

Drei ägyptische Todesbilder

Aus dem Alten Orient sind uns zwei Mythen überliefert, die den Menschen als ein Zwitterwesen definieren: ausgestattet mit dem Wissen der Götter, allerdings nicht mit deren Unsterblichkeit. Zum göttlichen Wissen gehört das ewige Leben, zum Sterbenmüssen gehört die Unwissenheit. Aber der Mensch, dieses exzentrische Wesen, hat die sinnvolle Disposition gestört. Er verbindet Wissen und Sterben. Der babylonische Mythos handelt von Adapa, dem Sohn des Ea.¹ 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 Wissen der Götter besitzt, ist sein Fluch so kräftig, daß er dem Windgott die Flügel bricht. Dadurch wird der unhaltbare Zustand offenkundig: Ein irdisches 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

¹ Ich benutze die Übersetzung von E. A. Speiser, »Adapa«, in: J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1955, S. 101-103. Die älteste Bezeugung stammt aus dem Tontafelarchiv von Tell el-Amarna in Ägypten (14. Jahrhundert v. Chr.). Der Mythos selbst stammt, nach freundlicher Auskunft von K. Deller, aus altbabylonischer Zeit. Vgl. ferner G. Buccellati, »Adapa, Genesis and the Notion of Faith«, in: *Ugarit-Forschung* 5 (1973), S. 61-66, und S. Picchioni, *Il poemetto di Adapa*, Budapest 1981.

des Todes sein. So verweigert Adapa die ihm angebotenen Speisen. Es war jedoch die Nahrung des Lebens. Denn die Götter wollten den unhaltbaren Zustand dadurch beenden, daß sie ihn zu einem Gott machten. So aber bleibt es für alle Zeiten bei dieser prekären Verbindung von Wissen und Sterben.

Der biblische Mythos vom Sündenfall läßt Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis essen und dadurch wissend werden »wie Gott«. Bevor sie jedoch auch noch vom nebenstehenden Baum des Lebens essen und die dazugehörige Unsterblichkeit erwerben können, werden sie aus dem Paradies vertrieben. Beide Mythen definieren den Menschen durch ein Zuviel an Wissen und ein Zuwenig an Leben. Im babylonischen Mythos geht es um ein kosmisch-magisches Wissen, um die Geheimnisse von Himmel und Erde, in der Bibel dagegen um moralisches Wissen, das Wissen um Gut und Böse; 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.² Das wissen die Götter nicht, weil sie unsterblich sind, und das wissen die Tiere nicht, weil sie nicht vom Baum der Erkenntnis gegessen haben. Den Menschen indes droht dieses Wissen aus der Bahn zu werfen. Dieses Wissen schafft einen unhaltba-

² In folgenden Worten, die ich nach Thomas Macho, *Todesmetaphern*, Frankfurt/M. 1987, S. 108, zitiere, faßt Alexandre 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«.

ren Zustand. Wer es hat, sollte nicht sterben müssen. Wer sterblich ist, sollte dieses Wissen nicht besitzen.

»Glückselige Himmlische«, ruft Marsilio Ficino in einem Brief aus, »die alles im Lichte erkennen! Sichere Tiere, die in Finsternis leben und kein Verständnis des Künftigen haben! Unglückliche und angsterfüllte Menschen, die gewissermaßen dazwischen im Nebel wandeln!«³ 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. Augustinus hat das die Unruhe des Herzens genannt: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* – »unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir«.⁴ Diese Unruhe zeichnet den Menschen aus; die Tiere haben sie nicht. Diese Unruhe, meinte Augustinus, 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 das, was er die *inquietudo animi*, die Unruhe des Geistes, nennt, scharfsinnig auf den Tod bezogen und als Sehnsucht nach Unsterblichkeit gedeutet.

