tod geben und eine Zone, in der nicht klar ist, ob jemand noch lebend oder schon tot ist, es kann Formen des ‚Nachlebens‘ geben, die auf unheimliche Weise zwischen platonischer Unsterblichkeit und gespenstischer Wiederkehr schwanken. Diese Zone ist besonders interessant, weil in ihr nicht nur die Komplexität dieser Grenze deutlich wird, sondern weil eine Fülle anderer kultureller Differenzen – die von Eigenem und Fremdem, von Vergangenheit und Gegenwart, Schrift und Sprache, die Geschlechterdifferenz – ins Spiel kommt, um jenen Übergangsbereich zu beschreiben. Dieses Zusammenspiel bildet selbst wiederum komplexe kulturelle Figuren aus: Erinnerungsfiguren, insbesondere die großen Toten, die in der europäischen Kulturgeschichte weiterleben.

Lange Zeit war es vor allem die Religion, die jene Grenze und auch diesen Übergangsbereich beschrieb und gliederte. In religiösen Zusammenhängen konnten nicht nur die Toten die Lebenden bestimmen oder diese jene beeinflussen; zumindest im Christentum gibt es darüber hinaus eine starke Tendenz, das Leben insgesamt vom Tode her zu betrachten und als Vorbereitung des Todes zu verstehen. Solche Ansichten sind nicht nur durch Dogmen wie das Fegefeuer oder Praktiken wie das Totengedenken bestimmt, sondern auch durch die Erzählungen, auf die sich die religiöse Überlieferung gründet – sie sind gewissermaßen selbst schon das Resultat der großen Toten der Religionsgeschichte, innerhalb der christlichen Tradition natürlich insbesondere die Wirkung des ‚Todes‘ Christi am Kreuz, der ja selbst schon ein Ereignis ist, das auf vielfache Art die Grenze von Tod und Leben überschreitet. Christus ist aber nicht die einzige Gedächtnisfigur des ‚Nachlebens‘; hinter ihr stehen auch andere Tote der hebräischen Bibel, insbesondere Moses.

Auch Moses stirbt nicht nur an einer zentralen Stelle in der biblischen Geschichte – an der Schwelle zum Heiligen Land –, sein Tod strukturiert auch die biblische Überlieferung in besonderer Weise, indem er die ersten fünf Bücher der Bibel – in christlicher Terminologie: die mosaischen Bücher – von deren Rest unterscheidet und damit dem biblischen Korpus eine wichtige Struktur vorgibt. Eine genauere Lektüre dieser Szene kann dabei zeigen, dass Moses' Tod nicht nur auf exemplarische Weise jene Grenzziehung zwischen Leben und Tod konfiguriert, sondern auch die Frage aufwirft, wie die Grenze von Tod und Leben eigentlich erzählt werden kann. Denn diese Frage ist nicht erst in der Moderne mit dem Problem konfrontiert, dass man jene Grenze nicht einfach narrativ überschreiten kann und dass der

Tod ein Aussetzen der Narration zu implizieren scheint. Auch innerhalb der religiösen Tradition kann – aus ganz anderen Gründen – der Tod nicht einfach als ein Ereignis innerhalb eines linearen Zusammenhangs erzählt werden, sondern es bedarf komplexer narrativer Verfahren, durch die dann auch die Übergangszone von Tod und Leben kulturell besonders aufgeladen wird. Um das zu zeigen, wird im Folgenden nach einem (1.) Rekurs auf Sigmund Freuds Frage nach dem Nachleben Moses' und dem eigenartigen Ausfall von Moses' Tod darin (2.) die Erzählung dieses Todes in Deuteronomium 34 und ihre Deutung in der Tradition, d.h. in den Midraschim und bei den Kirchenvätern diskutiert, (3.) die religionsgeschichtliche Frage nach der Kultur des Lebens und des Todes im biblischen Israel berührt und (4.) die narrative Funktion des Todes im Kontext des Deuteronomium und der Exoduserzählung sowie (5.) die damit verbundene mediale Reflexion über Schrift und Wort als Medium untersucht, bevor abschließend (6.) noch einmal kurz auf die Freud'sche Frage nach dem Nachleben eingegangen wird.

1. Freuds ‚Nachleben‘ und das Vergessen des Todes

Moses' Tod und sein Nachleben haben vor allem durch Sigmund Freuds Studie *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939) und die daran anschließenden Debatten zentrale Bedeutung für die Verhandlungen über Geschichte, Gedächtnis und Gedächtnisgeschichte erlangt.¹ Für Freud war Moses gerade durch seinen Tod lebendig geblieben und eigentlich mächtig geworden, als eine Verkörperung des Schiller'schen Diktums: „Was unsterblich im Gesang soll leben, muß im Leben untergehn“². Bekanntlich unternahm Freud erhebliche Anstrengungen, um zu beschreiben, *worin* dieses Nachleben besteht, und bekanntlich entwickelte er (und nach ihm seine Interpreten) dafür verschiedene Modelle: eine biologische Form der Vererbung, der vieldiskutierte ‚Freud'sche Lamarckismus‘; die ‚archaische Erbschaft‘, in der die Gattungsgeschichte in die Individualgeschichte ragt; eine Form unbewusster Kommunikation als unbewusste Überlieferung, die wiederum unterschiedlich figuriert wird, bei Freud etwa als Gegensatz von mündlicher Tradition und Geschichtsschreibung.³ Alle diese Modelle sind wichtig, und es ist entscheidend, ihr Verhältnis zu verstehen, um die eigenartige Lebendigkeit des toten Moses ebenso zu begreifen wie die theoretische Fruchtbarkeit der Freud'schen Ideen.

1 Vgl. dazu vor allem die Beiträge von Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998, und Yosef Hayim Yerushalmi: *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Frankfurt a. M. 1999, sowie die Diskussion dieser und anderer Beiträge in Richard J. Bernstein: *Freud und das Vermächtnis des Moses*, Berlin/Wien 2003.

2 Friedrich Schiller, „Die Götter Griechenlands“ [2. Fassung], in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. Herbert G. Göpfert, München 1987, Bd. 1, S. 169–173, hier S. 172.

3 Die Literatur hierzu ist sehr umfassend; vgl. die immer noch instruktive Diskussion der Freud'schen ‚Hyperarchäologie‘ in Jean Laplanche: „Deutung zwischen Determinismus und Hermeneutik. Eine neue Fragestellung“, in: ders.: *Die unvollendete kopernikanische Revolution in der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1996, S. 142–176.

Aber nicht weniger auffällig als die Komplexität und Ambiguität von Freuds Argumentation ist etwas, das ihr fehlt. Freud konzentriert sich in *Der Mann Moses* zum einen ganz auf Moses' *Leben*, auf seine Herkunft und Geburt sowie sein Werk, zum anderen dann auf sein *Nachleben*, d.h. auf die von ihm angestoßene religionsgeschichtliche Entwicklung. Moses' Tod dagegen kommt kaum vor. In der zweiten Abhandlung, in der Freud seine Theorie des Moses-Mordes erstmals entwickelt, ist vom Mord selbst kaum die Rede, und wenn, dann auf eigenartig indirekte Weise. So etwa, wenn Freud Ernst Sellin, seinen bekanntlich recht problematischen Gewährsmann, in umständlicher Weise paraphrasiert, es gebe „unverkennbare Anzeichen einer Tradition, die zum Inhalt hat, daß der Religionsstifter Moses in einem Aufstand seines widerspenstigen und halsstarrigen Volkes ein gewaltsames Ende fand“.⁴ An anderen Stellen heißt es euphemistisch, die Israeliten „räumten den Tyrannen aus dem Wege“, oder Freud spricht von einer „gewaltsamen Beseitigung des großen Mannes“.⁵ Wie bereits Samuel Weber betont, enthält der Text keine direkte Beschreibung der Moses-Tötung, im auffälligen Kontrast zur Tötung des Urvaters, die hier wie schon in Freuds *Totem und Tabu* (1912/13) in szenischer Weise, durchaus ausführlich und im Ton des ‚Es war einmal‘ erzählt wird.⁶ Dieser massiven narrativen Präsenz gegenüber bleibt Moses' Tod blass und hypothetisch, nur an den Spuren erkennbar, die er in der Überlieferung wie in Freuds Text hinterlassen hat. Allerdings wird der Mord an Moses, von dem Freud nicht direkt spricht, seinerseits zur Metapher jener Spuren, die im Text nur in ‚entstellter‘ Form vorhanden sind:

Es ist bei der Entstellung eines Textes ähnlich wie bei einem Mord. Die Schwierigkeit liegt nicht in der Ausführung der Tat, sondern in der Beseitigung ihrer Spuren. Man möchte dem Worte ‚Entstellung‘ den Doppelsinn verleihen, auf den es Anspruch hat, obwohl es heute keinen Gebrauch davon macht. Es sollte nicht nur bedeuten: in seiner Erscheinung verändern, sondern auch: an eine andere Stelle bringen, anderswohin verschieben. Somit dürfen wir in vielen Fällen von Textentstellung darauf

4 Sigmund Freud: „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“, in: ders.: *Studienausgabe*, hg. von Alexander Mitscherlich/James Strachey/Angela Richards, Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974, S. 455–581, hier S. 486.

