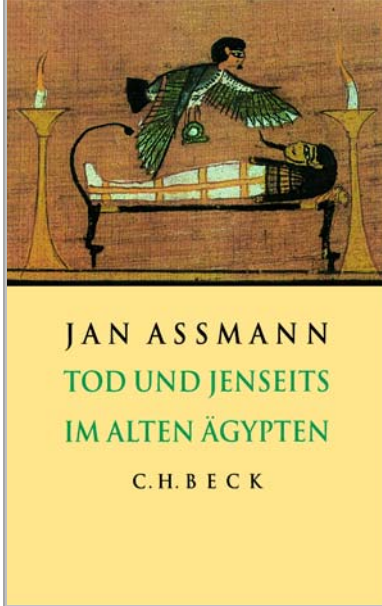


**Unverkäufliche Leseprobe**



**Jan Assmann**  
**Tod und Jenseits im alten Ägypten**

2010. 624 S., mit 66 Abbildungen  
ISBN 978-3-406-49707-0

Weitere Informationen finden Sie hier:  
<https://www.chbeck.de/20907>

© Verlag C.H.Beck oHG, München

JAN ASSMANN

TOD UND JENSEITS IM  
ALTEN ÄGYPTEN

JAN ASSMANN

TOD UND JENSEITS IM  
ALTEN ÄGYPTEN

VERLAG C.H.BECK

Dieses Buch erschien zuerst 2001 in gebundener Form im Verlag C. H. Beck  
und wurde für die broschiierte Sonderausgabe 2003 durchgesehen.

Mit 66 Abbildungen

2. Auflage der Sonderausgabe 2010

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2001

*Umschlaggestaltung:* Uwe Göbel, München

*Umschlagbild:* Der Ba-Vogel schwebt als «Körperseele» über der Mumie des Verstorbenen,  
die zwischen zwei Räucherständern auf dem Löwenbett ruht. In den Klauen hält er  
einen «Schen»-Ring als Symbol immerwährenden magischen Schutzes. – Totenbuch des Ani,  
Anfang 13. Jahrhundert v. Chr. (British Museum, London)

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und Einband: Nomos Verlagsgesellschaft, Sinzheim

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier  
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

ISBN 978-3-406-49707-0

*www.beck.de*

Für Friederike und Karl Seyfried  
Weggefährten in über zwanzig thebanischen Jahren

# INHALT

VORWORT	XI
EINFÜHRUNG: TOD UND KULTUR	I
1. Der Tod als Kulturgenerator	2
2. Leitunterscheidungen im Verhältnis von Tod und Kultur	II
a) Diesseits und Jenseits als lebenszeitübergreifende Erfüllungshorizonte	II
b) Der angestückte Tod und das toddurchwirkte Leben	13
c) Welt der Lebenden, Welt der Toten: Grenzverkehr und Ausgrenzung	16
d) Bilder und Gegenbilder. Tod und Gegenwelt	19
ERSTER TEIL: TODESBILDER	
ERSTES KAPITEL: DER TOD ALS ZERRISSENHEIT	29
1. Die Ausgangsszene des Osiris-Mythos	29
2. Das ägyptische Körperbild	34
3. Todesheilung durch Zusammenfügen	39
ZWEITES KAPITEL: DER TOD ALS SOZIALE ISOLATION	54
1. Leibsphäre und Sozialsphäre des Menschen	54
2. Einer lebt, wenn sein Name genannt wird	59
3. Der eine lebt, wenn der andere ihn geleitet	73
4. Todesbefallenheit durch soziale Isolation	78
5. «Ich bin einer von Euch»: Todesheilung durch Einbezogenheit	82
DRITTES KAPITEL: DER TOD ALS FEIND	89
1. Der Rechtsstreit in Heliopolis	89
2. Die Moralisierung des Todes: Die Idee des Totengerichts	100
3. Die Lebensbedeutung der Totengerichts-idee	106
VIERTES KAPITEL: DER TOD ALS DISSOZIATION: DIE PERSON DES TOTEN UND IHRE KONSTITUENTEN	116
1. Der Ba	120
a) Der Ba im Himmel, der Leichnam in der Unterwelt	120
b) Die Trennung von Ba und Leichnam	125
c) Die Vereinigung von Ba und Leichnam	128

