

Jan Assmann

Tod und Kultur

Die folgenden Gedanken stehen im Zusammenhang mit einem Buch über Tod und Jenseits im Alten Ägypten, an dem ich seit einigen Jahren arbeite. Sie entspringen dem Wunsch, die ägyptischen Todesvorstellungen in den Kontext allgemeinerer anthropologischer Überlegungen einzubetten und dürfen daher vielleicht auf das Interesse einer kulturanthropologisch ausgerichteten und aufgeschlossenen Medizin rechnen, wie sie Dieter Janz in vorbildlicher Weise vertritt.

Der Tod als Kulturgenerator

Die Kultur, sagt man, ist die zweite Natur des Menschen, die er braucht, weil er von seiner ersten Natur her noch nicht ausreichend ausgestattet ist mit den Fähigkeiten und Instinkten, die er als Lebewesen zum Überleben braucht. Diese negative Anthropologie, die den Menschen unter den anderen Lebewesen als ein „Mängelwesen“ definiert, darauf angelegt und angewiesen, seine natürlichen Mängel durch kulturelle Errungenschaften zu kompensieren, geht auf die Antike zurück, z.B. auf Platons Dialog Protagoras; ist im 18. Jh. vor allem von Herder vertreten worden, wurde Ende des vorigen Jahrhunderts von Nietzsche aufgegriffen, bildete dann in unserem Jahrhundert die gemeinsame Grundlage so verschiedener Denker und Forscher wie Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und beschäftigte unlängst durch die sog. Sloterdijk-Debatte weiteste Kreise der deutschen Zeitungsleser. Wer den Menschen als ein Mängelwesen definiert, versteht die Funktion der Kultur als ein Projekt der ergänzenden und kompensatorischen Nachbesserung. Dem Menschen fehlt zwar die instinktgesteuerte Verhaltenssicherheit der Tiere, dafür aber hat er die Freiheit zur kulturellen Selbsterfindung, Selbstgestaltung, Formung, Zählung und Züchtung. So wird aus der Not eine Tugend und aus dem Mangel ein Vorteil. An Stelle der fehlenden Einbindung in die Ordnungen der Natur erhält der Mensch eine Freiheit, die den anderen Lebewesen vorenthalten ist. An die Stelle der optimalen Umweltanpassung, wie sie den Pflanzen und Tieren eignet, tritt bei ihm die Freiheit zur Welt- und Selbstmodellierung. Diese Freiheit ist so umfassend, daß sich der Mensch immer zugleich auch genötigt sah, eine Art Begrenzungswissen auszubilden, um nicht in einer ihn selbst gefährdenden Weise über die Stränge zu schlagen. Um solches Selbstbegrenzungswissen dreht sich auch die gegenwärtige Debatte um Bioethik, Gentechnologie und den Menschenpark von übermorgen.¹

Die Richtigkeit dieser anthropologischen Diagnose ist natürlich nicht von der Hand zu weisen. Man kann sie jedoch trotzdem etwas anders nuancieren, indem man beim Menschen nicht von einem zuwenig, sondern von einem zuviel ausgeht. Dieses Menschenbild tritt uns in einigen altorientalischen Mythen entgegen. Auch hier geht es um Wissen und Freiheit. Sie entspringen aber nicht der Kompensation eines Mangels, sondern stellen einen den Menschen eigenen Überschuß dar, der aus der Welt der Götter stammt und ihn der Welt der Lebewesen entfremdet. Hier wird der Mensch als das Wesen gesehen, das nicht zuwenig kann, sondern zuviel weiß.

Im Zentrum dieses überschüssigen, göttlichen, entfremdenden und daher problematischen Wissens steht der Tod. Der Tod, das Sterbenmüssen, bildet das gemeinsame Erbteil aller irdischen Wesen, das der Mensch mit Tieren und Pflanzen teilt. Tiere und Pflanzen wissen jedoch nichts von diesem Schicksal. Sie treffen keine Vorsorge und kennen keinen Totenkult. Sie leben in den Tag hinein und reagieren nur auf aktuelle Reize und Gefahren, ohne sich um übergreifende Sinnperspektiven Sorgen zu machen. Das ist die ideale Wissensausstattung für Wesen, die mit einer begrenzten Lebenszeit auskommen müssen. Die unsterblichen Götter dagegen dürfen sehr viel mehr, ja alles wissen. Sie müssen ja nicht sterben. Daher kennen sie die großen Sinnzusammenhänge, die im biblischen Mythos als das Wissen von Gut und Böse zusammengefaßt werden, und die Weltzusammenhänge, die der babylonische Mythos als „die Geheimnisse von Himmel und Erde“ zusammenfaßt.

Der babylonische Mythos handelt von Adapa, dem Sohn des Ea.² Ea ist der Gott der Weisheit. Er konnte seinem Sohn die Weisheit, aber nicht die Unsterblichkeit vererben. Eines Tages zerreißt der Südwind dem fischenden Adapa das Netz. Adapa verflucht den Südwind, und da er das göttliche Wissen besitzt, ist sein Fluch so kräftig, daß er dem Windgott die Flügel bricht. Dadurch wird der unhaltbare Zustand offenkundig: ein sterbliches Wesen besitzt das Wissen der Götter und ist doch kein Gott. Adapa wird vor den Thron des Anu, des Götterkönigs zitiert. Ea gibt ihm die Weisung mit auf den Weg, keine Nahrung anzurühren, die ihm die Götter anbieten. Es könnte die Nahrung des Todes sein. So verweigert Adapa die ihm angebotenen Speisen. In Wirklichkeit handelte es sich aber um die Nahrung des Lebens. Denn die Götter wollten den unhaltbaren Zustand dadurch beenden, daß sie Adapa zu einem Gott machten. So aber bleibt es für alle Zeiten bei dieser prekären Verbindung von *Wissen und Sterben*. Wohlgemerkt: es geht in diesem Mythos nicht darum, daß Adapa um seine eigene Sterblichkeit weiß und mit diesem Wissen nicht leben kann, sondern nur darum, daß er das Wissen der Götter besitzt, das einem Menschen nicht zukommt.

Um das Wissen des Sterbenmüssens und dessen Unerträglichkeit kreist aber ein anderer babylonischer Mythos, das berühmte Gilgamesch-Epos.³ Gilgamesch, König von Ur, erwirbt sich dieses überschüssige Wissen, das den Menschen aus der Bahn wirft und ihn um sein Gleichgewicht bringt, weil er seinen Freund Enkidu zu sehr liebt und daher dessen Tod zu intensiv miterlebt, so daß ihm über diesem wahrhaft traumatischen Erlebnis die natürlichen Begrenzungen seines

Wissens zusammenbrechen und er sich seiner eigenen Sterblichkeit inne wird. Seine weiteren Schicksale schildern den Lern- und Leidensweg, den er zurücklegen muß, um diesen Schock zu verarbeiten und mit diesem Wissen zurecht zu kommen.

Gilgamesch weint bitterlich um seinen Freund Enkidu
 Und streift umher in der Wüste.
 Wenn ich sterbe, werde ich nicht wie Enkidu sein?
 Sorge hat mein Herz befallen,
 ich fürchte mich vor dem Tode und streife durch die Wüste.⁴

Seine Flucht vor dem Tod und Suche nach Unsterblichkeit führt Gilgamesch schließlich in das Gebirge am Rande der Welt, in dem die Sonne auf- und untergeht. Dort trifft er Siduri, die göttliche Schankwirtin. Der klagt er sein Leid und bittet: möge ich den Tod nicht schauen, den ich fürchte!

