

Jan Assmann

Der Mensch – das Tier, das zu viel weiß Altorientalische Mythen zum Thema der menschlichen Endlichkeit

Es gibt eine Reihe altorientalischer, d.h. ägyptischer, babylonischer und biblischer Mythen, die sich mit der *conditio humana* auseinandersetzen. Darin geht es weniger um die klassischen Mängel der menschlichen Existenz, die Nichtfestgestelltheit, Extrapositionalität, Schutzbedürftigkeit des Menschen usw., die ihn von den *Tieren* unterscheiden, sondern um seine Endlichkeit, sein Sterbenmüssen, das ihn von den *Göttern* unterscheidet. Irgendwie lag den frühen Menschen der Vergleich mit den Göttern näher als mit den Tieren. Offenbar standen ihnen die Götter in ihrer besonderen übermenschlichen Existenzform deutlicher vor Augen. Es ist aber, genau genommen, nicht das Sterbenmüssen als solches, was das menschliche Problem darstellt, sondern das Wissen darum, und dies wiederum ist etwas, das ihn von den Tieren unterscheidet und eher ein zu viel als einen Mangel darstellt.

In einem ägyptischen Text aus der Wende zum 2.Jt., also um 2000 v.Chr. entstanden, zählt der Schöpfer vier Vorzüge auf, die er den Menschen bei ihrer Erschaffung habe zugute kommen lassen:

Ich habe die vier Winde geschaffen,
so daß jedermann in seiner Gegend atmen kann.
Das ist eine Sache davon.

Ich habe die große Flut geschaffen,
über die der Geringe wie der Große verfügen.
Das ist eine Sache davon.

Ich habe jeden Menschen wie seinen Nächsten geschaffen,
ich habe verboten, daß sie Unrecht verüben,
(sondern) ihre Herzen waren es, die zerbrochen haben, was ich sagte.
Das ist eine Sache davon.

Ich habe (es so) eingerichtet, daß ihre Herzen den Westen nicht vergessen werden,
damit den Gaugöttern Gottesopfer dargebracht werden.
Das ist eine Sache davon.¹

1 A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts VII*, Chicago 1961, 461c-464f.; s. dazu J. Assmann, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, 204-208.

Gott hat die Natur so eingerichtet, dass alle Menschen gleichen Anteil an ihr haben. Er hat die Menschen einander gleich geschaffen, die Ungleichheit unter den Menschen geht also nicht auf sein Konto. Schließlich hat er, und das ist die Tat, die uns hier interessiert, dafür gesorgt, dass, so heißt es wörtlich, ihre Herzen, das heißt nach ägyptischer Auffassung ihr Selbst als Sitz ihres Denkens und Fühlens, Sinnens und Trachtens, aufhören, den „Westen“, das heißt den Tod und was danach kommt, in Vergessenheit fallen zu lassen. Die doppelte Verneinung, „aufhören zu vergessen“, ist eine emphatische Bejahung: „immer daran denken, es ständig wissen“. Gott hat die Menschen so geschaffen, dass sie den Westen, d.h. den Tod ständig wissen und es nie vergessen können. Der Vorzug dieser Einrichtung liegt darin, dass sie dadurch fromm werden. Der Mensch ist das Tier, das den Göttern opfert, das Religion hat. Das ist ein Vorzug, der mehr den Göttern als den Menschen selbst zugute kommt, aber der andererseits den Menschen hilft, mit diesem Wissen bzw. diesem nicht Vergessen können zurecht zu kommen.

In dieser Apologie des Schöpfers ist das eigentliche Problem des menschlichen Daseins nicht der Tod, dies Problem scheint durch die Religion gelöst, sondern das Unrecht. Der Mensch ist das Tier, das imstande ist, sich über die Dispositionen des Schöpfers hinwegzusetzen. Der Schöpfer hat ihre Herzen zwar so konditioniert, dass sie das Wissen um ihre Endlichkeit nicht loswerden können, aber er hat es nicht verhindern können, dass sie sich über sein Verbot des Unrecht-tuns hinwegsetzen. Diese Zuspitzung auf das Problem des Unrechts, der menschlichen Neigung zur Störung der sozialen Harmonie und der Herstellung ungerechter Verhältnisse, in der die Starken die Schwachen unterdrücken und die ursprüngliche Gleichheit aller Menschen durch alle möglichen kulturell erzeugten Unterschiede auf den Kopf gestellt wird, hängt mit dem allgemeinen Thema des Textes zusammen. Der Text ist entstanden nach dem Zusammenbruch des Alten Reichs, der offenbar mit Unruhen und Blutvergießen verbunden war. Der Schöpfer rechtfertigt sich in diesem Text gegenüber dem Vorwurf, dem Unrecht in seiner Schöpfung nicht entschlossen genug entgegengetreten zu sein. So bekräftigt er denn auch im weiteren Verlauf seiner Rede,

daß ich zwischen Schwachen und Starken richte
und den Übeltätern Gleiches mit Gleichem vergelte.

Mir gehört das Leben,
denn ich bin sein Herr.

Das Herrschafts-Szepter kann mir nicht aus der Hand genommen werden.²

Wir werden dem Anliegen des Textes also nicht ganz gerecht, wenn wir unser Augenmerk nicht auf die dritte Tat des Schöpfers, die Gleichheit, sondern auf seine vierte richten, das Nichtvergessenkönnen, d.h. das emphatische Wissen seiner Endlichkeit, das den Menschen auszeichnet. Das gemeinsame Element

der dritten und der vierten Tat des Schöpfers, und insofern ist auch die dritte in unserem Zusammenhang wichtig, ist das menschliche Herz. Das Herz, das im Ägyptischen als das eigentliche Selbst des Menschen gilt, der Sitz seines Denkens und Fühlens, ist frei, Recht oder Unrecht zu tun, aber nicht frei, den Westen vergessen zu können.