5 Ebd., S. 497, 511.

6 Vgl. Samuel Weber: *Gelegenheitsziele. Zur Militarisierung des Denkens*, Berlin 2006, bes. S. 97–106. Vgl. auch die komplexe Konstruktion in *Totem und Tabu*, wo auf das „Eines Tages“ der Erzählung der Geschichte eine Fußnote folgt, die auf die nächste Fußnote verweist, in der die „zeitliche Verkürzung und inhaltliche Zusammendrängung“ als Notbehelf dargestellt werden (Sigmund Freud: „Totem und Tabu“, in: ders.: *Studienausgabe*, hg. von Alexander Mitscherlich/James Strachey/Angela Richards, Bd. VI, Frankfurt a. M. 1971, S. 426). Vgl. auch den Kommentar zur Erzählung des Urvatermordes in *Der Mann Moses*: „Die Geschichte wird in großartiger Verdichtung erzählt, als ob sich ein einziges Mal zugetragen hätte, was sich in Wirklichkeit über Jahrtausende erstreckt hat und in dieser langen Zeit ungezählt oft wiederholt worden ist.“ (Freud: „Der Mann Moses“ (Anm. 4), S. 529.) Es scheint, als könnte das, was viele Male geschehen ist, in einer Geschichte erzählt werden und umgekehrt: Das einmalige Ereignis muss durch eine Reihung entstellter Berichte dargestellt werden.

rechnen, das Unterdrückte und Verleugnete doch irgendwo versteckt zu finden, wenn auch abgeändert und aus dem Zusammenhang gerissen.⁷

Freud behauptet hier und an anderer Stelle, der biblische Text, über den er spricht, trage Züge sekundärer Bearbeitung, die sich vor allem an narrativen Brüchen und Doppelungen manifestieren – das ist an sich wenig originell, sondern greift auf den Konsens der zeitgenössischen Bibelkritik zurück.⁸ Auffällig ist allerdings, dass der Mord, von dem Freud nicht direkt spricht, nun selbst zum Bildspender einer Allegorie des Textes wird, zur Figur einer Entstellung, die dann wiederum den wirklichen Mord beweisen soll. Der Mord an Moses ist gewissermaßen selbst entstellt in Freuds Text, und der Text ist eine Entstellung des Mordes: Dieser erscheint nicht da, wo man ihn erwarten würde, sondern anders und woanders – sei es im Euphemismus der ‚Beseitigung‘, sei es in der Metapher der ‚Entstellung‘, sei es durch Vertreter wie sein Urbild, den Urvatermord, oder sein Nachbild, die Tötung Jesu, der Freud erheblich mehr Raum widmet als dem Mord an Moses.⁹

Diese Entstellung wird nun besonders deutlich, wenn man auf den biblischen Text selbst blickt. Hier wird Moses' Tod nicht nur erzählt, sondern auf eine eigenartige Weise dargestellt, die an einen entstellten Mord denken lässt. Denn auch in der Bibel wird Moses ‚beseitigt‘: zwar nicht von seinem Volk, aber immerhin in der Wüste, zwar nicht durch einen Aufstand, aber immerhin gegen den spürbaren Widerstand des Protagonisten und entgegen der Erwartung der Leser, die sich von ihrem Helden doch gern in das gelobte Land führen lassen würden. Die Geschichte von Moses' Tod auf dem Berg Nebo, wie sie in Deuteronomium 34 erzählt wird, wird von Freud an keiner Stelle erwähnt, und das ist nicht nur symptomatisch für sein offensichtliches Zögern, über Moses' Tod zu sprechen, sondern auch für seinen Umgang mit dem biblischen Text. Sie ist aber darüber hinaus eine Urszene der Konfiguration von Leben und Tod, die im Folgenden einer genaueren Untersuchung unterzogen werden soll.

2. Ein Grab, kein Grab. Deuteronomium 34 und seine Auslegung

¹ Mose stieg aus den Steppen von Moab hinauf auf den Nebo, den Gipfel des Pisga gegenüber Jericho, und der Herr ließ ihn das ganze Land sehen, von Gilead bis nach Dan, ² ganz Naftali, das Gebiet von Efraim und Manasse, ganz Juda bis zum westlichen Meer, ³ den Negeb und die Jordangegend, den Talgraben von Jericho, der Palmenstadt, bis Zoar. ⁴ Der Herr sagte zu ihm: Das ist das Land, das ich Abraham, Isaak und Jakob versprochen habe mit dem Schwur: Deinen Nachkommen werde ich es geben. Ich habe es dich mit deinen Augen schauen lassen. Hinüberziehen wirst du

⁷ Freud: „Der Mann Moses“ (Anm. 4), S. 493.

⁸ Vgl. vom Verfasser: „Notizenbuch des absoluten Geistes‘ und ‚entstellter Text‘: Heine, Freud und die Bibel des 19. Jahrhunderts“, in: Sigrid Weigel (Hg.): *Heine und Freud. Die Enden der Literatur und die Anfänge der Kulturwissenschaft*, Berlin 2010, S. 143–164.

⁹ Vgl. dazu die wieder stark narrativen Passagen in Freud: „Der Mann Moses“ (Anm. 4), S. 534–537, sowie am Schluss der ganzen Abhandlung, S. 579–581.

nicht. ⁵ Danach starb Mose, der Knecht des Herrn, dort in Moab, wie es der Herr bestimmt hatte. ⁶ Man begrub ihn im Tal, in Moab, gegenüber Bet-Pegor. Bis heute kennt niemand sein Grab. ⁷ Mose war hundertzwanzig Jahre alt, als er starb. Sein Auge war noch nicht getrübt, seine Frische war noch nicht geschwunden. ⁸ Die Israeliten beweinten Mose dreißig Tage lang in den Steppen von Moab. Danach war die Zeit des Weinens und der Klage um Mose beendet. ⁹ Josua, der Sohn Nuns, war vom Geist der Weisheit erfüllt, denn Mose hatte ihm die Hände aufgelegt. Die Israeliten hörten auf ihn und taten, was der Herr dem Mose aufgetragen hatte. ¹⁰ Niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten. Ihn hat der Herr Auge in Auge berufen. ¹¹ Keiner ist ihm vergleichbar, wegen all der Zeichen und Wunder, die er in Ägypten im Auftrag des Herrn am Pharao, an seinem ganzen Hof und an seinem ganzen Land getan hat, ¹² wegen all der Beweise seiner starken Hand und wegen all der Furcht erregenden und großen Taten, die Mose vor den Augen von ganz Israel vollbracht hat. (Deu 34,1–12)¹⁰

Der Text handelt im wahrsten Sinne des Wortes von einer Grenzsituation, und zwar in mehrfachem Sinne. Die Szene ist zunächst am Rande des Heiligen Landes situiert: Vom Berg Nebo am Ostufer des Jordans, ungefähr auf der Höhe des nördlichen Endes des Toten Meeres, kann man noch heute über den Jordangraben hinweg weit in das Westjordanland und damit in das Siedlungsgebiet Israels schauen. Allerdings lässt sich nicht das ganze Land überblicken, weder das Mittelmeer noch den Negev wird man ausmachen können. In der Überlieferung ist daher mehrfach angenommen worden, der Herr habe Moses vom Nebo aus auf einen anderen Berg gebracht, von dem eine umfassende Sicht möglich gewesen sei,¹¹ oder die Vision sei geistiger Art gewesen – was dann in einem weiteren Schritt als prophetische Vision nicht nur des ganzen Landes, sondern auch der gesamten Zukunft interpretiert wurde, indem man etwa das *ad hayyam ha acharon* in Vers 4, „bis zum äußersten Meer“, als *ad hayyom ha acharon*, „bis zum letzten Tag“, liest.¹² Christliche Ausleger deuten diese Stelle dann gern figural: Moses habe nicht nur das zukünftig besiedelte Land gesehen, sondern auch seinen Antitypus Christus, der ja in der Versuchungsszene ebenfalls auf einem Berg steht und das Land sieht. Mit dem Sehen ist hier also die ganze Frage der prophetischen Rede angesprochen, die dann in Vers 10 explizit benannt wird.

Zum zweiten ist der Text auch am Rande der Wüste situiert, aus der die Israeliten kommen. Das bedeutet, dass die Gesetzgebung abgeschlossen ist und jetzt der nächste Schritt des Exodus bevorsteht, nämlich die in den Gesetzen gerade des Deuteronomiums immer wieder avisierte Landnahme. Symbolisiert wird das durch

10 Ich zitiere der Lesbarkeit halber in der Regel die Einheitsübersetzung, allerdings teilweise nach dem Original verändert.

11 Vgl. die Zusammenstellungen rabbinischer und patristischer Kommentare in James L. Kugel: *The Bible As It Was*, Cambridge/London 1997, S. 536–548; Klaus Haacker/Peter Schäfer: „Nachbiblische Traditionen vom Tod des Mose“, in: Otto Betz u.a. (Hg.): *Josephus-Studien*, Festschrift für Otto Michel, Göttingen 1974, S. 147–174, sowie v.a. zur späteren literarischen Verarbeitung Solomon Liptzin: „The Death of Moses“, in: ders.: *Biblical Themes in World Literature*, Hoboken 1985, S. 81–92.

