

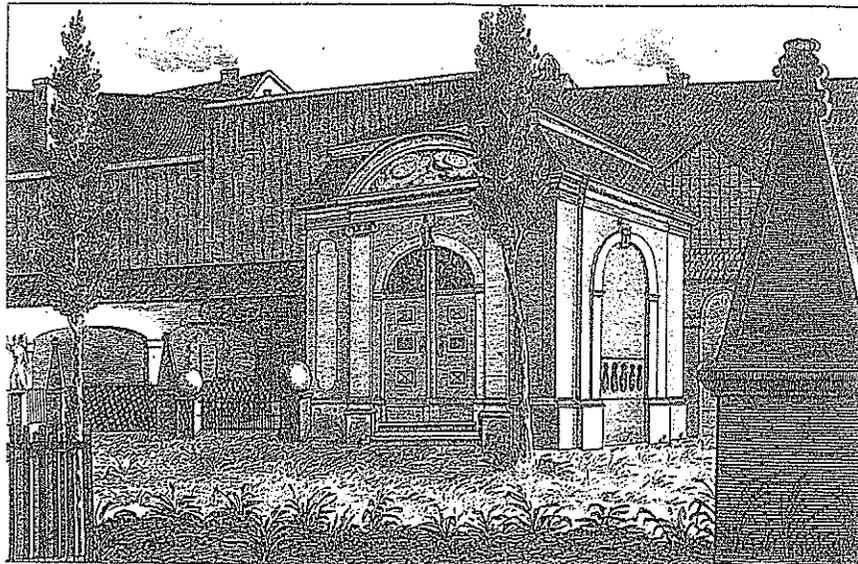
Die Lehre des leeren Grabes Begründungen der deutschen Kulturnation nach 1871 und nach 1989¹

Sigrid Weigel

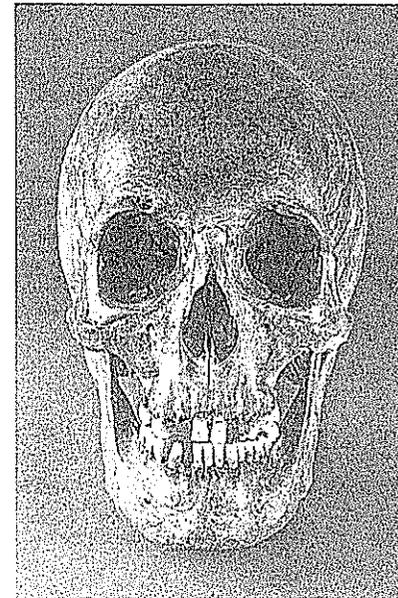
Prolog

Seit dem 3. Mai 2008 sind die Deutschen um ein Relikt ihrer Nationalkultur ärmer. An diesem Tag strahlte das Fernsehen den Film aus, mit dem, wie der Mitteldeutsche Rundfunk verlautbarte, der »anderthalb Jahrhunderte lange Streit um ein nationales Kulturerbe« beendet wurde.² Der Initiator des Projekts, der Direktor des MDR-Landesfunkhauses Thüringen, Werner Diester, annoncierte den Film als Wissenschaftskrimi und als Unterstützung der Schiller-Forschung zugleich, wobei der Titel »Friedrich-Schiller-Code« für das Vorhaben einer gentechnischen Analyse der zwei konkurrierenden Schädel, die in dem in der Weimarer Fürstengruft aufgestellten Sarg lagen, beabsichtigte

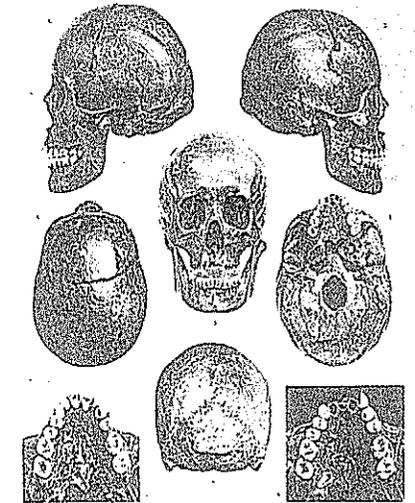
Assoziationen zu Dan Browns Bestseller »Da Vinci Code« (2004) herstellte. Die Bilanz der kongenialen Koproduktion zwischen Laborforschung, Erbpflege und Medienpolitik, mit der »ein historisches Rätsel gelöst« wurde, ist allerdings recht unausgewogen ausgefallen. Während das Vorhaben für die beteiligten Wissenschaftler der Molekulargenetik, der forensischen Anthropologie und der plastischen Chirurgie aus Jena, Freiburg, Innsbruck, Graz und Washington als Leistungsschau ihrer avancierten Labortechniken ausfiel, die dank eines symbolisch aufgeladenen Objekts wie Schillers Schädel mit höchster Aufmerksamkeit rechnen konnte, ging die Weimarer Fürstengruft buchstäblich leer aus. (Abb. 1)



1 Gisebert Nemetschek: Das Cassengewölbe in Weimar, wo F. v. Schiller ruhte. Dem Andenken Friedrich von Schillers: vordem noch in keiner Sammlung von Schillers Werken abgedruckt, also zum ersten Male gesammelt/ von Johann Lorenz Greiner, Grätz 1829, Foto: Klassik Stiftung Weimar



2a Schädel aus dem Sarkophag Schillers in der Fürstengruft (Schwabe-Schädel), Foto: Klassik Stiftung Weimar



Tafel XV

2b Der Schädel Friedrich von Schillers und des Dichters Begräbnisstätte, von August von Froriep, Leipzig 1913, Foto: Klassik Stiftung Weimar

Es hat sich erwiesen, dass keiner der beiden zuvor in Schillers Sarg deponierten Schädel zu den sterblichen Überresten des Dichters gehörte – weder derjenige, der 1827, zwei Jahrzehnte nach seinem Tod (anlässlich der Umbettung seiner Gebeine in die soeben erbaute Fürstengruft) aus jenen 23 Schädeln ausgewählt worden war, die man aus dem Kassengewölbe des Jakobsfriedhofs geborgen hatte, noch derjenige, der 1911 aufgrund der Forschungen und Exhumierungen durch den Anatomen Froriep hinzugefügt worden war. (Abb. 2a, b) Nachdem nun beide also als unechte Relikte identifiziert waren, mussten sie aus dem Sarg entfernt werden. Seither ist Schillers Sarg, der neben dem Goethes inmitten von 42 großherzoglichen Grabstätten in der Weimarer Fürstengruft steht, leer.

Anders als im Falle der Anna Amalia Bibliothek, die bei einem Brand 2004 teilweise zerstört wurde und deren Wiedereröffnung nach nur drei Jahren vom damaligen Bundespräsidenten als »Freudentag der Kulturnation«⁴ gefeiert wurde, wird der Verlust von Schillers

Schädel nicht ausgeglichen werden können, selbst nicht durch noch so viel Engagement und Spendenfreude. Der fehlende Schädel im Sarg der Fürstengruft, die zu DDR-Zeiten den Namen Goethe- und Schiller-Gruft trug, ist ebenso Symbol wie die Stätte der Aufstellung selbst. So, wie die Aufstellung der zwei Dichter-Särge in der von Anna Amalias Sohn, dem Großherzog Carl August, erbauten Fürstengruft, das Sinnbild einer für die deutsche Geschichte spezifischen Verbindung zwischen dynastischem Totenkult und dem Kult nationaler Geistesheroen ist, symbolisiert Schillers Sarg heute das leere Grab der Kulturnation. Während sich die Spuren seiner Gebeine im Laufe zweier Jahrhunderte im Grund jenes Leichengewölbes der Weimarer Landschaftskasse, das damals für adlige und bürgerliche Verstorbene ohne eigenes Erbgrabnis reserviert war, verloren haben, stehen Sarg und Marmorbüste an ihrer statt in der Fürstengruft; sie sind Monumente einer Tradition, die jüngst erneut auf den Begriff der Kulturnation gebracht worden ist. (Abb. 3)

Die »Kulturnation« und das Trauma der Verspätung
 »Nachdem die deutsche Nation zur politischen Einheit gelangt ist, erscheint von diesem nun gewonnenen Abschluss aus die ganze deutsche Vergangenheit in einer neuen Beleuchtung.« So beginnt eine Rede aus dem Jahre 1989, die den Status der Kultur für die nationale Einheit erörtert und Deutschland als Kulturnation charakterisiert. Ganz ähnlich formulierte es der ehemalige Bundespräsident Horst Köhler 2008 in seiner Rede zum Tag der Deutschen Einheit: »Wir spüren, dass unsere Kultur zu dem gehört, was uns alle in Deutschland gemeinsam bestimmt. Wir spüren das noch einmal neu, seit unser Land wieder vereint ist: Wir sind seither wieder erlebbar die eine Kulturnation, die als ganze unser Leben inspiriert.«³ Der Zeitabstand zwischen beiden Reden besteht allerdings nicht nur in jenen knapp zwei Jahrzehnten zwischen Mauerfall und den Reden des früheren Bundespräsidenten, mit denen die Formel von der deutschen Kulturnation reaktiviert und in den öffentlichen Diskurs eingeführt wurde; es sind vielmehr einhundertundzwanzig Jahre, die dazwischen liegen. Denn die zuerst zitierte Passage ist einem Vortrag Wilhelm Diltheys aus dem Jahre 1889 entnommen, mit

dem er für die Einrichtung nationaler Handschriften-Archive plädierte – ebenfalls nahezu zwei Jahrzehnte nach der Erlangung nationaler Einheit, seinerzeit des ersten deutschen Nationalstaats.⁶ Die Ähnlichkeit ist frappant und legt einen näheren Blick auf die historischen Korrespondenzen beider Reden nahe.