Darauf singt ihm Siduri ein Lied, wie es ähnlich auch die ägyptischen Harfner zum Gelage sangen und es in der Bibel der Prediger anstimmt:

„Gilgamesch, wohin läufst du?
 Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!
 Als die Götter die Menschen erschufen,
 teilten den Tod sie der Menschheit zu
 und nahmen das Leben für sich in die Hand.
 Du, Gilgamesch – dein Bauch sei voll,
 ergötzen magst du dich Tag und Nacht!
 Feiere täglich ein Freudenfest!
 Tanz und spiel bei Tag und bei Nacht!
 Deine Kleidung sei rein, gewaschen dein Haupt,
 mit Wasser sollst du gebadet sein!
 Schau den Kleinen an deiner Hand,
 die Gattin freu sich auf deinem Schoß!
 Solcherart ist, was den Menschen zu tun bleibt.“⁵

In der Bibel liest sich das so:

Also: iß freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein,
 denn das was du tust hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel.
 Trag jederzeit frische Kleider,
 und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt.
 Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben
 alle Tage deines eitlen Lebens.
 Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz,
 für den du dich anstrengst unter der Sonne.
 Alles, was dir vor Händen kommt zu tun, das tue frisch:
 denn bei den Toten, dahin du fährst, ist weder Schaffen noch Planen,
 noch Erkenntnis und Weisheit mehr!⁶

Und die ägyptischen Harfnerlieder verkünden dieselbe Weisheit z.B. mit folgenden Worten:

Du aber erfreue dein Herz und laß dein Herz vergessen!
 Gut ist es für dich, deinem Herzen zu folgen,
 solange du bist.

Tu Myrrhen auf dein Haupt,
 kleide dich in weißes Leinen,
 salbe dich mit echtem Öl des Gotteskults,
 vermehre deine Schönheit, laß dein Herz dessen nicht
 müde werden!

Folge deinem Herzen in Gemeinschaft deiner Schönen,
 tu deine Dinge auf Erden, kränke dein Herz nicht,
 bis jener Tag der Totenklage zu dir kommt.
 Der 'Müdherzige' hört ihr Schreien nicht
 und ihre Klagen holen das Herz eines Mannes nicht aus
 der Unterwelt zurück.⁷

Das sind Lieder, die man in Ägypten zum festlichen Gelage sang. Auch die Göttin Siduri ist nicht von ungefähr Schankwirtin. Das Buch Kohelet wird im Judentum zum Laubhüttenfest gelesen, das einen entsprechend festlichen Rahmen bietet, bei dem auch das gesellige Weintrinken eine Rolle spielt. Wein, Weib und Gesang sind Mittel, den Menschen von der Todessorge abzulenken und ihm sein inneres Gleichgewicht zurückzugeben. Die Weisheit und Weisung dieser Festlieder zielt auf Vergessen. Dem Menschen bekommt sein Zuviel an Wissen nicht. Er soll sein Glück in dem finden, was ihm beschieden ist, aber nicht in dem suchen, was ihm für immer vorenthalten ist. Das Fest soll ihm das diesseitige Leben so steigern, daß er darüber das jenseitige, unsterbliche Leben vergißt. Gilgamesch findet sich mit dieser resignativen Weisheit nicht ab, sondern findet endlich Ut-napischtim, den mesopotamischen Noah, den einzigen Menschen, der die Flut überlebt hat und nicht nur das, sondern der auch in den Kreis der Unsterblichen aufgenommen wurde. Von diesem erhält er das Kraut des Lebens, das ihm dann aber auf der Heimfahrt von einer Schlange wieder geraubt wird. So bleibt es auch hier bei dem menschlichen Dilemma, zuviel zu wissen und zu kurz zu leben.

Der biblische Mythos vom Sündenfall läßt Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis essen und dadurch wissend werden „wie Gott“. Hier wird also, genau wie im Adapa-Mythos, das überschüssige und von der Natur nicht vorgesehene Wissen ausdrücklich als göttliches Wissen gekennzeichnet. Es ist den Menschen wie allen anderen sterblichen Wesen aus gutem Grunde vorenthalten, weil es kein, mit Nietzsche zu reden, „lebensdienliches Wissen“ ist. Es nützt den Menschen wenig, „wie Gott“ zu werden. Sie hätten dann unbedingt auch noch vom Baum des Lebens essen müssen, dessen Früchte ihnen die Unsterblichkeit verschafft hätten, die notwendigerweise zu diesem Wissen gehört, und der nicht von ungefähr gleich neben dem Baum der Erkenntnis steht. Dazu hatten sie aber kei-

ne Gelegenheit mehr. Bevor sie von diesem Baum essen konnten, wurden sie aus dem Paradies vertrieben.

Alle diese Mythen handeln von einem *Zuviel an Wissen* und einem *Zuwenig an Leben*. Im babylonischen Adapa-Mythos geht es um ein kosmisch-magisches Wissen, um die Geheimnisse von Himmel und Erde, in der Bibel dagegen um praktisches Urteilsvermögen, das Wissen um Gut und Böse, das heißt: um Nutzen und Schaden, das Zutragliche und das Abträgliche⁸, in beiden Fällen aber um ein Wissen, das den Wissenden gottgleich macht, *sicut Deus*. Über all das hinaus aber, seien es nun die Geheimnisse von Himmel und Erde oder von Gut und Böse, weiß der Mensch, und nur er, auch noch, daß er sterben muß.⁹ Das wissen die Götter nicht, weil sie unsterblich sind, und es wissen die Tiere nicht, weil sie nicht vom Baum der Erkenntnis gegessen haben. Den Menschen aber droht dieses Wissen aus der Bahn zu werfen. Dieses Wissen schafft einen unhaltbaren Zustand. Wer es hat, sollte nicht sterben müssen. Wer sterblich ist, sollte dieses Wissen nicht besitzen, denn es ist das Wissen der Götter.

Der Mensch hat an diesem göttlichen Wissen teil, aber sein Anteil bleibt natürlich dem göttlichen Wissenshorizont weit unterlegen. Der Mensch wird durch diesen Anteil am göttlichen Wissen nicht allwissend, sondern nur viel, zuviel wissend. Dieses Wissen – wir können dafür auch Worte wie Geist, Erkenntnis, Verstand, Vernunft einsetzen – verbindet ihn mit der Götterwelt und trennt ihn von den Tieren. Seine Sterblichkeit dagegen verbindet ihn mit den Tieren und trennt ihn von der Götterwelt. Der Mensch steht also zwischen Gott und Tier. Er ist ein Mängelwesen nur in Bezug auf die Götter, aber ein Überschußwesen in Bezug auf die Tiere.

Genau in diesem Sinne, als ein Zwischen- und Zwitterwesen, hat der Philosoph Marsilio Ficino im Florenz des 15. Jh. den Menschen bestimmt. „Glückselige Himmlische“, ruft er in einem Brief aus, „die alles im Lichte erkennen! Sicher geschützte Tiere, die in Finsternis leben und kein Verständnis des Künftigen haben! Unglückliche und angsterfüllte Menschen, die gewissermaßen dazwischen im Nebel wandeln!“¹⁰ Aus dem Zuviel an Wissen und dem Zuwenig an Leben resultiert ein Ungleichgewicht, das wie die „Unruhe“ einer Uhr den Menschen in innerer Bewegung hält. Marsilio Ficino nennt das die Unruhe des Geistes, *inquietudo animi*. Damit greift er einen Begriff des hl. Augustinus auf, der in seinen Bekenntnissen von der *inquietudo cordis*, der Unruhe des Herzens, gesprochen hat: *inquitum est cor nostrum, donec requiescat in te* – „unruhig ist unser Herz in uns, bis es ruhet in dir.“¹¹ Diese Unruhe zeichnet den Menschen aus; die Tiere haben sie nicht. Diese Unruhe, meinte Augustin, geht von Gott aus, der den Menschen auf sich hin geschaffen habe, so daß er im Irdischen kein Genüge finden kann, aber Marsilio Ficino hat sie scharfsinnig auf den Tod bezogen und als Sehnsucht nach Unsterblichkeit gedeutet.

