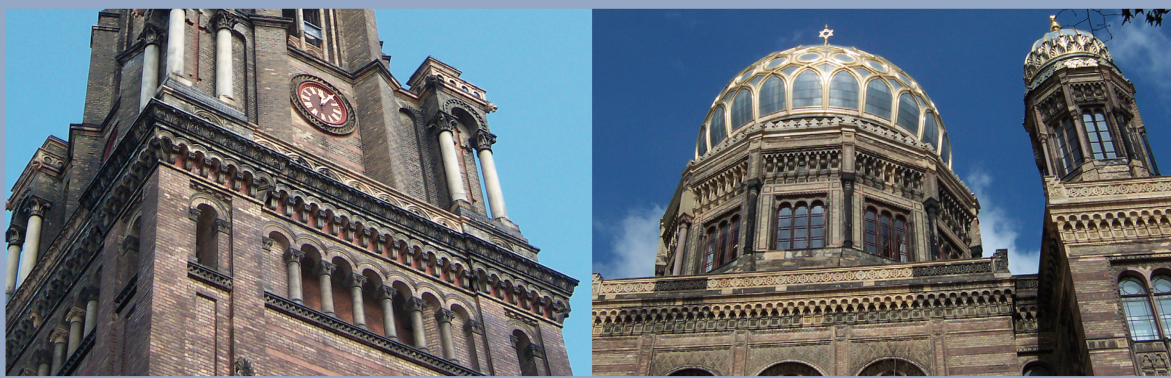


Alexander A. Fischer



Tod und Jenseits im Alten Orient und im Alten Testament

Eine Reise durch antike Vorstellungs- und Textwelten



TOD UND JENSEITS
IM ALTEN ORIENT UND
IM ALTEN TESTAMENT

STUDIEN ZU KIRCHE UND ISRAEL. NEUE FOLGE (SKI.NF)

Herausgegeben von
dem Institut Kirche und Judentum (IKJ)

Band 7

Alexander A. Fischer

TOD UND JENSEITS IM ALTEN ORIENT UND IM ALTEN TESTAMENT

EINE REISE DURCH ANTIKE VORSTELLUNGS- UND TEXTWELTEN



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Alexander Achilles Fischer, Dr. theol., Jahrgang 1961, studierte Klassische Philologie und Evangelische Theologie in Tübingen und Marburg. Er habilitierte im Jahr 2003 im Fach Altes Testament an der Friedrich Schiller-Universität in Jena. Er ist Pfarrer der Evangelischen Landeskirche in Württemberg und seit 2007 bei der Deutschen Bibelgesellschaft tätig.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7712

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Teilansichten des Turms der Evangelischen Zionskirche zu Berlin
und der Neuen Synagoge (Oranienburger Straße) zu Berlin
Satz: Alexander A. Fischer, Stuttgart
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03734-6
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Vieldeutig ist das Leben, vieldeutig ist der Tod. Das Buch folgt den Grenzlinien zwischen Diesseits und Jenseits im alten Ägypten, Mesopotamien, Griechenland und Kanaan. Vor dem Hintergrund der Kulturen des östlichen Mittelmeerraums erschließt sich das Zeugnis des Alten Testaments, das zu einer Hoffnung für die Verstorbenen unterwegs ist. Da der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod wesentlich im nachexilischen Israel entwickelt wird, rücken die Spätschriften und ihr jüdisch-hellenistisches Umfeld in den Blick. Die Darstellung spannt einen weiten Bogen. Dadurch kann sie zeigen: Der Weg durch die Hebräische Bibel ist länger, vielschichtiger und widerständiger, als dass er geradlinig auf die christliche Auferstehungsbotschaft des Neuen Testaments zuläuft.

Das vorliegende Buch geht auf eine Vorlesung zurück, die ich im Wintersemester 2003/04 an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität in Jena gehalten habe. Es ist nicht nur für Studierende der Theologie, sondern auch für einen weiteren Leserkreis geschrieben. Hebräische und griechische Begriffe werden deshalb in einer vereinfachten Umschrift wiedergegeben. Fachleute können aus ihr problemlos den Originaltext erschließen. Das Buch erschien erstmals 2005. Für die Neuausgabe wurde der Text auf die neue Rechtschreibung umgestellt und durch Umwandlung von Endnoten in Fußnoten leserfreundlicher gestaltet. An ein paar Stellen wurde die vorliegende Darstellung leicht bearbeitet und Literatur nachgetragen. Ansonsten wurde der Text weitgehend beibehalten, ebenso die Zählung der Fußnoten, sodass sich Verweise aus der Sekundärliteratur in der Neuausgabe leicht auffinden lassen. Die Literaturhinweise, die am Ende des Buches zusammengestellt sind, wurden aktualisiert und ergänzt. Sie dienen der weiterführenden Beschäftigung mit dem Thema.

Zu danken habe ich Herrn Prof. Dr. Markus Witte von der Humboldt-Universität zu Berlin, der die Neuausgabe angeregt und unterstützt hat. Dass sie in der Reihe »Studien zu Kirche und Israel. Neue Folge« erscheinen kann, ist mir eine besondere Freude. Ich danke dem Institut Kirche und Judentum für die Aufnahme des Buchs in seine Reihe sowie für die Gewährung eines Druck-

kostenzuschusses. Schließlich danke ich der Evangelischen Verlagsanstalt namentlich Frau Dr. Weidhas für die freundliche Betreuung und Frau Grabmann für die fachkundige Beratung beim Erstellen der Druckvorlage.

Ich wünsche dem Buch, dass es durch seine übergreifende Darstellung eine grundlegende Orientierung zu geben vermag und auch über Fachgrenzen hinaus die Diskussion belebt.

Stuttgart, im September 2013

Alexander Achilles Fischer

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	II
------------------	----

ERSTER TEIL:

TOD UND JENSEITS IN DEN KULTUREN DES ALTEN ORIENTS

I. ÄGYPTEN	2I
------------------	----

1.1 Geographie und Religion	22
1.2 Zur Epochenenteilung	24
1.3 Vom Wesen des Mythos	24
1.4 Der Tod im Osiris-Mythos	28
1.4.1 Der Tod als Zerrissenheit	29
1.4.2 Der Tod als Isolation	31
1.4.3 Der Tod als Feind	33
1.5 Vom Diesseits zum Grab	34
1.5.1 Die Personenelemente	37
1.5.2 Die Mumifizierung	40
1.5.3 Das Mundöffnungsritual	42
1.6 In der ägyptischen Unterwelt	44
1.6.1 Das Totengericht	45
1.6.2 Die Unterweltbücher	50
1.7 Die Harfnerlieder	56

2. MESOPOTAMIEN	6I
-----------------------	----

2.1 Der Totenkult im Zweistromland	63
2.1.1 Die Grabbeigaben	65
2.1.2 Die Totenspeisung	67
2.1.3 Der Totengeist	68
2.2 Das Gilgamesch-Epos	69
2.2.1 Zum Inhalt der Erzählung	70
2.2.2 Einstellungen zum Tode	74
2.3 Die Höllenfahrt der Ishtar	75
2.3.1 Zum Inhalt des akkadischen Mythos	76
2.3.2 In der mesopotamischen Unterwelt	79

3. GRIECHENLAND 82

3.1 Zur Epocheneinteilung	83
3.2 Die Bestattung in mykenischer Zeit	85
3.2.1 Die Schachtgräber	85
3.2.2 Kuppel- und Kammergräber	86
3.3 Der Totenglaube bei Homer	89
3.3.1 Der Tod des Patroklos	90
3.3.2 Die Unterweltsfahrt des Odysseus (Nekyia)	95
3.3.3 Ist der Hades eine Hölle?	98
3.4 Mythos und Logos bei Platon	100
3.4.1 Der Tod des Sokrates	100
3.4.2 Der Schlussmythos in Platons Werk »Der Staat«	104
3.4.3 Von der Wiedergeburt der Seelen	108

4. SYRIEN UND KANAAN II2

4.1 Zur Archäologie und ihrer Epocheneinteilung	113
4.2 Der Stadtstaat von Ugarit	116
4.2.1 Der Baal-Zyklus und seine Deutung	118
4.2.2 Bietet der Baal-Mythos eine Auferstehungshoffnung?	128
4.2.3 Der Ahnenkult	131
4.3 Gab es im alten Israel einen Totenkult?	138
4.3.1 Die Nekromantie	140
4.3.2 Die Teraphim	149

ZWEITER TEIL:

TOD UND JENSEITS IM ALTEN TESTAMENT

UND IN DER JÜDISCH-HELLENISTISCHEN LITERATUR

5. DER TOD IM ALTEN TESTAMENT 157

5.1 Zur Epocheneinteilung	158
5.2 Biblische Todesbilder	160
5.2.1 Werden und Vergehen	160
5.2.2 Der Tod als heimtückischer Jäger	162
5.2.3 Der Tod als reißendes Wasser	163
5.2.4 Der Tod durch Gottes Gericht	164

5.3 Die Macht des Todes	166
5.3.1 Aspekte seines Wesens	167
5.3.2 Aspekte seines Raumes	170
5.4 Die biblische Unterwelt (Scheol)	172
5.5 Jahwe und die Toten	175

6. TOD UND GERECHTIGKEIT IN DER WEISHEIT 181

6.1 Der Tun-Ergehen-Zusammenhang	182
6.2 Das Problem der Gerechtigkeit im Buch Hiob	184
6.2.1 Im Gespräch mit den Freunden	185
6.2.2 Vom Glück des Frevlers	187
6.2.3 Gibt die Rahmenerzählung eine Antwort?	189
6.3 Überwindung des Todesgeschicks in den Psalmen	191
6.3.1 Psalm 49 und das Hoffungslicht des Armen	192
6.3.2 Psalm 73 im Lichtglanz der Tempeltheologie	198
6.4 Der radikale Tod beim Prediger Salomo/Kohelet	200
6.4.1 Das Experiment mit dem Leben – ein Selbstbericht	200
6.4.2 Ein Diskussionstext aus der Schule Kohelets	203
6.5 Zukunft und Jenseits bei Jesus Sirach	209
6.5.1 Memento mori – Gedenke des Todes!	211
6.5.2 Verzicht auf Jenseitsspekulation	212