Nach einigen Vorböten im Schillerjahr 2004 wurde das Konzept der »Kulturnation« in den Jahren 2007/08 als Deutungsmuster für die wiedervereinigte Nation reaktiviert, verkörpert in dem durch das Ende deutscher Zweistaatlichkeit verdoppelten »Kulturgüterbestand«, den Köhler beim Festakt zum 50-jährigen Bestehen der Stiftung Preussischer Kulturbesitz als »kulturelles Erbe« würdigte.⁷ Der seither zunehmend kursierende Begriff dient u.a. dazu, aktuelle kulturpolitische Ziele zu begründen (so die Verankerung der Kultur in der Verfassung oder die finanzielle Verantwortung des Bundes für Archive, Bibliotheken und Museen, sei es in Berlin, Weimar, Bayreuth, Frankfurt oder Rom), während das Konzept selbst dem 19. Jahrhundert entstammt und eng mit der Geschichte Deutschlands als einer »verspäteten Nation« (Plessner)⁸ verbunden ist. Wenn es z.B. der für den Bundeskulturretat verantwort-

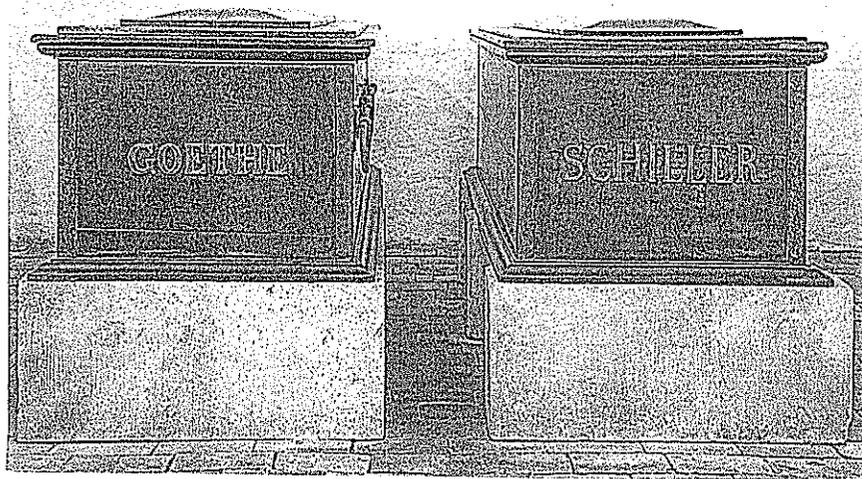
liche Minister ist, der feststellt, Goethes Name stünde »am Beginn des 21. Jahrhunderts unangefochten für die Kulturnation Deutschland«, oder wenn derselbe Minister die Mitverantwortung des Bundes für die Klassik Stiftung damit begründet, dass Weimar »ein Symbol für die Kulturnation Deutschland« sei⁹, dann geht es vordergründig um ein haushaltspolitisches Argument. Der Minister zitiert dabei aber ein viel weiter reichendes Programm aus der Feder des damaligen Bundespräsidenten, das eine Engführung von Nation, kulturellem Erbe und Einheit vornimmt.

Die Inanspruchnahme der »Kulturnation« für den seit 1990 territorial und verfassungsmäßig vereinten Staat ist insofern bemerkenswert, als das Konzept im politischen Vokabular für solche Völker reserviert ist, die über keine – oder noch keine – staatliche Souveränität oder über kein nationales Territorium verfügen. Es bezeichnet also Staaten, die über einen Mangel definiert werden, da sie *keine* Nationalstaaten im modernen Sinne sind, sondern sich eher über eine gemeinsame Kultur, über Herkunft, Sprache, Tradition, Gebräuche oder Religion definieren. Als klassische Kulturnationen in der europäischen Geschichte gelten das Italien und das Deutschland des 19. Jahrhunderts – und in beiden Fällen hatte der Akt eines verspäteten Zustandekommens nationaler Einheit ein in historischer Hinsicht anachronistisches, nämlich monarchisches Gepräge: in Italien 1861 mit Viktor Emanuel II., im Deutschen Reich 1871 mit dem preussischen König Wilhelm I. Den Gegenpart zum Konzept der »Kulturnation« bildet die »Staatsnation«, ein territorial definiertes Staatsgebilde mit einer gemeinsamen Verfassung, das heterogene sprachlich-kulturelle Traditionen umfasst. »Kulturnation« bezeichnet also eine Gemeinschaft, die Nation eher im Sinne von Volk als in der Form eines Staates ist – und die von jenem Prozess der Bildung moderner Nationalstaaten ausgeschlossen ist, wie er historisch im 19. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg vor allem in Westeuropa stattgefunden hat und sich derzeit unter anderen Vorzeichen im postsowjetischen Osteuropa erneut ereignet.

Der Bedeutungswandel des Begriffs »Nation« vom Volk zum Staat lässt sich am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert auch in der Sprache beobachten, und zwar, wie Eric Hobsbawm gezeigt hat¹¹, in allen westeuropäischen Sprachen. In nicht-romanischen

Sprachen wie dem Deutschen war dies das Ergebnis einer Einwanderung des Fremdwortes ins Lexikon¹², verbunden mit dem dafür typischen Effekt einer semantischen Differenzierung, so dass *nach* der Eingemeindung des Fremdwortes (Nation) dieses eher für das modernere Prinzip und das deutsche Wort (Volk) für das ältere Phänomen gebräuchlich wurde. – Vor diesem Horizont stellt sich die »Kulturnation« als Phänomen einer historischen Ungleichzeitigkeit dar; sie bezeichnet ein Volk, das sich als »Nationalstaat im Stadium der Latenz« begreift, das zugleich aber das Selbstverständnis eines Volkes hinter sich gelassen hat, das den Grund für den Anspruch, eine Nation zu sein, nicht mehr in der Herkunft sieht, sondern in kulturellen bzw. geistigen Leistungen. Auf diese Weise werden Sprache, Literatur, Philosophie, Kunst und Kultur zu Produktionsstätten des Nationalen und zu einem »imaginären Territorium der Nation«.¹³ Die Kulturnation lässt sich als eine Kompromissbildung im Freud'schen Sinne begreifen, insofern sie den Begriff des Volkes überlagert und verdeckt, um ein geistig veredeltes, wenn nicht nobilitiertes Volk an dessen Stelle zu setzen: die Vereinigung zur Nation im Geistigen. Im 19. Jahrhundert stand die Idee der Kulturnation, noch ehe sie auf den Begriff gebracht wurde, dafür, dass Deutschland, so Helmut Plessner, »im Horizont eines nationalstaatlich gegliederten Europas eine Frage« blieb.¹⁴ Im Anschluss an diese Diagnose muss man im Hinblick auf die jüngste Inanspruchnahme des Begriffs in Deutschland fragen, welche Art Frage sich in der gegenwärtigen Renaissance verbirgt?