Diese Unruhe ist es, die Gilgamesch umtreibt, so daß er den wohlmeinenden Rat der Götterschenkin Siduri ausschlägt, das kurze Leben, das ihm zuteil geworden ist, wenigstens nach Kräften zu genießen, sondern bis ans Ende der Welt vordringt auf der Suche nach Unsterblichkeit. Aber das Wort „Unsterblich-

keit“ gibt es im sumerischen und babylonischen Text gar nicht, das Wort dafür ist einfach „Leben“. Seit Gilgamesch sich der Todesverfallenheit und Toddurchwirktheit seiner irdischen Existenz inne geworden ist, gilt ihm diese nicht mehr als „Leben“. Als „Leben“ erscheint sie nur dem, dessen Augen umschleiert sind oder dem, der sich die Weisheit der Siduri hat zu eigen machen können. Wem dieser Schleier zerreißt, den packt entweder die Verzweiflung oder er macht sich auf die rastlose Suche nach dem Leben. Diese Suche, englisch „quest“, ist das Thema des Gilgamesch-Epos.

Diese altorientalischen Mythen bestimmen das Problem der menschlichen Existenz von einem Zuviel anstatt einem Zuwenig her. Dieses Zuviel hat den Menschen aus den Begrenzungen herausfallen lassen, die die Welt des Tieres bestimmen. Beide Traditionen, die des Zuwenig und die des Zuviel, sind sich aber einig darin, daß der Mensch durch eine Unruhe gekennzeichnet ist, die ihn nach Besserem bzw. Höherem streben läßt. Es geht auch in beiden Fällen darum, einen Mangel auszugleichen. Dieser Mangel aber wird auf eine grundsätzlich verschiedene Weise gedeutet. Einmal geht es um einen Mangel an Umweltpassung und Instinktsicherheit, ein andermal dagegen um den Mangel an Unsterblichkeit bzw. Leben. In jedem Fall muß sich der Mensch, der entweder durch sein Zuwenig an Instinktausstattung oder durch sein Zuviel an Wissen aus den Ordnungen der Natur herausgefallen ist, eine künstliche Welt erschaffen, in der er leben kann. Das ist die *Kultur*.

Es dürfte einleuchten, daß beide anthropologischen Traditionen recht haben und sich keineswegs gegenseitig ausschließen. Die eine beleuchtet das Wesen der Kultur vom Problem des Überlebens her, die andere vom Problem des Todes. Dieser Tradition zufolge entspringt die Kultur dem Wissen um den Tod und die Sterblichkeit. Die Kultur stellt den Versuch dar, einen Raum und eine Zeit zu schaffen, in der der Mensch über seinen begrenzten Lebenshorizont hinausdenken und die Linien seines Handelns, Erfahrens und Planens ausziehen kann in weitere Horizonte und Dimensionen der Erfüllung, in denen erst sein Sinnbedürfnis Befriedigung findet und das schmerzliche, ja unerträgliche Bewußtsein seiner existentiellen Begrenzung und Fragmentierung zur Ruhe kommt. Ohne Fantasmen der Unsterblichkeit oder doch zumindest einer gewissen Fortdauer über den allzu engen Horizont unseres Erdendaseins hinaus kann der Mensch nicht leben: Sie bilden den von Illusionen umstellten Horizont, in dem allein menschliches Handeln sich als sinnvoll erfahren kann, jene „Hamlet-Lehre“, mit der Nietzsche seine *Geburt der Tragödie* beschließt.

An diese Denktradition, die, wie wir gesehen haben, in verschiedenen Mythen des alten Orients und der Bibel verankert und vermutlich wesentlich älter und verbreiteter ist als der griechisch-aufklärerische Mythos vom Menschen als Mängelwesen, möchte ich anknüpfen und sie für die Kulturtheorie fruchtbar machen. Die Kultur erscheint dann nicht unter dem Aspekt der Prothese, unter dem Freud sie gesehen hat, als Ersatz für die dem Menschen fehlende Instinktausstattung und Umweltpassung, sondern unter dem Aspekt eines Raumes, in den hinein sich der Mensch mit dem Zuviel seines Wissens und der Unruhe seines

Geistes entwerfen, überschreiten und zumindest für eine gewisse Zeit ins Gleichgewicht bringen kann.

Die Kultur erschließt und begrenzt zugleich einen Sinnhorizont jenseits der Grenzen unseres diesseitigen Lebens. Dieser Horizont hat einen individuellen und einen kulturellen Aspekt. Der individuelle Aspekt besteht in einer Art Unsterblichkeits-Sinn, -Trieb oder -Bewußtsein, ohne den oder das der Mensch in schwere Depressionen verfallen würde. Davon wissen die Psychiater und Therapeuten. Der kulturelle Aspekt besteht in der Konstruktion eines *kulturellen Gedächtnisses*, das unsere individuellen Erinnerungen, Erfahrungen und Erwartungen prägt und eingliedert in Horizonte und Perspektiven, die nicht nur Jahrtausende, sondern unter Umständen auch jenseitige Räume umfassen. Selbst wer den Tod für das absolute Ende von allem hält und zutiefst davon überzeugt ist, mit seinem Ende ins Nichts zu versinken, investiert sich doch in Handlungen, deren Folgen ihn überdauern und deren Planung den Horizont seiner Existenz sowohl in der Sozialdimension synchroner Vernetzung als auch in der Zeitdimension diachroner Verankerung überschreiten. Der Tod oder besser, das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges. Ein wichtiger Teil unseres Handelns, und gerade der kulturell relevante Teil, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Wohltätigkeit entspringt dem Unsterblichkeitstrieb, dem Trieb, die Grenzen des Ich und der Lebenszeit zu transzendieren.¹² So schreibt etwa der bekannte Literaturwissenschaftler und Kulturkritiker George Steiner in seinen *Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*:

„Das Zentrum jeder echten Kultur bildet ein bestimmter Standpunkt im Verhältnis der Zeit zum individuellen Tod. Der Willensdrang, welcher Kunst und objektives Denken hervorruft, sowie jene engagierte Antwort, die allein deren Übermittlung an andere Menschen und an die Zukunft gewährleisten kann – sie wurzeln in einem gewagten Spiel mit der Transzendenz. Der Schriftsteller oder der Denker will, daß die Worte seines Gedichts, die Kraft seiner Argumente, die Personen seines Dramas das Leben ihres Schöpfers überdauern, daß ihnen also das Geheimnis autonomer Präsenz zuteil werde. Der Bildhauer überträgt gegen und über die Zeit jene Lebenskräfte auf den Stein, die der eigenen Hand nur zu bald entgleiten werden. So wenden Kunst und Denken sich an jene, die noch gar nicht sind, und tun dies sogar auf das wohlweislich eingegangene Risiko hin, von den Lebenden gar nicht erst wahrgenommen zu werden.“¹³

Steiner hat hier nur den Künstler, Schriftsteller und Denker im Blick, also eine schmale Elite. Auch Gilgamesch und Adapa sind extrem herausgehobene Persönlichkeiten. Zweifellos hatte Kurt Schwitters recht, wenn er feststellte: „Unsterblichkeit ist nicht jedermanns Sache“. Wir haben es bei dieser „Suche“ mit einem elitären Unternehmen zu tun, einer Grenzsituation im Bereich menschlicher Möglichkeiten. Kultur – an dieser Tatsache läßt sich wohl schwer rütteln – hat nun einmal einen normativen, anspruchsvollen Aspekt, der weit über die alltäglichen Bedürfnisse hinauszielt und die Menschen – keineswegs seit je, aber seit einer bestimmten, vielleicht fünf, vielleicht zehntausend Jahre zurückliegenden Zeit – in immer neue Gipfelregionen kultureller Leistungen vorantreibt. Dieser

Aspekt – das „Zentrum jeder echten Kultur“, wie Steiner sagt – hat etwas mit dem Tod zu tun. Hinter dieser faustischen Suche und Unruhe steht, das ist meine These, nicht der Mangel an natürlicher Ausstattung, sondern der mit der Natur nicht mehr ins Gleichgewicht zu bringende Überschuß an Bewußtheit und Wissen. Diese Unruhe ist „jedermanns Sache“, aber nur wenigen gelingt es, entweder zu einer Weisheit zu finden, die Ruhe bringt, oder zu bewußten Projekten der Selbsttranszendierung vorzudringen und damit in jenes „Zentrum jeder echten Kultur“, von dem Steiner schreibt. Der Tod macht zwar alle gleich, aber in der Einstellung zum Tode entfaltet sich ein ungeheueres Spektrum von Differenzen.