7. AUFERSTEHUNG DER TOTEN IN DER APOKALYPTIK . 214

7.1 Die Vision von der Wiederbelebung der Toten	215
7.1.1 Ein prophetisches Heilswort an die Diaspora	217
7.1.2 Die Auferweckung der Ermordeten	219
7.2 Die Apokalypsen im Buch Henoch	224
7.2.1 Die Himmelsreisen des Henoch	226
7.2.2 Die Vorratskammern der Verstorbenen	227
7.3 Das Buch der Jubiläen	232
7.3.1 Zur Eigenart des Jubiläenbuchs	233
7.3.2 Die Abnahme des Lebensalters	234
7.3.3 Ehrenplatz in der himmlischen Heimat	236
7.4 Die Endzeit im Buch Daniel	239
7.4.1 Vorstellungen und Motive in Daniel 12,1–3	241
7.4.2 Die Auferstehung zum Gericht	246
7.5 Nachbemerkung zur Auferstehung Jesu Christi	250

8. UNSTERBLICHKEIT DER SEELE	253
8.1 Jüdisch-hellenistische Grabinschriften	256
8.2 Die Lehren des Pseudo-Phokylides	266
8.3 Anweisung zum ewigen Leben	275
NACHWEIS DER BILDZITATE	289
LITERATURHINWEISE	291
BIBELSTELLENREGISTER	297

EINLEITUNG

Unsere Darstellung soll auf einem Friedhof beginnen, also an einem Ort, der die Lebenden und die Verstorbenen in Erinnerung, Schmerz und Hoffnung zusammenbindet. Besagter Friedhof liegt freilich nicht im Alten Orient, sondern im modernen Europa. Und die Toten, die dort bestattet wurden, sind nicht Jahrtausende alt, sondern im Ersten Weltkrieg gefallen. Auf diesen Gottesacker wird uns der französische Nobelpreisträger für Literatur *Albert Camus* führen, und zwar in seinem autobiographischen Roman »Der erste Mensch«, der über dreißig Jahre nach seinem Tod in Paris erschienen ist.¹ Er schildert den Lebensweg seiner Hauptfigur Jacques Cormery, dessen Familienname an den Mädchennamen von Camus' Großmutter erinnert.

Zunächst erzählt das Buch von der Geburt seines Protagonisten in einer regnerischen Herbstnacht 1913 in Algerien, kurz vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs. Wenige Seiten später finden wir den inzwischen erwachsenen Jacques Cormery als Reisenden in Frankreich wieder, und zwar in einem Zug nach Saint-Brieuc. In dieser Vorblende des Romans wird der Protagonist in der französischen Ortschaft Saint-Brieuc das Grab seines Vaters Henri besuchen, der bereits 1914 als Soldat im Ersten Weltkrieg gefallen war. Jacques Cormery fand zwar, es ergebe überhaupt keinen Sinn, dass er diesem unbekannten Toten, der sein Vater war, einen Besuch abstattete. Aber er tat es, weil ihn die Mutter schon lange darum gebeten hatte. Der Gang zum Friedhof, der von abweisenden hohen Mauern umgeben war, wird gleichwohl zum Wendepunkt seines Lebens – und zum Motor des Romans. Es handelt sich um eine Schlüsselszene, die bei der Erfahrung des Todes ihren Ausgangspunkt nimmt. Doch soll zunächst einmal der Protagonist selbst zu Wort kommen, bevor wir einige

¹ Albert Camus kam 1960 bei einem Autounfall ums Leben. Das unvollendete Manuskript von 144 Seiten – mit eiliger Hand in einer schwer entzifferbaren Schrift heruntergeschrieben – fand sich in einer Aktentasche, die man aus dem Autowrack geborgen hatte. Es wurde nach einer Abschrift seiner Witwe Catherine Camus publiziert; vgl. die editorische Notiz in A. CAMUS, *Der erste Mensch*, Hamburg 1995, 7f (Originalausgabe: *Le premier homme*, Paris 1994).

literarische und philosophische Aspekte näher bedenken. Wir blenden uns ein, an der Stelle, als der Friedhofswärter Jacques Cormery in das Karree der Soldatengräber führt. Ein Feld mit zahlreichen Steinen, alle gleich, rechteckig mit Gravur, in gleichem Abstand und fortlaufenden Reihen aufgestellt. Dort zeigt er auf einen Stein in der ersten Reihe:²

»Ich lasse Sie jetzt allein«, sagte der Wärter, Cormery trat näher an den Stein und sah ihn zerstreut an. Ja, das war wirklich sein Name. Er blickte nach oben. An dem blässeren Himmel zogen langsam weiße und graue Wölkchen, und vom Himmel fiel abwechselnd zartes, dann dunkleres Licht. Um ihn herum auf dem weitläufigen Totenacker herrschte Stille. Nur von der Stadt her drang dumpfes Tosen über die hohen Mauern. Manchmal ging eine schwarze Gestalt zwischen den fernen Gräbern entlang. Den Blick auf das langsame Dahinsegeln der Wolken am Himmel gerichtet, versuchte Jacques Cormery unter dem Geruch der feuchten Blumen das Salzaroma zu wittern, das gerade vom fernen unbewegten Meer her kam, als ihn das Klirren eines Eimers gegen den Marmor eines Grabes aus seiner Versunkenheit riß. In dem Augenblick las er auf dem Grab das Geburtsjahr seines Vaters, und er merkte, daß er es nicht kannte. Dann las er beide Jahreszahlen, »1885-1914«, und rechnete mechanisch: neunundzwanzig Jahre. Plötzlich überfiel ihn ein Gedanke, der ihn bis ins Mark erschütterte. Er war vierzig Jahre alt. Der unter dieser Steinplatte begrabene Mann, der sein Vater gewesen war, war jünger als er.

Und die Welle von Zärtlichkeit und Mitgefühl, die auf einmal sein Herz überflutete, war nicht die Gemütsregung, die den Sohn bei der Erinnerung an den verstorbenen Vater überkommt, sondern das verstörte Mitgefühl, das ein erwachsener Mann für das ungerecht hingemordete Kind empfindet – etwas entsprach hier nicht der natürlichen Ordnung, und eigentlich herrschte hier, wo der Sohn älter war als der Vater, nicht Ordnung, sondern nur Irrsinn und Chaos. Die Abfolge der Zeit selbst zerbrach rings um ihn, den bewegungslos zwischen den Gräbern Stehenden, die er nicht mehr wahrnahm, und die Jahre hörten auf, sich jenem großen Strom folgend anzuordnen, der seinem Ende entgegenfließt. Sie waren nur mehr tosendes Hin- und Herbranden, in dem Jacques Cormery jetzt von Angst und Mitleid gepackt zappelte.

Er sah sich die anderen Steinplatten des Karrees an und erkannte an den Lebensdaten, daß dieser Boden angefüllt war mit Kindern, die die Väter von ergrauten Männern gewesen waren, welche in diesem Augenblick zu leben vermeinten. Denn er selbst vermeinte zu leben, er hatte sich allein aufgebaut, er kannte seine Kraft, seine Energie, er bot die Stirn und hatte sich in der Hand. Doch in dem seltsamen Taumel, in dem er sich augenblicklich befand, wurde jenes Standbild, das jeder Mensch errichtet und im Feuer der Jahre härtet, um sich ihm anzuverwandeln und in ihm das letzte Zerbröckeln abzuwarten, schnell rissig, brach schon jetzt zusammen.

Ausgangspunkt der beschriebenen Szene ist ein halbherziger und vermeintlich sinnloser Friedhofsgang, den Jacques Cormery aus einem gewissen Pflicht-

² CAMUS, Mensch, 33–35.

gefühl gegenüber seiner Mutter unternahm. Das Grab des Vaters ist für ihn das Grab eines Toten, eines Fremden und Unbekannten. Literarisch wird es dadurch zum Abbild der Beziehungslosigkeit und zum Ausdruck eines Sich-Nichtverhaltens gegenüber den Toten, wie es etwa für die moderne westliche Welt als symptomatisch gelten darf. Man kann in diesem Zusammenhang auch von einer Ausbürgerung der Toten sprechen. Kulturgeschichtlich vertritt damit unsere nachchristliche Gesellschaft einen extremen Standpunkt: Der Tote ist passé, vorübergegangen, abgetan. An die Stelle des Toten als Person tritt die Leiche, die kein Subjekt mehr von Beziehungen der menschlichen Gesellschaft ist.

Doch auf dem Friedhof von Saint-Brieuc geschieht etwas Unvorhergesehenes. Die Leichen im Karree der Kriegsgefallenen, die in den Boden ab- und weggelegt wurden, wandeln sich. Unter den Füßen von Jacques Cormery wandeln sie sich zu hingemetzelten Kindern, zu Subjekten individueller Lebensgeschichten und plötzlicher Lebensabbrüche. Das auslösende Moment für dieses Schockerlebnis ist ein Name und eine Jahreszahl. Jacques liest seinen Namen »Cormery« auf dem Grabstein und anschließend die Geburts- und Sterbedaten seines Vaters »Henri«, die ihn mechanisch rechnen lassen. Mit dem Ergebnis: Der unter der Steinplatte begrabene, neunundzwanzig Jahre junge Mann, nämlich der Vater, ist *jünger als der Sohn*. Die Rechnung widerspricht damit so ganz und gar dem Gefühl, nämlich dass sich die Zeit in eine lineare, kontinuierliche und kalkulierbare Abfolge von Tagen und Jahren füge. Die Rechnung unterbricht den natürlichen Strom des Lebens, lässt die Jahre aus ihrer Reihe und damit aus der Ordnung tanzen. Für Jacques Cormery werden sie zu einem Tosen, in dem er jetzt zappelt – von Angst und Mitleid gepackt. Das Mitleid bezieht sich wohl auf die unter der Erde liegenden Toten, aber die Angst auf sein eigenes Sterbenmüssen. Denn in dem Moment, als ihm die Zeit aus den Gleisen springt, wird ihm bewusst, dass auch seine Kraft, seine Energie, sein Lebensentwurf nichts anderes sind als ein einziges Aufbegehren gegen die tödliche Ordnung. Übrigens ein sinnloses Aufbegehren; denn sein Lebensentwurf – im Roman mit jenem Standbild verglichen, das jeder Mensch errichtet und im Feuer der Jahre härtet – bekommt hier und jetzt Risse und droht in sich zusammenzubrechen.