So viel ist gewiss, die Reaktivierung des Konzepts nach *erfolgter* Wiedervereinigung macht einen Anachronismus zum Programm.¹⁵ Neben dem vordergründigen Effekt, dass im Licht und im Kontinuum der Kulturnation die dunkleren Abschnitte der deutschen Geschichte in den Schatten treten, wird damit der »Kulturgüterbestand« oder das »deutsche Kulturgut« (beides O-Ton Horst Köhler)¹⁶ als Reservoir für das nationale Wertgefühl reaktiviert im Interesse einer offensichtlich für nötig befundenen Aufladung der Nation mit positiven Werten. Das zeugt übrigens eher von einem angestregten als dem vielbeschwoerenen »unbefangenen« Umgang mit dem Nationalen, während eine wirkliche Unbefangenheit ohnehin nur durch eine Bearbeitung von Befangenheiten zu erreichen wäre. Als Name



3 Särge von Schiller und Goethe in der Fürstengruft in Weimar, Foto: Klassik Stiftung Weimar

für das gegenwärtige Land ist die Kulturnation ein Symptom: Das Trauma der verspäteten Nation wird darin in das Phantasma einer wertvolleren, weil nicht »bloß« auf Ökonomie, Staatlichkeit und Territorialität gegründeten Nation konvertiert.

Nation als »geistiges Prinzip« vs. Land und Meer
Der Gegenpart zur Kulturnation, die Staatsnation, wird oft mit der Idee der Willensnation gleichgesetzt. Das ist insofern irreführend, als der Wille zur Nation, ja die Emphase im Diskurs über das Nationalitätsprinzip dessen Geschichte als ganzes begleitet, auch die Geschichte idealtypischer moderner Nationalstaaten, die über eine deutlich homogenere kulturelle Tradition verfügen, wie etwa Frankreich. Als Ernest Renan in seiner im März 1882 an der Sorbonne gehaltenen Rede »Qu'est-ce qu'une nation?« die Parameter einer modernen Nation erörterte, verwarf er sämtliche Begründungen, die als gegebene oder gar natürliche Voraussetzungen nationaler Einheit betrachtet werden könnten. Weder (1) die gemeinsame Herkunft oder Rasse, weder (2) eine gemeinsame Sprache, weder (3) Religion, Riten oder Gebräuche, weder (4) gemeinsame ökonomische Interessen noch (5) die Geographie wollte er als hinreichende Gründe für die Berechtigung und das Leben einer Nation gelten lassen: »Der Mensch ist weder der Sklave seiner Rasse noch seiner Sprache, seiner Religion, des Laufs der Flüsse oder der Richtung der Gebirgsketten.« Dagegen setzte Renan einen emphatischen Begriff: die Nation als »un principe spirituel.«¹⁷ Während er die »moderne Nation« als historisches »Ergebnis einer Reihe von Tatsachen, die in dieselbe Richtung weisen«¹⁸, begriff, schreibt er deren Bestand und Zukunft dem Bewusstsein und Willen des Volkes zu. Für seinen emphatischen Begriff einer Nation, die er auch als heilige Sache bezeichnet, steht seine vielzitierte Formel, die Nation sei ein »Plebizit Tag für Tag, wie das Dasein des einzelnen eine dauernde Behauptung des Lebens ist.«¹⁹

So gesehen war die deutsche Wiedervereinigung 1899 Ausdruck eines Willens zur Nation im emphatischen Sinne, ist sie doch dem Plebiszit der Demonstranten zu verdanken, das sich in den beiden Parolen manifestierte, die die ganze Ambiguität des Volksbegriffs ausmessen: »Wir sind das Volk« und »Wir sind ein Volk«. Dass sich in der zweiten Parole ein Wilhelm-Tell-

Zitat verbirgt, wird den meisten Fernsehzuschauern im Westen Deutschlands entgangen sein, wo man mit den Pathosformeln aus dem Zitatenschatz des »kulturellen Erbes« weniger vertraut war. Die Skepsis gegenüber der Frage, ob das gleiche Plebiszit auch von westlicher Seite zustande gekommen wäre, ebenso wie das Misstrauen in die Nachhaltigkeit des deutschen Einheitsbegehrens gehören vermutlich zu den Motiven dafür, in der Wiederbelebung einer älteren *nation volontaire* Halt zu suchen. Deren Renaissance kommt somit auch einer kontraphobischen Beschwörung gleich.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war man sich auf beiden Seiten des Rheins – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen und in sehr verschieden anmutender Ausprägung – einig über den geistigen Charakter der Nation. Dort, in Frankreich, der Appell zur plebiszitären, d.h. aus dem leibhaftigen Volk kommenden und zur spirituellen Erneuerung einer Nation, die auf eine lange, wechselvolle Geschichte zurückblicken konnte, hier die Aufwertung des geistigen Grundes und Antriebs einer in historischer Hinsicht verspäteten Nation. Denn auch Wilhelm Dilthey (1833–1911), Zeitgenosse des um zehn Jahre älteren Ernest Renan (1823–92), betonte Geist und Wille als Triebkräfte der Nation. Im Unterschied zu Renans Rede schwingt in Diltheys bereits zitiertem Vortrag aus dem Jahre 1889 deutlich die Genugtuung über die endlich erreichte »politische Einheit« der »deutschen Nation« mit: »Unser Volk ist zum Gefühl seines eigentümlichen Wertes gelangt.«²⁰ Idee und Phänomen der Kulturnation auf den Begriff gebracht zu haben, wird gemeinhin Friedrich Meinecke und seinem Buch »Weltbürgertum und Nationalstaat« (1907) zugeschrieben. In seinem Buch, das die deutsche Geistesgeschichte seit dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763) – von den Ideen Humboldts, Schlegels und Fichtes über Hegel und Ranke bis Bismarck – bilanziert, hat Meinecke die systematische Unterscheidung zwischen Staats- und Kulturnation eingeführt, die seither gebräuchlich ist.²¹ Insofern bringt sein Buch mit der »Kulturnation« rückblickend eine historische Entwicklung auf den Begriff. Doch hat schon Wilhelm Dilthey den Begriff verwendet, und zwar in seiner bereits zitierten Rede von 1889. Im Unterschied zu Meineckes historiographischem Gebrauch sprach Dilthey fast zwei Jahrzehnte zuvor in deutlich programmatischem Sinne von der Kulturnation.

Aus der Perspektive erzielter nationaler Einheit blickt er zurück auf die Bildung des »jüngste(n) der Nationalstaaten«²², indem er das Bild Deutschlands als einer besonderen Kulturnation beschwört. Deutschland als Land von »Geist und Literatur« wird dabei in Opposition zum Aktionsfeld von »Land und Meer« in Stellung gebracht, um daraus die »eigentümliche Universalität des deutschen Geistes« zu begründen: »Während andere Völker zu Land und zu Meere sich ausbreiteten, begann bei uns ein Zusammenhalten geistiger Lebensgestalten.«²³ Der Entwicklungsrückstand, den Dilthey Deutschland selbst in einem genuin geistigen Feld, dem der Literatur, bescheinigen muss, wird von ihm in einen Qualitätsvorsprung umgemünzt: »Da aber unser langsam sich entwickelndes Volk zuletzt von den großen Kulturnationen eine Literatur hervorbrachte, inmitten hochentwickelter wissenschaftlicher Reflexionen, wie das schon Mirabeau hervorhob: so durchdringen sich nun in dieser Literatur Denken und Dichten, Wissenschaft und Fabulieren, Metaphysik und Poesie. Daher sind ihre eigensten Erzeugnisse Lessings »Nathan«, Goethes »Faust« und Schillers philosophische Gedichte.« Und ebenso, wie die deutsche Literatur bereits im Stammbaum von Friedrich Schlegels »Geschichte der alten und neuen Literatur« (1812) die Spitze besetzte, in der die gesamte Entwicklung von Orient, Antike und europäischer Geistesgeschichte gipfelt²⁴, sieht auch Dilthey alle »Idealität des europäischen Denkens und Dichtens von Homer und Plato durch Paulus und Dante, Shakespeare und Calderon bis zu Corneille und Voltaire« im Bewusstsein der deutschen Schriftsteller versammelt.²⁵ Die Werke Lessings, Herders, Goethes und Schillers werden derart zu Monumenten einer Kulturnation, die, wenn auch verspätet, den Höhepunkt aller europäischen Kulturen repräsentiert. Im »Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« (1910) wird Dilthey dieses Deutungsmuster fortschreiben. Dort wird Deutschland zum »Land der Mitte, der inneren Kultur«, und der deutsche Boden, auf dem »in Dichtung, Musik und Philosophie Tiefen des Lebens aufgeschlossen« worden seien, »zu denen keine Nation bis dahin vorgedrungen war; auf diese Weise ist es prädestiniert zum Schauplatz für die Geburt der Geisteswissenschaften, eines »zweiten Zusammenhangs von Wissenschaften« neben den Naturwissenschaften.«²⁶ Insofern bildet die

Kulturnation auch das Konzept, in dem das spezifisch deutsche Programm der Geisteswissenschaften, im Unterschied zu den *Sciences humaines et sociales* oder den *humanities*, gründet.