2. Der Tote und sein Ka	131
3. Das Herz	139
4. Bild und Leib	143
a) Bild und Tod, Statue und Mumie	143
b) Ersatzkopf und Mumienmaske	146
c) Schabti und Golem	151
5. Die Person des Toten	156
FÜNFTES KAPITEL: DER TOD ALS AUFBRUCH UND ÜBERGANG	160
1. Der Übergang als Himmelsaufstieg	160
2. Der Übergang als Reise zu Osiris	169
3. Beistand von drüben: Das Todesbild des Übergangs und die Welt der Lebenden	182
SECHSTES KAPITEL: DER TOD ALS TRENNUNG UND VERKEHRUNG	186
1. Die Trennung vom Leben: Der Tod als Abschied und Inversion	186
a) Die Totenklagen der Witwe	186
b) Der Tod – «Komm!» ist sein Name	195
2. Aus der Todeswelt zum Ort der ewigen Nahrung	204
a) Die Speisen des Lebens	204
b) Das Jenseitsgespräch zwischen Atum und Osiris	213
3. Inversion als Todesbefallenheit	216
SIEBTES KAPITEL: DER TOD ALS HEIMKEHR	219
1. Nuttexte: Die Sarglegung als Heimkehr in den Mutterschoß	220
a) Die Inschrift auf dem Sarkophag König Merenptahs	220
b) Sarggöttin, Westgöttin, Baumgöttin: Figurationen der Großen Mutter	225
c) Erneuerung und Rechtfertigung: Re und Osiris	230
2. «Der Ort, an dem mein Herz weilt»: Das Grab in der Heimat	235
a) Heimkehr ins Grab	235
b) Der Tod als Heimkehr und das Mysterium der Regeneration	242
ACHTES KAPITEL: DER TOD ALS GEHEIMNIS	247
1. Das Sonnen-Geheimnis: Erneuerung und Wiedergeburt	247
2. Das Osiris-Geheimnis	254
3. Das Grab als heiliger Ort	256
4. Das Geheimnis des Weltgottes	269
5. Das verschleierte Bild zu Sais	271
6. Initiation und Tod	273
NEUNTES KAPITEL: DAS HERAUSKOMMEN AM TAGE	285
1. Vom Jenseits zum Diesseits:	
Die «Umpolung» des Totenglaubens im Neuen Reich	285

2. Fest und Garten als elysische Aspekte der diesseitigen Welt	299
a) Der Besuch des Wohnhauses	299
b) Der Besuch des Gartens	302
c) Teilnahme an den großen Götterfesten	307

## ZWEITER TEIL: RITEN UND REZITATIONEN

### ZEHNTES KAPITEL: TOTENLITURGIEN UND TOTENLITERATUR 321

1. Versorgung und Verklärung: Die Aufzeichnung von Rezitationstexten in den Pyramiden des Alten Reichs	321
2. Die Schrift als Stimme und Gedächtnis: Die Aufzeichnung von Totentexten in Särgen des Mittleren Reichs und im Totenbuch	333
3. Begrüßen, Bitten und Wünschen	339

### ELFTES KAPITEL: IM ZEICHEN DES FEINDES:

DIE SCHUTZWACHE IN DER BALSAMIERUNGSSTÄTTE	349
1. Die Nacht vor der Beisetzung	349
2. Spruch 62 der Sargtexte	359
3. Stundenwachen und Sargdekoration	368

### ZWÖLFTES KAPITEL: DIE NACHT DER RECHTFERTIGUNG 372

1. Liturgie A, erster Teil: Die Gerichtsszene	372
2. Liturgie A, zweiter Teil: Die Verklärung des Gerechtfertigten	382
3. Liturgie A, dritter Teil: Der Gerechtfertigte in Gemeinschaft der Götter	385
4. Liturgie B: Einbalsamierung und Versorgung	387

### DREIZEHNTES KAPITEL: 394

#### RITEN DES ÜBERGANGS VOM WOHNHAUS INS GRAB

1. Bildliche und textliche Schilderungen der Beisetzung	394
2. Vom Wohnhaus zum Grab	400
a) Die Überfahrt zum Westen	400
b) Balsamierung, Kultspiele im Heiligen Bezirk und Riten im Teichgarten	401
c) Die Festprozession zum Grab	405
3. Die Riten der Mundöffnung am Grabeingang	408
a) Das Mundöffnungsritual	408
b) Aufrichtung der Mumie «vor Re»	418
c) Opfer von Herz und Schenkel	425