12 Sifre Deuteronomium 357, zit. nach Kugel: *The Bible As It Was* (Anm. 11), S. 541.

die Amtsübergabe von Moses an Josua in Vers 9. Es handelt sich also um eine Nahtstelle der biblischen Geschichte, der als solcher immer ein gewisses Gefahrenpotential innewohnt. So hat denn auch die neuere Forschung diese Stelle als Kompromissbildung interpretiert und argumentiert, dass die Todeserzählung den narrativen Übergang von Moses zu Josua leiste und damit die Frage beantworte, warum eigentlich nicht der Held Moses die Landnahme vollziehe.¹³

Der Text ist drittens an der Grenze von Gott und Mensch situiert. Das zeigt nicht nur die Tatsache, dass Gott hier ein letztes Mal mit Moses spricht, ein Privileg, das in Vers 10 exklusiv für diesen in Anspruch genommen wird. Der Eindruck, dass Moses nicht nur persönlich von Gott berufen wurde (in Ex 3), sondern auch persönlich abberufen wird, verstärkt sich in Vers 6, denn das hier als „man begrub ihn“ übersetzte *wajqbor eto* lässt sich auch als „er begrub ihn“ verstehen, wobei „er“ den Herrn selbst oder auch einen Engel meinen würde. Diese besondere Sorge des Herrn hat in der Rezeption eine wichtige Rolle gespielt. So wird im Midrasch *Petirat Moshe* das *al pi adonaj* aus Vers 5, „nach dem Wort Gottes“, als „durch den Mund Gottes“ gelesen, was nicht anders zu interpretieren sei, als dass Moses durch einen Kuss des Herrn gestorben sei.¹⁴

Viertens schließlich ist der Text an der Grenze von Leben und Tod situiert. Seine grandiose Lakonik zieht diese Grenze scheinbar ganz klar: Bis hierher reichte Moses' Leben, nun stirbt er, „wie es der Herr bestimmt hatte“. Tatsächlich ist diese Grenze aber keineswegs so klar. Denn im Midrasch wird in verschiedenen Varianten davon berichtet, wie Moses die Entscheidung nicht akzeptiert oder um Aufschub bittet, sowie diskutiert, ob Moses wirklich gestorben oder nicht vielmehr in den Himmel entrückt worden sei; Origenes erwägt, es könnte zwei Mose geben, von denen einer im Grab liege und der andere im Geist in den Himmel aufgehoben worden sei.¹⁵

Alle diese Oppositionen (Israel – Wüste, Gott – Mensch, Leben – Tod) konvergieren in der Figur des Grabes, von dem Vers 6 spricht und über das die Überlieferung wieder und wieder nachgedacht hat. Im Midrasch etwa wird erzählt, dass der Herr, als er Moses begrub, das Geschehen mit einer Wolke verhüllte, weil die sonst unten am Berg stehenden Israeliten ja den Ort hätten sehen können.¹⁶ In der *Assumptio Mosis*, einer apokryphen Apokalypse, stellt der zurückgelassene Josua die Frage, ob ein Grab für Moses überhaupt möglich sei, weil es die ganze Welt umfas-

13 Vgl. etwa Siegfried Schwertner: „Erwägungen zu Moses Tod und Grab in Dtn 34,5.6“, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 84 (1972), S. 25–46.

14 Vgl. dazu Haacker/Schäfer: „Nachbiblische Traditionen“ (Anm. 11), S. 166–170, sowie Rella Sushkevsky: *Moses and the Angel of Death*, New York 1995.

15 Die umfassendste Erzählung findet sich in *Petirat Moshe*, abgedruckt in deutscher Übersetzung in August Wünsche (Hg.): *Aus Israels Lehrhallen*, Hildesheim 1967, Bd. I, S. 134–162. Origenes ist zit. nach Kugel: *The Bible as It Was* (Anm. 11), S. 544.

16 Memar Marqa 296a, zit. nach Kugel: *The Bible As It Was* (Anm. 11), S. 544.

sen müsse.¹⁷ Und in den Makkabäerbüchern steigt der Prophet Jeremia auf den Berg Nebo und sucht Moses' Grab auf:

Einige von seinen Begleitern gingen hin, um sich den Weg zu markieren; aber sie konnten ihn nicht finden. Als Jeremia davon hörte, schalt er sie und sagte: Die Stelle soll unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk wieder sammelt und ihm wieder gnädig ist. Dann aber bringt der Herr dies alles wieder ans Licht und die Herrlichkeit des Herrn wird erscheinen und auch die Wolke, genauso wie sie sich in den Tagen des Mose gezeigt hat und in der Zeit, als Salomo betete, dass der Ort hochheilig werden möge [...]. (2 Mak 2,6–8)

Das „bis heute“ (Deu 34,6) wird hier also messianisch gedeutet: Zwar kennt man Moses' Grab jetzt noch nicht, aber in der messianischen Zeit wird man es kennen und es entsprechend verehren.

Alle diese Deutungen können symptomatisch gelesen werden: Sie zeigen, dass die Sterbeszene am Nebo fundamental unheimlich ist. Am deutlichsten ist die Ambiguität, die mit dieser Unheimlichkeit einhergeht, am Grab selbst, denn einerseits gibt Vers 6a zu wissen, wo es ist – eben gegenüber Bet Pegor –, auf der anderen Seite kennt es laut Vers 6b „bis heute“ niemand. Nun ließe sich das schlicht so lesen, als würde man den Ort des Grabes nicht *genau* kennen; in der kritischen Forschung wird aber gerade diese Stelle oft als Resultat einer Kompromissbildung verstanden. Für Martin Noth etwa zeigt sich hier ein historischer Prozess, in dem die erste Ortsangabe „voraussetzt, daß man das Grab zu zeigen wußte und als die Ruhestätte einer Überlieferungsgestalt verehrte, während die letztere am besten aus einer späteren Zeit verständlich ist, in der die Stätte aus uns genauer nicht bekannten Gründen für Israeliten nicht mehr zugänglich war und daher ihre genaue Lage der Vergessenheit verfiel“.¹⁸ Man stoße also in Vers 6a auf das „Urgestein eines nicht mehr ableitbaren geschichtlichen Sachverhaltes“, darauf nämlich, „daß an der bezeichneten Stelle Mose wirklich gestorben oder begraben worden war“,¹⁹ weil Grabtraditionen in der Regel besonders sicher sind; man wisse allerdings nichts über die *Umstände* dieses Todes, weil die anderen Verse offensichtlich erst sekundär hinzugefügt sind. Auch diese Lektüre zeigt, dass Deuteronomium 34 geradezu eine Steilvorlage für die Freud'sche Hermeneutik des Verdachts bietet, für die – mehr noch als Moses' Tod in der Wüste – die Behauptung eines unbekanntes Grabes als Deckerinnerung lesbar wäre: Weil Moses ermordet worden ist, möchte man lieber nicht daran erinnert werden; wenn er beseitigt worden ist, dann kann es ja auch kein Grab geben.

17 Vgl. Assumptio Mosis 11,5–8: „Welcher Ort wird dich aufnehmen, welches Denkmal wird dein Grab bezeichnen, oder was wird deinen Leichnam von hier wegzuschaffen wagen wie einen [gewöhnlichen] Menschen, von einem Orte zum anderen? Alle Sterbenden erhalten ja nach ihrer Größe Gräber auf Erden, aber dein Grab reicht vom Sonnenaufgang bis zum Untergang und von Süden bis zur Grenze im Norden: die ganze Welt ist dein Grab.“

18 Martin Noth: *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948, S. 189.

19 Ebd., S. 190.

3. Religionsgeschichtlicher Umweg: Grab und Tod in Israel

Es gibt ein Grab, und es gibt kein Grab: Diese Überdeterminierung spiegelt auch eine zentrale religionsgeschichtliche Ambivalenz gegenüber dem Tod wider. In der neueren Exegese herrscht die Überzeugung, der Tod sei an sich kein Problem für das Alte Israel gewesen, das eine sehr realistische Sicht des Lebens gehabt habe: Die Menschen sterben, sie verharren vielleicht noch eine Weile im Scheol, dem Reich der Toten, aber weder gibt es die Vorstellung einer prinzipiellen Unsterblichkeit oder einer Auferstehung der Toten, noch sei die Sterblichkeit an sich ein Skandalon gewesen.²⁰ So beklagen die älteren Texte nicht den Tod an sich, sondern den vorzeitigen, gewaltsamen Tod. Man möchte „alt und lebensatt“ (Gen 25,8) sterben und fürchtet vor allem, keine Nachkommen zu haben, nicht in seiner Heimat zu sterben oder nicht bestattet zu werden. Diese drei Bedrohungen sind miteinander verbunden, denn die Nachkommenschaft, die zu einem guten Tod gehört, sichert nicht nur das generationelle Fortleben, sondern erfüllt auch die Grabpflichten, also eine ganze Reihe von Riten wie das Zerreißen der Kleider, das Scheren der Haare und des Bartes, das Bestreuen des Hauptes mit Asche, Selbstverwundungen, Fasten, manchmal ein Trauermahl, das Anstimmen von Klageliedern und natürlich ganz besonders das Begräbnis.