Die Ähnlichkeit mit dem so viel später entstandenen biblischen, genauer „jehowistischen“ Paradiesesmythos springt in die Augen. Auch hier geht es um die beiden Motive der Freiheit zum Guten und zum Bösen und des Wissens um den Tod. Gott, so wird erzählt, hat einen Garten angelegt und in seine Mitte zwei Bäume gepflanzt: den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntnis. In diesen Garten hat er das Menschenpaar gesetzt mit dem Auftrag, ihn zu bearbeiten und zu hüten. Von allem dürfen sie essen, nur nicht vom Baum der Erkenntnis. Wenn sie davon äßen, müssten sie sterben. Vom Baum des Lebens ist hier nicht die Rede, möglicherweise war der ihnen nicht vorenthalten. Bekanntlich lassen sich die Menschen von der Schlange dazu verführen, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Sie würden dann sein wie Gott, wird ihnen gesagt, und wissen, was gut und böse ist. Nachdem sie vom Baum gegessen haben, werden sie aus dem Paradies vertrieben, damit sie nun nicht auch noch vom Baum des Lebens essen können und damit ganz und gar wie Gott werden. Dass sie nun durch die Frucht tatsächlich wissen, was gut und böse ist, und dadurch „wie Gott“ geworden sind, so wie es die Schlange ihnen gewissagt hat, erkennt Gott selbst an, indem er sagt: „Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse. Dass er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon isst und ewig lebt!“ Gott hatte den Menschen zwar nach seinem Bilde geschaffen, aber das bezog sich nur auf die äußere Gestalt. Die Erkenntnis von Gut und Böse war von Gott eigentlich für den Menschen nicht vorgesehen. Sie lässt ihn aus der Ordnung der Geschöpfe herausfallen, hebt ihn noch einmal aus dem ohnehin unter ihm stehenden Tierreich heraus und ähnelt ihn Gott an. Der Mensch ist durch diesen Mythos weniger als ein Mängelwesen gekennzeichnet als vielmehr als ein Wesen, das zuviel weiß, das mehr weiß als ihm eigentlich zukommt. Dadurch entsteht ein Ungleichgewicht, das ihnen Gott eigentlich hatte ersparen wollen, indem er ihnen das Wissen vorenthielt und ihnen verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Aber, genau wie im ägyptischen Text: ihre Herzen waren es, die sein Gebot übertreten haben.

Um ein Zuviel an Wissen und ein Zuwenig an Leben geht es auch in einem mesopotamischen Mythos. Der babylonische Mythos handelt von Adapa, dem Priester des Ea.³ Ea ist der Gott der Weisheit. Er verlieh seinem Priester und Günstling „weiten Verstand und Weisheit“, aber nicht das „ewige Leben“.

3 Ich folge der Zusammenfassung von H.P. Müller, „Drei Deutungen“ (s. Anm. 5), 123f. Die älteste Bezeugung stammt aus dem Tontafelarchiv von Tell el-Amarna in Ägypten (14. Jahrhundert v. Chr.). Der Mythos selbst stammt aus altbabylonischer Zeit. S. Picchioni, *Il poemetto di Adapa*, Budapest 1981.

Eines Tages bringt der Südwind Adapas Schiff zum Kentern. Adapa droht, dem Südwind die Flügel zu brechen, und da er das göttliche Wissen besitzt, genügt schon seine Drohung, dem Windgott die Flügel zu brechen. Das hat katastrophale meteorologische Folgen. Dadurch wird der unhaltbare Zustand offenkundig: Ein sterbliches Wesen besitzt das Wissen der Götter und ist doch kein Gott. Adapa wird vor den Thron des Anu, des Götterkönigs zitiert. Sein Beschützer Ea gibt ihm die Weisung mit auf den Weg, keine Nahrung anzu-rühren, die ihm von den Göttern angeboten wird. 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 vervollkommen, d.h. zu einem Gott machten. Dann wäre er unsterblich geworden und das Ungleichgewicht von zu viel Wissen und zu wenig Leben wäre aufgehoben. So aber bleibt es für alle Zeiten bei dieser prekären Verbindung von Wissen und Sterben. Nach Auskunft eines babylonischen Syllabars bedeutet a-da-ap „Mensch“⁴ und der Anklang an den biblischen Adam ist offenbar nicht zufällig.⁵ Daraus lässt sich schließen, dass auch dieser Mythos weniger von einem Ausnahmefall, sondern von der Grundbefindlichkeit des Menschen handelt, der zuviel weiß für seine Vergänglichkeit.

Allerdings war das Wissen, das Adapa auszeichnete, von ganz anderer Art als das, was Adam sich durch das Essen der verbotenen Frucht einhandelte. Adapa, heißt es, kannte „das Wesen“ von Himmel und Erde“. Das geht in Richtung jener Allwissenheit, von der bei Adam eigentlich nicht die Rede ist und die Adapa seinem Gönner, dem Gott der Weisheit verdankt. Aber auch bei Adam heißt es ja ausdrücklich, dass das ihm eigentlich vorenthaltene Wissen gottgleich macht.

Ein ganz anderes Thema, das in unserem Zusammenhang gar keine Rolle spielt, will ich nur am Rande erwähnen: das Thema der „Weisheit Adams“.⁷ Adam konnte den Tieren die richtigen Namen geben, er konnte also Gottes Schöpfung, die ja aus dem Wort hervorgegangen war, gewissermassen lesen und rückversprachlichen. Außerdem gibt es die frühjüdische Legende, dass er Flut- und Feuerkatastrophen vorhersah und seine Enkel entsprechend unter-

4 E. Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin/Leipzig 1931, 27a.

5 Vgl. auch G. Bucellati, Adapa, Genesis and the Notion of Faith, in: *Ugarit-Forschung* 5, 1973, 61-66. Hierzu s. H. P. Müller, „Mythische Elemente in der jahwistischen Schöpfungserzählung“, *ZThK* 69, 1972, 259-289, wiederabgedr. in ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie* (BZAW 200), Berlin/New York 1991, 3-42; ders., „Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2-3 in der altorientalischen Literatur“, in T. Rendtorff (Hg.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982, 191-210; ders., „Drei Deutungen des Todes: Genesis 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch“, in: *JbBTh* 6, 1991, 117-134.