In der Schlusspassage des Vortrags von 1889 reißt Dilthey die Literaturarchive und Handschriftensammlungen, für deren Einrichtungen er sich einsetzt, in die Monumente des Nationalen ein. Darin werden alle Formen des kulturellen Erbes (Archive, Büsten, Bildnisse) über einen Vergleich mit der Westminsterabtei gleichsam als leere Gräber der Nation entworfen. Denn was die Sammlungen, die derart einer königlichen Gruft gleichkommen, bergen, ist der pure Geist. Im Anschluss an die Zusicherung, dass seine Vorschläge das »Interesse der zeitlosen Wissenschaft« mit »der Pflege unseres nationalen Bewusstseins« verknüpfen, heißt es bei Dilthey: »Stätten, an denen die Handschriften unserer großen Schriftsteller erhalten und vereinigt lägen, die erhaltenen Büsten und Bildnisse darüber, wären Pflegestätten der deutschen Gesinnung. Sie wären eine *andere Westminsterabtei*, in welcher wir nicht die sterblichen Körper, sondern den unsterblichen idealen Gehalt unserer großen Schriftsteller versammeln würden.«²⁷

Die Sammlungen, in denen die Kulturbestände vereinigt sind, werden auf diese Weise zu einer fürstlichen Gruft für den Geist der Nationalkultur. So gesehen, wäre überhaupt erst der leere, von den Gebeinen befreite Sarg Schillers zum Bewusstsein seiner selbst als Monument der deutschen Kulturnation gekommen. Dilthey hat nicht ahnen können, welchen Dienst die modernen Naturwissenschaften seiner Kulturnation noch erweisen würden. Die enge Beziehung aber, in die Geist und Grab in dieser Konstellation treten, weist auf einen Zusammenhang, welcher der Genese der Nation als eines geistigen Prinzips vorausgeht und zugrunde liegt.

Das heilige Land, das leere Grab und die Landnahme

Die »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«, die Hegel, nachdem er 1818 an die Berliner Universität gewechselt war und dort die Nachfolge Fichtes angetreten hatte, 1822/23 erstmals gehalten hat²⁸, haben das »Werden des Geistes«²⁹ und »die Weltgeschichte selbst«³⁰ zum Gegenstand. Darin bildet das Bild des

leeren Grabes eine zentrale Szene für die religionshistorischen Voraussetzungen einer Abkunft des zeitlichen europäischen Bewusstseins, wie Hegel es in seinen Vorlesungen erörtert. Diese Voraussetzungen tragen eine deutlich christliche Signatur, womit seine geschichtsphilosophischen Vorlesungen im Kern von der Geburt des »Geistes« aus einem grundlegenden Mangel des Christentums handeln.

Im Kapitel über die Kreuzzüge innerhalb desjenigen Teils der Vorlesungen, der der »germanischen Welt« gewidmet ist³¹, thematisiert Hegel eine spezifische Erkenntnis der Leere als Lehre der Kreuzzüge. Sie besteht in der praktischen Erfahrung einer Enttäuschung, die sich aus einem grundlegenden Mangel erklärt, der der »Natur der christlichen Religion selbst«³² innewohne. Damit beschreibt die Erfahrung der Kreuzritter am Heiligen Ort bei Hegel gleichsam das Manifestwerden eines latenten Mangels der christlichen Religion, der, wie er formuliert, »die Christenheit befällt und sie außer sich treibt.« Dieser fundamentale Mangel gründet im prekären Status von Weltlichkeit in der christlichen Lehre. Denn diese betrachtet, so Hegel, die göttliche Natur nicht in irgendeiner Weise als Jenseits, sondern spezifischer »in der Einheit mit der menschlichen Natur in der Gegenwart«, wohingegen diese Gegenwart doch »zugleich nur [...] Gegenwart des Geistigen zu sein« hat. Damit rührt Hegel an ein grundlegendes Paradox der christlichen Lehre. Aus dieser komplizierten Beziehung von Jenseits und diesseitiger Gegenwart lassen sich denn auch die fortwährenden Bemühungen der Kirche motivieren, Ausdrucksformen zu finden, um das Dasein Christi, das in zeitlicher Hinsicht »ein vergangenes, d.h. ein nur vorgestelltes« ist, im Weltlichen zu vergegenwärtigen. Im Zentrum solcher Bemühungen stehen die Transsubstantiationslehre und die Hostie als deren »Hauptgestalt«. Sie wird von Hegel in diesem Zusammenhang als *Ding* bezeichnet, das per definitionem die sinnliche Gegenwart Christi ist, während doch »das göttliche Diesseits wesentlich geistiges sein soll.« Diese in der Hostie einmal zugestandene äußerliche Gegenwart bildet für ihn dann den konkreten Ausgangspunkt für das Fortleben eines unendlichen und nicht zu stillenden Bedürfnisses, »denn das Bedürfnis dieser Gegenwart ist unendlich.«

In dieser Geschichte könnte man die Kreuzzüge als

Epochen beschreiben, in der die Kirche in geographischer Hinsicht außer sich getrieben wurde. Tatsächlich thematisiert Hegels Geschichtsphilosophie die Kreuzzüge als Versuch der Kirche, sich in den Besitz der Heiligen Orte und des Grabes Christi zu bringen, wobei die Kreuzritter, nachdem sie wänten, sich »in den Besitz des höchsten Gutes« gebracht zu haben, notwendig leer ausgehen mussten. Dies wird als eine unmittelbare Erfahrung und als Antwort des konkreten Ortes reflektiert, insofern die Begegnung mit dem Heiligen Grab sich als praktische Konfrontation mit jener Problematik darstellt, die aus dem Auferstehungsmotiv folgt, nämlich aus der Abwesenheit sterblicher Überreste. Schon dadurch ist jede Inbesitznahme des »höchsten Gutes« notwendig vereitelt. »Von Christus selbst konnte man keine Reliquien haben, denn er war auferstanden«, so Hegel, der hier mehrfach die Bibel zitiert, zunächst die Apostelgeschichte: »Du lässtest nicht zu, dass Dein Heiliger verwese«, dann das Lukasevangelium: »An diesem Grabe ist der Christenheit noch einmal geantwortet worden, was den Jüngern, als sie dort den Leib des Herrn suchten: »Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden.«³³

Aus dieser Szene des leeren Grabes ließe sich die Genese eines spezifisch christlichen Bildbegehrens ableiten. Die Darstellungen Christi und die ganze Geschichte christologischer Ikonographie wären als permanente Herstellung einer bilderreichen Deckerinnerung zu deuten, mit der die Skepsis gegenüber dem Unwahrscheinlichen, das der Wiederauferstehung eines Gottessohnes in Menschengestalt anhaftet, gleichsam zugedeckt wird. Die Wiederauferstehung Christi *im Bild* ist dann als Substitut – und als permanente Beruhigung, wenn nicht Entschädigung – für die niemals zu erlangende Evidenz und für das ungreifbare Spirituelle im Status des wiederauferstandenen Gottessohnes zu deuten. Doch interessiert Hegel diese Seite der Leere überhaupt nicht; im Gegenteil geht es bei ihm gerade um das »Geistige«, das gleichsam aus dem leeren Grab ersticht oder genauer: aus der Konfrontation mit dem leeren Grab hervorgeht. Denn sein Abschnitt über die Erfahrung der Kreuzzüge handelt von einer Enttäuschung, die auf einer grundlegenden Verkennung beruht. Ein weiterer Schluss, den Hegel selbst nicht erörtert, wäre die Einsicht, dass territoriale Landnahme

und das Streben nach der »Gegenwart des Geistigen« sich nach dieser Erfahrung grundsätzlich ausschließen.

Das lässt an biblische Szenen der Landnahme denken, die ebenfalls von der Suche nach einer Grabstätte handeln, dabei jedoch einen gänzlich anderen Zusammenhang von Grab und Land begründen. So erzählt das Kapitel 23 über »das Grab des Patriarchen« im Ersten Buch Mose von einer Urszene des Landbesitzes um eines Begräbnisses willen. Als Sara starb, bat der im Lande Kanaan als »Fremder und Halbbürger« (Gen 23,4) lebende Abraham einen Hebräer, ihm ein Stück Land zu verkaufen, und bestand darauf, als dieser es ihm unentgeltlich überlassen wollte, den Gegenwert von vierhundert Silbersücken zu bezahlen: »So ging das Grundstück Efrons [...] in den Besitz Abrahams über, [...] Dann begrub Abraham seine Frau Sara in der Höhle des Grundstücks von Malpecha bei Mamre, das jetzt Hebron heißt, in Kanaan. Das Grundstück samt der Höhle darauf war also von den Hebräern als Grabstätte in den Besitz Abrahams übergegangen.« (Gen 23,17–20) Bedeutet der rechtmäßige Besitz der Grabstätte im wörtlichen Sinne hier eine rituelle Form des Landbesitzes im Exil³⁴, so wird diese Stätte im Folgenden zum Ort, an dem die Genealogie der Patriarchenfamilie gesichert wird. Denn nicht nur Abraham und sein Sohn Isaak wurden am selben Ort begraben, auch dessen Erbe Jakob, der Stammvater Israels. Vor seinem Tod im fernen Ägypten nahm dieser seinem Sohn Josef einen Eid ab: »Bin ich zu meinen Vätern entschlafen, dann bring mich fort aus Ägypten, und begrab mich in der Grabstätte meiner Väter!« (Gen 47,30) In einer wenig später folgenden Bekräftigung seines letzten Willens heißt es: »Ich werde mit meinen Vorfahren vereint. Begrab mich bei meinen Vätern« (Gen 49,29); und wieder werden Kauf und Besitz des Grundstücks hervorgehoben.