Ich möchte diese Mythen auf meine Weise ein Stück weiter erzählen. Der Mensch, durch sein Zuviel an Wissen aus den Ordnungen der Natur herausgefallen, muß sich eine künstliche Welt erschaffen, in der er leben kann. Das ist die Kultur. Die Kultur entspringt dem Wissen um den Tod und die Sterblichkeit. Sie stellt den Versuch dar, einen Raum und eine Zeit zu schaffen, in der der Mensch über seinen begrenzten Lebenshorizont hinausdenken

³ Marsilio Ficino, *Lettere* I, 149, nach Walter Andreas Euler, »*Pia philosophia*« et »*docta religio*«. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola*, München 1998, S. 50.

⁴ *Confessiones* I.1,1, s. Augustinus, *Bekenntnisse*, lateinisch und deutsch, hg. v. Joseph Bernhart, Frankfurt/M. 1987, S. 12 f.: *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*.

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 existenziellen Begrenzung und Fragmentierung zur Ruhe kommt. Ohne Fantasmen der Unsterblichkeit oder doch zumindest einer gewissen Fortdauer über den allzuengen 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«, wie sie Nietzsche im 7. Kapitel seiner *Geburt der Tragödie* bestimmt.

Dieser Horizont hat einen individuellen und einen kulturellen Aspekt. Der individuelle Aspekt besteht in einer Art Unsterblichkeits-Sinn, -Trieb oder -Bewußtsein, ohne den bzw. 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.⁵

Damit soll nicht gesagt sein, daß alle Kulturen und Religionen der Erde von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt seien. Weit gefehlt: Dieses Hinausdenken über den Horizont der eigenen Lebenszeit kann ganz verschiedene Formen annehmen, die gar nichts mit Jenseits und Unsterblichkeit zu tun haben. Das weiß man seit dem 17. Jahrhundert, und der Fall lohnt wohl einen kleinen historischen Exkurs. 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.⁶ 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 die Kultur und Religion nicht denkbar seien. Um so größer war der Schock, als 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.⁷ 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

⁵ Diese Gedanken sind alles andere als neu und zuletzt prägnant und eindrucksvoll entfaltet worden von Zygmunt Bauman, *Tod, Unsterblichkeit und andere Lebensstrategien*, Frankfurt/M. 1994.

⁶ Edward, Lord Herbert of Cherbury, *De veritate*, Paris 1624.

⁷ Baruch de Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, 1670.

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 Kinderskindern weiterlebt. Die Rechnungen, die in diesem Leben nicht aufgehen, erfüllen sich in der Geschichte, in der Folge der Generationen. Damit bewies Spinoza zugleich die 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. 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.⁸

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. 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. Dafür ist es zunächst einmal wichtig, einzelne Kulturen auf diese Fragen hin zu untersuchen. Dabei sollte man in zwei Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt sollte man sich auf die kulturspezifische »Geschichte des Todes« konzentrieren, auf Todesbilder und Totenriten, Jenseitsvorstellungen und Unsterblichkeitsbegriffe, Sterbeformen, Trauerriten, Grabdenkmäler, kurz, auf all das, was in einer gegebenen Kultur im engeren Sinne mit Tod, Sterben und Unsterblichkeit zusammenhängt. In einem zweiten Schritt wäre dann zu erforschen, ob und in welchem Sinne dieser Komplex eine Mitte darstellt, auf die hin oder von der ausgehend sich die gesamte Kultur in ihren spezifischen Profilen beschreiben läßt, auch in jenen Aspekten, die auf den ersten Blick nichts oder wenig mit dem Thema Tod zu tun haben.