Was der Roman schildert, lässt sich als *Endlichkeitsschock* bezeichnen. Er setzt den bekannten Machtspruch Epikurs außer Kraft: »Das schauerlichste Übel, der Tod, geht uns nichts an. Denn solange wir sind, ist der Tod nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr.«³ Der Tod, gewöhnlich dem Leben nur beziehungslos angestückelt, immer wieder hinausgeschoben und an sein Ende

³ EPIKUR, Brief an Menoikeus, 125; vgl. ferner aus den entscheidenden Lehrsätzen, *Ratae Sententiae* 2: »Der Tod ist nichts, was uns betrifft. Denn das Aufgelöste ist empfindungslos. Das Empfindungslose aber ist nichts, was uns betrifft.« (EPIKUR, Briefe. Sprüche. Werkfragmente, hg. von H.-W. KRAUTZ, Stuttgart 1989, 66f).

verschoben, ist auf dem Friedhof von Saint-Brieuc plötzlich ganz unmittelbar und präsent. Durch die Erfahrung des Todes wird Jacques Cormery schonungslos auf sein Leben angesprochen und auf sein mögliches Scheitern zurückgeworfen.

Im Endlichkeitsschock meldet sich damit ein Existenzverständnis zu Wort, das der Philosoph Martin Heidegger in seiner Analyse des menschlichen Daseins (wieder-)entdeckte und als ein *Sein zum Tode* beschrieben hat.⁴ Danach ist das Wesen des Menschen nicht metaphysisch vorherbestimmt. Es ist nicht vor aller Zeit auf sein *Humanum* festgelegt, etwa als eine Idee vom Menschen (Platon), als Geist (Hegel) oder als Wille zur Macht (Nietzsche). Kennzeichen des Menschen ist vielmehr und grundlegend seine *Zeitlichkeit*. Es gehört zu seinem Dasein, dass er geschichtlich ist, dass er seine Zukunft entwirft und in diesem Entwerfen auf seinen Tod vorläuft. Nach dem lateinischen Wortsinn *existere* bedeutet Existenz ein »Herausstehen« und kennzeichnet durch dieses In-die-Zukunft-Herausstehen das menschliche Dasein als ein zukünftiges. Nur dadurch, dass der Mensch sein Leben zu projektieren vermag, bringt er sich in eine angemessene Nähe zu seiner Wirklichkeit.

Diese Grundstruktur der eigentlichen Existenz, nämlich das Vorlaufen in die äußerste Möglichkeit, ist von Martin Heidegger mit dem *Sein zum Tode* gemeint. Das Neue seines Ansatzes liegt darin, dass er das Wesen des Menschen in der Gegenwart durch die Zukunft und zuletzt durch seinen Tod bestimmt sein lässt. Folgt man diesem Gedanken, lässt sich der Tod nur vermeintlich vom Leben abspalten und dorthin aussiedeln, wo der Mensch sowieso nicht mehr ist. Wer vor seinem Tod wegläuft, läuft vor sich selbst weg, weil der Tod schon immer zum eigenen Leben gehört. Der Mensch ist darum vor eine Wahl gestellt: Er kann entweder seinen Tod ausblenden und sich an die Welt verlieren oder er kann um seine Endlichkeit wissen und sich dadurch Spielräume seines In-der-Welt-Seins erschließen.

Wie man es auch dreht und wendet: Der Tod ist dem Menschen nicht äußerlich, sondern wesentlich. Natürlich müssen auch Tiere und Pflanzen sterben. Der Tod ist biologisch gesehen der Preis der Evolution und theologisch betrachtet die Grenze des Geschöpfes. Das Sterbenmüssen vereint alle Kreatur. Der Unterschied besteht jedoch darin, dass nur der Mensch um seine Sterblichkeit weiß und mit dem Wissen um seine eigene Endlichkeit leben muss. Vor diesem Hintergrund lässt sich der Unterschied zwischen Mensch und Tier kulturwissenschaftlich fassen und seine *differentia specifica* durch die Kulturfähigkeit des Menschen bestimmen. Das Tier lebt nämlich in den Tag hinein, reagiert auf aktuelle Reize und Gefahren, trifft aber keine Vorsorge und kennt keinen Totenkult. Anders der Mensch: Er weiß um die Befristung seiner Lebenszeit, was ihn zuweilen depressiv macht, zuweilen aber auch kreativ wer-

⁴ Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979, 260–267.

den lässt. Der Tod bzw. das Wissen des Menschen um seine Endlichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges.⁵

Ein wesentlicher Teil kulturellen Handelns, etwa in der Kunst und Philosophie, in der Literatur oder Religion, entspringt mithin dem Trieb, die Grenzen des Ichs und der Lebenszeit zu überschreiten, zu transzendieren. An diesem Punkt kommt nochmals der Roman von Albert Camus und damit der Friedhof von Saint-Brieuc ins Spiel. Jacques Cormery befand sich in jenem seltsamen Taumel, der seinen Lebensentwurf – das Standbild, das jeder Mensch errichtet, um sich ihm anzuverwandeln – schnell brüchig werden ließ.⁶

Er [Jacques Cormery] war nurmehr dieses lebensgierige, gegen die tödliche Ordnung der Welt aufbegehrende verängstigte Herz, das ihn vierzig Jahre lang begleitet hatte und noch immer mit derselben Kraft gegen die Mauer schlug, die es vom Geheimnis allen Lebens trennte, die es überwinden, über die es hinausgehen und wissen wollte, wissen, bevor es starb, endlich wissen, um zu sein, ein einziges Mal, eine einzige Sekunde, aber für immer.

Der Protagonist des Romans steht noch immer unter dem Schock der Endlichkeit. Die Erfahrung des eigenen Sterbenmüssens, sie ist paradoxerweise ein Zuviel und ein Zuwenig an Wissen. Ein Zuviel an Wissen, weil es den Menschen aus dem Tierreich herausführt und in die Unruhe und Sorge um sein Dasein hineinversetzt. Und ein Zuwenig, weil der Mensch trotzdem nicht über den Tod hinauszuschauen vermag. Ihm bleiben die großen Sinnzusammenhänge verborgen, die in den Religionen traditionell dem Wissen der Götter vorbehalten sind.⁷ Es ist also durchaus berechtigt, vom Menschen als dem Wesen zu sprechen, das mit dem Wissen um seine Endlichkeit leben *muss*. Er muss es, aber er kann sich damit nicht beruhigen.⁸ Er möchte nicht nur vorlaufen bis zu seinem Tod, sondern über ihn hinaus. Wenigstens wissend über den Tod hinaus, wie bei Jacques Cormery. Es ist sein lebensgieriges und verängstigtes Herz, das ihn antreibt, im Denken vorantreibt. Einmal möchte er hinter die Kulissen schauen, wenigstens für einen einzigen Moment verstehen, was es mit dem Tod auf sich hat; einmal die Grenze überwinden, wenigstens wissend überwinden, die ihn vom Geheimnis allen Lebens trennt. Doch scheitert Jacques Cormery an der Todesbarriere, die sich ihm in der Friedhofsmauer

⁵ Vgl. ausführlich J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001 (Sonderausg. 2003), 2–11.

⁶ CAMUS, *Mensch*, 35. Vgl. dazu auch den mit »Heimweh und Unwissenheit« überschriebenen Abschnitt bei A. CAMUS, *Der Mythos des Sisypheos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1959, 21f.

⁷ Vgl. ASSMANN, *Tod*, 6f.

⁸ Vgl. J. RINGLEBEN, *Tod und Auferstehung*, in: *Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien* (FS G. Wießner), hg. von BÄRBEL KÖHLER, Wiesbaden 1998, 270.

materialisiert. Die Mauer, auch ein Symbol der Grenze, lässt sein Herz nurmehr diesseits der Mauer schlagen und gegen sie schlagen, mit derselben Kraft, die ihn gegen die tödliche Ordnung aufbegehren ließ.

Mauer, Grenze, Geheimnis sind Schwellenbegriffe im Vorhof der Transzendenz. Gleichwohl: Die Mauer will übersprungen sein, die Grenze will überschritten und das Geheimnis will ergründet werden. Denken heißt Überschreiten.⁹ Damit bewegt sich das Denken in einem Bereich, der sich räumlich in ein Diesseits und ein Jenseits auseinanderlegen lässt. Grundsätzlich bestehen nun zwei Möglichkeiten, sich denkend in diesem Bereich zu orientieren. Die eine Möglichkeit leugnet die Existenz eines Jenseits oder zumindest einen das Diesseits übersteigenden Sinn- und Erfüllungshorizont. Die andere Möglichkeit anerkennt einen solchen Sinnzusammenhang, der die individuelle Lebenszeit übergreift, aber in seinem Grunde verborgen ist und in den Religionen einer Offenbarung bedarf.¹⁰ In beiden Fällen ist gleichwohl ein Fragen vorausgesetzt, das über die Grenze des Todes hinausstrebt. Eine schiedlich-friedliche Grenzziehung zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Leben und Tod ist also auch hier nicht gegeben.