Dieser ursprüngliche Sinn des Begriffs *Vaterland*, der in der genealogischen Einheit mit den Vorfahren im Grab gründet, hat sich nicht nur in dem Prinzip dynastischer Erbfolge und in der Gestalt von Fürstengruften – sowie der bürgerlichen Spielart des Familiengrabes – über eine lange Zeit erhalten. Als eine Art anthropologisches Bedürfnis scheint die Vorstellung von einer letzten Heimstatt für die eigenen sterblichen Überreste im Land der Vorfahren auch in der Gegenwart fortzuleben. Im Gespräch mit Landsleuten, die

ins Ausland emigriert sind, passiert es nahezu regelhaft, dass am Ende einer langen Lobrede auf die Vorzüge der Fremde das Bekenntnis über den Wunsch folgt, im Land der Herkunft begraben zu werden. Denselben Wunsch beobachtet die Migrationsforschung³⁵ bei in Deutschland lebenden Ausländern, vor allem bei der ersten Generation.³⁶ Wenn auch im Zeitalter der Migrationen der Ort der Geburt, von der sich die *Nation* ja herschreibt, als Kriterium von Zugehörigkeit deutlich in den Hintergrund getreten ist, so scheint dies dagegen für den Ort der letzten Heimstatt nicht im gleichen Maße zu gelten. Jüngst hat Robert Harrison unter dem Titel »The Dominion of the Dead« (2003) für eine Theorie der Kultur plädiert, die von der Tätigkeit des Begrabens ausgeht. Für ihn stellt das Begräbnis der Vorfahren als Handlung, die sich in jeder Generation wiederholt, eine jener kulturellen Praktiken dar, durch die eine Kultur sich überhaupt erst als eine menschliche Kultur auszeichnet. Dabei bezieht er sich auf Giambattista Vico, der in der »Scienza Nuova« (1725) einen Zusammenhang zwischen *humanitas* und *humatio* (lat. Beerdigung) hergestellt hat: »Certainly it was Vico who first helped me understand how the human is bound up with the *humus* and why burial figures as the generative institution of human nature, taking the word *nature* in its full etymological sense (from *nasci*, »to be born«). As *Homo sapiens* we are born of our biological parents. As human beings we are born of the dead.«³⁷ In der kulturgeschichtlichen Archäologie nationaler Bestimmungen geht der Zusammenhang von Genealogie, Land und Grab jedenfalls der Ableitung der Nation aus der Geburt oder Herkunft voraus.

Das leere Grab und der Geist

In seiner Geschichtsphilosophie interessiert sich Hegel aber weniger für dieserart Einsichten als der von ihm beschriebenen Enttäuschung, die die Inbesitznahme des Heiligen Grabes den Christen bereitete. Im System der Hegelschen Dialektik wird eine ganz andere Konsequenz gezogen, indem aus der Negativität des sinnlichen oder äußerlichen Aspekts die Idee des lebendigen Geistes gewonnen wird. So kennzeichnet Hegel in seiner weiteren Argumentation das Grab als Ort, »wo alle Eitelkeit des Sinnlichen untergeht«, und als »Punkt der Umkehrung«: »Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des

Weltlichen mit dem Ewigen gefunden und das Heilige Land deshalb verloren. Sie ist praktisch enttäuscht worden, und das Resultat, das sie mitbrachte, war von negativer Art. Das negative Resultat, das aus Mangel, Verlust und Enttäuschung Gewonnene, ist für Hegel eine anders geartete, jedenfalls eine nicht-sinnliche, nicht-äußerliche Lösung für die »ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen«: nämlich Geist und Bewusstsein. In der Rhetorik der christlichen Religion ist es »der lebendige Geist bei euch selbst«, in der säkularen, modernen Diktion, die Hegel hier geschichtsphilosophisch begründet, sind es »die Subjektivität«, das »subjektive Bewusstsein« oder das »geistige Fürsichsein der Person«. Die Szene des leeren Grabes beschreibt bei Hegel also die Geburt eines genuin geistigen Daseins; sie treibt die Christenheit der Neuzeit nicht mehr »außer sich«, sondern in ein geistiges »Bei-sich-sein«.

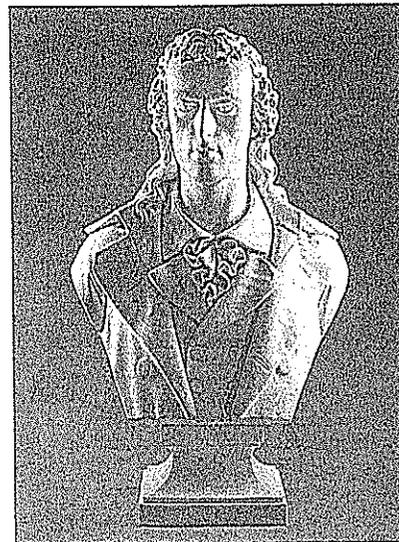
Über dieses philosophische Programm hinaus umschreibt die Episode eine geradezu klassische Figur des neuzeitlichen europäischen Bewusstseins, nämlich die Universalisierung einer genuin christlichen Erfahrung, die im Effekt zu einer Abgrenzung gegenüber dem Orient führt. Auffällig ist nämlich, dass im Verlaufe der diskutierten Passage von Hegels »Philosophie der Geschichte« das Subjekt der Erkenntnis mehrfach wechselt: von der Kirche und den Kreuzfahrern über die Christenheit und die Welt zum Abendland. Auf diesem Wege wird der Schritt, der aus einem spezifisch christlichen Szenario abgeleitet wurde, universalisiert, denn nun sind es nicht mehr die Kreuzfahrer und auch nicht mehr die Christenheit, jetzt ist es *die Welt*, die in Hegels Worten das Bewusstsein gewinnt, »daß der Mensch das *Dieses*, welches göttlicher Art ist, in sich selbst suchen müsse«³⁹, woraus die Berechtigung folge, »an sich selbst die Bestimmung zum Göttlichen« zu haben. Dies wird als »absolutes Resultat der Kreuzzüge« bezeichnet, mit denen *eine neue Zeit* beginnt: die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbsttätigkeit, mit der die Trennung von Abend- und Morgenland einhergeht: »Das Abendland hat vom Morgenlande am Heiligen Grabe auf ewig *Abschied* genommen und sein Prinzip der subjektiven unendlichen Freiheit erfaßt. Die Christenheit ist nie wieder als ein Ganzes aufgetreten.«

Im Fahrwasser dieses Deutungsmusters ist es nicht mehr überraschend, dass Hegel in den folgenden Ab-

schnitten über »die neue Zeit« dem Protestantismus und den »germanischen Nationen« eine besondere Bedeutung zukommen lässt. Während Hegel die Leistung, das Prinzip der Geistigkeit formuliert zu haben, der Lehre Luthers zubilligt³⁹, formuliert er für die »germanischen Nationen«, dass in ihnen »das Prinzip des Geistes aufgegangen« sei.⁴⁰ Aufgrund dieser Besonderheit fallen sie offenbar auch aus jenen »wilden Nationen« heraus, die es nicht zur Höhe des Staates gebracht haben. In der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830, III. Teil: Philosophie des Geistes), deren System jenseits jeder historischen konkreten Erscheinung argumentiert, definiert Hegel den Staat, und zwar in der Abteilung über den »objektiven Geist«, als »die selbstbewusstste sittliche Substanz.«⁴¹ Gemessen an einem derart überhöhten Staatsbegriff kann ein Volk ohne Staat eigentlich nur unvollkommen erscheinen. Denn Hegels Enzyklopädie sieht den »substantiellen Zweck« im Dasein des Volkes darin, »ein Staat zu sein und als solcher sich zu erhalten«. Aufgrund dieser Bestimmung hat folglich »ein Volk ohne Staatsbildung (eine Nation als solche) [...] eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung existierten und andere noch jetzt als wilde Nationen existieren.«⁴²