Hier geht es mir um das Alte Ägypten und um einen Anlauf zum ersten Schritt, nicht mehr. Es soll nicht darum gehen zu zeigen, wie die gesamte Kultur in allen Phasen ihrer Entwicklung aus dem Sterblichkeitsbewußtsein und dem Unsterblichkeitstrieb entspringt und darauf angelegt ist, dem Menschen in dieser Welt einen Halt zu geben, das wäre der zweite Schritt. Vielmehr kann es uns hier nur um Todesbilder und Totenriten im engeren Sinne gehen, also um den ersten Schritt. Und auch hier zwingt der enge Rahmen eines Vortrags zu äußerster Beschränkung. Ich will aber doch vorweg feststellen, daß sich der zweite Schritt leicht anschließen ließe – »had we but world enough and time« – und daß

⁸ Simone Weil, *Selected Essays*, Oxford 1970.

nichts evidenten ist als die Zentriertheit der gesamten ägyptischen Kultur im Thema des Todes. Der Teil II wird sich ein Stück weit in diese Richtung vorwagen.

Die Kultur, das ist die These, die ich mit dem ägyptischen Beispiel erläutern möchte, ist in ihren zentralen und normativen, anspruchsvollen Aspekten und Motiven nichts anderes als die symbolische Realisierung eines umgreifenden Horizonts, ohne den die Menschen nicht leben können. Das gilt auch für Gesellschaften, die, wie etwa die altisraelitische, in allen Punkten so ungefähr das Gegenteil dessen für wahr halten, was den Ägyptern als Wahrheit gilt. Hier gibt es keinen heiligen Raum der Dauer, wie ihn die Ägypter mit den Mitteln steinerner Monumentalität errichten; das Göttliche und der Tod werden in größtmögliche Distanz zueinander 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. Damit will ich nur zeigen, was sich mit einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie anfangen ließe, wenn es sie einmal gäbe.

Nach dieser Einleitung möchte ich drei Todesbilder und die auf ihnen beruhenden Totenriten einander gegenüberstellen, die sich in Ägypten komplementär ergänzen: der Tod als Feind, der Tod als Heimkehr und der Tod als Geheimnis. Das sind nicht etwa alternative Konzepte des Todes, sondern komplementäre Aspekte

ein und derselben Todeskonzeption. Zunächst ein Wort zu diesem Begriffspaar »Todesbilder und Totenriten«. Dahinter steht die These, daß Bilder eine handlungsermöglichende Funktion haben. Bilder und Riten gehören zusammen. Bilder überwinden die lähmende, traumatisierende Wirkung des Todes und machen den Tod in gewisser Weise behandelbar. Ohne solche Figurationen des Todes wäre kein Handeln möglich. Was dieses Behandeln des Todes angeht, unterscheidet man Trauerriten und Totenriten. Die einen konzentrieren sich auf die Hinterbliebenen, die anderen auf den Toten oder die Tote selbst. Beide verlaufen in drei Phasen, die man als Trennung, Umwandlung und Wiederangliederung unterscheidet. In Israel wissen wir sehr viel über Trauerriten und wenig über Totenriten; in Ägypten wissen wir umgekehrt sehr viel über Totenriten und wenig über Trauerriten. Es gibt natürlich immer und überall beides, aber die Gewichte können sehr unterschiedlich verteilt sein. Wie die Todesbilder verschieden sind, unterscheiden sich auch die Handlungen, die sie ermöglichen.

Das Todesbild, das ich als »der Tod als Feind« gekennzeichnet habe, ermöglicht Handeln durch Unterscheiden, Dissoziieren, Differenzieren und Konstellieren. Der Tote wird dissoziiert und rekonstruiert in einem Rollengeviert. Solche Figurationen sind die typische Funktion des Mythos, und so sind es mythische Namen, in denen sich dem Ägypter dieses Rollengeviert darstellt: Osiris, Seth, Isis und Horus. Osiris ist der Tote, Seth der von ihm abgespaltene Tod, der als Mord, Gewalttat und Unrecht erscheint. Im Licht dieses Mythos gibt es keinen natürlichen Tod. »Vielleicht ist jeder Tod eigentlich Mord« – so faßt Thomas Macho diese Anschauung zusammen, in der er »die älteste Erklä-