Die Ägyptische Totenreligion: Versuch einer Differentialdiagnose

Im Anschluß an diese ganz allgemeinen Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Kultur und Tod, die sich nicht speziell auf Ägypten oder die alte Welt, sondern auf einen Begriff von Kultur überhaupt beziehen, möchte ich im Folgenden einige Unterscheidungen innerhalb dieses Verhältnisses von Kultur und Tod einführen, die dazu dienen sollen, die altägyptische Kultur darin präziser zu verorten.

Diesseits und Jenseits als lebenszeitübergreifende Erfüllungshorizonte

Die erste Unterscheidung betrifft die Richtung der menschlichen Selbsttranszendierung, wie sie sich aus dem je spezifischen Sinnhorizont einer Kultur ergibt. Hier gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten, die sowohl allein, als auch miteinander kombiniert auftreten können. Die eine Möglichkeit situiert diesen die individuelle Lebenszeit übergreifenden Sinnhorizont in einer jenseitigen Welt, in die der Tote eingeht, um dort unter verschiedenen Bedingungen weiterzuleben. Die andere Möglichkeit leugnet die Existenz einer jenseitigen Welt, die allenfalls als ein Schattenreich vorgestellt wird, in dem die Toten weniger weiterleben als vielmehr ihr Totsein verbringen und das in keiner Weise als Sinn- oder Erfüllungshorizont des diesseitigen Lebens fungiert, weil von dieser Vorstellung keinerlei Trost und Orientierung ausgeht. Diese Unterscheidung ist mir sehr wichtig. Jenseits ist nicht gleich Jenseits. Der Unterschied liegt darin, ob ich mir das Jenseits als einen Bereich vorstelle, in dem die Toten tot sind, d.h. eine Existenz führen, die durch die Abwesenheit alles dessen gekennzeichnet ist, was in einer jeweiligen Kultur unter „Leben“ verstanden wird, oder ob ich es mir als eine Sphäre des ewigen Lebens denke, in der man vom Tode erlöst, errettet und denkbar weit entrückt ist. Daher liegen Welten zwischen der babylonischen Unterwelt, der biblischen Scheol, dem griechischen Hades einerseits und der ägyptischen Duat andererseits. Die ägyptische Unterwelt ist eigentlich kein Totenreich

im strengen Sinne, weil man darin nicht „tot“ ist. Es ist ein ersehnter Ort, und wer dorthin gelangt ist, ist dem Tode entronnen. Scheol, Hades und das „Land ohne Wiederkehr“ dagegen sind Orte, denen niemand entrinnen kann, d.h. sie sind der verräumlichte Tod selbst. Aber auch Gesellschaften, die im Banne solcher negativen Jenseitsbilder stehen, streben nach Fortdauer und Selbsttranszendierung. Hier ist es die Geschichte, die Generationenfolge, die Nachwelt, in die hinein sich der Sinnhorizont des diesseitigen Lebens erstreckt. Die christliche Kultur und die gnostischen Bewegungen mögen den ersten Typus repräsentieren; hier werden Diesseits und Nachwelt kleingeschrieben, aber die Seele, Unsterblichkeit und Jenseits groß. Israel (die alttestamentliche Religion), Mesopotamien und Griechenland dagegen können als Beispiele des zweiten Typs gelten; hier ist die Welt der Toten nichts als ein sinn- und gottesfernes Schattenreich und das Weiterleben erfüllt sich entweder in der Generationenfolge der Kinder und Kindeskinde (Mesopotamien und Israel) oder im Gedächtnis der Nachwelt (Griechenland). Ägypten gehört natürlich unbedingt zum ersten Typus, zu den Kulturen mit positiven Jenseitsvorstellungen, in denen das Jenseits ein Ort der Todesferne und gesteigerten Lebens gilt. Aber dabei springt doch zugleich auch die Tatsache ins Auge, daß die Ägypter offenbar alles daran gesetzt haben, hier auf der Erde im Gedächtnis der Nachwelt präsent zu bleiben. Wozu sonst hätten sie sich so aufwendige Gräber gebaut? Allem Anschein nach haben die Ägypter beide Möglichkeiten verbunden. Mehr noch: beide Möglichkeiten sind hier kulturell in einer ganz einzigartig elaborierten Weise ausgebildet. Wir finden hier sowohl einen starken Unsterblichkeits- und Jenseitsglauben, als auch eine mindestens ebenso stark entwickelte Vorstellung von, und Hoffnung auf, ein Weiterleben sowohl in der Generationenfolge der Kinder und Kindeskinde als auch, und vor allem, im Gedächtnis der Nachwelt.

Diese Unterscheidung zwischen *Jenseits und Geschichte* bzw. Unsterblichkeit und Nachwelt als Sinn- und Erfüllungshorizonte irdischen Lebens und Handelns lohnt wohl einen kleinen historischen Exkurs. Sie geht nämlich bis ins siebzehnte Jahrhundert zurück und gehört zu den frühesten Errungenschaften der modernen Religionswissenschaft. Schon 1624 hatte Lord Herbert of Cherbury den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele als eine der fünf allen Religionen gemeinsamen Grundannahmen ermittelt, aus denen er die Elemente einer natürlichen Religion gewinnen wollte.¹⁴ Es kam Lord Herbert vor allem darauf an, zu zeigen, daß auch die Heiden an die Unsterblichkeit der Seele und an ein Jenseits glaubten, ohne das Kultur und Religion nicht denkbar seien. Umso größer war aber dann der Schock, als kein Geringerer als Baruch de Spinoza ein halbes Jahrhundert später schlüssig nachwies, daß ausgerechnet in den mosaischen Offenbarungsschriften, der Grundurkunde des westlichen Monotheismus, von Jenseits und Unsterblichkeit mit keinem Wort die Rede ist.¹⁵ Sowohl Juden wie Christen hatten über mehr als anderthalb Jahrtausende lang die ihnen selbstverständliche Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele in die hebräische Bibel hineingelesen. Jetzt wurde zweifelsfrei klar: es stand nichts davon drin. Wer die Unsterblichkeit der Seele predigte, waren die Heiden, allen voran die Ägypter.

Spinoza ging aber noch einen Schritt weiter. Er zeigte nicht nur, daß den alten Israeliten bzw. den mosaischen Schriften die Idee der Unsterblichkeit fehlte, sondern auch, daß sie etwas anderes an deren Stelle setzten. Das war der Gedanke, daß der Mensch in seinen Kindern und Kindeskindern weiterlebt. Die Rechnungen, die in diesem Leben nicht aufgehen, erfüllen sich in der Geschichte, in der Folge der Generationen. Damit war gleichzeitig und erstmals der diametrale Gegensatz in den Blick getreten, den Ägypten und Israel in dieser Frage einnahmen. Bekanntlich hat ja noch Simone Weil das alte Ägypten gepriesen für seinen Unsterblichkeitsglauben und Israel kritisiert für den Materialismus seiner Lösung, die Geschichte an die Stelle von Jenseits und Unsterblichkeit zu setzen.¹⁶ In der Tat gibt es in der alttestamentlichen Welt nicht nur kein sinnerfülltes Jenseits, sondern auch keinen diesseitigen heiligen Raum der Dauer, wie ihn die Ägypter mit den Mitteln steinerner Monumentalität errichten; das Göttliche und der Tod werden in größtmögliche Distanz zu einander gerückt, der Mensch ist Gott nah nur während seines irdischen Daseins, alle Rechnungen der Gerechtigkeit müssen im Diesseits aufgehen, von Unsterblichkeit kann keine Rede sein, und doch wird das einzelne Leben umfaßt von einem gewaltigen Horizont der Erinnerung und Verheißung, die zwar nicht ins Jenseits, dafür aber in die Kette der Generationen ausgreift. Hier ist es die *historia sacra*, in deren Horizont der Unsterblichkeitstrieb sein Sinnbedürfnis befriedigt – eine Idee, die Ägypten wiederum völlig fremd ist. Mit dieser brillanten Entdeckung erbrachte Spinoza zugleich einen glänzenden Beweis für unsere These, daß ohne die Grundannahme eines Weiterlebens in irgendeiner Form menschliches Leben nicht gelingen kann und daß die kulturellen Lösungen dieses Problems sehr verschieden sein können.