Damit haben wir neben dem *Endlichkeitsschock* ein zweites Moment in den Blick genommen, das nicht nur im besprochenen Romanabschnitt ein mögliches Sich-Verhalten zum Tod bestimmt. Es handelt sich um das *Transzendieren*. Es lässt den denkenden Menschen nicht bei dem Wissen um seine Sterblichkeit verharren und erstarren. Es lässt ihn weiter und nach einem Sinn fragen, der den Tod nicht ausklammert, sondern als Schwelle einbezieht. An einer solchen Schwelle steht Jacques Cormery, als er auf dem Friedhof von Saint-Brieuc die tödliche Mauer wissend zu überwinden sucht; nicht aus einer selbstsüchtigen Übersteigerung, sondern aus dem ebenso schlichten wie existentiellen Wunsch, ein einziges Mal zu sein, nicht nur vermeintlich zu leben, sondern wesentlich zu sein. »Eine einzige Sekunde, aber für immer!«

Wo immer der Mensch gegen die tödliche Mauer anrennt und sie zu überspringen sucht, braucht er Räume für seine Klage und Horizonte für seine Hoffnung. Die Religionen öffnen sie, weil sie am stärksten den Tod transzendieren. Was sie als *Jenseits* offenbaren, sind religionsphilosophisch gesehen die kraftvollsten Raumbilder und Gegenwelten, die sich gegen den Tod und seine Macht stemmen: Unterwelt, Totengericht, Hades, irdisches Elysium, zukünftige Welt, neues Jerusalem, Paradies, Wiedergeburt und Nirwana. Oder stärker christlich koloriert: Fegefeuer, Himmel, Advent, Auferstehung, neue Schöpfung und Jüngstes Gericht. In diesem Sinne bezeichnet sie der Philosoph Ernst Bloch

⁹ So der Titel eines Gedenkbandes an den Philosophen Ernst Bloch, hg. von KAROLA BLOCH und A. REIF, »Denken heißt Überschreiten«. In memoriam Ernst Bloch 1885–1977, Studien zur Gesellschaftstheorie, Köln / Frankfurt a. M. 1978.

¹⁰ Vgl. ASSMANN, Tod, 11f.

als Hoffnungsbilder gegen die Macht der stärksten Nicht-Utopie: den Tod.¹¹ Was die Religionen mitteilen, lässt sich darum nicht als wilde Spekulation und jenseitige Phantasterei abtun. Was sie offenbaren, dient auch nicht einem religiösen Selbstzweck, etwa dem Beweise, dass man ohne Religion nicht leben und nicht sterben könne. Vielmehr lassen sich die Hoffnungsbilder nicht von ihrem jeweils zentralen Hoffnungsinhalt abkoppeln. Sie lenken ins Leben zurück und dienen dem Ziel: die Existenz des Menschen vor Gott zu erhellen und dadurch die Unmittelbarkeit des Schöpfers in Beziehung zu seinem Geschöpf aufzudecken.

Das Geheimnis, das im Kern des Daseins beschlossen liegt, nennt Ernst Bloch das *Dunkel des gelebten Augenblicks*. Weil jedoch unsere nächste Nähe, unser unmittelbares Jetzt verborgen ist, müssen wir weit nach vorne denken, bis dorthin, wo der Mensch zu sich selbst kommt, wo die Welt vollkommen neu wird.¹² Man braucht deshalb das stärkste Fernrohr, nämlich das der geschliffenen Utopie, um gerade die nächste Nähe zu durchdringen:¹³

Jede einzelne Engführung um den Hoffnungsinhalt eines Fürsichseins geht an den Augenblick heran, mit immer intensiverem Versuch, dieses Grund-Intensive zu bestimmen. Der eindringlichste ist religiös, im Sinne einer Selbsteinsetzung des Menschen ins Geheimnis: Das letzte Jenseits ist unser nächstes Diesseits, unsere immanenteste Nähe.

Man muss sich den religionsphilosophischen Zugang Ernst Blochs nicht zu eigen machen. Man darf ihm aber in einem Punkt unbedingt zustimmen: Diesseits und Jenseits, wie auch immer man die Demarkationslinie zwischen diesen Bereichen ziehen mag,¹⁴ sind durchaus und eng aufeinander bezogen: Das letzte Jenseits ist unser nächstes Diesseits. Wer das eine vom anderen abspaltet, die Immanenz oder die Transzendenz absolut setzt, verstellt sich den

¹¹ Vgl. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1969 (Taschenbuchausgabe 1979), 1297–1343.

¹² Der Kerngedanke der Philosophie Blochs lässt sich auf die knappe Formel bringen: »S ist noch nicht P, Subjekt ist noch nicht Prädikat.« (Tübinger Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe Bd. 13, Frankfurt a. M. 1970, 219.) Das Subjekt befindet sich mithin noch im Modus der Offenheit, des Prozesses, der Entwicklung, des Noch-Nicht-Seins. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins vgl. D. HORSTER, *Bloch zur Einführung*, 6. Aufl., Hamburg 1987, 41–50.

¹³ BLOCH, *Hoffnung*, 1534.

¹⁴ In irgendeiner Weise akzentuieren alle religiösen Weltbilder solche Transzendenzlinien. Überhaupt gibt es nicht *ein* Jenseits, sondern verschiedene transzendente Bereiche und mithin verschiedene Linien, welche das Diesseits von jenseitigen Räumen abgrenzen; vgl. dazu F. STOLZ, *Weltbilder in den Religionen*, Theophil 4, Zürich 2001, 9f.

Blick und erkennt die Brisanz, die in den religiösen Jenseitsvorstellungen steckt. Und wer in ihnen bloß eine Ver-Tröstung vermutet oder sucht, hat kaum die halbe Wahrheit begriffen. Vielmehr verhält es sich so: Das Jenseits führt paradoxerweise nicht vom Menschen weg, sondern zum Menschen hin. In einem Gasthaus zu Amelsbüren bei Münster hat Ernst Bloch einmal auf die Frage, was er mit dem Tod verbinde, kurz und bündig geantwortet: »Neugierde, Jagdtrieb und Flügelschlag.«¹⁵ Neugierde wünscht sich auch das vorliegende Buch. Es möchte seine Leser auf eine Forschungsreise mitnehmen und durch den Alten Orient und das Alte Testament führen. Die Reise gliedert sich in zwei Etappen und ihr Begleitbuch entsprechend in zwei Teile: Der erste Teil »Tod und Jenseits in den Kulturen des Alten Orients« ist religionsgeschichtlich ausgelegt und behandelt die Einstellungen zum Tod in den verschiedenen Kulturen, die dem Volk Israel weiter und näher benachbart sind. Der zweite Teil »Tod und Jenseits im Alten Testament und in der jüdisch-hellenistischen Literatur« ist stärker exegetisch orientiert und erkundet die Textlandschaften des Alten Testaments sowie die Topographie ihres spätbiblischen Umfelds.

Aus der Gliederung ergibt sich denn auch ein je eigener Charakter der beiden Teile. Der erste ist weniger systematisch angelegt und orientiert sich schlichtweg an den durchwanderten Kulturräumen. Er möchte durch sie gleichsam wie durch eine museale Ausstellung zum Thema »Tod und Jenseits« hindurchführen. Dabei werden verschiedene Exponate aus verschiedenen Zeiten zusammengestellt und betrachtet. Ihre Auswahl ist ebenso repräsentativ wie subjektiv. Dass die Ausstellungsstücke kein vollständiges und abschließendes Bild der jeweils besprochenen Religion und Epoche vermitteln wollen und können, versteht sich von selbst.

Der zweite Teil führt sozusagen vom Museum in die benachbarte Bibliothek. Die räumlichen Verhältnisse sind nunmehr begrenzt, in den Regalen steht vornehmlich alttestamentliche Literatur. Freilich wird auch diese Etappe dem Forschungsreisenden empfohlen. Dabei mag von Fall zu Fall eine Lesebrille nützlich sein, wenn die einschlägigen Texte kritisch untersucht und Spuren ihrer Entstehung in ihnen entdeckt werden. Solches genaues Hinschauen öffnet den Blick für die geistige Welt, die hinter den biblischen Texten steht, und für die Geschichte, in der Jahwe, der Gott Israels, nicht nur als ein Gott der Lebenden, sondern auch der Toten begriffen wird. Es sind verschiedene Wege und Texte, die schließlich bis an das Neue Testament heranführen. In ihren Horizonten lässt sich seine Kernbotschaft überhaupt fassen: Nun aber ist Christus auferweckt worden von den Toten als der *Erste* unter denen, die entschlafen sind (1Kor 15,20).

¹⁵ J. BAPTIST METZ, »Neugierde, Jagdtrieb und Flügelschlag«. Ernst Bloch im Spiegel eines theologisch-philosophischen Tagebuchs, in: BLOCH / REIF (Hg.), »Denken heißt Überschreiten«, 87.

ERSTER TEIL:

TOD UND JENSEITS IN DEN
KULTUREN DES ALTEN ORIENTS

I. ÄGYPTEN

Warum die Frage nach dem Jenseits mit der Kultur der alten Ägypter beginnen soll, bedarf keiner langen Vorrede, wenn man sich für den Moment in das Reich der Pharaonen versetzt, sich vor den gewaltigen Pyramiden des Alten Reiches wiederfindet oder sich in den Felsengräbern des Neuen Reiches mit Bildsequenzen aus den Unterweltsbüchern durch das Jenseits führen lässt. Es mag auch ein fiktiver Besuch im Ägyptischen Museum zu Kairo genügen, in dem man die goldene Totenmaske des jung verstorbenen Tutanchamun bestaunen oder mit leichtem Schauer die sorgfältig gewickelte Mumie von Ramses II. betrachten kann. Schon diese wenigen Beispiele vermitteln einen Eindruck von den enormen Anstrengungen, die im alten Ägypten für eine würdige Grablegung unternommen wurden. Freilich wird man diese Kulturleistungen nur dann angemessen verstehen, wenn man erkennt, dass sie nicht der Schaffung einer letzten Ruhestätte für den Verstorbenen dienen, sondern seinen Übergang in ein weiteres Leben sorgfältig vorbereiten. Der Bau eines Grabmals, seine Dekoration mit Bildern und Texten, die Vorsorge für eine ordentliche Bestattung samt Mumifizierung und Totendienst, das alles sind Investitionen in ein Fortleben nach dem irdischen »ersten« Tod. Sie zeugen von dem kraftvollen Glauben der alten Ägypter an eine Lebensform im Jenseits, die man nach dem Erdenleben zu erreichen sucht, verbunden mit der Hoffnung, dadurch dem endgültigen »zweiten« Tod zu entgehen.¹

Keine andere Kultur im östlichen Mittelmeerraum hat sich derart nachhaltig mit einem Weiterleben nach dem Tod beschäftigt. Und diese kulturelle Differenz wurzelt mindestens auch in den Gegebenheiten von Land und Klima, die den ägyptischen Totenkult im dritten Jahrtausend v. Chr. haben wachsen lassen.