6 ša šame „le cose, i misteri del cielo“ (Picchioni, *Poemetto*, 134).

7 S. hierzu A. Assmann, „Die Weisheit Adams. Naturhermeneutik im 16. und 17. Jahrhundert“, in: A. Assmann (Hg.), *Weisheit*, München 1991, 305-24.

richtete, so dass sie ihre außerordentlichen Kenntnisse auf steinerne und tönerner Pfeiler schrieben und über die Sintflut retteten.⁸ Beide Themen spielten in der Renaissance eine große Rolle, als es um die Suche nach der Ursprache und dem Urwissen ging. Sie gehören aber nicht in unseren Zusammenhang der altorientalischen Mythologie, denn sie entstammen einer späteren Epoche. Die Weisheit Adams kommt ihm als erstem Menschen und Augenzeugen der Schöpfung zu; wir interessieren uns hier dagegen für das Wissen, das ihm nicht von Haus aus zukommt und das er erst durch einen Akt frevelhafter Übertretung der Schöpfungsordnung erwirbt.

Der Mythos von Adapa betont zwar das Thema des Sterbenmüssens, aber nicht das Wissen darum. Während Adam die Speise des Wissens genießt, aber die Speise des Lebens versäumt, versäumt Adapa die Speise des Lebens und bringt das Wissen schon mit. Die gütigen Götter wollten dieses Problem lösen, indem sie Adapa die Speise des Lebens anboten. Durch seine Übervorsicht und Überklugheit hat er sich das verscherzt. Wäre Adams Gott ebenso gütig gewesen, dann hätte er sagen können: „nun gut, da ihr vom Baum der Erkenntnis gegessen habt und wissend geworden seid wie unsereiner, dann esst auch vom Baum des Lebens“ – und Adam hätte dann, durch den Genuss der Frucht überklug geworden, dieses Angebot zurückweisen müssen. Dann wäre die Parallele perfekt, aber sie funktioniert nur in einem polytheistischen Kontext, wo es eine Götterwelt gibt, in die man problemlos Sterbliche kooptieren kann. Das ist zumindest im Alten Testament nicht vorgesehen.

In beiden Fällen aber, bei Adapa und bei Adam, handelt es sich um ein Wissen, das den Wissenden aus der Schöpfungsordnung heraushebt und eine Störung darstellt. Um welche Art von Wissen es sich dabei handelt, kommt in beiden Mythen nur sehr pauschal zur Sprache: das Wesen von Himmel und Erde bei Adapa, Gut und Böse bei Adam. Gut und Böse – *tov wa-ra'* – bezieht sich nach Auskunft der Alttestamentler nicht speziell auf das moralische Urteilsvermögen, sondern viel allgemeiner auf alles Nützliche und Schädliche, sei also eine Inklusivformel wie bei Adapa. Ich möchte das bezweifeln. Wie der Fortgang der Geschichte lehrt, hat dieses Wissen sehr viel mit Scham und Schuldbewusstsein zu tun.

Gewöhnlich nimmt man an, dass durch diese Sünde der Tod in die Welt gekommen sei und die Menschen im Paradies unsterblich gewesen wären. Das kann aber nicht sein, denn es wird ja ausdrücklich zu verstehen gegeben, dass sie noch nicht vom Baum des Lebens gegessen hatten und um jeden Preis daran gehindert sind, in Zukunft von ihm zu essen. Aber was bedeutet dann Gottes wiederholte Drohung, sobald sie vom Baum der Erkenntnis äßen müssten sie sterben? Es kann eigentlich nur bedeuten, dass damit das Wissen, sterben zu müssen, in sie eingesenkt ist. Das ist das Wissen, das ihnen zugleich mit dem

8 J. Assmann, „Das gerettete Wissen. Flutkatastrophen und geheime Archive“, in: Martin Mulso, J.A. (Hg.), *Sintflut und Gedächtnis. Erinnern und Vergessen des Ursprungs*, München 2006, 291-301.

Wissen um gut und böse zuteil geworden ist. Sie sind ja durch die fatale Frucht in keiner Weise allwissend geworden. Das erste, was sie nach ihrem Genuss erkennen, ist, dass sie nackt sind. Das heißt: das Wissen, um das es hier geht, ist reflexiv, ein Selbstbewusstsein, self-consciousness im englischen Sinne, wo es ja so etwas wie Befangenheit bedeutet. Sie sind sich ihrer Befindlichkeit bewusst geworden, und damit ihrer Sünde und ihrer Endlichkeit. Der Mensch weiß nun um seine Mängel. Dieses Wissen erst macht ihn zu einem Mängelwesen.

Das Wissen, das der Mensch den Tieren voraus hat, ist das Wissen von der eigenen Unvollkommenheit. Der Mensch weiß, dass ihm etwas fehlt, und das, was ihm fehlt, ist die Unsterblichkeit. Die hätte zu dem besonderen, von der Natur nicht vorgesehenen Wissen, das ihn auszeichnet, dazugehört, um ihn zu einem vollkommenen Wesen zu machen. Das Wissen um den Tod ist das spezifische Humanum. Um es mit den Worten zu sagen, in denen Alexandre Kojève Hegels Einsicht in diesen Sachverhalt zusammenfasst:

„Der Mensch ist das einzige Wesen in der Welt, das *weiß*, daß es sterben muß, und man kann sagen, daß er das Bewußtsein seines Todes *ist*: wahrhaft menschliche Existenz ist existierendes Todesbewußtsein oder seiner selbst bewußter Tod.“

Es war weise und gut von Gott, dieses Wissen den Menschen vorzuenthalten, weil es kein, um 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. Die Schlange hatte gelogen. Durch das Wissen sind die Menschen nicht wie Gott geworden, sie sind nur durch diesen Schritt auf Gott hin aus der natürlichen Ordnung der Tiere herausgefallen.