Der angestückte Tod und das toddurchwirkte Leben.

Eng verwandt mit der Unterscheidung zwischen diesseitsorientierten und jenseitsorientierten Formen der Selbsttranszendierung ist die zwischen zwei Konzeptionen der Beziehung zwischen Tod und Leben. Die eine sieht den Tod als das Andere des Lebens. Leben und Tod schließen sich gegenseitig aus, wo das Leben ist, hat der Tod nichts zu suchen und umgekehrt. Der Tod erscheint als beziehungslos ans Leben angefügt. Diese Theorie verbindet sich in der Tradition vor allem mit dem Namen Epikurs, der die Sorge des Gilgamesch aus der menschlichen Welt verbannen wollte. Mit dem Tod soll der Mensch sich gedanklich nicht beschäftigen, denn solange er lebt, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, lebt der Mensch nicht mehr; Leben und Tod haben nichts miteinander zu tun. Das Leben verdrängt den Tod, so wie der Tod das Leben vernichtet. In ihrer rationalistischen Ausformulierung erscheint die Lehre Epikurs extrem, aber dahinter steht eine weitverbreitete Grundeinstellung, die wohl auch unsere eigene Zeit und ihr Verhältnis zum Tode weitgehend kennzeichnet. Die andere Konzeption sieht ganz im Gegenteil Leben und Tod aufs engste aufeinander bezogen und in-

einander verwoben. „Mitten wir im Leben sind von dem Tod umgeben“ heißt es im Kirchenlied. Das Leben ist grundiert von dem Wissen unserer Endlichkeit, und der Tod wirkt vom Ende her sinngebend, richtungweisend, aber auch sinnzerstörend, auflösend, krank machend in unser Leben hinein. Das ist die Position Gilgameschs, der sich auf die Suche nach dem „Leben“ macht, seitdem ihm sein Dasein als eine Krankheit oder ein Vorlauf zum Tode erschien, und diese Begriffe weisen auf Kierkegaard und Heidegger als zwei neuzeitliche Denker hin, die in dieser Hinsicht besonders weit gegangen sind.

Im Licht dieser Unterscheidung werden wir die alten Ägypter unbedingt dem zweiten Typus zuordnen. Sie haben den Tod nicht verdrängt, sondern ihm ganz im Gegenteil ein ungeheures Maß an Sorge und Aufmerksamkeit zugewendet. Er spielte vor allem auf zwei Weisen in ihr Leben hinein: einmal als Motivationsquelle für eine große Menge kultureller Großanstrengungen, und zum anderen als ständig gegebene Möglichkeit der Lebensminderung, und zwar vor allem durch Auflösung der Sozialbeziehungen. Die Ägypter haben Leben und Tod anders definiert als wir. Für sie waren Leben und Tod quantifizierbare Größen, man konnte mehr oder weniger lebendig und auch mehr oder weniger tot bzw. „todesbefallen“ sein. Ein ägyptisches Sprichwort lautet: „Der Eine lebt, wenn der andere ihn leitet.“¹⁷ Ein Lebender ist erst dann im vollen Sinne lebendig, wenn ein anderer ihn leitet. Mit der Geburt ist das Leben erst als Möglichkeit gegeben, verwirklicht wird es im Prozeß der Sozialisation. Zum vollen Leben gehören mindestens zwei. Offenbar ist der Zustand, den die Ägypter „Leben“ nennen, mit der Geburt noch nicht im vollen Sinne gegeben, sondern erst, wenn der andere geleitend dabei ist. In die gleiche Richtung weist auch eine Sentenz, die in einer Lebenslehre überliefert ist: „Ein Mensch entsteht, wenn er von Menschen umgeben ist. Er wird ehrfürchtig begrüßt um seiner Kinder willen“.¹⁸ Ein Mensch entsteht nach Maßgabe seiner konstellativen Entfaltung in der „Mitwelt“ seiner Familie, Freunde, Vorgesetzten, Abhängigen. Leben, nach altägyptischer Vorstellung, ist ein konnektives Phänomen und ein im vollen Sinne lebendiger Mensch ist ein konstellatives Phänomen.

Daher kann nach diesem Verständnis das Leben auch schon vor dem biologischen Tod enden: wenn nämlich dieses Geleit abbricht und ein Mensch vereinsamt. Andererseits kann das Leben aber auch über die Schwelle des physischen Todes hinaus andauern, denn der Eine kann den Anderen auch über diese Schwelle hinweg geleiten. Die einzigartig elaborierten Totenriten und -Bräuche der alten Ägypter zielten darauf ab, den Menschen auch nach seinem Tode konstellativ einzubetten, und zwar sowohl im Diesseits, in der Gemeinschaft der Nachwelt, als auch im Jenseits, wo ihn die Götterwelt in ihre Konstellationen aufnehmen sollte. Die Darstellung eines derartig „konstellierten“ Totendaseins war Sache einer reich entfalteten Ikonographie und vor allem der Sprache, die den Verstorbenen sowohl in der Form der kultischen Rezitation, als auch, und vor allem, in Form der Schrift, die diese Rezitation gewissermaßen einfrieren und auf Dauer stellen sollte, unablässig anzureden und zu beleben trachtete.

„Leben“ ist ein Zustand (oder ein Prozeß), den sich der Ägypter nicht anders als konstellativ vorstellen kann, d.h. einbezogen in Konstellationen sozialer Bindungen, die nach seiner Überzeugung oder Hoffnung stärker sind als der biologische Tod, die aber andererseits keineswegs mit der biologischen Geburt bereits als selbstverständlich gegeben, vorausgesetzt werden dürfen, die vielmehr ständig gefährdet sind und unausgesetzter Pflege, Aufmerksamkeit und Investition bedürfen. „Leben“ ist daher eher eine Sache der Kultur als der Natur. Darin sehen die Ägypter die große Chance, das Leben durch kulturelle Anstrengungen auch über seine biologische Grenze hinaus zu verlängern.

Welt der Lebenden, Welt der Toten: Grenzverkehr und Ausgrenzung.

Eng verwandt wiederum mit dem Gegensatz zwischen Kulturen der Todesverdrängung und Kulturen der Todessorge ist die Unterscheidung von Formen, wie Kulturen sich die Beziehungen zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten vorstellen. Wenn wir von unserer eigenen Kultur ausgehen, erscheint schon eine Formulierung wie „die Welt der Toten“ fragwürdig. Gibt es das überhaupt? Darf man von einer Welt der Toten nicht nur dann sprechen, wenn man davon überzeugt ist, daß die Toten in irgendeiner Form weiterexistieren? Ein Blick auf die Kulturgeschichte zeigt, daß unsere eigene Kultur in dieser Frage einen extremen Standpunkt einnimmt. Das hängt mit der Ausbürgerung der Toten zusammen, die Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, so eindrucksvoll beschrieben hat.¹⁹ Unsere Gesellschaft hat eine Kultur der Ausblendung, Leugnung, Verdrängung und Nichtanerkennung der Totenwelt entwickelt. Ältere Epochen wie auch die meisten traditionellen Gesellschaften unserer Tage sind davon überzeugt, daß es so etwas wie eine „Welt der Toten“ gibt, und daß es wichtig ist, sich von Seiten der Lebenden zu dieser Welt in eine kulturell geformte und geordnete Beziehung zu setzen. Die Vorstellung einer Welt der Toten als Gegenwelt zur Welt der Lebenden ist die allgemeinste und verbreitetste Vorstellung überhaupt, ganz unabhängig von der Frage, ob man sich diese Totenwelt als ein lebens- und sinnfernes Schattenreich vorstellt oder als eine Sphäre gesteigerten Lebens, als Hölle, Fegefeuer oder Paradies. Es gibt wohl keine Gesellschaft auf der Welt, die nicht auf irgendeine Weise mit ihren Toten in Verbindung steht, und selbst in unserer aufgeklärten Gesellschaft leben solche Vorstellungen noch in unzähligen survivals fort, von den Fotografien an der Wand oder auf dem Sekretär bis zu kirchlichen Festen wie Allerseelen oder dem irischen Fest Halloween, wo die Kinder den Einfall der Totenseelen in die Welt der Lebenden inszenieren. In Japan wird der 15. August als ein Tag begangen, an dem die Totengeister für einen Tag zur Rückkehr ins Diesseits eingeladen werden. Jede Familie bereitet sich auf den Empfang ihrer Toten vor und geleitet sie anschließend wieder auf den Friedhof.