### VIERZEHNTE KAPITEL: DIE SPEISUNG DER TOTEN 432

1. Spruch 373 der Pyramidentexte	434
2. Die Herbeirufung des Toten	440
3. Zum Darbringen der Opfergaben	446



FÜNFZEHNTE KAPITEL: SAKRAMENTALE AUSDEUTUNG	453
1. Zur Semantik verklärender Rede	453
2. Das Leichensekret des Osiris: Zur sakramentalen Ausdeutung des Wassers	462
3. Totenriten für Ägypten	471
SECHZEHNTE KAPITEL: ERLÖSUNG VOM JOCH DER VERGÄNGLICHKEIT: RESULTATIVITÄT UND FORTDAUER	477
1. Resultativität	477
2. «Vertraue nicht auf die Länge der Jahre!»: Erlösung durch Gerechtigkeit	491
3. «Feiere den schönen Tag! Vergiß die Sorge!»: Erlösung durch Gerechtigkeit	496
SIEBZEHNTE KAPITEL: ERLÖSUNG VOM JOCH DER VERGÄNGLICHKEIT: UNSTERBLICHKEIT	501
1. Todeswelt und Elysium – der ursprünglich königliche Sinn dieser Unterscheidung	501
2. Erlösung durch <i>unio liturgica</i>	504
a) Das rettende Wissen und die kultische Inanghaltung der Welt	504
b) Rettendes Handeln: Totenopfer als <i>unio liturgica</i>	515
c) Verändernde Weltdeutung	517
3. Erlösung durch göttliche Gnade	519
4. Jenseits und Geschichte als Erfüllungshorizonte der Gerechtigkeit	521
NACHWORT	526
ANHANG	
Abkürzungen	537
Anmerkungen	539
Nachweis der Bildzitate	583
Literaturverzeichnis	586
Quellenregister	605
Namenregister	613
Sachregister	618

## VORWORT

Die Vorarbeiten zu diesem Buch reichen zurück bis in meine Studienzeit. Schon bei der Arbeit an meiner Dissertation über Sonnenhymnen stieß ich immer wieder auf Texte, die formal wie inhaltlich an Sonnenhymnen erinnerten, aber an Tote gerichtet waren. Ich sammelte diese weitgehend unbekanntes Texte, um von ihnen ausgehend ein Buch über den ägyptischen Totenglauben zu schreiben, denn ich hatte den Eindruck, daß diese Texte die Entwicklung des ägyptischen Totenglaubens wesentlich getreuer widerspiegeln als die Texte der Totenliteratur – Pyramidentexte, Sargtexte, Totenbuch und spätere Kompositionen –, die, über die Jahrhunderte und Jahrtausende hinweg immer wieder abgeschrieben, zu wenig Entwicklung sichtbar werden ließen, um Aufschlüsse über die Geschichte dieser Vorstellungswelt zu geben. Meine Arbeit an den ägyptischen Hymnen hatte mich gelehrt, daß die Texte umso verständlicher werden, je eindeutiger sie sich in eine chronologische Entwicklungslinie einordnen lassen. Selbst eine so fremde Vorstellungswelt wie die ägyptische Sonnenmythologie und -theologie erschließt sich einem gewissen Verständnis, wenn sie sich in die Kategorien von früher und später, Entstehung, Entwicklung und Innovation gliedern läßt. Auch das ist schon eine Form des Verstehens, wenn ich zeigen kann, daß und warum ein Text, ein Motiv oder ein Gedanke hundert Jahre früher nicht denkbar wäre. Diese Erfahrungen gaben mir das Modell vor, wie mit den ägyptischen Totentexten zu verfahren sei. Im Jahre 1981 gab mir ein einjähriges Forschungsstipendium die Gelegenheit, die über 15 Jahre angehäuften Materialien in die Form eines Buches zu bringen. Ich scheiterte, weil sich auf keine Weise in den gesammelten Materialien eine Entwicklungslinie abzeichnete, in den gesammelten Totensprüchen ebensowenig wie in der kanonischen Totenliteratur. Ich wußte nicht, wie ich die Geschichte der ägyptischen Totenreligion erzählen sollte. Der Fall wirft Licht einerseits auf die von Hayden White aufgezeigte Abhängigkeit der Geschichtsschreibung von narrativen Mustern und andererseits auf die hermeneutische Bedeutung der Zeitdimension. Die Abwesenheit oder Unzugänglichkeit dieser beiden entscheidenden Leitfäden vereitelte auf viele Jahre hinaus alle weiteren Versuche, mit der Niederschrift des lang geplanten Buches zu beginnen.