Um das Wissen des Sterbenmüssens und dessen Unerträglichkeit kreist aber ein anderer babylonischer Mythos, das berühmte Gilgamesch-Epos.⁹ 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.¹⁰ Seine weiteren Schicksale schildern den Lern- und Leidensweg, den er zurücklegen muss, um diesen Schock zu verarbeiten und mit diesem Wissen zurecht zu kommen.

9 A. Heidel, *The Gilgamesch Epic and Old Testament Parallels*, Chicago 1949; K. Oberhuber (Hg.), *Gilgamesch-Epos*, Darmstadt 1977; Stefan M. Maul: „Das Gilgamesch-Epos“. Neu übersetzt und kommentiert. Verlag C.H. Beck, München 2005.

10 H.P. Müller, „Gilgameschs Trauerlied um Enkidu und die Gattung der Totenklage“, *ZA* 68, 1978, 233-250.

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.¹¹

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

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

Gilgamesch, wohin läufst du?

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

Als die Götter die Menschen erschufen,
teilten den Tod sie der Menschheit zu
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.¹²

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,

11 Tafel IX, col. 1, 1-5; Heidel, *Gilgamesch Epic*, 64. Maul, 120.

12 *Das Gilgamesch-Epos*, übers. v. A. Schott, Stuttgart 1982, 75. Das Lied der Siduri gehört nicht zum neuassyrischen Zwölftefelepos, sondern ist nur altbabylonisch überliefert (GE Sippar, aB iii, 1-14), vgl. A. George, *The Epic of Gilgamesh: the Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*, Harmondsworth 1999, 124.

für den dich 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!¹³

Und die ägyptischen Harfnerlieder verkünden dieselbe Weisheit zum Beispiel so:

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 zu-
 rück.¹⁴

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.¹⁵ 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.¹⁶ 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-napischti, 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.

- 13 N. Lohfink, *Kohelet. Die Neue Echter Bibel*, Kommentar zum Alten Testament, Würzburg 4. Aufl. 1990, 67-71.
- 14 Papyrus Harris 500, 6,2-7,3. Den Text gibt M.V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison 1985, 378-80.
- 15 Zu den Traditionszusammenhängen zwischen Gilgamesch- Harfnerliedern und Kohelet vgl. S. Fischer, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, Wiener alttestamentliche Studien 2, Frankfurt a.M. 1999.
- 16 „Das Herz vergessen lassen“ (shmh jb) ist die ägyptische Bezeichnung für Gelagepoesie.

Dieses Wissen bedeutet Leiden, aber Leiden sinnt auf Abhilfe; Not macht erfinderisch. Der Mensch weiß genug, um zu wissen, was ihm fehlt, und er sinnt auf Wege und glaubt sogar an Möglichkeiten, diesem Mangel abzuhelpfen.

2. Die ägyptischen Totenriten als Methode der Vervollkommnung

Auf dem Weg der Vervollkommnung, das heißt der Abschaffung des Todes und der Konstruktion ewigen Lebens im Sinne einer *assimilatio Dei*, ist wohl keine Kultur so weit gegangen wie die altägyptische. Die alten Ägypter haben offenbar allen Ernstes daran geglaubt, den Tod behandeln und günstigsten Falls sogar heilen zu können. Allerdings haben sie mit dieser Behandlung erst nach dem Tod eingesetzt. Sie haben also den Tod erst einmal hingenommen, dann aber keine Anstrengungen gescheut, um diese Katastrophe als ersten Schritt zur Vollkommenheit, zum Übergang in eine neue Existenzform umzuwandeln, die von allen menschlichen Mängeln befreit nun wirklich als *sicut Deus*, gottgleich, zu bezeichnen ist, ausgestattet mit ewigem Leben und allem Wissen, worüber die Götter verfügen.

Auch hier ist es ein Mythos, der die gedanklichen Wege bahnt, auf denen die Praxis der Todesbehandlung in Ägypten wandelt. Wie bei Mythen üblich, spielt die Geschichte unter Göttern. Osiris, so wird erzählt, war König über alles Geschaffene, und er hatte einen Bruder, Seth, der ihm diese Herrschaft neidete und ihn erschlug. Osiris hatte aber auch eine Schwester und Gattin, Isis, die nun das Werk der Todesbehandlung in die Hand nahm. Sie suchte die Glieder des zerrissenen Körpers zusammen, beweinte und „verklärte“, wie wir den in diesem Zusammenhang entscheidenden ägyptischen Terminus¹⁷ übersetzen, den Leichnam zusammen mit ihrer Schwester Nephthys und mit Hilfe des Gottes Anubis wurde er einbalsamiert, mumifiziert und soweit wiederhergestellt, dass Isis auch noch einen Sohn empfangen konnte, Horus, der die Gruppe der Totenbehandler und die Methoden der Todesbehandlung alsbald ganz entscheidend erweitern konnte. Dann gab es noch einen beistehenden Gott, Thot, den Gott der Schrift und der Magie, dessen Spezialität genau das war, was mit dem Terminus „verklären“ gemeint ist. Darauf werde ich weiter unten noch eingehen.