Nach dieser Hegelschen Bestimmung müsste man die Deutschen seiner Zeit eigentlich zu den »wilden Nationen« rechnen. Doch das Schicksal, zu diesen gezählt zu werden, weil sie im Unterschied zu ihren Nachbarn noch kein Nationalstaat waren, haben die Deutschen sich im 19. Jahrhundert durch ihre Selbstbestimmung als »Nation des Geistes« offenbar erfolgreich erspart. An der Hegelschen Lesart der Säkularisierung lassen sich somit die religions- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen studieren, die dem Konzept der Kulturnation zugrunde liegen. Weil die deutsche Nation, gerade wegen der verspäteten Etablierung eines Nationalstaates, im 19. Jahrhundert am wenigsten eine äußerliche Nation war, konnte sie sich als prädestinierte Verkörperung einer Geistnation oder Kulturnation begreifen. Nur dass deren Protagonisten, wenn sie die Kulturnation als Produkt des selbsttätigen Geistes würdigten, offensichtlich die christlichen Voraussetzungen ihrer Vorstellungen, anders gesagt: die Lehre des leeren Grabes, vergessen haben.

Die Tatsache, dass Dilthey dann ebenfalls vom »unsterblichen idealen Gehalt unserer großen Schriftsteller«



4 Carl Rumpf, Friedrich von Schiller (1759–1805), Marmor, 1896, Foto: Klassik Stiftung Weimar



5 Ehregott Grünler, Johann Wolfgang von Goethe mit dem Schädel von Schiller, Öl auf Leinwand, 1829, Foto: Klassik Stiftung Weimar

spricht und diesen ausdrücklich anstelle der »sterblichen Körper« in der »anderen Westminstererei« aufbewahrt wissen will, zeugt davon, dass die Gebeine, dass die materiellen Relikte eine Störung für das Programm der Kulturnation darstellen. Nicht wegen der Auferstehung sind die Diltheyschen Gräber leer, sondern weil das Interesse an den Überresten abhanden gekommen ist. Während Hegel den Geist der Neuzeit aus der Einsicht gewinnt, dass das Heilige Grab leer ist, verwandelt sich bei Dilthey der deutsche Geist in eine Gruft.

Vor diesem Hintergrund stellt sich auch der Kult um die toten Dichter im Deutschland des 19. Jahrhunderts als ein Anachronismus dar, nämlich als eine Variante des Sonderwegs, insofern dieser kulturelle Totenkult sich parallel, jedoch historisch ungleichzeitig zum politischen Totenkult entwickelte, wie er, so Reinhart Koselleck, die Etablierung moderner Nationen in Europa begleitet hat. Während der dynastische Totenkult sich auf das sogenannte natürliche Dahinscheiden bezieht und »nicht dem Erbfall, sondern der Erbfolge« diente, materialisieren sich in den im 19. Jahrhundert errichteten nationalen Kriegerdenkmälern die Prinzipien

von Einheit und Demokratie gleichsam in negativer Form, in Gestalt einer »Gleichheit im Tode«. Dieser Totenkult unterwandert in Europa langsam den der herrschenden Dynastien, begleitet ihn zunächst, um ihn schließlich ganz abzulösen.⁴³ Staatliche Verantwortung für den Bau von Denkmälern, Denkmalsfähigkeit des Volkes, namentliche Nennung, zunehmend in alphabetischer Reihenfolge und nicht nach der Hierarchie der militärischen Ränge, Heroisierung des Todes für das Vaterland – all dies sind für Koselleck Aspekte eines nationalen, politischen Totenkultes im Europa der Nationalstaaten. Damit liest er die Kriegerdenkmäler, deren Sattelzeit ins 19. Jahrhundert fällt, als Symbole des modernen Nationalstaates. Auch in dieser Hinsicht ist Deutschland eine verspätete Nation. Hier sind die großen Kriegerdenkmäler erst gegen Ende des Jahrhunderts entstanden, während der politische Totenkult in Frankreich nach der Revolution einsetzte. Anstelle des politischen Totenkultes steht im Deutschland des 19. Jahrhunderts der Kult der toten Dichter, die damit den Status nationaler Heroen einnehmen. In derselben Ära, in der in Frankreich

Kriegerdenkmäler entstranden, wurden in Deutschland zahllose Schiller- und Goethedenkmäler gebaut, denen der Rang nationaler Monumente zukam. Auch vor dem Hintergrund der ungleichzeitigen Geschichte europäischer Nationalstaaten also erweisen sich die Schiller- und Goethedenkmäler als Monumente der Kulturnation. (Abb. 4, 5)

Die Verdrängung der Relikte zugunsten eines symbolischen Totenkults und einer Sakralisierung des Geistes hatte schon zu Beginn des Jahrhunderts eingesetzt. Daran hatte Goethes Gedicht »Bei Betrachtung von Schillers Schädel« (1826), in dem sich dem Dichter der »heilige Sinn« und »die Gott-Natur« des »geheimen Gefäßes« offenbart, keinen geringen Anteil. Denn selbst wenn derjenige Schädel, den Goethe nach der Bergung der Gebeine aus dem Kassengewölbe für einige Zeit auf seinem Schreibtisch hatte, tatsächlich der von Schiller gewesen wäre, selbst in diesem Fall hätten seine Verse kaum einen Bezug zum damaligen Umgang mit den Überresten Verstorbener gehabt.

Im ersten Beinhaus war's, wo ich beschaute,
Wie Schädel-Schädeln angeordnet paßten;
Die alte Zeit gedacht' ich, die ergraute.
Sie stehn in Reih' geklemmt' die sonst sich haßten,
Und derbe Knochen die sich tödlich schlugen
Sie liegen kreuzweis, zahm allhier zu rasten.
Entrenkte Schulterblätter! was sie trugen
Fragt niemand mehr, und zierlich tät'ge Glieder,
Die Hand, der Fuß zerstreut aus Lebensfugen.
Ihr Müden also lagt vergebens nieder,
Nicht Ruh im Grabe ließ man euch, vertrieben
Seid ihr herauf zum lichten Tage wieder,
Und niemand kann die dürre Schale lieben,
Welch herrlich edlen Kern sie auch bewahrte.
Doch mir Adepten war die Schrift geschrieben,
Die heil'gen Sinn nicht jedem offenbarte,
Als ich in Mitten solcher starren Menge
Unschätzbär herrlich ein Gebild gewahrte,
Daß in des Raumes Moderkalt und Enge
Ich frei und wärmefühnd mich erquickte,
Als ob ein Lebensquell dem Tod entspränge.
Wie mich geheimnisvoll die Form entzückte
Die gortgedachte Spur, die sich erhalten!
Ein Blick, der mich an jenes Meer entrückte,
Das flutend strömt gesteigerte Gestalten.

Geheim Gefäß! Orakelsprüche spendend,
Wie bin ich wert dich in der Hand zu halten?
Dich höchsten Schatz aus Moder fromm entwendend,
Und in die freie Luft, zu freiem Sinnen,
Zum Sonnenlicht andächtig hin mich wendend.
Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen,
Als daß sich Gott-Natur ihm offenbare?
Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen,
Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.⁴⁴

Mit dem »ersten Beinhaus«, in dem die Schädel in Reihen angeordnet bewahrt werden, entwerfen die ersten Verse eine phantastische Szenerie. Goethe muss dabei an jene *charnier* genannten Friedhofsgalerien gedacht haben, wie sie aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit in Europa überliefert sind. So berichtet Philippe Ariès, dass die Gebeine dort »im Sinne der Anatomie gesammelt, gesichtet und wieder zusammengefügt« wurden: »die Schädel auf der einen, die Schienbeine auf der anderen Seite, und jede dieser homogenen Teilmengen wurde über den Friedhofsgalerien [...] kunstvoll angeordnet.«⁴⁵ Weil eine solche klassifikatorische Anordnung der Knochen aber erst nach der Exhumierung geschah, ist sie mit einer Anonymisierung der Toten verbunden, so dass die Gebeine nicht mehr einzelnen Personen zugeordnet werden können. Goethes Vers »Sie stehn in Reih' geklemmt, die sonst sich haßten« ist also nicht nur ein Anachronismus, er entwirft auch eine unmögliche Szene. Sie ist als Überblendung des Beinhauses durch eine Galerie von Büsten deutbar, in der die Köpfe großer Verstorbener in Marmor aufgestellt sind. Insofern ereignet sich bereits in Goethes Gedicht jene Verwandlung der Gebeine in Geist, jene Konvertierung der Überreste in Monumente, wie sie die Geschichte der Kulturnation begleiten und wie sie in Diltheys Rede auf den Begriff gebracht und in seiner Rede von der »anderen Westminsterabtei« ins Bild gesetzt wurden.