¹ Zum »ersten« und »zweiten« Tod vgl. unten S. 47.

1.1 GEOGRAPHIE UND RELIGION

Von Süden nach Norden durchströmt bekanntlich der Nil das ägyptische Land.² Von dem bei Assuan gelegenen Katarakt – der ersten flussaufwärts gelegenen und für die antike Schifffahrt hinderlichen Stromschnelle – bis zu seiner Mündung ins Mittelmeer sind es ca. 1200 km. Östlich des Nils erhebt sich der bis zum Roten Meer reichende Gebirgszug der arabischen Wüste und westlich davon das flachere lybische Tafelgebirge. Dazwischen liegt das eigentliche Kulturland Ägyptens, ein schmaler grüner Streifen, der das braune, menschenleere Ödland durchschneidet. Unerhört deutlich verläuft hier die Demarkationslinie zwischen Leben und Leblosigkeit: »man kann am Rande der Zivilisation stehen, mit dem einen Fuß auf der ständig bewässerten schwarzen Erde, mit dem anderen im Sand der Wüste.«³ Das mag zwar auch für andere Länder im Vorderen Orient gelten, aber der scharfe Gegensatz zwischen Wüste und Kulturboden zeigt sich in Ägypten besonders deutlich. Sein Reichtum beschränkt sich auf das fruchtbare Niltal; nur knapp 3,5 % des Landes können kultiviert und bewohnt werden. Der Fluss ist seine Lebensader: Ein reiches Angebot an Fischen sichert den täglichen Nahrungsbedarf; Papyrusstauden, Binsen und Schilfrohr säumen die Ufer und liefern die Rohstoffe zur Herstellung von Schriftrollen, Körben und Matten; der Sumpf dient dem Vieh als Weideplatz; die Felder werden bewässert und erbringen bei günstigem Anbau zwei Ernten pro Jahr. Das alles verdankt das alte Ägypten der jährlichen Nilschwelle, die etwa um den 20. Juli herum einsetzt. Der Fluss tritt über seine Ufer, wird allmählich breiter, bildet hier und dort kleine Schlamminseln, bis er im September seinen höchsten Stand erreicht. Verantwortlich für die jährliche Flut und zugleich ihre Erscheinungsform ist der Nilgott Hapi. In seiner Funktion, Ägypten als Spender des Lebens zu dienen, entspricht er dem Sonnengott. Gleichwohl besitzt Hapi keinen eigenen Kult. Vielmehr wird er zusammen mit anderen Gottheiten verehrt. Die ihm zugedachten Opfergaben und Weihegeschenke werden direkt zum Fluss gebracht und in seinen Fluten versenkt, zusammen mit einem Dokument, das ihn auf sein lebensnotwendiges Anschwellen verpflichtet.

Damit ist bereits das eine Hauptmerkmal des alten Kulturlands beschrieben. Es ist der dem Nil eigene Zyklus von Geburt und Tod: Sein jährliches Anschwellen, das die ebenen Ufer zu beiden Seiten überschwemmt und fruchtbar macht, sowie sein langsames Schrumpfen, das die bestellten Felder zu beiden Seiten dörren und das Vieh magern lässt. Ägypten lebt in und durch diesen Rhythmus des Nils. Das andere Hauptmerkmal betrifft den Lauf der

² Vgl. dazu das Themenheft »Der Nil«, Welt und Umwelt der Bibel Nr. 31, 1/2004, hg. vom Katholischen Bibelwerk, Stuttgart 2004.

³ J. A. WILSON, Ägypten, in: H. FRANKFORT u. a., *Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit*, 2. Aufl., Stuttgart 1981, 38.

Sonne: Sie erhebt sich am Morgen über den Bergen östlich des Nils, steht am Mittag majestätisch über dem Strom und versinkt am Abend westlich des Flusses in den Dunstschleiern der Wüste. Auch hier entsprechen sich Religion und Geographie, wenn wir den Vorgang nochmals mit den Augen der alten Ägypter betrachten: Jeden Morgen wird der Sonnengott im Osten neu geboren, besteigt die Sonnenbarke und fährt mit ihr über den Himmel. Jeden Abend gelangt er nach Westen und versinkt glühend hinter dem Horizont, um dort ins Totenland einzuziehen. Wie aber kann die Sonne, wenn sie einmal in den Westen gelangt ist, am nächsten Morgen wieder im Osten und damit in entgegengesetzter Richtung erscheinen? Die ägyptische Religion vermag auch diesen Vorgang aspektiv zu erklären: Im Westen gelangt der Sonnengott ins Jenseits, wandelt sich in seine widderköpfige Nachtgestalt und besteigt wiederum eine Barke, um mit ihr die gefährliche Rückfahrt durch die Unterwelt zu bestehen. Auf diesem Weg gelangt die Sonne zurück in den Osten, wird dort in der Morgendämmerung neu geboren und steigt in ihrer verjüngten Erscheinungsform als Skarabäus zum Himmel empor. Genauere Auskunft über ihre nächtliche Reise erteilen die Unterweltbücher.⁴ Doch für den Moment bleiben wir noch über der Erde bzw. bei der Geographie und machen uns bewusst: Die soeben beschriebene Sonnenbahn über den Horizont lässt sich in gleicher Weise und an jedem x-beliebigen Ort des ägyptischen Kulturlands beobachten, eben jenes grünen Streifens, der die sandfarbene Wüstengegend durchzieht. Dafür sorgen die Einförmigkeit der Landschaft und ihre auffällige Symmetrie:⁵ der Nil im Zentrum, beiderseits fruchtbare Felder, sodann beiderseits Ödland und schließlich beiderseits Gebirgsketten, die östlich und westlich das Flusstal säumen. Es ist daher leicht nachzuvollziehen, dass im mythischen Denken der ägyptischen Religion der tägliche Vorlauf der Sonne über den Himmel durch ihren nächtlichen Rücklauf unter der Erde ins Gleichgewicht gesetzt worden ist. Und wenn in der ägyptischen Kosmologie überhaupt ein starkes Empfinden für Ausgewogenheit und Harmonie zum Ausdruck kommt, mag wohl auch die geographische Symmetrie des Landes das Ihre dazu beigetragen haben. Vor diesem Hintergrund lassen sich in den Zusammenhang von Geographie und Religion auch jene beiden Rhythmen einzeichnen, die den alten Ägyptern das Gefühl gaben, im Zentrum der Welt und in der Gunst der Götter zu stehen: nämlich die *jährliche Wiederkehr* der Nilüberschwemmung und die *tägliche Wiedergeburt* der Sonne.

⁴ Zu den Unterweltbüchern vgl. unten S. 50ff.

⁵ Vgl. WILSON, Ägypten, 48.

1.2 ZUR EPOCHENEINTEILUNG

Die ägyptische Religion ist kein geschlossenes System. Sie ist vielmehr über einen langen Zeitraum entstanden. In ihr zeigen sich geschichtliche Entwicklungslinien, lokale Ausprägungen, theologische Gegenströmungen und Reflexionen über die eigene Sinngeschichte. Diese sind wiederum verknüpft mit der politischen Geschichte des alten Ägypten, insbesondere mit dem Wechsel von Zeiten wirtschaftlicher und geistiger Blüte und solchen administrativen und kulturellen Niedergangs. Dass die hier vorliegende Darstellung kein religionsgeschichtliches Gesamtbild des ägyptischen Jenseitsglaubens zu entwerfen vermag, versteht sich von selbst. Sie möchte lediglich Einblicke in das Nachdenken über Tod und Jenseits eröffnen. Freilich wird es sich nicht vermeiden lassen, dass hie und da ein Monument, ein Bild oder ein Text mit dem Etikett »Altes Reich« oder »Neues Reich« präsentiert wird, zumal sich etwa die Vorstellungen vom Totengericht oder die häretischen Harfnerlieder ohne einen solchen Epochenbezug nicht erschließen. Zur zeitlichen Einordnung der üblichen Epochenbezeichnungen sei darum eine Übersicht beigegeben, in der auch die wichtigsten und unten besprochenen Textgruppen verzeichnet sind.⁶

1.3 VOM WESEN DES MYTHOS

Für den ägyptischen Glauben an ein Jenseits ist der Gott Osiris die wichtigste Gestalt und im Mythos zum Herrscher über das Totenreich geworden. Bevor wir uns mit ihm beschäftigen, müssen wir uns mit dem Wesen des Mythos vertraut machen. Denn in ihm lebt und webt die ägyptische Religion. Der Mythos bedient sich der individuellen Erfahrung, um durch sie die kollektive in Geltung zu setzen.⁷ Er denkt sich Ereignisse in Raum und Zeit stets als individuelle Vorgänge. Und für diese Vorgänge sucht er nach Erklärungen, die ebenso spezifisch und individuell sein wollen wie die Ereignisse selbst. Die Ursachen findet er darum nicht in abstrakten Gesetzen, sondern in absichtsvollen und konkreten Handlungen von Göttern und Menschen. Um sie aufzudecken, kann sich der Mythos gar nicht anders mitteilen als in einer *darstellenden Geschichte*.⁸ Er ist nur in Gestalt einer Erzählung zu haben. Wird er in Begriffe auseinandergelegt, so verschwindet er. Diese Eigenart des Mythos besagt freilich nicht, dass sich Wahrheit und Wissenschaft, Mythos und Logos in einen Gegensatz bringen ließen. Sie möchte lediglich das Wesen des Mythos

⁶ Zur Chronologie vgl. J. v. BECKERATH, Handbuch der ägyptischen Königsnamen, München / Berlin 1984.

⁷ Vgl. W. NETHÖFEL, Art. Mythos, TRT 3, 4. Aufl., Göttingen 1983, 302–306.

⁸ Vgl. H. UND H. A. FRANKFORT, Einführung. Mythos und Wirklichkeit, in: H. FRANKFORT u. a., Alter Orient – Mythos und Wirklichkeit, 2. Aufl., Stuttgart 1981, 13.