Welche Bedeutung gerade das Begräbnis hat, zeigt die Sorgfalt, mit der in den Patriarchengeschichten davon erzählt wird. Gerade haben sich die verfeindeten Brüder Esau und Jakob scheinbar endgültig getrennt, da stirbt ihr Vater Isaak, und ganz selbstverständlich wird berichtet, dass die Söhne ihren Vater begraben. (Gen 25,9) Negativ zeigt sich die Bedeutung der Bestattung in der Geschichte der Rotte Korach, die in Numeri 16 gegen Moses rebellieren und daher von Gott radikal vernichtet werden: Sie werden „mit allen Menschen die zu ihnen gehören“ von der Erde verschlungen, „und sie waren aus der Gemeinde Israel verschwunden“. (Num 16,33)²¹ Sie haben also kein Grab und keinen Erinnerungsort – und gehören daher nicht mehr zur Gemeinde. Ganz ähnlich droht Jesaja dem König von Babel, er werde kein Grab haben,²² und auch in den Geschichtsbüchern, besonders der

20 Vgl. dazu Ludwig Wächter: *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart 1967; Erich Zenger/Robert Wenning: „Das Alttestamentliche Israel und seine Toten“, in: Klemens Richter (Hg.): *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde*, Freiburg 1990, S. 132–152; Hans Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, Neuausgabe hg. von Bernd Janowski, Gütersloh 2010, S. 152–177, sowie die entsprechenden Passagen aus Gerhard von Rad: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Gütersloh 1960, bes. S. 285–293, 399–403.

21 Der Text hebt die Bedeutung der außergewöhnlichen Bestattung hervor, wenn Moses zum Herrn spricht: „Wenn diese Leute sterben, wie jeder Mensch stirbt, und wenn sie nur so wie jeder andere Mensch Rechenschaft ablegen müssen, dann hat der Herr mich nicht gesandt. Wenn aber der Herr etwas ganz Ungewöhnliches tut, wenn die Erde ihren Rachen aufreißt und sie verschlingt zusammen mit allem, was ihnen gehört, wenn sie also lebend in die Unterwelt hinabstürzen, dann werdet ihr erkennen, dass diese Leute den Herrn beleidigt haben.“ (Num 16,29 f.)

22 Vgl.: „Alle Könige der Völker ruhen in Ehren, jeder in seinem Grab; du aber wurdest hingeworfen ohne Begräbnis, wie ein verachteter Bastard“ (Jes 14,18 f.).

Chronik, wird später von den guten Königen immer wieder erzählt, sie seien ordnungsgemäß begraben worden, während die schlechten kein Grab finden.

Es ist aber auch problematisch, in der Fremde begraben zu werden, weil hier niemand die Grabpflege betreiben kann. Die enge Beziehung zwischen eigenem Land und dem Grab der Vorfahren wird vor allem in Genesis 23 deutlich, wenn Abraham ein Grab für seine tote Frau Sara in Hebron erwirbt. In aller Breite und Behaglichkeit wird erzählt, wie seine hethitischen Gastgeber ihm erst einen Platz in ihren Gräbern anbieten, ihm das Grab dann schenken wollen und auch die genannte Summe zurückweisen, wie Abraham aber hartnäckig auf Bezahlung besteht und vierhundert Schekel Silber nach dem handelsüblichen Gewicht entrichtet, woraufhin der Erzähler gleich zweimal (Gen 23,17 u. 20) hervorhebt, dass das Feld und die Höhle bei Hebron nun wirklich von den Hethitern in den Besitz Abrahams übergegangen seien. Es ist also ein erstes Stück des verheißenen Landes: *In nuce* sehen wir hier eine Theologie der Landnahme, in der das eigene Land immer auch das Land der Gräber der Väter ist.²³ Deshalb werden auch die Gebeine jener Patriarchen, die in Ägypten sterben, Jakob und Joseph, in das verheißene Land gebracht und dort beerdigt, Jakob wie seine Großmutter in Hebron (Gen 49,29–32), Josef in Sichem (Jos 24,32), das dieses Mal Jakob für hundert Kesita (Gen 33,19) von den Schemiten gekauft hatte. Umso beunruhigender – oder mit Freud gesagt: verdächtiger –, dass Moses nicht im verheißenen Land begraben worden ist. Er gehört nicht zu den Vätern, er hat keine wichtigen Nachkommen, er bleibt ungreifbar.

Es gibt aber auch eine andere Seite des Verhältnisses zum Tode in Israel, ohne die wiederum diese Ungreifbarkeit unverständlich bleibt. Der Tote ist nicht nur Gegenstand der Verehrung, sondern auch unheimlich, ja sogar feindlich. Am deutlichsten ist das im kultischen Bereich, in dem der tote Körper als extrem verunreinigend gilt, sogar als die Quelle der Unreinheit, vergleichbar allenfalls mit dem ebenfalls perhorreszierten (immerhin ‚wirklich‘ ansteckenden) Aussatz. Die radikalste Fassung findet sich in Numeri 19:

¹¹ Wer irgendeinen toten Menschen berührt, ist sieben Tage lang unrein. ¹² Am dritten Tag entsündigt er sich mit dem Reinigungswasser und am siebten Tag wird er rein. Wenn er sich am dritten Tag nicht entsündigt, dann wird er am siebten Tag nicht rein. ¹³ Jeder, der einen toten Menschen, einen Verstorbenen, anrührt und sich nicht entsündigt, hat die Wohnstätte des Herrn verunreinigt. Ein solcher Mensch muss aus Israel ausgemerzt werden, weil er sich nicht hat mit dem Reinigungswasser besprengen lassen. Er ist unrein; seine Unreinheit haftet ihm immer noch an. ¹⁴ Folgendes Gesetz gilt, wenn ein Mensch in einem Zelt stirbt: Jeder, der ins Zelt kommt oder der schon im Zelt ist, wird für sieben Tage unrein; ¹⁵ auch jedes offene Gefäß, das keinen verschnürten Deckel hat, ist unrein. ¹⁶ Jeder, der auf freiem Feld einen mit dem Schwert Erschlagenen, einen Toten, menschliche Gebeine oder ein Grab berührt, ist für sieben Tage unrein. (Num 19,11–16)

23 Vgl. dazu Gerhard von Rad: *Das erste Buch Mose. Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad*, Berlin 1967, S. 211–214.

Während normalerweise Unreinheit durch Waschungen mit frischem Wasser aufgehoben werden kann, braucht man bei der durch tote Körper verursachten Unreinheit ein spezielles Reinigungswasser. Unrein – und unrein machend – ist dabei nicht nur der Leichnam selbst, sondern alles, was ihn berührt oder in seine Nähe kommt, wie das Zelt, in dem einer stirbt, oder ein herumstehendes offenes Gefäß. Und so wie der Tod zur Unreinheit führt, so führt auch die Unreinheit zum Tod, denn wer sich nicht reinigt, muss ausgemerzt werden.

Solche Reinheitsvorstellungen sowie ihre Ausarbeitungen in der Bibel und stärker noch in ihren jüdischen Auslegungen regeln nicht nur eine Praxis, sondern bringen auch die kategoriale Bedeutung von ‚rein‘ und ‚unrein‘ zum Ausdruck, insofern alle Dinge in ‚reine‘ und ‚unreine‘ unterschieden werden. Der strukturelle Charakter einer solchen Unterscheidung impliziert, dass auch der Tod – nimmt man ihn einmal als Inbegriff der Unreinheit an – eine ‚universelle‘ Bedeutung hat, die viel weiter reicht als das Gegenteil des biologischen Lebens. Auch Dinge, Zelte, Krüge können ‚tot‘ sein, auch Schwachheit, Krankheit oder andere Formen der rituellen Unreinheit können als ‚Tod‘ verstanden werden und werden als solcher figuriert, vor allem in der poetischen Sprache. Wie schon in Numeri 16 steht dabei der Tod für den Ausschluss aus der Gemeinde und aus dem Kult – und damit für alles, was einen daran hindert, Gott zu opfern und Gott zu loben. So wird in letzter Instanz vor allem die Trennung von Gott zum ‚Tod‘. Immer wieder findet man in den Psalmen die Formel, dass im Tod kein Loben mehr möglich sei, versehen mit der raffinierten Volte, dass es doch recht unklug von Gott sei, den Beter sterben zu lassen: „Was nützt dir mein Blut, wenn ich begraben bin? Kann der Staub dich preisen, deine Treue verkünden?“ (Ps 30,10) Symbolisch sind die Toten also in gewisser Weise unreal, sie entbehren der sakralen Würde.

Diese Entwertung der Toten steht nun in einer gewissen Spannung mit den oben beschriebenen Formen der Totenpflege. Folglich zieht sich durch die Bibel und besonders durch das Deuteronomium eine permanente Polemik gegen einen übermäßigen Totenkult, dessen Existenz vorausgesetzt wird: So wird etwa ausdrücklich verboten, Reste von Totenspeisungen zu opfern (Deu 26,14) oder sich in der Trauer rituell zu verletzen (Deu 14,1), auch die Befragung der Toten ist explizit verboten (Deu 18,11). In der Forschung wurde in diesem Zusammenhang von einer „radikalen Entmythologisierung und Entsakralisierung des Todes“ im Rahmen der deuteronomistischen Reformen gesprochen²⁴ oder die These aufgestellt, dass die Ahnenpflege dem privaten Kult im Rahmen der Familie zuzuordnen sei, gegen die sich hier der offizielle Monotheismus abgrenze; offensichtlich ist es allerdings schwierig, die textuellen und die archäologischen Befunde zusammenzuführen.²⁵ Entscheidend ist jedenfalls, dass sich in der späteren Literatur eine fast omnipräsente Polemik gegen den Totenkult findet, nach der nicht die Toten mächtig seien, sondern Gott die Macht habe und Totenkult die Urform der Idolatrie sei.