Mit dem Auftritt des Horus erweitern sich die Basiskonstellationen des Mythos um eine dritte Konstellation. Führen wir uns diese Struktur noch einmal vor Augen. Die erste Konstellation ist die der feindlichen Brüder Osiris und Seth. Ihre Leistung besteht darin, den Tod dingfest zu machen. Jeder Tod ist nach mythischer Auffassung verschuldet, also ein Mord. Seth verkörpert diese Schuld. Jeder Tote ist ein Opfer, dem gegen seinen Mörder zu seinem Recht verholpen werden muss. Das nennen die Ägypter „rechtfertigen“. Rechtfertigen ist ein ganz wichtiger Schritt der Todesbehandlung, also der Vervollkomm-

nung, und der wird begrifflich möglich durch die Konstellation von Osiris und Seth.

Die zweite Konstellation ist die der todüberwindenden Gattenliebe. Isis ist die Liebende, Suchende, Klagende, die sich nicht abfindet und keine Ruhe gibt. Ihre Bemühungen gelten dem Körper des Geliebten, den sie zusammensetzt, einbalsamiert, beweint und „verklärt“. Ihre Schwester Nephthys und der Balsamierergott Anubis gehören als Assistenten in diese Konstellation hinein.

Die dritte Konstellation nun ist die von Vater und Sohn. Sie tritt in Aktion, wenn die leibliche Umwandlung des Leichnams zur Mumie gelungen ist. Ihr Ziel ist die soziale Wiederherstellung der Person. Dazu gehört in erster Linie die Rechtfertigung. Der Mörder muss vor Gericht gestellt und verurteilt werden. Mit seiner Bestrafung werden Ehre, Würde und Ansehen des Toten wiederhergestellt. Wenn der Sohn den Thron des Vaters zurückgewinnt und die Herrschaft antritt, ist der Tod geheilt. Diese Konstellation ist dauerhaft und besteht in beiderseitiger Unterstützung. Wie der Sohn im Diesseits für den Vater, durch den Totenkult, so tritt der Vater im Jenseits für den Sohn ein, als Fürsprecher bei den Göttern. Damit der Vater aber in dieser Weise wirksam werden kann, muss er „verklärt“, zu einem unsterblichen Geist gemacht werden.

Verklären ist ein Sprechakt und bedeutet wörtlich „vergeistigen“.¹⁸ Die Ägypter hatten einen stark übersteigerten Begriff von der Möglichkeit der Sprache, Sachverhalte nicht nur zu bezeichnen, sondern auch herzustellen, also das, was wir seit Austin und Searle als den performativen Gebrauch der Sprache bezeichnen.¹⁹ Da sich der Begriff des Performativen etwas abgenutzt hat, möchte ich von einem „interventionistischen“ Gebrauch der Sprache reden, im Gegensatz zu einem „diskursiven“. Im diskursiven Modus redet man über Dinge, im interventionistischen stellt man sie her. Natürlich funktioniert das nur unter ganz bestimmten Umständen; wo kämen wir hin, wenn sich wie bei Adapa, der dem Südwind drohte, jedes Wort sofort verwirklichen, in materielle Wirklichkeit umsetzen würde. Die Sprache funktioniert ja als Symbolsystem nur aufgrund der Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem. Die Ägypter aber waren ungemein erfinderisch in der Konstruktion von Situationen und Konstellationen, in denen diese Grenze aufgehoben war. Die Schöpfung durch das Wort war ihnen ein altvertrauter Gedanke. Die Götter müssen nur den Mund aufmachen, und schon treten alle möglichen Dinge und Sachverhalte in die Wirklichkeit, oft über Wortspiele, so dass die Götter offensichtlich an ganz etwas anderes dachten als das, was aus ihren Worten entstand. Die Sprache der Götter ist wie eine hochaktive kosmogonische Substanz. Diese Substanz

18 s:ach, Kausativum zu ach „verklärter Totengeist“, heißt wörtlich „zu einem verklärten Totengeist machen“.

19 J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, ed. J. O. Urmson and Marina Sbisa. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962; J.R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London, Cambridge University (1969). Dt. Übersetzung: *Sprechakte: Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt a.M., Suhrkamp (1971).

machten sich die Ägypter zunutze, indem sie im Kult Götterrollen spielten. So gab es einen Priester, der in der Rolle des Thot auftrat. Sein ägyptischer Titel lautet „Träger der Schriftrolle“; wir geben ihn als „Vorlesepriester“ wieder. Seine Aufgabe bestand darin, aus der Schriftrolle die Verklärungen zu rezitieren. In seinem Mund wurden sie, im Rahmen des Rituals, zu interventionistischen und das heißt in diesem Fall: verwandelnden, einen Toten in einen verklärten Geist umwandelnden Sprechakten. Dem Toten wurde der Status der Vollkommenheit in tagelangen Rezitationen zugesprochen, gewissermaßen eingeredet.

Solche Verklärungen wurden in Ägypten bis in die Römerzeit hinein produziert und rezitiert. Das zeigt, wie fest die Ägypter an die interventionistische bzw. verklärende Macht der Sprache geglaubt haben. Die Verklärungen, die zuerst den Königen in die Sargkammer ihrer Pyramiden geschrieben wurden, wurden zum Ausgangspunkt einer ungeheuren Textproduktion, die nicht nur im Kult rezitiert, sondern den Toten auch ins Grab mitgegeben wurde, um sie auch was das Wissen angeht zu vervollkommen.

3. Totenriten am lebenden Objekt: die griechischen Mysterienkulte

So weit nun auch die Ägypter in Richtung Vervollkommnung gegangen sind, einen – wenn man schon mal so weit gegangen ist, doch eigentlich nahe liegenden – Schritt scheinen sie nicht getan zu haben, nämlich diese Form der liturgischen, d.h. rituellen und sprachlichen Behandlung auch auf Lebende anzuwenden. Der Mensch musste offenbar in ihren Augen erst gestorben sein, um ihn zum Objekt dieser geheimnisvollen Alchemie zu machen, deren Opus Magnum in der Herstellung des vollkommenen Menschen besteht.