Mit Blick auf die Hegelsche Szene des leeren Grabes lässt sich resümieren: Auch Goethes Gedicht folgt dem Bedürfnis, im Grab des geheiligten Dichterfreundes die »Gegenwart des Geistigen« zu finden und sich zu diesem Behufe in den Besitz des »höchsten Gutes« zu bringen. In Verkenning der Tatsache, dass das Grab leer war, dass nämlich der Sarg des Verstorbenen bereits zwanzig Jahre nach dem Begräbnis nicht mehr aus-

zumachen war, setzt das Gedicht »Geisterzeugtes« an die Stelle des Mangels: »Wie sie das Feste läßt zu Geist verrinnen, / Wie sie das Geisterzeugte fest bewahre.« Das Gedicht entstand in einer Zeit, in der die Entwertung der Verstorbenen soweit fortgeschritten war, dass die Toten nur mehr als Dinge betrachtet wurden. »Was bleibt, ist ein Ding, die Leiche«⁴⁶, so der Befund jener Umbrüche um 1800, in denen von Genealogie auf

Zukunft umgestellt und das Erbe aus der Perspektive und zum Nutzen der Nachgeborenen neu geregelt wurde. Mit Goethes Gedicht beginnt der Versuch, eines dieser Dinge in eine Hostie der Nationalkultur zu verwandeln. Es ist Teil einer literarischen Tradition, die teilhat an der Entwicklung der Kulturnation als einer Nation, die den Mangel an Staat durch Geist zu kompensieren sucht.

Anmerkungen

- 1 Dieser Beitrag ist bereits publiziert in: Zaal Andronikashvili, Sigrid Weigel (Hg.): Grundordnungen, Geographie, Religion und Gesetz, Kadmos Verlag Berlin 2013, S. 141–158.
- 2 www.ndr.de/welt/schiller/5447201.htm. Vgl. auch Jonas Maatsch, Christoph Schmätle (Hg.): Schillers Schädel. Physiognomie einer fixen Idee, Göttingen 2009.
- 3 Ebd.
- 4 »Ein Freudentag für die Kulturnation«. Festrede von Bundespräsident Horst Köhler anlässlich des Festaktes zur Wiedereröffnung der Herzogin Anna Amalia Bibliothek am 24. Oktober 2007 in Weimar: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Horst-Koehler/Reden/200710/20071024_Rede.html (11.11.2013).
- 5 Rede von Bundespräsident Horst Köhler beim Festakt zum Tag der Deutschen Einheit am 3. Oktober 2008 in Hamburg: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Horst-Koehler/Reden/2008/10/20081003_Rede.html (11.11.2013).
- 6 Wilhelm Dilthey: Archive für Literatur (1889), in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 15, hg. v. Karlfried Gründer, Göttingen 1991, S. 1–16.
- 7 Ansprache von Bundespräsident Horst Köhler anlässlich des Festaktes »50 Jahre Stiftung Preußischer Kulturbesitz« am 7. September 2007 in Berlin: http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Horst-Koehler/Reden/2007/09/20070907_Rede.html (11.11.2013).
- 8 Helmuth Plessner: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes (1959), Frankfurt a.M. 1974. – Die Publikation des bekannten Buches ist selbst das Ergebnis einer Verspätung, denn es ist nach Plessners Emigration 1934 nach Groningen (Niederlande) aus einer Vorlesungsreihe des Soziologen an der dortigen Universität unter dem unmittelbaren Eindruck der Machtergreifung Hitlers entstanden, und zwar unter dem Titel: Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche (1935).
- 9 Rede von Kulturstaaatsminister Bernd Neumann zum 10-jährigen Bestehen der Casa di Goethe am 3. Mai 2007: www.nstl.org/parat2.
- 10 Kulturstaaatsminister Bernd Neumann in Weimar: »Klassik Stiftung Weimar sieht beispielhaft für unser nationales Kulturerbe«, 15.05.2008: www.bundesregierung.de/Content/DE/Archiv/Pressemittellungen/15/05/2008-05-15-stiftung-weimar.html (11.11.2013).

- 11 Eric J. Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1870, Frankfurt a.M. 1991.
- 12 Im Art. »Nation« in Adelungs Wörterbuch heißt es: »Ehe dieses Wort aus dem Latein. entlehnet wurde, gebrauchte man Volk für Nation, in welchem Verstande es auch noch von alten Nationen üblich ist.« Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, Leipzig 1793–1801, Bd. 3, 1798, S. 440.
- 13 Was nicht dasselbe meint wie Benedict Andersons These von den »Imagined Communities« (1983). Dt.: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt a.M./New York 1993.
- 14 Plessner: Verspätete Nation (wie Anm. 8), S. 37.
- 15 Vgl. Sigrid Weigel: »Phantome der Kulturnation«, in: Tageszeitung, 14.04.2008. Leicht modifiziert in: Christoph Bartmann, Carola Dürr, Hans-Georg Knopp (Hg.): Wiedervorlage: Nationalkultur. Variationen über ein neuralgisches Thema, Göttingen 2010, S. 79–88.
- 16 Köhler: Ansprache 7. September 2007 (wie Anm. 7) und »Rede zum Tag der Deutschen Einheit 2008« (wie Anm. 5).
- 17 Ernest Renan: Qu'est-ce qu'une nation?, Paris 1882. Dt.: Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne, mit einem Essay von Walter Euchner, Hamburg 1996.
- 18 Renan: »Was ist eine Nation?« (wie Anm. 17), S. 16.
- 19 Ebd., S. 35.
- 20 Dilthey: Archive (wie Anm. 6), S. 1.
- 21 Friedrich Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates (1907), fünfte, durchgesehene Auflage, München/Berlin 1919, S. 3ff.
- 22 Dilthey: Archive (wie Anm. 6), S. 3.
- 23 Ebd., S. 2–3.
- 24 Friedrich Schlegel: Geschichte der alten und neuen Literatur (1812), in: ders.: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, hg. v. Ernst Behler u.a., Paderborn u.a. 1961, S. 272. – Vgl. dazu das Kapitel 8 (»Diesseits und jenseits der Nationalphilologie«) in: Sigrid Weigel: Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften, München 2006.
- 25 Dilthey: Archive (wie Anm. 6), S. 2.
- 26 Dilthey: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910), in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 7, Leipzig/Berlin 1927, S. 95.
- 27 Dilthey: Archive (wie Anm. 6), S. 16 (hg. v. d. Verfasserin).

- 28 Die Veröffentlichung beruht auf Mitschriften der Vorlesungen, die Hegel 1822/23–30/31 fünfmal gehalten hat.
- 29 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: ders.: Werke in zwanzig Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1970, S. 540.
- 30 Ebd., S. 11.
- 31 Im 4. Teil zur »Germanischen Welt« ist der 2. Abschnitt dem Mittelalter gewidmet, in dem sich das Kapitel zu den Kreuzzügen findet.
- 32 Diese und alle folgenden Zitate ebd., S. 467–472.
- 33 Psalm 16,10; Apostelgesch. 2,27,31; 13,35; Lukas 24,5,6.
- 34 Zur Bedeutung des Landes im biblischen Kontext vgl. Walter Brueggemann: *The Land. Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Minneapolis 2002.
- 35 Vgl. etwa Aleksandra Pavicevic: »Death in Foreign Lands«. Vortrag bei der Tagung des Kollegs für vergleichende Europa-Forschung zum Thema »(Post-)Yugoslav Migrations State of Research, New Approaches, Comparative Perspectives«, FU Berlin, Dezember 2006.
- 36 Während die Überführung der Verstorbenen in die Herkunftsländer in der zweiten und dritten Generation abnimmt und seit den 1990er Jahren islamische Gräberfelder auf deutschen Friedhöfen eingerichtet wurden.
- 37 Robert Pogue Harrison: *The Dominion of the Dead*, Chicago 2003, p. xi.
- 38 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (wie Anm. 29), S. 472.
- 39 Ebd., S. 494.
- 40 Ebd., S. 521.
- 41 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, in: ders.: Werke in zwanzig Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1970, S. 330.
- 42 Ebd., S. 350.
- 43 Reinhart Koselleck: »Einleitung«, in: ders., Michael Jeismann (Hg.): *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994, S. 12.
- 44 Johann Wolfgang Goethe: Bei Betrachtung von Schillers Schädel, in: ders.: *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, Abt. 1, Bd. 2: Gedichte 1800–1832, Frankfurt a.M. 1988, S. 684f.
- 45 Phillip Ariès: *Bilder zur Geschichte des Todes*, München/Wien 1984, S. 29.
- 46 Werner Fuchs: *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1973, S. 71.