24 Von Rad: *Theologie des Alten Testaments* (Anm. 20), S. 290.

25 Vgl. dazu Peter Welten: Art. „Bestattung II. (Altes Testament)“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 5, Berlin/New York 1980, S. 734–738.

Diese Tendenz hat auch die Überlieferung entscheidend geprägt: Sie schwingt bei Jesajas Warnung vor der Bekanntgabe des Mosesgrabes mit (2. Makk 2, s.o.) und kommt besonders deutlich in der Reformation zum Ausdruck, wenn Jean Calvin, selbst ein scharfer Kritiker des Totenkultes, Deuteronomium 34 als Vorbeugung gegen den Aberglauben liest:

Wenn auch der Grund nicht angegeben wird, weshalb der Leichnam verborgen wurde, so scheint es doch Gottes Absicht gewesen zu sein, dem Aberglauben vorzubeugen. Denn es war bei den Juden üblich, wie ihnen auch Christus vorwirft (Mat 23,29), die Propheten zu töten, aber danach ihre Gräber zu verehren. Sie wären also geneigt gewesen, um die Erinnerung an ihren Undank auszulöschen, zu Ehren des heiligen Propheten einen sündhaften Kultus einzurichten und dazu seinen Leichnam in das Land zu tragen, von dem er durch Gottes Gericht ausgeschlossen worden war. Es wurde also rechtzeitig dafür gesorgt, dass das Volk nicht in unbedachtem Eifer den Versuch machte, den himmlischen Ratschluss umzustößen.²⁶

Calvin ruft nicht nur explizit die Möglichkeit auf, Moses könnte umgebracht worden sein wie andere Propheten, sondern legt auch nahe, dass in dem Fall Moses' Tod wohl vertuscht worden wäre.

Paradoxerweise wird also gerade die Grablosigkeit zum Erinnerungsort: paradox insofern, als dieser Ort nichts erinnert, aber gerade darum verhindert, dass sich eine Deckerinnerung über das historische Geschehen legen kann. Aus dieser Perspektive erscheint das lokalisierte Grab als Inbegriff einer immer idolatrieverdächtigen und umfälschenden Erinnerungspraxis – zugespitzt formuliert: Wer ein Grab hat, kann immer ermordet worden sein; ein Grab ist immer eine Deckerinnerung; nur Grablosigkeit hält die Erinnerung lebendig. In Bezug auf das Deuteronomium selbst können wir jedenfalls vermuten, dass zu seiner ‚Säkularisierung des Todes‘ auch die Säkularisierung des toten Moses gehört: Nicht der tote Moses soll herrschen, sondern dessen Gesetz. Damit die mosaischen Bücher gültig sind, so scheint es, muss ihr Autor nicht nur verschwinden, sondern radikal beseitigt werden, indem ihm das Grab genommen wird und er vollkommen im Text verschwindet.²⁷

26 Johannes Calvin: *Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung*, Bd. 3: 2.–5. Buch Mose, Josua, herausgegeben von E.F.K. Müller, Neukirchen 1917, S. 439. Vgl. auch den Kommentar zu Vers 5: „Weil es eine Schmach war, außerhalb des heiligen Landes zu sterben, wird Mose durch eine ehrenvolle Benennung ausgezeichnet, damit die Israeliten umso mehr vor dem Gerichte des Gottes erschrecken lernten, der nicht einmal seinen größten Knecht verschonte.“ (Ebd.)

27 Es liegt nahe, diese Szene kulturgeschichtlich als Präfiguration des verlorenen Christuskörpers, des „hic non est“ (Mk 16,6), zu lesen, das seinerseits als Urszene des die europäische Repräsentation prägenden „corps manqué“ gilt. Vgl. dazu Michel de Certeau: *La Fable Mystique*, Vol. 1: XVI–XVIIe siècle, Paris 1982, bes. S. 107–127; Louis Marin: „Die Frauen am Grabe. Versuche einer Strukturanalyse an einem Text des Evangeliums“, in: ders./Claude Chabrol (Hg.): *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*, München 1973, S. 67–85, sowie Robert Harrison: *Die Herrschaft des Todes*, München 2006.

4. Der Tod und das Buch

Der Tod Moses' ist nicht nur ein historisches Übergangsphänomen, sondern auch ein literarischer Schlüssel, denn er ist nicht nur zwischen Wüste und heiligem Land situiert, sondern auch zwischen Gesetz und Geschichte und damit an einer wichtigen Stelle im Text. Dies gilt umso mehr, als er auch die Grenze zwischen der Thora, den im höchsten Maße kanonischen fünf Büchern Mose, und den anschließenden anderen Schriften der hebräischen Bibel markiert.²⁸ Auf den ersten Blick scheint es einen klaren Übergang von der Zeit in der Wüste, welche die mosaïschen Bücher schildern, und der Zeit in Israel zu geben, welche die Bücher Josua bis 2 Chronik oder, in der jüdischen Terminologie, die vorderen Propheten darstellen. Das erscheint auch ganz logisch, insofern sich das Gesetz eben in einem Außerhalb befindet, insofern es exterritorial ist, in Freuds Worten: ‚reine Geistigkeit‘. Moses' Tod würde hier gewissermaßen die genaue Grenze bilden, in der das Gesetz versiegelt wird. Aber wir haben schon gesehen, dass diese Grenze nicht scharf gezogen ist, und damit wird auch die Gegenüberstellung von Gesetz und Geschichte, von Geistigkeit und Historizität relativiert. Denn Moses' Tod ist im Text kein singuläres Ereignis, sondern trägt, rahmt und gliedert das gesamte Deuteronomium, wie nun ein Blick in den bisher vernachlässigten Kontext des 34. Kapitels zeigen soll.²⁹

Dass und wie Moses stirbt, überrascht den Leser in Kapitel 34 des Deuteronomiums nicht. Er erfährt es bereits am Anfang des Buches in Kapitel 3, als Moses den Israeliten erzählt, wie er den Herrn gebeten hatte, ihn ins Heilige Land ziehen zu lassen:

²⁵ Lass mich doch hinüberziehen! Lass mich das prächtige Land jenseits des Jordan sehen, dieses prächtige Bergland und den Libanon! ²⁶ Doch euretwegen zürnte mir der Herr und erhörte mich nicht. Der Herr sagte zu mir: Genug! Trag mir diese Sache niemals wieder vor! ²⁷ Steig auf den Gipfel des Pisga, richte die Augen nach Westen, nach Norden, nach Süden und nach Osten und schau mit eigenen Augen hinüber! Doch hinüberziehen über den Jordan hier wirst du nicht. (Deu 3, 25–27)

Schon hier erfahren wir also, dass Moses den Befehl, auf den Berg zu steigen, bereits vorher erhalten hatte und offensichtlich nicht unmittelbar ausgeführt hat, dass er sogar versuchte, den Herrn umzustimmen – hier hat die midrachische Überlieferung von Moses' Zögern offensichtlich ihren Ausgangspunkt. Daher steht nicht erst das letzte Kapitel, sondern das gesamte Deuteronomium im Zeichen dieses Todeswissens und des Todesaufschubs. Das unterscheidet es gerade von den vorhergehenden Büchern: Angesichts des Todes wird der in Exodus bis Numeri erzählte Bundesschluss vom Sinai jetzt in Moab wiederholt. So eine Wiederholung

28 Vgl. dazu Norbert Lohfink: „Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung“, in: *Theologie und Philosophie*, 71 (1996), S. 481–494. In anderer Weise führt Robert Polzin diesen Gedanken am deuteronomistischen Geschichtswerk durch, vgl. ders.: *Moses and the Deuteronomist. A Literary Study of the Deuteronomistic History*, New York 1980; ders.: *Samuel and the Deuteronomist*, San Francisco 1989; ders.: *David and the Deuteronomist*, Bloomington 1993.

29 Zur strukturierenden Funktion von Kapitel 34 im Deuteronomium vgl. Dennis T. Olsson: *Deuteronomy and the Death of Moses*, Minneapolis 1994.

ist immer riskant und produziert spezifische Ambiguitäten, die sich wiederum in die literarische Struktur einschreiben.

Die deuteronomische Wiederholung des Gesetzes unterscheidet sich nämlich auch formal wesentlich vom ersten Bundesschluss am Sinai: Während dieser weitgehend auktorial erzählt wird, enthält das Deuteronomium nur selten (wie in Deu 34) auktoriale Erzählberichte, sondern besteht im Wesentlichen aus zitierter Rede Moses', der seinerseits, wie in 3,26b, oft Gott zitiert.³⁰ Das Deuteronomium stellt also eine Reihe von Reden dar, die Moses an seinem letzten Lebenstag, im Angesicht des Todes, hält.

Diese zentrale Position von Moses' Reden ist entscheidend für die Medialität des Textes: Moses ist der Mittler Gottes, der den Sinaibundesschluss wiederholt, indem er die Worte, die Gott ihm gesagt hat, gegenüber dem Volk verkündet. Das wird vor allem im zentralen Kapitel 5 deutlich, wenn Moses die zehn Gebote wiederholt und daran erinnert, wie diese das Volk in Furcht versetzten. Damals, so Moses, hatte das Volk gesagt: „Welcher Sterbliche hätte wie wir die Stimme des lebendigen Gottes aus dem Feuer reden hören und wäre am Leben geblieben? Tritt du hinzu und höre alles, was der Herr unser Gott sagen wird, und du sollst alles verkünden, was der Herr, unser Gott, zu dir sagen wird. Und wir wollen darauf hören und danach handeln.“ (Deu 5,26 f.) Zwischen Tod und Leben steht hier Moses als Vermittler und ist durch diese Position eigentlich kein Sterblicher mehr, sondern ein Medium der Worte Gottes, die den Tod ebenso wie das Leben bringen.