Die Einladung der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, ein Jahr ungestörten Forschens und Schreibens in München zu verbringen, bot dann 1999 endlich

die Gelegenheit zu einem erneuten Anlauf. Der Durchbruch kam aber auch hier, nach vielen verschiedenen Ansätzen, erst gegen Ende dieses Jahres. Vorher schon hatte ich mich von dem Gedanken freigemacht, die gesammelten Texte in eine umfassende Beschreibung, wie sie mir vorschwebte, zu integrieren, und den Weg gewählt, sie gesondert und in einer repräsentativen Auswahl mit Übersetzung und Kommentar zu edieren. Der erste Band dieser auf drei Bände veranschlagten Edition geht gleichzeitig mit dieser Studie in Druck. Aber diese Trennung zwischen Edition und zusammenfassender Darstellung allein wirkte noch nicht befreiend. Entscheidend war der Entschluß, die Suche nach der verborgenen Entwicklungslinie aufzugeben und die zu beschreibenden Befunde nicht in der Form einer fortlaufenden Erzählung, sondern eher in der Form einer Ausstellung anzuordnen, in vielen verschiedenen Räumen, die in beliebiger Reihenfolge besichtigt werden können und durch keinerlei Logik der Abfolge miteinander verknüpft sind. In dem Augenblick, in dem ich mich vom Zwang der Erzählung losgesagt hatte, ließ sich das Buch in einem Zug niederschreiben. Der erste Teil stellt neun verschiedene Todesbilder nebeneinander, die zum Teil miteinander zusammenhängen, sich voraussetzen und ergänzen, zum Teil aber auch einander widersprechen. Manche dieser Bilder haben eine Geschichte und sind in der Tat vor einem gewissen Zeitpunkt nicht nachweisbar und daher vielleicht tatsächlich «undenkbar», andere ziehen sich zeitlos durch die gesamte ägyptische Religionsgeschichte. Es kam mir mehr darauf an, sie alle zu beschreiben und mit Beispielen zu illustrieren, als sie in ein kohärentes Gesamtbild zu integrieren. Der zweite Teil behandelt eine Auswahl von Riten, in denen solche Todesbilder in sprachliche und rituelle Handlung umgesetzt werden. Auch hier spielt die Reihenfolge keine Rolle. Ich habe die «Stundenwachen» nur deswegen vor dem «Opferkult im Grabe» behandelt, weil der Tote erst einbalsamiert werden muß (bei welcher Gelegenheit dann die Stundenwachen abgehalten werden), bevor er beigesetzt werden kann, und er muß erst beigesetzt werden, bevor ein Opferkult im Grab stattfinden kann.

Die Frage drängt sich auf, warum die historische Dimension, die im Falle der Hymnen so deutlich in Erscheinung tritt und so viel zum Verständnis dieser Gattung beiträgt, im Fall der Totentexte derart im Verborgenen bleibt. Philippe Ariès konnte die «Geschichte des Todes» im Abendland schreiben. Hat der Tod in Ägypten keine Geschichte? Die Antwort ist alles andere als einfach. Wir haben mit zwei verschiedenen Kräften der Fixierung zu rechnen. Die eine liegt in der Natur des Rituals, das auf Konstanz und Invarianz angelegt ist. Das Ritual wirkt auch im Bereich der Hymnen stabilisierend, und nur die Tatsache, daß sich die Abfassung von Hymnen im Neuen Reich vom Rahmen des Rituals emanzipiert und viele Texte hervorgebracht hat, die nicht für kultische Zwecke bestimmt waren, ermöglichte diese geradezu eruptive Ideenevolution, die ich in meinem Buch *Re und Amun* nachzuzeichnen versucht habe. Im Bereich des Totenglaubens ist der fixierende Einfluß des Rituellen offenbar noch viel stärker.

Dadurch bleiben Texte, die bereits in den Pyramiden des Alten Reichs bezeugt sind, bis in die Spätzeit hinein nicht nur in liturgischem Gebrauch, sondern auch maßgeblich, vorbildlich und normativ. Die andere Antwort liegt möglicherweise in der Natur der Sache bzw. des Menschen, d.h. in der Erfahrung des Todes. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich die kulturellen Ausgestaltungen gerade dieser Dimension der menschlichen Erfahrung langsamer verändern als andere. So hatte schon der im ersten Weltkrieg gefallene Soziologe Robert Hertz, dem wir den ersten Ansatz zu einer kulturwissenschaftlichen Behandlung des Todes verdanken, vermutet, daß sich «die Verbindungen, die der Mensch mit seinem Tode unterhält, nicht im gleichen Rhythmus, mit der gleichen Wirkung und mit der gleichen Geschwindigkeit verändern wie die anderen Beziehungen in anderen Bereichen einer bestimmten sozialen Landschaft».<sup>1</sup>