Der Gedanke, die Todesbehandlung in Form eines symbolischen Todes und eines vorweggenommenen Totenrituals, auf Lebende anzuwenden um sie schon bei Lebzeiten wissend und unsterblich zu machen, scheint dann aber der Grundgedanke der griechischen und orientalischen Mysterienkulte zu sein. Früher hat man geglaubt, das käme alles aus Ägypten; heute sieht es so aus, als habe gerade Ägypten darin eine Ausnahme gemacht, weil dort die Toten ein Monopol auf initiatorische Vervollkommnung haben. Diese Frage lässt sich einstweilen nicht entscheiden. Leider sind wir über die griechischen Mysterien wesentlich schlechter unterrichtet als über die ägyptischen Totenriten.²⁰ Zweifellos hat es eine Mysterienliteratur gegeben, die man der ägyptischen Totenliteratur vergleichen könnte. Dazu gehörte vor allem die Gattung der orphischen Schriften, ta orphiká, von denen es eine ziemliche Menge gegeben haben muss. Die Sehnsucht nach Vollkommenheit oder das Streben nach Vervollkommnung, das ist im Rahmen einer Archäologie der literarischen Kommunikation von besonderem Interesse, ist auch ein mächtiger Textgenerator.

20 Ich stütze mich im Folgenden weitgehend auf W. Burkert, *Antike Mysterien*, München 1994.

Das wenige aber, was sich an Einweihungsliteratur erhalten hat, stammt wie in Ägypten aus Gräbern. Es besteht aus einem verkohlten Papyrus und einer Anzahl beschrifteter Goldblättchen, die man den Eingeweihten als Wegweiser und Reisepass mit ins Grab gegeben hat. Darüber hinaus gibt es einige nicht ganz unvoreingenommene Berichte christlicher Kirchenväter und einige wenige literarische Quellen. Dazu gehören zwei recht authentisch anmutende Berichte, auf die ich mich hier beschränken möchte. Sie weisen beide darauf hin, dass die Einweihung mit einem symbolischen Tod und einer intensiven, den Initianden verwandelnden Erfahrung verbunden war, die darauf abzielte, ihn unsterblich zu machen.

Der erste Bericht stammt von Plutarch. Leider besteht er nur aus einem aus dem Zusammenhang gerissenen Exzerpt. So wissen wir nicht genau, worum es dem Autor geht, aber es lässt sich eine platonisierende Epistemologie vermuten. Plutarch zieht offenbar genuine Berichte von Nahtod-Erfahrungen heran, um zu zeigen, dass das Sterben einem Übergang von Unwissenheit zu klarer Erkenntnis gleichkommt, und vergleicht diese Nahtod-Erfahrungen mit der Initiation in die Großen Mysterien. Dazu muss man wissen, dass in Eleusis zwischen kleinen und großen Mysterien unterschieden wurde. Die kleinen Mysterien waren eine Massenveranstaltung; hier wurde jeder zugelassen, der unbescholten war. Die großen Mysterien aber waren nur wenigen Auserwählten vorbehalten. Sie waren vermutlich auch sehr teuer und stellten, wie aus dem folgenden Zitat deutlich wird, eine ziemliche Zumutung für die Initianden dar. Hören wir Plutarch:

„Hier (sc. im diesseitigen Leben, JA) ist die Seele ohne Erkenntnis außer wenn sie dem Tode nah ist. Dann aber macht sie eine Erfahrung, wie sie jene durchmachen, die sich der Einweihung in die Großen Mysterien unterziehen. Daher sind auch das Wort „sterben“ ebenso wie der Vorgang, den es ausdrückt, (τελευταν) und das Wort „eingeweiht werden“ (τελεισθαι) ebenso wie damit bezeichnete Handlung einander gleich. Die erste Stufe ist nur Umherirren, ermüdende Umläufe, angstvolles Gehen im Dunkel, das kein Ziel findet. Dann, unmittelbar vor dem Ende, all das Furchtbare, Schaudern, Zittern, Schweiß und Staunen. Dann kommt ein wunderbares göttliches Licht entgegen, reine Räume, Wiesen nehmen uns auf, es gibt Stimmen, Tänze, Feierlichkeit heiliger Worte und heiliger Erscheinungen. Inmitten von ihnen ist der Vollendete, Geweihte frei und gelöst geworden, er geht umher, bekränzt, und feiert das Fest in Gemeinschaft mit heiligen, reinen Menschen, und er sieht herab auf die ungeweihte, ungereinigte Menge, die in Schlamm und Nebel unter seine Füße getreten wird...“²¹

21 Plutarch fr. 178 Sandbach, siehe dazu u. a. Paolo Scarpi (Hg.), *Le religioni dei Misteri* (2 Bde.), Milano 2002, Bd. 1, 176f. mit italienischer Übersetzung, außerdem Burkert, *Antike Mysterien* 77.

Die Initianden machen also eine inszenierte Nahtod-Erfahrung durch. Erst werden sie in Todesangst versetzt, und dann spielt man ihnen die elysischen Gefilde vor. Diese Beziehung zwischen sterben und eingeweiht werden macht Plutarch mit einem etymologischen Argument deutlich. In den Verben *teletan* „sterben“ und *teleisthai* „eingeweiht werden“ steckt das Wort *telos*, das mit unserem Wort „Ziel“ etymologisch verwandt ist und so viel wie „Ziel“ und „Ende“ heißt. *teletan* heißt „sterben“ im „zu Ende kommen“ und *teleisthai* heißt „eingeweiht werden“ im Sinne von „vollendet oder vollkommen werden“. *Teleios* heißt „vollendet, vollkommen“, und *telete*, „Vollendung“, heißt Einweihung.