Autoren

Dr. theo. habil. THOMAS BENNER, Geschäftsführender Pfarrer der Ev. Petrus-Kirchengemeinde Kassel, Kirchenhistoriker mit den Schwerpunkten Ostkirchengeschichte und Kirche im Wilhelminismus. Beteiligung am Themenschwerpunkt »Kunst und Kirche« in Zusammenarbeit mit der Museumslandschaft Hessen Kassel und dem Ev. Forum Kassel. Veröffentlichungen (u.a.): *Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898*, Marburg 2001.

Prof. Dr. phil. JÜRGEN KRÜGER, Kunsthistoriker, Professor für Kunstgeschichte am Karlsruher Institut für Technologie (KIT); freiberuflich tätig im Verlags- und Kulturmanagement; Arbeitsschwerpunkte: Kirchenbau in Italien, Deutschland und dem Heiligen Land. Veröffentlichungen (u.a.): *Rom und Jerusalem. Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert*, Berlin 1995; *Die Grabeskirche zu Jerusalem, Regensburg 2000*; *Luthers Rom. Die Ewige Stadt in der Renaissance; Darmstadt 2010* (zus. mit Martin Wallraff); *Evangelisch in Rom. Der etwas andere Reiseführer*; 2. Aufl., Rheinbach 2013 (zus. mit Michael Meyer-Blanck). Aktuelle Forschungen: *Der Abendmahlssaal (Coenaculum) in Jerusalem (Baugeschichte vom frühen Christentum bis heute) und: Die Kirchen Roms, eine Gesamtdarstellung (Kunstführer)*.

Dr. theol. HARTMUT KÜHNE, Kirchenhistoriker und freier Ausstellungskurator, Schwerpunkte seiner Arbeit sind die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit, insbesondere die Wallfahrtsforschung und die Frömmigkeitsgeschichte des frühneuzeitlichen Luthertums. Veröffentlichungen zum Wallfahrtswesen und Pilgerzeichen (u.a.): *Jungfrauen, Engel und Phallustiere. Die Sammlung mittelalterlicher französischer Pilgerzeichen des Kunstgewerbemuseums in Prag und des Nationalmuseums Prag*, Berlin 2012 (zus. mit Carina Brumme u. Helena Koenigsmarková); *Wallfahrer aus dem Osten. Mittelalterliche Pilgerzeichen zwischen Ostsee, Donau und Seine. Beiträge der Tagung »Perspektiven der eu-*

ropäischen Pilgerzeichenforschung«, 21. bis 24. April 2010 in Prag (*Europäische Wallfahrtsstudien*, Bd. 10), Frankfurt a.M. 2013 (zus. mit Lothar Lambacher und Jan Hrdina); *Pilgerzeichen – »Pilgerstraßen«* (Jakobus-Studien, Bd. 20), Tübingen 2013 (zus. mit Klaus Herbers); *Alltag und Frömmigkeit am Vorabend der Reformation in Mitteleuropa*, Katalog zur Ausstellung »Umsonst ist der Tod«, Petersberg 2013 (zus. mit Enno Bünz und Thomas T. Müller).

Dipl. phil. LOTHAR LAMBACHER, Kunsthistoriker und bis 1995 an der Skulpturensammlung, seither am Kunstgewerbemuseum der Staatlichen Museen zu Berlin tätig, derzeit Hauptkustos der Mittelalterabteilung und Stellvertretender Direktor. Forschungsschwerpunkte auf dem Gebiet sakraler Schatzkunst und profanen Schmucks des Mittelalters. Leitung langfristiger interdisziplinärer Forschungsprojekte zu Kölner Grubenschmelzarbeiten der Spätromantik und zum sogenannten Giselaschmuck; daneben Sammlungs- und provenienzhistorische Forschungen. Seit 2011 Wissenschaftlicher Beirat für Kunsthandwerk des Mittelalters beim Deutschen Verein für Kunstwissenschaft. Veröffentlichungen (u.a.): *Schätze des Glaubens. Meisterwerke aus dem Dom-Museum Hildesheim und dem Kunstgewerbemuseum Berlin*, Ausstellungskatalog Berlin, Regensburg 2010; *Romanische Goldschmiedekunst in Köln. Bestand, Bedeutung und Erforschung*, in: *Glanz und Größe des Mittelalters. Kölner Meisterwerke aus den großen Sammlungen der Welt*, Ausstellungskatalog Köln, hg. von Dagmar Täube und Miriam Verena Fleck, München 2011, S. 90–111.

Dr. phil. GEORGI MAISURADZE, Kulturwissenschaftler, 2008–10 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin im Projekt »Aporien forciert: Modernisierung: Figurationen des Nationalen im Sowjetimperium«. Seit 2010 Assistenzprofessor an der Staatlichen Ilia-Universität Tbilisi. Seit 2012 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am ZfL im Projekt »Das europäische Subjekt und der »Homo sovieticus«. Veröffentlichungen (u.a.): *Genese und Ge-*

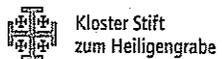
Kultur- und Museumsstandort Heiligengrabe • Band 4

Schriftenreihe Museum Europäischer Kulturen • Band 15

Ursula Röper und Martin Treml (Hg.)

Heiliges Grab – Heilige Gräber

Aktualität und Nachleben von Pilgerorten



Kloster Stift
zum Heiligengrabe



Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung Berlin



Museum
Europäischer Kulturen
Staatliche Museen zu Berlin

KULTUR
STIFTUNG · DER
LÄNDER

Lukas Verlag

© Lukas Verlag und Staatliche Museen zu Berlin –
Stiftung Preussischer Kulturbesitz
Erstausgabe, 1. Auflage 2014
Alle Rechte vorbehalten

Lukas Verlag für Kunst- und Geistesgeschichte
Kollwitzstraße 57
D-10405 Berlin

Umschlag: Lukas Verlag unter Verwendung einer Abbildung
aus: Salomon Schweigger: Neue Herausgegebene Reißbeschreibung
nach Constantinopel und Jerusalem [...], Nürnberg 1665,
Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz

Reprographie und Satz: Susanne Werner
Druck: Elbe Druckerei Wittenberg

Printed in Germany
ISBN 978-3-86732-171-6

www.lukasverlag.com
www.smb.museum
www.museumshop.smb.museum
www.klosterstift-heiligengrabe.de

Inhalt

Hermann Parzinger	Geleitwort	7
Ursula Röper/Martin Tremml	Einleitung: Zur Aktualität heiliger Gräber	9
	Faszination des Grabes Christi	
Daniel Weidner	»Er ist nicht hier, denn er ist auferstanden« Das leere Grab der Evangelien lesen	16
Jürgen Krüger	Jerusalem – Rom – Santiago Drei Pilgerziele im Vergleich	24
Thomas Benner	Die Orientreise Kaiser Wilhelms II. 1898 Bemerkungen zur religionspolitischen und mentalitätsgeschichtlichen Bedeutung des deutschen Kaisertums	33
	Pilgersehnsucht	
Hartmut Kühne	Kreuzwege, Heilig-Kreuz-Kapellen und Jerusalempilger im Raum der mittleren Elbe um 1500	44
Lothar Lambacher	Reliquien im Welfenschatz als Zeugnisse von Pilgerschaft und Politik	55
Konrad Vanja	Heilige Berge – Fromme Wege Eine motivgeschichtliche Annäherung zur Frage nach dem »richtigen« Lebensweg des Menschen	75
	Nachleben von Pilgerorten	
Martin Tremml	Blutiges Totengedenken, Hostienfrevel und die Juden	88
Ruth Slenczka	Luthers Grabplatte als »protestantische Reliquie«	102
Ursula Röper	Heiliges Grab – Barockes Theater?	112
	Heilige Gräber	
Lucia Raspe	Heilige Gräber bei den deutschen Juden des Spätmittelalters	126
Maryam Palizban	Heilige Gräber in Ray. Aus dem Raum des Todes für den Zuschauer, oder: Wie der Zuschauer zum Darsteller wurde	137
Giorgi Maisuradze	Das Pantheon als Heroengrab »Alle Götter« zwischen Universalismus und nationalem Partikularismus	145
Sigrid Weigel	Die Lehre des leeren Grabes Begründungen der deutschen Kulturnation nach 1871 und nach 1989	156
	Autoren	169
	Bildnachweis	172