Uns selbst ist diese Erfahrungsdimension ferngerückt, einerseits, weil die kulturellen Ausgestaltungen, die sie in unserer eigenen abendländisch-christlichen Tradition gefunden hat, verblaßt oder verschwunden sind, andererseits aber auch, weil diese Tradition selbst, besonders im Protestantismus, aus theologischen Gründen viele Formen unterdrückt und ausgeschlossen hat, die in anderen Religionen und Gesellschaften zum Grundbestand der Totenreligion gehören. Diese Eingrenzung und Reduzierung der Totenreligion beginnt schon im Alten Testament und bleibt durch die ganze Geschichte des jüdischen, christlichen und islamischen Monotheismus eine hoch-theologische Norm, gegen die sich dann in den einzelnen Regionen ursprünglichere Formen des Umgangs mit den Toten mühsam und mit sehr unterschiedlichem Erfolg halten oder wieder durchsetzen konnten. So erscheint uns Heutigen die ägyptische Totenreligion als das Unikum eines die gesamte Wirklichkeit bestimmenden, unendlich komplexen, differenzierten und in seinen extremen Formen geradezu abstrusen Phänomens. Dabei tritt hier nur auf eine freilich besonders elaborierte Weise in Erscheinung, was zu den typischen Formen des Totenglaubens gehört, und es ist eher unsere eigene Kultur, die mit ihrer Ab-, wenn nicht Ausblendung jeglichen Totenkults und ihrer allgemeinen Ausgrenzung des Todes aus der Kultur eine Ausnahme darstellt. Daher kann uns die Begegnung gerade mit der ägyptischen Totenreligion vor Augen führen, was wir aus dem Blick verloren haben. Außerdem gibt es selbst von hier aus Verbindungslinien in unsere eigene Tradition. Die Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele und einer jenseitigen Belohnung und Bestrafung, die zu den christlichen Grundüberzeugungen gehören und in der Aufklärung noch zu den Elementen einer natürlichen Religion gerechnet wurden, sind in den ägyptischen Texten zuerst greifbar. Da sie im Alten Testament fehlen und auch in Mesopotamien, Griechenland und Rom weder ursprünglich, noch in vergleichbarer Ausformung und Geltungskraft entwickelt sind, spricht vieles dafür, daß sie von Ägypten aus in die christliche Religion eingedrungen sind. Es schien daher sinnvoll und an der Zeit, ein solches Buch zu wagen, nicht nur, weil die Totenreligion in der altägyptischen Kul-

tur eine absolut zentrale und alles beherrschende Stellung einnimmt, sondern weil sie auch für uns in der Situation unserer allgemeinen Todesvergessenheit ein besonderes Interesse beanspruchen darf.

*Tod und Jenseits im Alten Ägypten* ist ein dickes Buch geworden. Das hängt damit zusammen, daß es einerseits auf über dreißig Jahren eigener Forschungen zu diesem Thema, andererseits auf über dreitausend Jahren ägyptischer Geschichte des Totenglaubens, der Grabbaukunst, Grabplastik, Totenliteratur und Bestattungssitten beruht. So etwas läßt sich nicht kurzgefaßt darstellen, wenn der Gegenstand nicht alle Farbe verlieren soll. Ich habe mich aber bemüht, jedes der siebzehn Kapitel so zu fassen, daß es auch für sich gelesen werden kann. Wo es auf anderenorts Gesagtem aufbaut, wird ausdrücklich auf das entsprechende Kapitel verwiesen. Man muß sich also nicht von vorn bis hinten durch das ganze Buch hindurchlesen, sondern kann an beliebigen Punkten einsteigen und sich von dort aus zu tieferem Eindringen in die Welt der ägyptischen Totenreligion verführen lassen. Das ist einer der Vorzüge, die das Modell der Sammlung oder Ausstellung gegenüber dem der «großen Erzählung» hat, bei der sich alle behandelten Phänomene in den Entwicklungsverlauf einer Geschichte einfügen lassen müssen und nur in ihrem Nacheinander verständlich werden.

*Tod und Jenseits* wäre ein noch dickeres Buch geworden, wenn ich nicht rechtzeitig noch hätte Einblick nehmen dürfen in eine Arbeit, die dasselbe Thema aus einem ganz anderen Blickwinkel behandelt. Ich danke John Taylor, der mir die Druckfahnen seines Buches *Death and Afterlife in Ancient Egypt* zur Verfügung gestellt hat. Hier wird das Thema «Tod und Jenseits» aus dem Blickwinkel der Archäologie und auf der Grundlage der Schätze des Britischen Museums behandelt, so wie es sich in der reich entfalteten Grabkultur der Ägypter, in der Architektur, Dekoration und Ausstattung der Gräber und der Geschichte der Mumifizierung ausprägt. In diesem üppig illustrierten Werk findet der Leser eine detaillierte Darstellung der praktischen und materiellen Aspekte des Themas; das vorliegende Buch ergänzt sie um die Welt der Texte und der Ideen. Die materielle Kultur der ägyptischen Totenreligion spielt zwar auch hier eine Rolle, kann aber hier mehr am Rande stehen, weil sie in Taylors Buch den Mittelpunkt bildet.