Chronologie des alten Ägypten		
Altes Reich (Pyramidenzeit)	2670–2160 v. Chr. 3.–8. Dynastie	<i>Pyramidentexte</i> <i>Lehre des Djedefhor</i>
Erste Zwischenzeit (Herakleopoliten-Zeit)	2160–1994 v. Chr. 9.–11. Dynastie	<i>Lehre des Merikare</i>
Mittleres Reich	1994–1781 v. Chr. 12. Dynastie	<i>Sargtexte</i>
Zweite Zwischenzeit (Hyksos-Zeit)	1781–1550 v. Chr. 13.–17. Dynastie	
Neues Reich (20. Dyn. Ramessiden)	1550–1075 v. Chr. 18.–20. Dynastie	<i>Totenbuch</i> <i>Unterweltsbücher</i> <i>Harfnerlieder</i>
Dritte Zwischenzeit	1075–718 v. Chr. 21.–24. Dynastie	
Spätzeit	718–332 v. Chr. 25.–31. Dynastie	

herausstellen, das in seiner *emotionalen Kraft* besteht, Menschen in seine uranfängliche Welt hineinzuziehen und an seinen individuellen Geschichten teilhaben zu lassen. Am Beispiel der jährlichen Nilschwelle sei diese Eigenart verdeutlicht: Wissenschaftlich betrachtet erklärt sich das zyklische Anschwellen aus den topographischen und klimatischen Verhältnissen im Quellgebiet. Sein Ursprung liegt in Äthiopien, wo der Blaue Nil im Sommer seinen höchsten Wasserstand erreicht. Regenfälle in den Tropengebieten und die sudanesischen Wasser des Weißen Nils kommen hinzu und bilden jene Gesamtheit der Wassermassen, die aufgrund des kaum merklichen Gefälles im weiteren Flussverlauf ein sukzessives und langsames Anschwellen bewirken. Diese naturwissenschaftliche Erklärung hätte die alten Ägypter jedoch nicht befriedigt. Sie hätte dem Erlebnis- und Ereignischarakter der immer wiederkehrenden Wasserflut nicht entsprochen. Und sie hätte unbeantwortet gelassen, welches absichtsvolle Geschehen wohl hinter der zyklischen Nilüberschwemmung steckt. Der Mythos bietet dafür verschiedene Deutungen. Eine davon bezieht sich auf den Gott Osiris. Von ihm erzählt der Mythos, dass er einst von seinem Bruder Seth erschlagen und sein Leichnam ins Wasser geworfen wurde. Die Leichen- und Lebenssäfte, die dabei seinem Körper entströmten, verursachen das Anschwel-

len des Nils. Da nun die Überschwemmungswasser direkt aus dem Leib des erschlagenen Gottes austreten, also mit den Ausflüssen des Osiris gleichzusetzen sind, vermögen sie neues Leben zu schaffen und den überfluteten Ackerfluren ihre Fruchtbarkeit zurückzubringen.⁹ Die Nilschwelle erscheint damit absichtsvoll als Osiris-Hapi, »der das Korn schafft mit dem Wasser, das in ihm ist, um die Götter und Menschen am Leben zu erhalten.«¹⁰ Und dem Pharaon als dem Garanten der Ordnung obliegt die Pflicht, in einer kultischen Handlung für die jährliche Wiederkehr des Osiris resp. des Hapi zu sorgen.

Wenn wir uns an dieser Stelle in Erinnerung rufen, dass die Nilüberschwemmung eigentlich eine Erscheinungsform des Hapi gewesen ist, könnte sich der moderne Leser jetzt etwas irritiert fragen: Welche Gottheit bewirkt denn nun die jährliche Nilschwelle? Ist es Osiris, der Gott der Unterwelt, oder Hapi, der Gott des Nils? Mit dieser Frage würde man freilich das Wesen des Mythos verfehlen. Wir stoßen hier auf eine weitere Eigenart des Mythos. Sie wurzelt in seiner besonderen Weise des Denkens. Gewiss, auch das mythische Denken kennt einen Kausalzusammenhang, beispielsweise zwischen den jährlichen Opfergaben und dem Einsetzen der Nilschwemme. Doch genügt ihm bereits eine äußere Entsprechung, Berührung oder Ähnlichkeit, um eine Verbindung zwischen zwei Vorgängen herzustellen und sie als Ursache und Wirkung zu erklären. Die einzelnen Erscheinungen werden je für sich gedeutet und können nebeneinander bestehen. Diese Art des Zugangs bezeichnet man als *aspektives Denken*. Es betrachtet jeweils nur einen Aspekt, einen Ausschnitt der Wirklichkeit; und zwar mit der Konsequenz, dass ganz unterschiedliche Beschreibungen identischer Erscheinungen gegeben werden können, selbst wenn sie einander ausschließen. Der Mythos bietet darum eine Fülle verschiedenartiger und teilweise verwirrender Deutungen. Dabei wurzelt die Vielfalt seiner Zugänge in einer jeweils verschiedenen Fragestellung. Ein Beispiel aus der ägyptischen Kosmogonie, das zur Illustration der beschriebenen Eigenart gerne verwendet wird, ist folgendes:¹¹ In den ägyptischen Texten wird der Himmel einmal als eine Kuh dargestellt, auf deren Rücken der Sonnengott Re reitet, das andere Mal aber als eine Frau, die sich über die Erde beugt. Im ersten Fall will der Mythos erklären, weshalb die Sonne, die vormalig erster König von Ägypten gewesen ist, sich nunmehr am Himmel befindet. Er erzählt davon, wie der Sonnengott Re der Menschheit überdrüssig geworden sei und sich die Himmelsgöttin Nut zum Sitz erwählt habe; diese sei zu einer

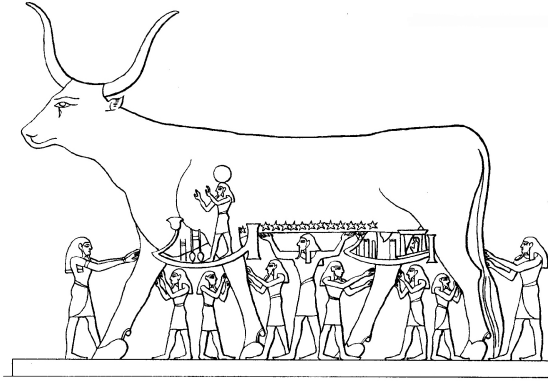
⁹ Für den Zusammenhang der Nilschwemme mit dem Totenkult vgl. J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München 2001 (Sonderausg. 2003), 462–471 (»Das Leichensekret des Osiris: Zur sakramentalen Ausdeutung des Wassers«).

¹⁰ Zur zitierten Inschrift und zur vollkommenen Gleichsetzung von Osiris und Hapi vgl. H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, DAWW.PH 56.4, Wien 1913, 37–41 (ND Hildesheim 1988).

¹¹ Vgl. FRANKFORT, *Einführung*, 26f.

riesigen Kuh geworden und habe sich mit allen Vieren über die Erde gestellt. Seither befindet sich die Sonne am Himmel.

Abb. 1:
Himmelskuh



Im zweiten Fall antwortet der Mythos auf die Frage, wie der Luftgott Schu in seine Lage zwischen Himmel und Erde gekommen ist. Ursprünglich lag der Himmel (Nut) über der Erde (Geb). Die weibliche Nut und der männliche Geb waren ein Paar. Der Himmel entstand, als sich die Himmelsgöttin Nut von ihrem Lager erhob und sich mit langgestreckten Armen über die Erde beugte. Damit sich das Paar nicht wieder vereint, wurde die Himmelsgöttin durch den Luftgott Schu gestützt und über der Erde gehalten.

Abb. 2:
Luftgott Schu
hält den Himmel



Die gegebenen Deutungen sind also immer nur partiell gültig. Darin zeigt sich der Aspektcharakter des mythischen Denkens. Ohne nun eine eigene Mythosdefinition zu geben, lassen sich zumindest für den antiken Mythos die für seine Interpretation bedeutsamen Charakteristika in seinen drei Grunddimen-

sionen auseinanderlegen:¹² Der Mythos als *Text* präsentiert sich als eine darstellende Geschichte von Göttern und Menschen. Der Mythos als *Kraft* lebt aus der individuellen Erfahrung, durch die er seine Hörer in ein primordiales Geschehen einbindet und so ihre kollektive Erfahrung in Geltung setzt. Der Mythos als *Denkstruktur* eröffnet schließlich eine Vielfalt an Zugängen, um durch sie das Wirklichkeitsganze zu erschließen.

1.4 DER TOD IM OSIRIS-MYTHOS

Mit dem Einblick in das mythische Denken sind wir ausreichend vorbereitet, um uns mit dem Komplex des Osiris-Mythos näher zu befassen. Seine vollständigste Version und damit eine Art Kompilation stammt von dem griechischen Philosophen Plutarch in seiner Schrift *De Iside et Osiride* aus dem 2. Jh. n. Chr. Sie ist übrigens bis zur Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphenschrift die Hauptquelle für den Osiris-Mythos gewesen. Der Sachverhalt ist deshalb interessant, weil sie sich grundlegend von der älteren Überlieferung unterscheidet. In den ägyptischen Texten erscheint der Osiris-Mythos nämlich nie in einer zusammenhängenden Darstellung. Vielmehr wird er immer nur in Einzelszenen oder in einem Zyklus von Einzelszenen vorgeführt. Damit entspricht auch der literarische Befund dem erwähnten aspektiven Denken des Mythos. Spannungen und Widersprüche sind in seinem Wesen begründet.