Nun würde man erwarten, dass dieser Mittler treu ist, dass er „alles“ hört und „alles“ verkündet (Deu 5,27), also gegenüber dem Volk schlicht wiederholt, was er gehört hat. Dass das keineswegs so ist, zeigt sich gerade im Fall seines eigenen Todes, der ja selbst schon von der in Kapitel 5,26 suggerierten Nicht-Sterblichkeit abweicht. Dabei wird die Ankündigung aus Kapitel 3 gegen Ende des Buches mehrfach wiederholt, in Kapitel 31,14 ff. und besonders ausführlich in Kapitel 32, wo der Herr erneut befiehlt, den Berg zu besteigen:

⁴⁸ Am selben Tag sagte der Herr zu Mose: ⁴⁹ Geh hinauf in das Gebirge Abarim, das du vor dir siehst, steig auf den Berg Nebo, der in Moab gegenüber Jericho liegt, und schau auf das Land Kanaan, das ich den Israeliten als Grundbesitz geben werde. ⁵⁰ Dort auf dem Berg, den du ersteigst, sollst du sterben und sollst mit deinen Vorfahren vereint werden, wie dein Bruder Aaron auf dem Berg Hor gestorben ist und mit seinen Vorfahren vereint wurde. ⁵¹ Denn ihr seid mir untreu gewesen inmitten der Israeliten beim Haderwasser von Kadesch in der Wüste Zin und habt mich inmitten der Israeliten nicht als den Heiligen geehrt. (Deu 32,48–51)

Hier spricht nicht mehr Moses, der eine Stimme Gottes zitiert, sondern der Erzähler zitiert Gott direkt. Das, was er zitiert, weicht in radikaler Weise von dem ab, was Moses zwar nicht zitierte, aber immer wieder in indirekter Rede suggerierte. Denn hieß es in Deuteronomium 3,26, der Herr habe Moses wegen *des Volkes* gezürnt, so

30 Zu diesem Verhältnis vgl. die detaillierten Analysen in Robert Polzin: *Moses and the Deuteronomist* (Anm. 28) sowie ders.: „Das Buch Deuteronomium“, in: Hans-Peter Schmidt/Daniel Weidner (Hg.): *Bibel als Literatur*, München 2008, S. 109–131.

heißt es jetzt, er zürne Moses und Aaron, weil *sie* ihn nicht geehrt hatten. Verweist Moses selbst ganz allgemein auf das Murren und die Unbotmäßigkeit des Volkes, von denen im Laufe der Exoduserzählung immer wieder berichtet wird, so bezieht sich der Herr selbst auf eine spezielle Episode, die dem Leser wie auch Moses schon bekannt ist, nämlich auf Numeri 20, wo Moses den durstenden Israeliten Wasser verschafft, indem er an einen Felsen schlägt, anstatt, wie geboten, zum Felsen zu sprechen:

Der Herr aber sprach zu Mose und Aaron: Weil ihr mir nicht geglaubt habt und mich vor den Augen der Israeliten nicht als den Heiligen bezeugen wolltet, darum werdet ihr dieses Volk nicht in das Land hineinführen, das ich ihm geben will. Das ist das Wasser von Meriba (Streitwasser), weil die Israeliten mit dem Herrn gestritten haben und er sich als der Heilige erwiesen hat. (Num 20,12 f.)

Hier wie in der parallelen Stelle Numeri 27,12–14 – wo auch zum ersten Mal der Befehl gegeben wird, den Berg zu besteigen, und wo die Amtsübergabe an Josua erstmalig erzählt wird (Num 20,15–27) – wird die Erzählung durch einen offensichtlich auktorialen Kommentar über den Ort und die Bedeutung des Ortsnamens unterbrochen (Num 20,13 u. 27,14b). Dieser Hinweis verbindet diese Erzählung wiederum mit einer anderen Episode aus Israels Wüstenzeit, nämlich mit der Meriba-Geschichte in Exodus 17, wo Moses schon einmal Wasser aus dem Felsen entspringen lässt, um die murrenden Israeliten zu versorgen. Dort befiehlt Gott ausdrücklich, Moses möge den Felsen schlagen, während es die Israeliten sind, die sich gegen Gott auflehnen. Es scheint fast, als spräche Moses in Deuteronomium 3 von jener anderen Szene, als hätte er mithin die beiden ähnlichen Episoden verwechselt. In jedem Falle ist der Text offensichtlich bemüht, die beiden Motivketten und ihre unterschiedlichen Implikationen – Moses stirbt stellvertretend für sein Volk oder aber durch eigene Schuld – nicht scharf voneinander zu trennen. Wieder gibt es eine Doppelung zweier Überlieferungen, ganz ähnlich wie: ‚es gibt ein Grab, und es gibt kein Grab‘, die gerade aus der Doppelheit ihren Sinn gewinnen.

Dank dieser Struktur ist Moses' Tod kein klar umrissenes Ereignis und damit kein Außen des Buches, das dieses begrenzt und stabilisiert, sondern in es eingeschrieben. Das bedeutet zum einen, dass Gesetz und Geschichte, Geistigkeit und historische Wahrheit sich nicht klar voneinander trennen lassen, sondern ineinander verwoben bleiben. Nur erwähnt sei in diesem Zusammenhang, dass eine solche Verwebung fundamentale Folgen für die Idee des Gesetzes hat, die hier anders als in der römischen Tradition eben nicht mit ‚zeitloser‘ Geltung verbunden ist. Die skizzierte Einschreibung des Todes zeigt zum zweiten aber auch, dass sich die Geschichte nicht linear vollzieht, sondern sprung- und lückenhaft, dass sie überdeterminiert ist. Denn die Spur von Moses' Tod verweist immer weiter zurück, und zwar an Orte, die in chronologischer Hinsicht unverbunden scheinen und in ideologischer Hinsicht entgegengesetzter nicht sein könnten. Wie Daniel Boyarin an der Meriba-Episode gezeigt hat, handelt es sich bereits bei Exodus 17 um ein ‚duales Zeichen‘, das verschiedene, sich tendenziell ausschließende Bedeutungen verdich-

tet.³¹ Die Todeserzählung, die auf dieses Zeichen rekurriert, wird dadurch selber unklar, ironisch und unzuverlässig. Unzuverlässig erscheint zuallererst Moses, der nicht nur seit Numeri 27 zögert, den Berg zu besteigen, sondern auch die Schuldfrage so eigentümlich verdreht. Indem Moses' etwas selbstgefällige Reden in Kapitel 32 so deutlich von der Stimme Gottes unterbrochen werden, stellt der Text die Unzuverlässigkeit Moses' aus. Damit aber zieht er sich selbst in Zweifel, weil der Text Moses' privilegierte Mittlerschaft nicht nur explizit behauptet (etwa in Deu 34,10), sondern auch selbst als Moses' Rede auftritt, die nun insgesamt in Frage gestellt wird.

5. Der Tod und das Lied

Diese mediale Reflexion betrifft nun auch den Schriftcharakter des Textes. Vor allem Jan Assmann hat das Deuteronomium als mächtigen Akt der Verschriftung und damit als Einschnitt in der Mediengeschichte gedeutet.³² Hier finde man den Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit ebenso wie den vom Charisma zum Kanon – und wieder spielt dabei Moses' Tod eine entscheidende Rolle, erfordert doch das Abtreten des charismatischen Führers eine Kanonisierung, wie das Deuteronomium mit seiner stets wiederholten Kanonformel, man möge nichts hinzufügen und nichts wegnehmen, deutlich macht. Aber wieder ist die Grenze nicht so scharf zu ziehen. Nicht nur wird, wie bereits gesehen, gerade im Deuteronomium das Gesetz als ein mündliches inszeniert, eben als *Rede* von Moses: „Das sind die Worte, die Mose vor ganz Israel gesprochen hat“ (Deu 1,1); „Mose trat vor ganz Israel hin und sprach diese Worte“ (Deu 31,1). Auch stellt gerade Moses' Tod diese eben erst gezogene Grenze zwischen Mündlichkeit zur Schriftlichkeit wieder in Frage. Denn genau in dem Moment, in dem der Übergang vom Wort zur Schrift narrativ vollzogen wird – in den letzten Kapiteln des Deuteronomium, in denen das Gesetz abgeschlossen und versiegelt wird –, wird das Unzureichende der Schrift betont.³³

Unmittelbar nachdem die Weisung noch einmal vor dem Volk verlesen wird, kündigt der Herr ein weiteres Mal Moses' Tod an:

Und der Herr sagte zu Mose: Sieh, du wirst jetzt bald zu deinen Vätern gebettet werden. Dann wird dieses Volk sich erheben; man wird in seiner Mitte Unzucht treiben, indem man den fremden Göttern des Landes nachfolgt, in das es jetzt hineinzieht, es

31 Vgl. dazu Daniel Boyarin: „Duale Zeichen, Mehrdeutigkeit und die Dialektik intertextueller Interpretationen“, in: Schmidt/Weidner (Hg.): *Bibel als Literatur* (Anm. 30), S. 309–330.