In Mesopotamien spielte die Furcht vor dem „Wiedergänger“ eine große Rolle, dem Totengeist (etemmu), der im Diesseits herumspukt, weil er nicht or-

dentlich begraben wurde oder einen „schlimmen Tod“ gestorben ist. Solche Ängste sind weitverbreitet. Der Grenzverkehr zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten gilt solchen Gesellschaften als kulturell nie ganz zu bewältigen; gerade hier gibt es weite Bereiche einer „Wildnis“, die der Kultur verschlossen ist. In Ägypten spielen solche Ängste nur eine ganz geringe Rolle. In der Lehre des Ani widmet sich eine Maxime dem „Ach“, ein Wort, das wir sonst als „verklärter Geist“ übersetzen, und das in diesem Kontext aber ganz eindeutig die Bedeutung „Totengeist“ im Sinne des mesopotamischen etemmu hat.²Eine neuägyptische Erzählung, die uns leider nur fragmentarisch erhalten ist, handelt von der Erscheinung eines solchen Totengeistes. Das sind aber Ausnahmen, die die Regel nur bestätigen, späte Zeugnisse, die auf babylonischen Einfluß weisen. Die Regel aber geht dahin, daß in Ägypten der Grenzverkehr zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten aufs intensivste kulturell geregelt ist. Dieser Bereich erscheint voll kolonisiert und weist kaum noch Aspekte unkontrollierbarer Wildnis auf.

*Bilder und Gegenbilder. Präsentische und kontrapräsentische Imagination.
Tod und Gegenwelt*

Waren die Ägypter auf den Tod fixiert und dem Leben abgewandt? Oder haben sie im Gegenteil den Tod nur verdrängt unter der Maske kultureller Formen und Symbole?

Vielleicht kann man auch in dieser Hinsicht zwei kulturelle Idealtypen unterscheiden: Kulturen der Todeshinnahme und Kulturen der Todesauflehnung. Kulturen der Todeshinnahme werden dazu tendieren, dem Menschen unter den Lebewesen keine Sonderstellung einzuräumen, sondern ihn mit allem was lebt auf eine Stufe zu stellen und ihn als ein Teil der Natur zu sehen, das aus Staub geboren zu Staub zerfällt und zurücksinkt in den großen Kreislauf des natürlichen Werdens und Vergehens. Kulturen der Auflehnung dagegen werden den Menschen als Geistwesen verstehen und ihn in scharfen Gegensatz zur übrigen Natur sehen. Einzigkeit, Geistigkeit und Unsterblichkeit gehören zusammen und kennzeichnen das Menschenbild solcher Kulturen. Ebenso wie die beiden Grundeinstellungen sind auch die beiden Kulturen – Kulturen der Hinnahme und Kulturen der Auflehnung gegenüber dem Tod – als Idealtypen zu verstehen, die in dieser reinen Ausprägung in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht vorkommen. Hier mischt sich immer alles, weil auch innerhalb einer Kultur die Menschen verschieden sind, die Epochen, die Schichten, Regionen aber auch Zeiten, des Festes und des Alltags usw. Im Hinblick auf diese idealtypische Unterscheidung möchte ich drei Thesen aufstellen, die die ägyptische Welt gewissermaßen kontrastdiagnostisch charakterisieren sollen.

Meine erste These ist, daß Ägypten zu den Kulturen der Auflehnung gehört, zu jenen Gesellschaften, die den Tod nicht hingenommen haben und daher in ihrem Menschenbild eine scharfe Grenze gegenüber der übrigen Natur gezogen und

Geist, Unsterblichkeit und Einzigkeit großgeschrieben haben. Haben sie das wirklich? Hier meldet sich gleich ein gewichtiger Einspruch: was ist mit dem Kult der Tiere? Wie wir wissen, haben die Ägypter massenhaft auch viele Tierarten mumifiziert und offenbar auch den Tieren Unsterblichkeit zugeschrieben. So scharf kann also die Grenze nicht gewesen sein, die sie zwischen Tier und Mensch gezogen haben. Darauf kommt es aber auch gar nicht an, daß diese Grenze zwischen Mensch und Tier gezogen wird, sondern darauf, daß zwischen Sterblichem und Unsterblichem oder Vergänglichem und Unvergänglichem unterschieden wird. Der Ägypter hat diese Grenze woanders gezogen als wir; die Tiere gehörten für ihn unter Umständen mit hinein in den Kreis des Unsterblichen, Geistigen, Unvergänglichen. Entscheidend ist die Grenze als solche.

Ein anderer Einwand betrifft die einzigartige Präsenz des Todes in der ägyptischen Kultur. Der Tod muß die Ägypter unablässig beschäftigt haben – mit dem Bau von Pyramiden für die Könige und riesiger Grabmonumente für die hohen Beamten, mit der Dekoration und Ausstattung dieser Gräber, Kenotaphe und Gedenkkapellen, mit der Herstellung von Statuen, Stelen, Opfertafeln, Sarkophagen, Holzsärgen, Totenbüchern, mit der Produktion von Totenopfern und der Durchführung der Totenriten – und man fragt sich, wie eine Gesellschaft, die sich den Tod so unablässig und vielfältig als das Ziel aller möglichen Handlungen vor Augen stellte, den Tod nicht hingegenommen haben soll. Dazu kommt, daß ein vornehmer Ägypter ja in der Regel viele Jahre seines Lebens auf die Anlage und Ausstattung eines monumentalen Grabes verwendete. Wie kann ein Mensch, der den Tod nicht hinnimmt, so viel Lebenszeit in den Tod investieren, von den materiellen Mitteln ganz abgesehen.

Hier muß man spezifizieren. Die Ägypter haben den Tod zwar nicht hingegenommen, aber sie haben ihn auch nicht verdrängt. Er stand ihnen vielmehr tatsächlich in vielfältigster Form vor Augen, anders als uns, die wir ihn ja ebenfalls nicht hinnehmen. An der ägyptischen Kultur kann man wie an keiner anderen beobachten, was es heißt, den Tod nicht hinzunehmen und ihn dennoch in den Mittelpunkt alles Sinnens und Trachtens, alles Planens und Handelns zu stellen und ihn in vielfältigster Weise zum Thema kultureller Gestaltung zu machen. Die Ägypter haßten den Tod und sie liebten das Leben. „So wahr ihr den Tod haßt und das Leben liebt...“ mit dieser Formel werden die Grabbesucher beschworen, dem Grabherrn ein Opfergebet zu sprechen. „Gering gilt uns der Tod, aber hoch steht uns das Leben“ heißt es in der Lehre des Djedefhor, der ältesten Weisheitslehre, die uns erhalten ist, und die dann bezeichnenderweise fortfährt: „aber das Haus des Todes (das Grab) gilt dem Leben!“ Die Ägypter haben den Tod gehaßt und ihr Ägypten gewissermaßen gegen ihn angebaut.