Der Osiris-Mythos hat eine Vorgeschichte und eine Ausgangssituation.¹³ Seine Vorgeschichte wird in den ägyptischen Texten zwar nirgends erzählt, ist aber allgemein vorausgesetzt: Osiris ist König von Ägypten. Er ist Thronfolger des Erdgottes Geb und herrscht als vierter König der Götterdynastie. Am Anfang stehen also vier Göttergenerationen, die in einer dynastischen Sukzession aufeinander folgen und zusammen die sogenannte »Neunheit« bilden: Atum steht am Anfang. Er ist ein präexistenter Gott, der im Übergang zur Existenz als Sonnengott Re erscheint. Atum bringt aus sich selbst das Götterpaar Schu und Tefnut hervor, die Gottheiten von Luft und Feuer. Aus dem Paar entstehen Geb und Nut, die Gottheiten von Erde und Himmel. Ihre Kinder sind Osiris und Isis, Seth und Nephthys. Diese zusammen bilden die Götter-Neunheit. Horus, der Sohn von Osiris und Isis, gehört streng genommen nicht zu den Neunen, obwohl er gelegentlich zu den Kindern der Nut gezählt wird. Er ist der Gott, der sich im jeweiligen Pharao verkörpert. Die Abfolge der vier Göttergenerationen mündet also ab der fünften in die Institution des ägyptischen Königtums, das sein Selbstverständnis aus dem Mythos bezieht.

¹² Vgl. dazu auch G. THEISSEN, *Die Religion der ersten Christen*, Gütersloh 2000, 21f Anm. 5.

¹³ Vgl. dazu ASSMANN, *Tod*, 29–31.

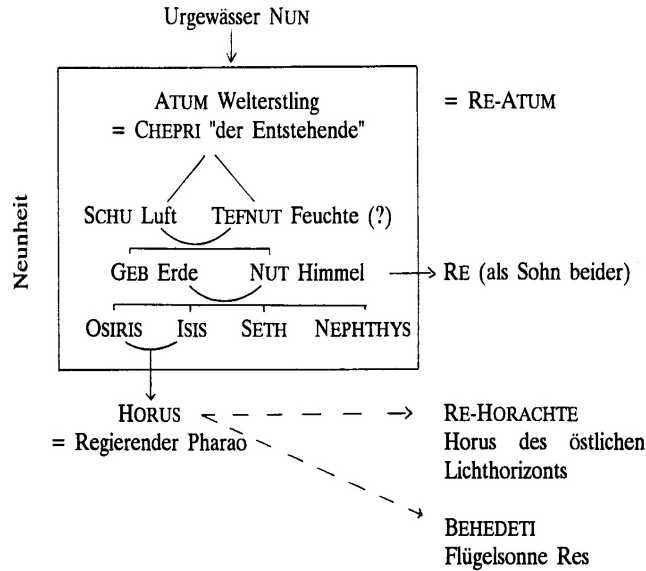


Abb. 3:
Götter-Neunheit

Was die Königsherrschaft des Osiris betrifft, findet sie im Gegensatz zu seinen drei Vorgängern kein natürliches Ende, etwa dass er sich an den Himmel oder an sonst einen kosmischen Ort zurückgezogen und seinem Sohn das irdische Königtum übergeben hätte. Es ist vielmehr sein Verhängnis, dass er als Thronfolger kein Einzelkind ist, sondern mit Seth einen Bruder und Rivalen hat. Sein Königtum endet denn auch gewaltsam. Er wird von Seth erschlagen, wodurch der Tod in die Welt kommt. Damit ist die Ausgangssituation des Osiris-Mythos beschrieben. Den folgenden Szenen lassen sich nun einzelne Bilder entnehmen, die jeweils einen bestimmten Aspekt des Todes zum Ausdruck bringen.¹⁴

1.4.1 Der Tod als Zerrissenheit

Der eigentliche Mythos, der wie erwähnt nicht in einer zusammenhängenden Erzählung, sondern in einem Zyklus von Einzelszenen vorliegt, beginnt mit dem Tod des Osiris. Dieser Tod bildet das Problem und stellt dem Mythos seine Aufgabe, nämlich die eingetretene Katastrophe zu bewältigen. Die erste Szene zeigt den erschlagenen Osiris, und zwar in seiner schrecklichsten Form: Sein Bruder Seth hat ihn nicht nur erschlagen, sondern auch noch zerrissen und schließlich die Leichenteile ins Wasser geworfen. Durch den Nil werden seine Gliedmaßen über das ganze Land verstreut. Das Todesbild, das darin zum Ausdruck kommt, ist die *Zerrissenheit*. Die Unversehrtheit des Körpers, Grund-

¹⁴ Die folgenden Ausführungen verdanken sich im Wesentlichen der breiten Darstellung von ASSMANN, Tod, 29–53, 54–88, 89–100.

lage jedes lebenden Organismus, wird wirksam zerstört. Seine Zerstückelung wie auch sein Zerfall im Prozess der Verwesung sind Ausdruck destruktiver Kräfte. Der Tod zeigt sich hier in seiner physischen, körperlichen und biologischen Erscheinungsform, wie es der unmittelbaren Erfahrung entspricht. Wie reagiert der Mythos darauf? Wir folgen dazu einem Osiris-Hymnus aus dem Neuen Reich. In ihm tritt Isis, die Schwester und Gattin des Osiris, auf den Plan. Sie durchzieht das ganze Land und sammelt die verstreuten Glieder des Leichnams ihres Gatten ein:¹⁵

Isis, die Mächtige, die Schützerin ihres Bruders,
die ihn suchte, ohne zu ermüden,
die dieses Land durchlief in Trauer
und nicht ruhte, bis sie ihn gefunden hatte;
die Schatten spendete mit ihren Federn
und Lufthauch schuf mit ihren Flügeln;
die das Geschrei anstimmte, das Klageweib ihres Bruders,
die die Tänzer aufbot für den Mühherzigen.

Isis wird damit zur Göttin der leiblichen Wiederherstellung. Was tut sie mit den eingesammelten Gliedmaßen? Die Texte sprechen von Suchen und Finden, von Sammeln und Zusammenfügen, vom Knüpfen des Kopfes an die Knochen, von der Wiedereinverleibung des Herzens usw. Alles Handlungen, die sich auf den Körper des zerrissenen Gottes beziehen. Und man erkennt unschwer, dass sich im mythischen Zusammenfügen des Osiris die Riten der Einbalsamierung widerspiegeln. Der Vorgang des Zusammenbindens wie auch der Mumifizierung setzt ein bestimmtes Verständnis des menschlichen Körpers voraus. Unsere moderne Vorstellung eines lebendigen Organismus, in dem sämtliche Organe wechselseitig aufeinander bezogen sind und als Ganzes zusammenspielen, ist dem ägyptischen Denken fremd. Der Körper ist vielmehr als ein Aggregat gedacht, das sich aus verschiedenen Einzelteilen zusammensetzt. Seine Glieder funktionieren in einer Art von Maschinen-Verbund. Man spricht auch von einer »Gliederpuppe«.¹⁶

Wenn man sich auf das beschriebene Körperbild einlässt, stellt sich sofort die Frage, was die unverbunden gedachten Körperelemente dann eigentlich zusammenhält. Die ägyptische Vorstellung ist hier konnektiv. Sie denkt sich ein Medium, das die einzelnen Komponenten zusammenbindet. Das Herz spielt dabei eine maßgebende Rolle und steht für den Zusammenhang in der leiblichen Sphäre, jedoch nicht in einem medizinisch-naturwissenschaftlichen Sinn.

¹⁵ J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Freiburg, Schweiz / Göttingen 1999, 479f (Nr. 213, Z. 88–95).

¹⁶ Vgl. dazu E. BRUNNER-TRAUT, *Der menschliche Körper – eine Gliederpuppe*, ZÄS 115 (1988), 8–14. Nach diesem Körperbild wäre die moderne Transplantationsmedizin im alten Ägypten vermutlich keine ethische Frage gewesen.

Das Herz wird nämlich nicht in seiner organischen Funktion wahrgenommen, etwa als Pumpe des lebensnotwendigen Blutkreislaufes, sondern in seiner individuellen Funktion. Wie in der alttestamentlichen Anthropologie erscheint das Herz als Wille, Bewusstsein, Gedächtnis und damit als eine personale Instanz.¹⁷ Ist das Herz müde oder abwesend, kann es eine solche Führungsrolle nicht ausfüllen; damit droht die Person in eine Vielheit zu zerfallen, wie dies etwa in der Altersbeschreibung der Lehre des Ptahhotep (um 2350 v. Chr.) zum Ausdruck kommt:¹⁸

Gebrechlichkeit ist gekommen, das Greisenalter ist eingetreten,
der Körper ist kraftlos, Hilflosigkeit ist erneut da.
Die Kraft ist geschwunden, da das Herz matt ist.
Der Mund schweigt, er kann nicht mehr reden,
die Augen sind schwach, die Ohren taub.
Das Herz schläft und tränt den ganzen Tag.

Der Zerfall der Person, wie er hier beschreiben wird, resultiert aus der Müdigkeit und Mattheit des Herzens. Entsprechend trägt auch Osiris, der gestorbene Gott, in der Unterwelt den Beinamen »der Herzensmüde«. Nur vor diesem Hintergrund ist die Überzeugung der alten Ägypter, dass sich der irdische »erste« Tod überwinden lasse, denn auch verständlich: Was nämlich den Körper belebt, ist nicht der innere biologische Organismus, sondern die auf die Organe einwirkende verbindende Kraft des Herzens. Demzufolge geht es auch beim Ritual der Einbalsamierung darum, den organischen Stillstand des Herzens zu kompensieren und mit den Mitteln der Magie sowie der Chemie eine neue symbolische Verbindung zwischen den Körperteilen herzustellen. Dem Tod als Zersetzen steht somit die Wiederbelebung als Zusammenfügen und Zusammenknoten gegenüber, die sich als Heilung des Personseins angemessen interpretieren lässt.

1.4.2 Der Tod als Isolation

Das konnektive Denken, das hier im Zusammenhang mit dem Tod hervortritt, ist jedoch nicht auf das ägyptische Körperbild beschränkt. Es bezieht sich gleicherweise auf die ägyptische Sozialstruktur. In ihr steht der Pharao an der Spitze, so er die einzelnen Glieder seines Staatswesens zusammenfügt und dadurch eine ähnlich verbindende Kraft repräsentiert, wie das beim Herzen der

¹⁷ Vgl. H. W. WOLFF, *Anthropologie des Alten Testaments*, 4. durchges. Aufl., München 1984, 77–90 (mit zwei Anhängen neu hg. von B. Janowski, Gütersloh 2010, 84–97). Danach bezeichnet das Herz biblisch vor allem das Zentrum des bewusst lebenden Menschen.