32 Vgl. Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, bes. S. 212 ff. Assmanns literale Lektüre des Bibeltextes als historische Quelle ist paradigmatisch für die in kulturwissenschaftlichen Untersuchungen nicht seltene Ausblendung des literarischen Charakters der Texte.

33 Ein paralleler Fall ist Jeremia 36, wo die Niederschrift der prophetischen Worte sofort dem Feuer zum Opfer fällt.

wird mich verlassen und den Bund brechen, den ich mit ihm geschlossen habe.
(Deu 31,16)

Der Text geht hier ins Futur über und berichtet nicht nur vom kommenden Tod, sondern auch von der Zeit danach, in der das mosaische Gesetz vergessen und damit alles, was Moses gerade unternimmt, umsonst gewesen sein wird. Um dieses Vergessen zwar nicht zu verhindern, doch im Nachhinein rückgängig zu machen, soll Moses den Israeliten ein „Lied“ beibringen, das dann schließlich den Inhalt des nächsten Kapitels 32 bilden wird:

¹⁹ Doch jetzt schreibt dieses Lied auf! Lehre es die Israeliten! Lass es sie auswendig lernen, damit dieses Lied mein Zeuge gegen die Israeliten werde. ²⁰ Wenn ich dieses Volk in das Land geführt habe, das ich seinen Vätern mit einem Schwur versprochen habe, in das Land, wo Milch und Honig fließen, und wenn es gegessen hat und satt und fett geworden ist und sich anderen Göttern zugewandt hat, wenn sie ihnen gedient und mich verworfen haben und es so meinen Bund gebrochen hat, ²¹ dann wird, wenn Not und Zwang jeder Art es treffen, dieses Lied vor ihm als Zeuge aussagen; denn seine Nachkommen werden es nicht vergessen, sondern es auswendig wissen. (Deu 32,19–21)

Zeitlich wird hier eine Stufe der vollendeten Zukunft imaginiert, die grammatisch nicht ganz leicht zu konstruieren ist: Wenn die Israeliten in das Land gezogen sind und (danach) Gott verraten haben werden und (erneut danach) in Not gekommen sein werden, dann wird dieses Lied sie erinnern, nämlich an diesen gegenwärtigen Moment der Aussage sowie an das Gesetz, das in diesem Moment gegeben wird. Das Lied wird also nicht einfach dauern – auch wenn es auswendig gewusst wird –, sondern es wird *wiederkommen*, nach dem Tod und nach dem Vergessen. Es wird nicht einfach als Erinnerung auftauchen, sondern als „Zeuge“ (Deu 31,19), der offensichtlich in einer Anklage gegen das Volk auftreten wird.³⁴ Das verschriftlichte Gesetz braucht ein Supplement, um ‚dauern‘ zu können, genauer gesagt: um die Wiederkehr des Vergessenen zu ermöglichen. Und dieses Supplement, das Lied, ist ein mündlicher, vor allem aber ein poetischer Text, der im folgenden Kapitel wiedergegeben wird und als ‚Lied des Moses‘ bekannt ist.

¹ Hört zu, ihr Himmel,
ich will reden,
Horch Erde
den Worten meines Mundes.

² Meine Lehre wird strömen wie Regen,
meine Botschaft wird fallen wie Tau,

34 Erst nach dieser Ankündigung wird dann auch das Schreiben des Gesetzes mit der Idee der Zeugenschaft verbunden, wenn das in der Bundeslade niedergelegte Gesetz zum zukünftigen „Zeugen“ bestimmt wird (Deu 31,26) – womit genau die Szene des Buchfundes in 2. Könige 22 vorgegenommen wird. Zur nicht weniger paradoxen Figuration der Verschriftlichung ‚dieses Buches‘ vgl. insbes. Jean-Pierre Sonnet: *The Book within the Book. Writing in Deuteronomy*, Leiden u.a. 1997, bes. S. 335 ff., sowie Brian Britt: *Rewriting Moses. The Narrative Eclipse of the Text*, London/New York 2004, S. 165–183.

wie Regentropfen auf das Gras
und wie Tauperlen auf die Pflanzen. (Deu 32,1 f.)

Durch seine parallelistische Gliederung und seine ausgeprägte Bildlichkeit hat das Lied alle Charakteristika der hebräischen Poesie.³⁵ Himmel und Erde sind nicht nur ein typischer Parallelismus, sie spielen auch auf den Anfang der Schöpfungsgeschichte an und stellen das Bundesgeschehen in einen kosmischen Zusammenhang; auch die Lehre selbst wird als natürlich figuriert, denn sie ist so lebenspendend wie der Regen. Zugleich werden Himmel und Erde als Angerufene personifiziert und selbst zu Zeugen, die die Zeugenschaft des Liedes aufnehmen. Das Lied arbeitet in der Folge die naturale Bildlichkeit weiter aus, wenn es in einer Art Pastoral einen poetischen Rückblick auf die goldene Zeit Israels entwickelt und erzählt, wie der Herr selbst Jakob mit den Früchten des Feldes, mit Milch, Mehl und Wein ernährt – nur um dann in Vers 15 umso schärfer umzuschlagen:

¹⁵ Und Jakob aß und wurde satt,
Jeschurun wurde fett und bockte.
Ja, fett und voll und feist bist du geworden.
Er stieß den Gott, der ihn geformt hatte, von sich
und hielt den Fels für dumm, der ihn gerettet hatte. (Deu 32,15)

Mit der harten Fügung, wie sie für die Poetik des Erhabenen so charakteristisch ist, fährt das Lied fort. Die Welt des Heils verwandelt sich unversehens in eine des Unheils und die Symbolik des Lebens in eine des Todes: Die Sorge wird zum Zorn, der Wein, mit dem der Herr Israel nährte (Deu 32,13), wird zum Gift, zum Wein der Feinde: „Ihr Weinstock stammt von dem Weinstock Sodoms, vom Todesacker Gomorras. Ihre Trauben sind giftige Trauben und tragen bittere Beeren.“ (Deu 32,32) Es ist gerade diese Umwertung der Symbolik, diese poetische Verwandlung des Süßen ins Bittere, des Pastoralen ins Apokalyptische, die das Lied für eine Wiederkehr qualifiziert. Denn sie versieht die manifeste Symbolik des Lebens mit einer latenten Konnotation des Todes, die gerade als latente auch das Vergessen überstehen soll.

Dass diese Erinnerung tatsächlich in gewissem Sinne ‚gelingt‘, wird deutlich, wenn man von hier aus vorwärts oder seitwärts auf andere Teile des biblischen Kanons blickt. Denn so wie Moses' Tod im Text eine Vorgeschichte hat, die mindestens bis Exodus 17 zurückreicht, so hat er auch eine Nachgeschichte innerhalb des biblischen Textes, die nicht weniger ambivalent und vielfältig ist als jene. Auch das kann hier nur angedeutet werden, anhand des sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerks, d.h. der weiteren Geschichte des Volkes Israel, die in den Büchern Josua bis 2 Könige erzählt wird. Sie ist durch das permanente Wechselspiel zwischen Israels Abfall vom Herrn und seiner Strafe strukturiert und erfüllt damit die Ankündigung von Deuteronomium 31. Schon hier gibt es also etwas wie

35 Zum Moseslied vgl. Harold Fisch: *Poetry with a Purpose. Biblical Poetics and Interpretation*, Bloomington 1988, S. 55–104.

eine innerbiblische Typologie: eine figurale Struktur, in der die späteren Texte als Erfüllung der früheren gelesen und geschrieben werden.³⁶ Dieser Rückverweis prägt auch viele andere Texte der Bibel: die Psalmen, viele prophetische Texte, schließlich auch die christliche Bibel, deren ältestes Evangelium, das des Markus, ebenfalls in der Wüste einsetzt, also an der Grenze des Heiligen Landes, wo Johannes der Täufer auftritt und Jesus versucht wird.

Nur ein einziges Beispiel sei aus der Fülle der möglichen Anschlüsse erwähnt. Die Sammlung der Propheten beginnt mit dem Buch Jesaja: „Hört, ihr Himmel! Erde, horch auf! Denn der Herr spricht: Ich habe Söhne großgezogen und emporgebracht, doch sie sind von mir abgefallen.“ (Jes 1,2) Wie in Deuteronomium 32 werden Himmel und Erde als Zeugen aufgerufen. Dabei ließe sich „Denn der Herr spricht“ grammatisch auch auf das Vorhergehende beziehen, so dass zu übersetzen wäre: „Hört ihr Himmel, Erde horch auf, hat der Herr gesprochen“ – nämlich im Lied des Moses. Damit wäre deutlich, dass der Prophet an etwas erinnert, dass er etwas wiederholt, ohne es freilich explizit zu benennen. In den folgenden Versen taucht dann nicht nur das Thema des Abfalls und der Verwüstung des Heiligen Landes auf, sondern auch die Bildlichkeit von Sodom und Gomorra, also all jene Elemente, die schon Deuteronomium 32 prägten. In Jesaja 1 wird das vorbereitet durch eine Lesart von Vers 7 („das zerstörte Sodom ist Euer Land“), wird explizit in Vers 9 („Hätte der Herr der Heere nicht einen Rest für uns übrig gelassen, wir wären wie Sodom geworden, wir glichen Gomorra.“) und steigert sich noch mal in Vers 10, indem die Hörer selbst als Einwohner jener gottlosen Städte angesprochen werden: „Hört das Wort des Herrn, ihr Herrscher von Sodom! Horcht auf die Weisung unseres Gottes, du Volk von Gomorra!“ Es sind gar nicht mehr die Israeliten, zu denen der Prophet spricht, sondern die Bewohner der lasterhaften Städte per se.