Wenn uns der Tod im alten Ägypten in zahllosen Bildern entgegentritt, in Mumien, Statuen, Bildern, Bauwerken und Texten, intensiver als in jeder anderen Kultur, dann handelt es sich nicht um Bilder, sondern um *Gegenbilder des Todes*, um Artikulationen seiner Negation, nicht der Affirmation. Das ist die *zweite These*. Wenn wir etwas über die Erfahrung des Todes in Ägypten herausbekommen wollen, müssen wir die Bilder umkehren. *Die Bilder zeigen uns den Toten*

wie im Leben: fein gekleidet, festlich geschmückt, in jugendlicher Frische, immer in Begleitung seiner Ehefrau, oft auch seiner Kinder, in der Ausübung seiner Ämter, in der Verehrung der Götter, im Verfolg adliger Mußebeschäftigungen wie der Jagd auf Fische, Vögel und Wild, sie zeigen sein Leben im Grabe wie er reiche Opfergaben empfängt, die Texte schildern seine Rechtfertigung im Totengericht, seine Aufnahme in die Götterwelt, seine Fähigkeit, sich zu verwandeln und in vielfältigsten Gestalten auf die Erde zurückzukehren, sein Haus zu besuchen, in seinem Garten zu lustwandeln, an den Festen teilzunehmen und vor allem überall, im Himmel, in der Unterwelt und in den Tempeln auf Erden den Göttern nahe zu sein. Das könnte uns dazu verführen, anzunehmen, daß der Tod für die Ägypter nichts anderes als der sanfte Übergang in ein noch schöneres, erfüllteres, reicheres Leben sei. Das war er vielleicht auch, aber nicht von selbst und ohne weiteres, sondern nur als Fernziel ungezählter Bemühungen, ohne die der Tod genau das Gegenteil von alledem war: Einsamkeit, Abbruch, Ende, Verschwinden, Finsternis, Schmutz, Mangel, Gottesferne, Zerfall, Zergliederung, Auflösung, kurz alles das, was den strahlenden Bildern verklärten Daseins als Gegenbild zugrundeliegt. Die ägyptische Erfahrung des Todes war gewiß nicht viel anders als überall sonst auf der Welt, aber die erstaunliche und in dieser Weise wohl einzigartige Haltung, die die Ägypter zu dieser Erfahrung einnahmen, basierte auf dem Vertrauen in die Macht der Gegenbilder oder vielmehr in die Macht der Sprache, der Darstellung und der rituellen Handlung, diese Gegenbilder Wirklichkeit werden lassen und im Medium der Symbole eine Gegenwelt errichten zu können.

In gewisser Weise ist dies die spezifische Funktion der Religion überhaupt. Wenn es die Aufgabe der Literatur, Dichtung und Philosophie ist, dem Menschen einen Spiegel vorzuhalten, die menschliche Situation auszuleuchten, der Kultur ein Auge einzusetzen, mit dem sie sich selbst beobachten kann und Bilder, Formen, Symbole zu schaffen, die in erster Linie der Erhellung des Daseins dienen, eine Aufgabe, die natürlich oft genug auch die Religion wahrnimmt, dort, wo sie unterschiedslos in Kunst übergeht, so ist die Aufgabe der Religion die Bebilderung des Entzogenen, die Figuration des Anderen, die Artikulation des Entgegengesetzten und die Vision des im Gegebenen allenfalls als Negation Angelegten, auch dies eine Aufgabe, die ihrerseits in säkularisierten Formen wahrgenommen wird, die dann allerdings oft weniger mit Kunst als mit Kitsch zu tun haben. *Die Religion schafft Gegenwelten*, das gilt für primäre oder Versöhnungsreligionen (die den Menschen in dieser Welt beheimaten wollen) ebenso wie für sekundäre oder Erlösungsreligionen (die den Menschen dieser Welt entfremden wollen). Mir ist klar, daß das eine These ist, die bei Theologen und Religionswissenschaftlern auf Widerspruch stoßen muß. Deshalb will ich hier ein paar erklärende Worte einschalten, bevor ich zum Thema zurückkomme. Der Begriff „Gegenbilder“ klingt nach kompensatorischen Fiktionen, nach „Opium des Volkes“. So ist es nicht gemeint. Gegenbilder der Erfahrungswelt müssen keine Trugbilder oder Lügenfiktionen sein. Wer sagt uns, daß unsere Erfahrungswelt Alles ist? Die neueste Hirnforschung zeigt, daß unsere Sinne viel mehr wahrnehmen, als der

Bildschirm unseres Bewußtseins repräsentieren kann. Die Menschen haben immer zwischen der erscheinenden und der verborgenen Wirklichkeit unterschieden. Uns ist der Sinn für das Geheimnis abhanden gekommen, aber diese Mentalität dürfen wir nicht in frühere und andere Gesellschaften hineinprojizieren. Was ich hier mit Begriffen wie Gegenbilder und Gegenwelt umschreibe, sind Figurationen der verborgenen Wirklichkeit, die sich zwar nicht „zeigt“, so wie die phänomenale Wirklichkeit, und die dennoch Geist, Phantasie, Imagination, Sehnsucht und Erinnerung der Menschen beschäftigt.

So ist auch die Welt der ägyptischen Totenreligion eine Gegenwelt. Das Besondere, vielleicht Einzigartige dieser ägyptischen Gegenwelt ist aber, daß sie nicht mit den Mitteln der Phantasie und des Glaubens errichtet ist, sondern mit den Mitteln der Planung, der Baukunst sowie aller möglicher weiterer Künste inklusive der Anatomie, Pharmakologie, Leinenweberei und was sonst zur Mumifizierung gehört, ins Werk gesetzt wird, sichtbar, handgreiflich, massiv bis zum Kolossalen und konsequent bis in alle Folgelasten und Begleiterscheinungen. Ein so diesseitiges Jenseits hat es wohl nie sonst gegeben, diesseitig nicht in dem Sinne, daß man sich das Paradies wie die Muslime nach Art eines irdischen Freudenhauses vorstellt, sondern in dem Sinne, daß man im Diesseits alle Hände voll damit zu tun hat, es zu bauen, konzeptuell zu kolonisieren und rituell in Gang zu halten. Freilich war die Religion immer und überall ein aufwendiges Geschäft, was übrigens (bezüglich der materiellen Aufwendungen) für primäre oder Versöhnungs-Religionen noch in weit höherem Maße gilt als für sekundäre oder Erlösungs-Religionen, in denen die blutigen Opfer abgeschafft sind und die Sprache die Hauptrolle spielt.

Aber in Ägypten ist die Religion viel stärker auf den Tod und die Toten hin zentriert als anderswo; die Gegenwelt, die hier errichtet wird, ist in allererster Linie eine Negation des Sterbenmüssens. Der Tod bildet die Mitte, das Sinnzentrum der ägyptischen Kultur, ganz im Gegensatz etwa zu Israel, dessen Religion mit dem Tod nichts anfangen kann und ihr Sinnzentrum vielmehr in der Geschichte, der Geschichte des Volkes wie der Lebensgeschichte des Einzelnen hat. Darauf sind wir bereits eingegangen, und können jetzt eine Vermutung anschließen: wie die israelitische Religion mit dem Tod, so konnte die ägyptische Kultur mit der Geschichte zunächst nichts anfangen. Beide haben erst allmählich gelernt, die von ihnen abgeblendete Sinndimension aufzuhellen (Ägypten im Neuen Reich und die Bibel im Neuen Testament). Sollen wir daraus schließen, daß es einen Zusammenhang gibt zwischen der ägyptischen Totenreligion und dem ägyptischen Geschichtsverständnis? Wir werden die Frage im Auge behalten.