¹⁸ H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Darmstadt 1988, 110. Eine ausführliche Textanalyse bietet G. BURKARD, *Ptahhotep und das Alter*, ZÄS 115 (1988), 19–30.

Fall gewesen ist. Körperbild und Sozialstruktur entsprechen sich im alten Ägypten. Danach lebt der Mensch als körperliches und soziales Wesen und mithin in zwei Sphären.¹⁹ Die *Leibsphäre* gruppiert sich um den Körper, die *Sozialsphäre* um den Namen, näherhin um die Würde, den Status und das Gedächtnis einer Person. Wird der Mensch jedoch in seinem sozialen Dasein isoliert und aus der Gemeinschaft herausgelöst, bedeutet das schlechthin den Tod. Eine Überwindung menschlicher Todesverfallenheit ließe sich dann nur als eine Art von Re-Sozialisierung denken. Doch bevor wir diesem Gedanken weiter nachgehen, wenden wir uns wieder dem Osiris-Mythos zu.

In der zuvor geschilderten ersten Szene hatte die Schwestergattin Isis die Gliedmaßen ihres Gatten zusammengesucht, zusammengefügt und damit sein Körperselbst wiederhergestellt. Die Handlungen der Isis am Leichnam des Osiris gipfeln nun in einem postumen Geschlechtsakt, aus dem Horus als Sohn und Thronfolger hervorgeht.²⁰

(Isis, die Mächtige, die Schützerin ihres Bruders,)
 die seinen Samen aufnahm und den Erben schuf,
 die das Kind säugte in der Einsamkeit, man weiß nicht wo,
 die ihn einführte als sein Arm stark geworden war,
 in die Halle des Geb –

die Neunheit freute sich:
 »Willkommen, Osiris' Sohn,
 Horus mit tapferem Herzen, gerechtfertigter,
 Sohn der Isis Erbe des Osiris!«

Mit Horus beginnt also die Wiedereinbindung des Osiris in sein soziales Beziehungsgeflecht. Alle Handlungen des Sohnes zielen auf die Wiederherstellung von Ehre, Status und Würde seines Vaters. Nur als Sohn kann er dies in der irdischen Welt für den Verstorbenen erreichen: nämlich ihm wieder Respekt verschaffen und ihn als eine soziale Person neu aufbauen. So gehört es zu den Sohnespflichten im Allgemeinen, den Toten vor Demütigungen zu schützen, für die Erhaltung seines Grabes zu sorgen und ihm ein rühmendes Andenken zu bewahren.²¹ Der Grundsatz, dass ein Mensch lebt, wenn sein Name genannt wird, definiert mithin seine Lebendigkeit in der Sozialsphäre.²²

Die Bedeutung des Namens und seine Erhaltung für die Nachwelt sind auch aus dem Alten Testament bekannt und kommen im Institut der Schwager-ehe (Dtn 25,5f) oder in der biblischen Weisheit (Spr 10,7; Sir 41,11–13) zum

¹⁹ Vgl. ASSMANN, Tod, 54.

²⁰ ASSMANN, Hymnen, 480 (Nr. 213, Z. 96–103).

²¹ Zu den Sohnespflichten in Mesopotamien vgl. unten S. 67.

²² Vgl. ASSMANN, Tod, 73.

Ausdruck. Im alten Ägypten geht es freilich nicht um eine solche Form ideellen Weiterlebens in der Erinnerung der Nachkommen. Das Gedächtnis des Namens ist vielmehr in einen Prozess eingebunden, der das Personsein des Verstorbenen wiederherzustellen sucht. Es geht speziell darum, die Isolation des Toten zu überwinden und ihm durch Erneuerung seiner Sozialität ein Weiterleben nach dem Tod zu ermöglichen. Im Spiegel dieser Art von Wiedereingliederung tritt das besprochene zweite Todesbild klar vor Augen: Der Tod als *Isolation* bedeutet Vergessenwerden und Herausfallen aus dem sozialen Netz des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns. Ein Fortleben des Verstorbenen ist somit an eine Reintegration in seine soziale Gemeinschaft gebunden.

1.4.3 Der Tod als Feind

Um das dritte Todesbild zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass es im mythischen Denken eigentlich keinen natürlichen Tod gibt. Jeder Tod ist ein gewaltsamer Eingriff ins Leben und eine Verletzung der waltenden Ordnung, die im Ägyptischen *Ma'at* heißt. Im Osiris-Mythos ist es Seth, der seinen Bruder Osiris hingemetzelt hat. Der Tod als *Feind* wird in seiner Gestalt personifiziert und dadurch ansprechbar.²³ Indem nun der Mythos seinen Gewalt- und Unrechtscharakter thematisiert, kann der Tod direkt zur Verantwortung gezogen werden, kann ein Gerichtsverfahren gegen Seth eröffnet werden. Und das geschieht auch: Seth ist der Angeklagte, Osiris der Ankläger. Die Gewalttat wird verurteilt und der Feind dafür gedemütigt. Osiris hat im Göttergericht über Seth siegen können. Er wird ins Recht gesetzt und nunmehr als Herrscher der Unterwelt eingesetzt, während sein Sohn Horus den irdischen Thron erbt. In dem oben zitierten Osiris-Hymnus ist es gleichwohl Horus, der anstelle seines Vaters Osiris den Rechtsstreit führt. Hier erwirkt der Sohn die Bestrafung des bösen Seth und rehabilitiert dadurch seinen Vater:²⁴

Sie haben dem Sohn der Isis seinen Feind ausgeliefert,
gefallen durch seine (eigene) Gewalttätigkeit.
Böses ist dem Schreihals widerfahren,
der Gewalttat verübte, sein Gericht hat ihn ereilt.
Der Sohn der Isis, er hat seinen Vater gerächt,
er, der seinen Namen heiligte und vortrefflich machte.

Das Auseinanderlegen des Todes in die besprochenen drei Todesbilder ist eine Leistung des mythischen Denkens: Die komplexe Krisenerfahrung wird dadurch ansprechbar und rituell behandelbar. Es sind die verbindenden Kräfte,

²³ Dass der Tod heutzutage oft hinter tragischen Umständen verschwindet und man ihn somit kaum belangen und ansprechen kann, ist ein nachhaltiges Problem in der heutigen Seelsorge an Hinterbliebenen.

²⁴ ASSMANN, Hymnen, 480 (Nr. 213, Z. 131–136).

die der Destruktion des Todes entgegenarbeiten und Osiris zu einer neuen veränderten Form von Leben finden lassen. Osiris bleibt zwar der »Herzensmatte« und in der Unterwelt, aber er ist nicht tot: Seine Glieder sind wieder zu einem Leib verknüpft; sein soziales Ansehen ist durch die Einbindung in die Götterwelt wiederhergestellt; das Unrecht aber wurde dadurch gesühnt, dass Seth als personifizierter Tod selbst isoliert worden ist. In diesem und nur in diesem Zuschnitt lässt sich die Osiris-Erzählung denn auch als ein »Auferstehungs-Mythos« ansprechen. Und es versteht sich von selbst, dass dadurch Osiris im wörtlichen Sinne zum Vor-Fahren aller Toten geworden ist und zum Vor-Bild ihres Strebens, im Tode wie Osiris zu werden.

1.5 VOM DIESSEITS ZUM GRAB

Osiris ist nicht tot. Er ist in eine neue Form der Lebendigkeit übergegangen. Die einzelnen Momente, die in diesem Prozess der Transformation eine maßgebliche Rolle spielen, ließen sich aus dem Mythos herleiten: nämlich die Vereinigung der Glieder zum Leib, die Wiederherstellung der Person und seine Ehrenrettung vor Gericht. Osiris ist nicht tot. Er ist vom Sonnengott zum Totengott geworden und zum Herrscher über das Jenseits gesetzt. Vor diesem Hintergrund erklärt sich der sehnliche Wunsch der alten Ägypter, sich sterbend Osiris anzuverwandeln und mit ihm weiterzuleben.

Man kann sich vorstellen, dass die umfangreichen Totenriten, Sitten und Grabtexte wie auch die Verehrung des Osiris in einem unmittelbaren Zusammenhang mit diesem Prozess der Anverwandlung stehen. Wer Osiris nachfolgen möchte, wird seine Vorsorge treffen. Und dazu gehört in besonderer Weise der Bau eines Grabmals, das den Verstorbenen bergen soll. Dabei wird man beachten müssen: Das ägyptische Grab erfüllt eine andere Aufgabe als die Gräber auf unseren Friedhöfen. Das ägyptische Grab dient dem Leben, nicht dem Tod. Es ist ein »Haus der Ewigkeit« und ein Konvergenzpunkt zwischen Diesseits und Jenseits. Wird der Tote mit den entsprechenden Riten in seiner Grabstätte beigesetzt, gelangt er gleichzeitig in die Unterwelt. Das Grabmal ist Zugang sowie Teil des Totenreichs. Auch dieser Gedanke, die Wechselseitigkeit von Grab und Unterwelt, mag dem modernen Leser unlogisch erscheinen. Doch im mythischen Denken ist wiederum der Aspektcharakter entscheidend. Und so können räumliche Grenzen, je nach Fragestellung, zugunsten einer örtlichen Identität aufgehoben werden. Grab und Unterwelt sind aufeinander bezogen, sie sind durch eine *participation mystique* gleichsam vereint. Das bedeutet: Alles, was man an dem Leichnam im Grab tut, hat Auswirkungen auf seinen Zustand in der Unterwelt.²⁵

²⁵ Vgl. dazu O. KAISER, Totenkult und Totenglaube bei den Alten Ägyptern als Paradigma mythisch-magischer Weltauslegung, in: U. SCHOENBORN / ST. PFÜRTNER (Hg.), Der bezwingende Vorsprung des Guten (FS W. Harnisch), Münster / Hamburg 1994, 28.