Das ist nicht nur ein extreme Beschimpfung des Publikums, an das der Prophet doch gerade appelliert; es ist auch im Verhältnis zum ersten Vers eine radikale und geradezu blasphemische Kontrafaktur, wo jetzt nicht mehr Himmel und Erde die poetisch imaginierten Zeugen, sondern die Erzsünder die realen Zeugen sind. Wenn hier das Lied des Moses ‚wiederkehrt‘, so geschieht das nicht auf sanfte Weise, sondern gewaltsam, ja brachial. Denn die prophetische Poesie spricht nicht nur über Zerstörungen, sondern ist gewissermaßen selbst zerstörerisch – und selbstzerstörerisch, denn auch die eigenen Zeugen sind ja inzwischen verschwunden, das Publikum vertrieben oder zu Sündern geworden. Diese Poesie versucht das Publikum weniger zu überzeugen als zu überrumpeln und gerade dadurch und trotzdem gehört zu werden.³⁷ Die Freud'sche Einsicht, „daß jedes aus der Vergessenheit wiederkehrende Stück sich mit besonderer Macht durchsetzt“,³⁸ wäre somit

36 Norbert Lohfink spricht treffend vom „Direktanschluss anderer Textkomplexe im Kanon an die Tora“ (Lohfink: „Moses Tod“ (Anm. 28), S. 486, hier auch zu Jesaja 1) und betont, dass dadurch der Kanon nicht mehr linear ist, sondern eher einem „virtuellen Raum“ gleicht (ebd., S. 488).

37 Vgl. zur poetischen Poesie auch Harold Fisch: „Prophet und Publikum“, in: Schmidt/Weidner: *Bibel als Literatur* (Anm. 30), S. 175–186.

38 Freud: „Der Mann Moses“ (Anm. 4), S. 533.

tief in die Rhetorik der prophetischen Texte und die biblische Tradition eingeschrieben.

6. Was ist eine Tradition?

Wie sich gezeigt hat, entwirft das Ende des Deuteronomiums eine komplexe Konfiguration von Tod, Leben, Erinnerung, Vergessen und Wiederkehr des Verdrängten, die für die europäische Kulturgeschichte von zentraler Bedeutung ist. Denn in ihr wird die Idee des ‚Nachlebens‘ in diese Geschichte und ihre formale Gestaltung selbst eingeschrieben und kann immer wieder – und immer wieder anders – aus ihr herausgelesen werden. Das ‚Nachleben‘ ist hier nicht mehr eine Idee, ein Konzept, das ‚in‘ der Tradition überliefert wird, es bestimmt die Struktur dieser Tradition selbst. Gerade als ‚Nachleben‘ gedacht, als durchaus ambivalente und oft latente Fortexistenz, lässt sich schließlich auch das Fortleben biblischer Figuren bis in die Moderne hinein nachverfolgen.

Von dieser Konstellation aus wird jedenfalls auch die Freud'sche Theorie in einer neuen Weise lesbar, denn schon im biblischen Text gibt es nicht nur einen, sondern mehrere Mose – einen begrabenen und einen entrückten, einen schuldigen und einen unschuldigen etc. –; schon hier finden sich Kompromissbildungen und Tilgungen der Spuren, die aber doch in entstellter Form in der Erinnerung wiederkehren; schon hier wird eine mündliche Überlieferung im Gegensatz zur schriftlichen Fixierung imaginiert: die mit der langen Reihe der Propheten verbundene allmählich im Dunkeln anwachsende Tradition, ja sogar eine Art unbewusster Kommunikation, nämlich in poetischer Form. Freuds Text steht mithin, ohne es zu wissen, in einer Tradition, die bis in die biblischen Schriften zurückreicht.

Es ist daher gar nicht notwendig, wie etwa Yosef Hayim Yerushalmi einerseits auf einen entlegenen Midrasch zu rekurrieren, in dem dann doch vom Mord an Moses die Rede sei, und andererseits bündig zu konstatieren, dass sich die jüdische Tradition grundsätzlich durch die penetrante Weigerung auszeichne, die Missetaten der Juden zu vertuschen: „Wäre Moses tatsächlich von unseren Vorfahren getötet worden, so wäre der Mord nicht nur verdrängt, sondern im Gegenteil erinnert und festgehalten worden, eifrig, unveröhnlich und in allen Einzelheiten als unüberbietbares Extrembeispiel für Israels Sünde des Ungehorsams.“³⁹ Das erscheint nicht nur in psychoanalytischer Hinsicht naiv und erinnert an das kategorische „Die Mutter ist es nicht“ des Analysanden, das der Analytiker – so Freud herrlich lakonisch in *Die Verneinung* – in „Also ist es die Mutter“ korrigiert.⁴⁰ Yerushalmis These wird auch der tiefen Ironie der biblischen Texte nicht gerecht, in denen tatsächlich viel vergessen wird, in denen etwa Moses selbst vergessen – oder verdrängen oder verschleiern – kann, dass er nicht für das Volk, sondern für sich selbst

39 Yerushalmi: *Freuds Moses* (Anm. 1), S. 127.

40 Sigmund Freud: „Die Verneinung“, in: ders.: *Studienausgabe*, hg. von Alexander Mitscherlich/James Strachey/Angela Richards, Bd. III, Frankfurt a. M. 1975, S. 371–377, hier S. 373.

stirbt. Gerade an solchen Stellen drückt der Text aus, dass das Erinnern allein nicht reicht, um eine Gemeinschaft zu begründen, sondern dass es auch einer Wiederkehr des Verdrängten bedarf. In der Erzählung kann sich jedenfalls das Gesetz, die reine Geltung des ‚Geistigen‘, nicht von sich aus durchsetzen, sondern wird als bereits ursprünglich übertretenes entworfen. Ebenso reicht auch der Mann Moses als Führer des Volkes nicht aus, um dieses in das gelobte Land zu führen, er muss vielmehr ironisiert, relativiert, schließlich beseitigt werden. Denn nur weil Moses das Werk nicht abschließt, weil er nicht ins gelobte Land kommt, nicht am Leben bleibt, sondern auf der Grenze, im unbestimmten Bereich des Nachlebens, kann die Geschichte weitergehen und die Überlieferung weiter wachsen.

Möglich ist dieses Wissen durch die Komposition der Texte, durch ihre Arbeit mit verschiedenen Stimmen, mit Lücken und Ambiguitäten. Der Text imaginiert nicht nur eine lebendige mündliche Tradition als ‚Lied‘, vielmehr performiert er diese auch selbst in seiner Form, in der etwas wiederkehrt und sich in dieser Wiederkehr auch verschiebt. Der Text ist permanent und ursprünglich entstellt, indem er seine Geschichte immer wieder und immer wieder anders erzählt. Von diesem Verständnis her könnte man auch der ‚historischen Wahrheit‘, die Freud der Religion zuspricht, einen weiteren Sinn abgewinnen: Damit wäre weder die schlichte historische Faktizität gemeint, wie sie Freuds Formulierungen nahelegen, noch eine bloß subjektive Konstruktion der Vergangenheit, sondern die Tatsache, dass die Wahrheit der Religion die Form einer Geschichte hat *und* geschichtlich wächst. Mit Benjamin ließe sich diese Form der Wahrheit als Wahrheit des ‚Lebendigen‘ verstehen, insofern ihm zufolge all demjenigen Leben zugesprochen werden soll, „wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist“. ⁴¹ Für dieses Leben ist die Grenze zwischen Leben und Tod von entscheidender, aber nicht absoluter Bedeutung. Sie betrifft alles – alles ist rein oder unrein –, ohne deshalb trennscharf sein zu müssen; sie funktioniert als letzte Besiegelung der Bedeutung, ohne dass sie dabei einen festen Ort hat. Sie unterscheidet zwischen Leben und Nachleben, hält diese beiden aber auch in Verbindung; sie produziert Bedeutung, fixiert diese aber nicht; sie errichtet Monumente und schreibt Epitaphe, lässt diese aber auch sofort wieder verschwinden, denn „bis heute“ weiß man nicht, wo diese Denkmäler stehen. Eine Lebenswissenschaft, die, wie Benjamin forderte, „in völlig unmetaphorischer Sachlichkeit den Gedanken vom Leben und Fortleben der Kunstwerke zu erfassen“ hätte ⁴² – und ich ergänze: vom Leben und Fortleben der historischen Phänomene überhaupt –, eine solche Wissenschaft muss auch und gerade diese Grenze zwischen Leben und Tod in ihrer Ambiguität und Produktivität begreifen.

41 Walter Benjamin: „Die Aufgabe des Übersetzers“, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1972 ff., Bd. IV.1, S. 9–21, hier S. 11.

42 Ebd. Vgl. dazu Daniel Weidner: „Fort-, Über-, Nachleben. Über eine Denkfigur bei Benjamin“, in: ders./Sigrid Weigel (Hg.): *Benjamin-Studien*, Bd. 2, München 2011, S. 161–178.