Was Plutarch als den Zustand der Eingeweihten beschreibt, nämlich ohne Fesseln, frei, im Kreise heiliger und reiner Menschen die heiligen Riten zu feiern und in reinen Gefilden und blühenden Wiesen zu lustwandeln, entspricht nun aber ziemlich genau dem, was die ägyptischen Verklärungen dem Verstorbenen zusprechen bzw. einreden. Auch die ägyptischen Verklärten gelangen am Ende ihrer Jenseitsreise in ein Gefilde, das, weil die Ägypter im Ganzen praktischer denken als die Griechen, weniger aus blühenden Wiesen als aus üppigen Kornfeldern und fruchtbaren Äckern besteht sowie aus fischreichen Seen und Wasserläufen. Es wird auch als ein Gestade beschrieben, von dem es heißt, dass, wer es erblickt, unsterblich, und wer sich darauf niederlässt, ein Gott wird. Vor allem steht dort ein Baum, in dessen Schatten man für immer versorgt ist. Vorher aber muss man sich einem Verhör unterwerfen, um sich als einen Verklärten, und nicht einen Toten auszuweisen.

Ganz ähnliche Vorstellungen begegnen auch in den Goldblättchen, die den Eingeweihten der orphischen oder bakchischen Mysterien mit ins Grab gegeben wurden. Da ist die Rede vom Haus des Hades, in dem auf der rechten Seite zwei Quellen sind. Bei der einen steht eine hell leuchtende Zypresse (also eine Erscheinungsform der verkehrten Welt, weil Zypressen dunkel sind), über der anderen stehen Wächter. Auch hier wird also zwischen Toten und Eingeweihten unterschieden. Die Quelle der Toten ist Lethe, Vergessen. Die andere Quelle wird vom See der Erinnerung gespeist, aus ihr soll die verdurstende Seele des Eingeweihten trinken. Dafür muss auch sie sich einem Verhör durch die Wächter unterwerfen, genau wie in Ägypten. Dann gelangt sie auf einen heiligen Weg, den sie mit anderen Eingeweihten beschreitet und der ins Elysium führt. Andere Texte enthalten ein Gespräch des Toten mit der Unterweltskönigin und beschreiben einen Weg zu den heiligen Hainen und Auen der Persephone.²² Mit dem Wasser der Mnemosyne strömt den eingeweihten Seelen die Erinnerung zu an das, was sie in den Mysterien gelernt und erfahren haben und damit werden sie fähig, den Weg ins Elysium zu finden und für immer der Todeswelt zu entrinnen. So sagt auch der ägyptische Verklärte, wenn er in seinem Elysium, dem „Binsengefilde“ angekommen ist:

22 C. Riedweg, *Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldplättchen*, in: F. Graf (Hg.), *Ansichten griechischer Rituale*, Stuttgart und Leipzig 1998, 359-398.

Ich verfüge über diesen meinen sehr großen Zauber
die in meinem Leib und an meinem Platz ist.

Ich erinnere mich an das, was ich davon vergessen habe.²³

Oder:

Meine Zauber sind befestigt,

denn ich erinnere mich an das, was ich davon vergessen habe.²⁴

Der Verstorbene erinnert sich an den Zauber, mit dem er für seine Jenseitsreise ausgerüstet wurde, so wie in den Texten der bakchischen Mysterien der Myste sich an das erinnert, was er in den Mysterien über das Jenseits gelernt hat. In beiden Fällen gilt: das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung. Diese Erinnerung bezieht sich in Ägypten auf den Zauber, das heißt das magische Ritual der Todesbehandlung, und in Griechenland auf die Mysterien als ein langer Prozess der Prüfung und Unterweisung.

Die andere Stelle, die ein Licht wirft auf den Zusammenhang von Tod, Einweihung und Vollkommenheit, steht in dem lateinischen Roman *Der Goldene Esel* von Apuleius von Madaura, der ungefähr aus derselben Zeit stammt wie Plutarchs verlorener Essay mit dem Zitat über die Mysterien. Es geht um die Einweihung des Lucius in die Isis-Mysterien.²⁵ Die Szene spielt nicht in Ägypten, sondern in Kenchreai, dem Hafen von Korinth, wo es ein Isis-Heiligtum gab. In der hellenistischen Isis-Religion verkörpert die Göttin die individuellen Erlösungshoffnungen ihrer Anhänger, die Hoffnung auf ein ewiges Leben. Für diese Rolle bringt die Göttin besonders viel aus ihrer ägyptischen Vergangenheit mit, ist sie es doch, die Osiris durch die Kraft ihrer „Verklärungen“ zu neuem Leben erweckt hat. Manches spricht dafür, dass in den hellenistischen Mysterien der Isis altägyptische Bestattungsbräuche weiterleben, die hier nun ganz eindeutig nicht als Beisetzung von Toten, sondern als Einweihung Lebender inszeniert und interpretiert werden.

Als der aus einem Esel in einen Menschen rückverwandelte Lucius sich danach sehnt, in die Mysterien der Isis eingeweiht zu werden, bedeutet ihm der Priester Zurückhaltung:

Denn die Riegel der Unterwelt und der rettende Schutz lägen in der Hand der Göttin, und die Weihe selbst werde gefeiert als Abbild eines freiwilligen

23 CT 467 V, 364. Tb 110, Budge, *Book of the Dead* II, 96, 21-22 (Nebsei); Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 213.

24 *Ibid.*, 214.