Die ägyptische Kultur, so hatten wir als erste These festgestellt, gehört zu jenen Gesellschaften, die den Tod nicht hingenommen, sondern sich mit allen Kräften gegen diese Erfahrungstatsache aufgelehnt haben. Die Form nun, die diese Auflehnung bei ihnen angenommen hat, ist die Form der Religion, d.h. die Errichtung einer Gegenwelt. Das war unsere zweite These. Ich meine nun aber nicht, daß diese von der Religion entworfenen Gegenbilder die Erfahrungswelt überdecken und zum Verschwinden bringen; im Gegenteil erzeugen sie eine

Spannung zu der stets mitbedachten und in dieser Spannung nur umso schärfer beleuchteten Welt des Gegebenen. Das gilt ganz besonders auch für die ägyptische Todesreligion. Auch hier wird die ursprüngliche Erfahrung des Todes in keiner Weise überdeckt und verdrängt von den Gegenbildern der Religion. Diese Gegenbilder machen das, was sie negieren, die finsternen Aspekte des Todesthemas nur umso schärfer bewußt. Neben den verklärenden Texten der Totenreligion, die die großartigsten Gegenbilder entwerfen und sprachlich ausgestalten, gibt es andere Texte, in denen von Einsamkeit und Finsternis, Mangel, Entbehrung und Starre die Rede ist. Die dunkle Seite des Todes wird nicht überdeckt, sondern bleibt daneben bestehen. Die Gegenbilder erzeugen eine Spannung, die zum Handeln aufruft. Dieser Impuls ist das Besondere der ägyptischen Religion. Wo andere die Hände in den Schoß legen und die Dinge auf sich zukommen lassen, nehmen die Ägypter selbst die Dinge in die Hand. Der Tod war für sie Anlaß zum Handeln, Ausgangspunkt und Ziel eines großen Bereichs kultureller Praxis. Meine *dritte These* besagt daher, daß die Ägypter die Gegenbilder, die sie der Erfahrung des Todes gegenüberstellten, nicht in einem fernen Jenseits ansiedelten, sondern mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln im Diesseits realisierten und daß sie damit den Tod, wenn nicht überwinden, dann doch zumindest „behandeln“ zu können glaubten, behandeln im Sinne der Heilung, der Überführung in eine kulturell heilvolle Form.

Alle Kulturen lösen dieses Urproblem der menschlichen Existenz auf ihre Weise und es gibt gewiß keine Kultur, die sich nicht als Lösung dieses Problems verstehen und auf diese Kernfrage hin analysieren ließe. Die jeweiligen Lösungen aber sind grundverschieden voneinander. Hier gibt es keine Universalien. So einförmig der Tod sich aus biologischer Perspektive ausnehmen mag, so tausendfältige Formen nimmt seine kulturelle Überformung und Bewältigung an. Vielleicht wird es einmal eine *kulturwissenschaftliche Thanatologie* geben, die theoretische Grundlagen und vergleichende Perspektiven entwickelt für die Formen, in denen die Kulturen den Tod bewältigen, indem sie das Wissen um die Begrenztheit des Lebens in übergreifende, sinngebende Zusammenhänge einbinden.

Anmerkungen

¹ Den Ausgangspunkt der sog. „Sloterdijk-Debatte“ bildete das Referat von Peter Sloterdijk (Regeln für den Menschenpark – eine Antwort auf Heideggers Humanismus-Brief) am 17. Juli 1999 anlässlich der Tagung „Jenseits des Seins. Philosophie nach Heidegger“ auf Schloß Elmau. Dieses Referat ist nunmehr als Sonderdruck der edition suhrkamp verfügbar (Frankfurt/M. 1999). Eine informative Zusammenstellung wesentlicher Texte der Debatte findet sich in: „Der Streit um den Menschen“, ZEIT-Dokument 2/1999.

² Ich benutze die Übersetzung von E.A.Speiser, „Adapa“, in: Pritchard, J.B.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 2. Aufl., 1955, 101-103. Vgl. auch Bucellati, G.: *Adapa, Genesis and the Notion of Faith*, Ugarit-Forschung 5 (1973) 61-66; Picchioni, S.: *Il poemetto di Adapa*, Budapest 1981.

- ³ Heidel, A.: *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels. A Translation and interpretation of the Gilgamesh Epic and related Babylonian and Assyrian documents.* Chicago 1948, 1949; Oberhuber, K. (Hrsg.): *Das Gilgamesch-Epos. Wege der Forschung, Bd. CCXV.* Darmstadt 1977.
- ⁴ Tafel IX, col. 1, 1-5; Heidel, A.: *Gilgamesh Epic, a.a.O., S. 64.*
- ⁵ *Das Gilgamesch-Epos, übers. v. A. Schott, 4. Aufl., Stuttgart 1970, S. 75.*
- ⁶ Lohfink, N.: *Kohelet. Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament, Würzburg 1980, 4. Aufl. 1993, 67-71.*
- ⁷ Papyrus Harris 500, vgl. dazu Verf.: *Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im alt-ägyptischen Fest,* in: Haug, W., Warning, R. (Hrsg.): *Das Fest (Poetik und Hermeneutik Bd. XIV).* München 1989, 3-28, wiederabgedr. in: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten.* München 1991, 200-237.
- ⁸ Gerhard von Rad wollte die Wendung „Gut und Böse“ als totalisierende Allformel deuten (Genesis, 71f. u.a.). Von „Allwissenheit“ ist hier aber nicht die Rede. Allerdings läßt sich die Formel „Gut und Böse“ auch nicht auf den moralischen Bereich einschränken. Vgl. Albertz, R.: „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen. 3, 1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes. *Welt des Orients* 24 (1993) 89-111; Steck, O.H.: *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b-3,24, BSt 60.* Stuttgart 1970; Stoebe, H.J.: *Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, ZAW 65 (1953) 188-204.*
- ⁹ In folgenden Worten, die ich nach Thomas Macho (*Todesmetaphern, Frankfurt 1987, 108*) zitiere, faßt A. Kojève Hegels Einsicht in diesen Sachverhalt zusammen: „Der Mensch ist das einzige Wesen in der Welt, das weiß, daß es sterben muß, und man kann sagen, daß er das Bewußtsein seines Todes ist: wahrhaft menschliche Existenz ist existierendes Todesbewußtsein oder seiner selbst bewußter Tod.“ Die Übereinstimmung mit Heidegger „springt“, wie Macho hervorhebt, „förmlich ins Auge“.
- ¹⁰ Marsilio Ficino, *Lettere I, 149,* nach Euler, W. A.: *«Pia philosophia» et «docta religio».* Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. München 1998, 50.
- ¹¹ Augustinus: *Confessiones I,1,1.*
- ¹² Diese Gedanken sind alles andere als neu und zuletzt prägnant und eindrucksvoll entfaltet worden von Bauman, Z.: *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien.* Frankfurt 1994 (engl. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies, Oxford 1992*).
- ¹³ Steiner, G.: *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur.* Frankfurt 1982, S.98.
- ¹⁴ Edward, Lord Herbert of Cherbury: *De veritate, Paris 1624.*
- ¹⁵ Spinoza, B. de: *Tractatus Theologico-Politicus (1670).* Theologisch-Politischer Traktat. Hrsg. von G. Gawlick und F. Niewöhner. *Opera-Verke, Lateinisch und Deutsch, Bd. I.* Darmstadt 1979.
- ¹⁶ Weil, S.: *Selected Essays.* Oxford 1970.
- ¹⁷ In einem magischen Text äußert die Göttin Isis diese Sentenz wie ein gängiges Sprichwort. Vgl. Metternichstele M 50, in: Sander-Hansen, C. E. (Hrsg.): *Die Texte der Metternichstele, Analecta Aegyptiaca VII, Kopenhagen 1956, 35f., 41; Klasens, A.: A Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden, Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden N.R. XXXIII, Leiden 1952, 10, 52; Sternberg, H.: Die Metternichstele, in: Kaiser, O. (Hrsg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) Bd.II.3, Rituale und Beschwörungen, Gütersloh 1988, 376.**
- ¹⁸ *Lehre des Ani 16.3, Fassung des Louvre, siehe Quack, J. F.: Die Lehren des Ani. Ein neu-ägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld, OBO 141 (1995) 285.*
- ¹⁹ Baudrillard, J.: *Der symbolische Tausch und der Tod.* München 1982.
- ²⁰ *Lehre des Ani, 21,20-22,3; Quack, J. F.: a.a.O., 114-117, 182, 324f.; Posener, G.: L'afarît dans l'ancienne Égypte. MDAIK 37 (1981) 394-401.*