Mein Dank gebührt in erster Linie der Carl Friedrich von Siemens Stiftung und ihrem Leiter Heinrich Meier, deren großzügige Einladung mir die nötige Muße verschafft hat, um den gewaltigen Stoff endlich in den Griff zu bekommen. Bei der Auswahl und Beschaffung der Bilder halfen mir Eva Hofmann und Andrea Kucharek. Im Verlag C.H.Beck profitierte das Manuskript erheblich von der Sorgfalt Ulrich Noltes und Brigitte Schillbachs. Silke Möller hat das Sachregister, Mathias Jehn das Namenregister erstellt. Auch ihnen sei hier herzlich gedankt.

Heidelberg, im Juli 2000

## EINFÜHRUNG

# TOD UND KULTUR

Die These, die diesem Buch zugrundeliegt, läßt sich auf eine sehr einfache Formel bringen: Der Tod ist Ursprung und Mitte der Kultur. Der Tod – das bedeutet die Erfahrung des Todes, das Wissen um die Endlichkeit des Lebens, die rituellen Rahmungen von Sterben und Trauer, die Spur der Gräber, das Weiterleben der Toten, die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten, der symbolische Austausch zwischen den Welten der Lebenden und der Toten, das Streben nach Unsterblichkeit, nach Fortdauer in irgendeiner Form, irgendwelchen bleibenden Spuren und Wirkungen, nach mehr Welt und mehr Zeit. Die Kultur – das bedeutet ein allen Einzelkulturen zugrundeliegendes Prinzip, so wie «die Sprache» allen Einzelsprachen zugrundeliegt. Der Mensch ist ein auf Kultur angelegtes Wesen. Kultur gibt es freilich immer nur im Plural, so wie es auch die Sprache nur in der Konkretheit der einzelnen Sprachen gibt. Und doch prägt sich in allen einzelnen Kulturen wie in allen einzelnen Sprachen ein im Menschen angelegtes Prinzip der Kulturfähigkeit bzw. der Sprachfähigkeit aus, und die Vermutung, von der ich ausgehe, zielt darauf, daß es einen Zusammenhang gibt zwischen dem Prinzip der Kulturfähigkeit und der spezifisch menschlichen Beziehung zum Tod. Diesen Zusammenhang möchte ich am Beispiel der alt-ägyptischen Kultur aufzeigen. «Die Kultur» im Singular ist ein theoretisches Konstrukt und als solches Gegenstand der Kulturtheorie. Ich möchte dem postulierten Zusammenhang jedoch mit den Mitteln der historischen Kulturwissenschaft nachgehen und mich daher an eine konkrete Kultur halten. Das alte Ägypten ist freilich ein extremes Beispiel, und die hier gemachten Beobachtungen lassen sich gewiß nur sehr bedingt verallgemeinern. Solche kulturtheoretischen Verallgemeinerungen strebe ich auch gar nicht an, sondern überlasse sie fallweise dem nachdenklichen Leser, den ich in diesem Buch nicht mit theoretischen Generalisierungen, sondern mit möglichst konkret und detailliert beschriebenen Befunden konfrontieren möchte.

Mit diesem Buch verfolge ich also ein dreifaches Anliegen. Zum einen und vor allem geht es mir darum, eine Einführung in die Vorstellungswelt der alt-ägyptischen Totenreligion zu geben, und zwar besonders anhand von Texten, um von diesen ausgehend dann sowohl die Kontexte, also die Totenriten, Grabanlagen, das heißt Architektur, Dekoration, Funktion, Beigaben, Grabpla-

stik usw. zu beleuchten, als auch Einblick zu gewinnen in die Ideenwelt, die hinter all dem steht und zu der uns nun einmal die Texte einen privilegierten Zugang erschließen.