25 Vgl. hierzu besonders R. Merkelbach, *Isis-Regina – Zeus Serapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart-Leipzig 1995, Kap. 23, 266-303; J. Bergman, *Per omnia vectus elementa remeavi*, in: U. Bianchi/M.J. Vermaseren (Hgg.), *La soterologia degli culti orientali nell' impero romano*, Leiden 1982, 671-702; E. Hornung, *Altägyptische Wurzeln der Isismysterien*, in: *Hommages à Jean Leclant IV*, Kairo 1994, 287-293; F. Dunand, *Isis, mère des dieux*, Paris 2000, 127-140; W. Burkert, *Antike Mysterien*, 82.

Todes und einer auf Bitten gewährten Rettung. Denn wenn die Lebenszeit abgelaufen sei und die Menschen schon auf der Schwelle stünden, an welcher das Licht endet, dann pflege die Göttin diejenigen, welchen man getrost die großen Geheimnisse der Religion (*magna religionis silentia*, offenbar = Grosse Mysterien) anvertrauen dürfe, aus der Unterwelt wieder zurückzurufen und sie, in gewissem Sinne durch ihre Vorsehung wiedergeboren wieder auf die Bahn eines neuen Lebens zu setzen.²⁶

Die Einweihung hat also eindeutig den Sinn eines vorweggenommenen Todes, der dem Mysten eine Gottesnähe vermittelt, wie sie sonst erst, nach ägyptischer Vorstellung, dem rituell „verklärten“ Toten zuteil wird. Durch diesen freiwillig gestorbenen symbolischen Tod qualifizieren sich die Mysten dafür, am Tage ihres wirklichen Todes von Isis ins Leben zurückgebracht zu werden.

Als der Tag der Einweihung endlich kommt, wird Lucius zunächst gebadet (getauft), wozu der Priester „die Verzeihung der Götter ausspricht“. Das Bad hat also den sakramentalen Sinn einer Sündenvergebung. Am Abend dieses Tages folgt die Einweihung, von der Apuleius nur folgende Andeutungen gibt:

Ich habe das Gebiet des Todes betreten, meinen Fuß auf die Schwelle der Proserpina gesetzt und bin, nachdem ich durch alle Elemente gefahren bin, wieder zurückgekehrt. Mitten in der Nacht habe ich die Sonne in weißem Licht strahlen sehen. Den unteren und den oberen Göttern bin ich von Angesicht zu Angesicht gegenübergetreten und habe sie aus der Nähe angebetet.²⁷

Lucius wird in die Geheimnisse der Unterwelt eingeweiht. Er vollzieht den *descensus* des Sonnengottes, steigt in die Unterwelt hinab und schaut die Sonne um Mitternacht, tut also genau das, was im ägyptischen Totenritual mit den Verstorbenen geschieht und zwar mit den Königen, in deren Gräbern die Nachtfahrt der Sonne dargestellt ist. Es scheint mir offenkundig, dass diese Unterweltsreise einen symbolischen Tod darstellt, an den sich dann auch am Morgen eine Neugeburt anschließt. Denn am Morgen nach dieser Einweihungsnacht wird er *ad instar solis*, also wie der Sonnengott, gekleidet und erscheint der jubelnden Menge als neugeborener Eingeweihter. Mit dieser Initiation hat er einen wichtigen Schritt auf dem Weg der Vervollkommnung zurückgelegt. Deutlich genug ist auch hier die Vervollkommnung im Sinne einer *assimilatio Dei* verstanden. Wenn hier der Sonnengott an die Stelle des Osiris getreten zu sein scheint, dann hängt das damit zusammen, dass in dieser Zeit Osiris längst zum Sonnengott geworden ist.

Das Projekt einer Heilung der menschlichen Unvollkommenheit nennt man seit Max Weber einen Heilsweg. Das Gilgamesch-Epos hatte die kulturelle

26 Apuleius, *Metamorphoseon* XI 21, nach R. Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis*, 288f. § 509

27 Apuleius XI 23, 3-7; Merkelbach, *ibd.*, 291 § 513.

Leistung, durch die man sich für immer in das kulturelle Gedächtnis der Nachschrift einschreibt, als einen Heilsweg entworfen. Nachdem er das Kraut des Lebens verloren hatte, blieb Gilgamesch nur übrig, sich durch Erbauung der Mauern von Uruk unsterblich zu machen. Dieser Heilsweg, der die Menschheit zu ungeheuren kulturellen Leistungen motiviert hat, wird bis heute beschritten; sein Nachteil ist, dass er nur sehr wenigen Hochbegabten oder Hochvermögenden offen steht. Die Ägypter entwickelten mit ihren hochelaborierten Totenritualen den Heilsweg nachtodlicher Vervollkommnung und wiesen mit der Idee des Totengerichts auch schon bürgerlichere Wege lebenszeitlicher Vorbereitung. Die Mysterienkulte boten den Heilsweg einer Vervollkommnung durch Einweihung an, bei der die Initianden den Tod durch symbolische Vorwegnahme zu überwinden glaubten. Während der altisraelitischen Religion diese Vorstellung einer rituellen vor- oder nachtodlichen Vervollkommnung fremd war, entwickelten die daraus hervorgegangenen jüdischen, gnostischen, christlichen und islamischen „Erlösungsreligionen“ ihre Heilsvorstellungen, die sich dann auf lange Sicht durchgesetzt haben.

Hinter der Sehnsucht nach Erlösung und Vollkommenheit steht eine Diagnose des Menschen als Mängelwesen, die, um das abschließend noch einmal zu betonen, den Menschen nicht nur an den Tieren, sondern vor allem auch an den Göttern misst und das spezifisch Menschliche im Hinblick auf die Götter als einen Mangel, den Mangel an Unsterblichkeit, und im Hinblick auf Tiere als ein Zuviel, nämlich das Wissen um diesen Mangel bestimmt.

Was ich in diesem Vortrag zeigen wollte, war der mythologische und anthropologische Kontext dieser Thematik, die weit vor die Entstehung der Erlösungsreligionen zurückreicht.