Nun ist aber im Alten Ägypten die Totenreligion nicht einfach ein Gebiet kultureller Praxis neben anderen Gebieten, zum Beispiel im Sinne einer Unterabteilung der Religion, die ihrerseits neben anderen Praxissphären und Vorstellungswelten steht wie Wirtschaft, Recht, Politik, Literatur usw. Man hat es hier vielmehr mit einem kulturellen Sinnzentrum zu tun, das in zahlreiche – fast möchte man sagen: in alle – anderen Bereiche der altägyptischen Kultur ausstrahlt hat. So kann eine möglichst umfassende Behandlung des Themas «Tod» zugleich eine Einführung in das Wesen der altägyptischen Kultur ganz allgemein darstellen. Das ist das zweite Anliegen, das ich mit diesem Vorhaben verbinde. Ich möchte von der Welt der Gräber, Totenriten und Totentexte ausgehend immer wieder in andere Bereiche des ägyptischen Denkens, Handelns und Verhaltens wie zum Beispiel Ethik, Geschichtsbewußtsein, Kosmologie, Gottesvorstellungen usw. übergreifen und fragen, in welchem Umfang sie von der typisch ägyptischen Präokkupation mit dem Todesthema geprägt sind.

Daraus ergibt sich das dritte Anliegen: die Frage, inwieweit das alte Ägypten nicht nur einen interessanten anthropologischen Sonderweg darstellt, sondern sich uns hier Einblicke eröffnen in die Beziehung zwischen Tod und Kultur im Singular. Mich interessiert das alte Ägypten nicht nur um seiner selbst willen, sondern auch im Hinblick darauf, was wir durch das Studium dieser sehr frühen, langlebigen, reich dokumentierten und mit uns über verschiedene Überlieferungswege verbundenen Kultur über das Wesen der Kultur überhaupt lernen können. Ich sehe eine und nicht die unwichtigste Aufgabe der Ägyptologie darin, einen Beitrag zur allgemeinen Kulturtheorie zu leisten. Daher stelle ich, im Sinne einer Arbeitshypothese die Frage, ob und in welchem Sinne der Tod und seine kulturelle Formung, Bearbeitung und Bewältigung nicht vielleicht das Sinnzentrum jeder Kultur, das heißt der Kultur überhaupt, bildet. Dieses dritte Anliegen möchte ich im Folgenden näher begründen.

## 1. 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, zum Beispiel auf Platons Dialog Protagoras, ist im 18. Jahrhundert vor allem von Herder vertreten worden, wurde Ende des 19. Jahrhunderts

von Nietzsche aufgegriffen, bildete dann im 20. Jahrhundert die gemeinsame Grundlage so verschiedener Denker und Forscher wie Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und beschäftigte unlängst durch die sogenannte 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, Zähmung 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 Umweltpassung, 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.

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 dem 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.<sup>1</sup> Ea ist der Gott der Weisheit. Er konnte seinem Sohn die Weisheit, aber nicht die Unsterb-



lichkeit 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 Flgel 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 Gterknigs, 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 weit 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 Sterbenmssens und dessen Unerträglichkeit kreist aber ein anderer babylonischer Mythos, das berühmtes Gilgamesch-Epos.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

Seine Flucht vor dem Tod und Suche nach Unsterblichkeit fhrt 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 lufst du?

Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden!

Als die Götter die Menschen erschufen,

teilten den Tod sie der Menschheit zu

das Leben behielten sie für sich selbst.

Du, Gilgamesch – dein Bauch sei voll,  
 ergötzen magst du dich Tag und Nacht!  
 Mache jeden Tag zum Fest!  
 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 freue sich deiner Umarmung!  
 Solcherart ist, was den Menschen zu tun bleibt.<sup>4</sup>

Siduri tritt hier als Sprachrohr einer in der ganzen antiken Welt verbreiteten Weisheit auf, die den Tod und das Fest in engste Verbindung bringt. In der Bibel liest sich das so:

Auf! 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!<sup>5</sup>

Und die ägyptischen Harfnerlieder verkünden dieselbe Weisheit zum Beispiel 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.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> 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 Uta-napishti, 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 der Verjüngung, 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 keine 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 Zuträgliche und das Abträgliche,<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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, Bewußtsein, Reflexion 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. Jahrhunderts 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!»<sup>10</sup> 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 Heiligen Augustinus auf, der in seinen Bekenntnissen von der *inquietudo cordis*, der Unruhe des Herzens, gesprochen hat: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* – «unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir».<sup>11</sup> 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, und bis ans Ende der Welt vordringt auf der Suche nach Unsterblichkeit. Aber das Wort «Unsterblichkeit» gibt es im sumerischen und babylonischen Text gar nicht, das Wort dafür ist einfach «Leben». Seit Gilgamesch 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 Wis-

sen 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 existenziellen 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 «Hamletlehre», wie sie Nietzsche im siebten Kapitel seiner *Geburt der Tragödie* bestimmt:

Die Erkenntnis tödtet das Handeln, zum Handeln gehört das Umschleiertsein durch die Illusion – das ist die Hamletlehre, nicht jene wohlfeile Weisheit von Hans dem Träumer, der aus zu viel Reflexion, gleichsam aus einem Überschuß von Möglichkeiten nicht zum Handeln kommt; nicht das Reflectieren, nein! – die wahre Erkenntnis, der Einblick in die grauenhafte Wahrheit überwiegt jedes zum Handeln antreibende Motiv, bei Hamlet sowohl als bei dem dionysischen Menschen.<sup>12</sup>

Ein ägyptischer Text zählt das Wissen um das Sterbenmüssen zu den vier großen Wohltaten des Schöpfers:

Ich habe vier gute Taten vollbracht im Innern der Schwelle des Lichtlands:  
Ich habe die vier Winde geschaffen,  
damit jedermann atmen kann zu seiner Zeit.  
Das ist eine der Taten.

Ich habe die große Flut geschaffen,  
damit der Arme wie der Reiche darüber verfügen möge.  
Das ist eine der Taten.

Ich habe einen jeden wie seinen Nächsten geschaffen  
und habe verboten, daß sie Unrecht tun.  
Aber ihre Herzen haben sich dem widersetzt, was ich befohlen habe.  
Das ist eine der Taten.

Ich habe es eingerichtet, daß ihre Herzen den Westen nicht vergessen können,  
damit den Göttern der Gaue Opfer dargebracht würden.  
Das ist eine der Taten.<sup>13</sup>

Dieser Text postuliert einen engen Zusammenhang zwischen dem Todeswissen und der Religion. Hier sind es die Götter, die von diesem Wissen profitieren. Ohne die Erinnerung an den «Westen», das heißt die Region der Gräber und den Tod als Endziel des Lebens, würden die Menschen den Göttern keine Opfer darbringen. Der Gedanke an den Tod läßt sie auch an die Götter denken, von denen sie sich Hilfe und Rettung erwarten, nicht vor dem Tode, aber – wie in den folgenden Kapiteln gezeigt werden soll – aus der Todeswelt.

Der 90. Psalm betet: «Lehre uns unsere Tage zählen, auf daß wir ein Herz von Weisheit bekommen».<sup>14</sup> «Unsere Tage zählen» bedeutet: Jeden einzelnen Tag im Wissen um die Endlichkeit des Lebens wert halten. Vom Ende her haben die Tage ihren Wert, weil wir sterben müssen, «zählen» unsere Tage. Der Tod gibt dem Leben seine Kostbarkeit, und Weisheit besteht darin, dieser Kostbarkeit des Lebens inne zu werden. Auch hier geht die griechische Tradition den genau umgekehrten Weg. Eine der kulturstiftenden Wohltaten, die Prometheus den Menschen brachte, besteht im genauen Gegenteil dieser vom Tode her gewonnenen Klarsicht:

Prometheus:

Ich nahm's den Menschen, ihr Geschick vorauszusehn.

Chorführerin:

Sag, welch ein Mittel fandest diesem Übel du?

Prometheus:

Die blinde Hoffnung ließ ich einziehn in ihr Herz.<sup>15</sup>

Das Geschick, dessen genaue Voraussicht Prometheus den Menschen wohl-tätig verschleiert, ist ihr künftiges Leiden, vor allem aber die Art und Stunde ihres Todes. Das Wissen um den Tod ist nur in solcher Verhüllung erträglich. Die «blinde Hoffnung» ist das Gegenstück zur sehenden Verzweiflung der Kasandra. Die blinde Hoffnung schafft das «Umschleiertsein von Illusion». Auch dies gehört unabdingbar zur *conditio humana*. Aber die orientalischen Mythen betonen die andere Seite: das Todes-Wissen, das den Menschen auszeichnet und umtreibt.

Nur Petosiris, ein Griechenfreund, der sich in frühptolemäischer Zeit ein Grab in gräzisiertem Stil anlegen und ausschmücken ließ, schließt sich der griechischen Weisheit an:

Die Kunst Gottes ist es, die Herzen vergessen zu lassen,  
den Tag zu erkennen.<sup>16</sup>

An die ältere 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 Instinkt-

ausstattung und Umwelthanpassung, 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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 kultureller und individueller Differenzen.

[...]

---

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: [www.chbeck.de](http://www.chbeck.de)