

Severino Croatto

Die Unsterblichkeits- hoffnung in den großen Weltbildern des Orients

Daß der Mensch das Heil ersehnt, ist eine Erfahrungswahrheit. Das Leben ist die begehrteste Gabe, die man instinktiv zu bewahren sucht. Kein menschliches Wesen, das sich verwirklicht fühlt, wünscht die Vernichtung. Wie wir sehen werden, spricht man in den Religionen vom Heil in Begriffen des Lebens. Dieses «heile Leben» kann mehr im «Jenseits» oder im «Diesseits» der Todesgrenze bestehen, wenn auch die typischen Äußerungen der Hoffnung sich auf die Unsterblichkeit und die Auferstehung richten. Mit der leiblichen Auferstehung befassen sich bezeichnenderweise nur wenige Weltbilder. Die Unsterblichkeit hingegen tritt vielfältig ins Blickfeld: als Unsterblichkeit mit dem Leib oder ohne den Leib oder, falls keine Jenseitsvorstellung besteht, einfach als pessimistische oder optimistische Haltung diesem Leben gegenüber. Im Blick auf einen breiten Fächer von erhofften Möglichkeiten hat der religiöse Mensch stets nach dem heilen Leben gesucht.

Dies schließt eine bestimmte Sicht des Menschen in sich. Die Hoffnung auf Unsterblichkeit ist stark von der Welt- und Geschichtsauffassung bedingt und vor allem von der Anthropologie. Den Leib zu retten oder sich vor dem Leib zu retten sind zwei Optionen, die sich von Grund auf unterscheiden; je nach dem Menschenbild sind beide gültig. Die erste Option entspricht im Prinzip mehr einer positiven Bewertung der Zeit und der Geschichte, kann aber auch in einen obskuren Pessimismus münden, wenn keine eschatologische Perspektive dahinter steht.

Wir werden unsere Untersuchung nicht auf den Nahen Osten beschränken, sondern auch die Religionen einiger entfernter Länder, z. B. Indiens oder Persiens, ins Auge fassen. Der Bezugsrahmen mag als zu weit gespannt erscheinen: Welche geschichtlichen Kontakte bestehen zwischen Indien und Israel? Es geht aber eben um die Frage, was der Mensch über sein Schicksal denkt, und nicht darum, wie weit die benachbarten Religionen

Israel beeinflußt haben. Die zweite Frage wäre wichtig, um das hebräische Denken gründlicher zu verstehen und seine Originalität zu erfassen. Aber diese «Originalität» kommt eben dann deutlicher in den Blick, wenn man das hebräische Denken mit einigen großen Weltreligionen, beispielsweise mit dem Hinduismus, vergleicht. Überdies: Wenn das Wort Gottes Träger einer universalen Botschaft ist, haben wir es in einen weiteren Kontext hineinzustellen. Daß diese Botschaft in einer menschlichen Rede erfolgt – in einer Sprache, die ständig durch einen hermeneutischen Prozeß hindurchgehen muß –, kann durch andere, indirekte Offenbarungen der Wahrheit besser ins Licht gesetzt werden. Eine Reflexion über das Denken Indiens zum Beispiel macht uns vorsichtiger gegenüber einer Überbewertung der semitischen Anthropologie. Und wichtiger als die «geschichtliche» Frage ist schließlich der phänomenologische Aspekt des Problems des menschlichen Schicksals, wie er in einer Vielzahl von Mythen oder Philosophien zum Ausdruck kommt, die sich unbewußt aneinander «reiben», weil es sich um grundlegende Fragen des menschlichen Daseins handelt.

Das sumerisch-semitische Weltbild

Wichtig ist vor allem das Weltbild Mesopotamiens, weil es in einem langen Denkprozeß herangereift ist, auch einige nichtsemitische Elemente enthält und einen großen Einfluß erlangt hat.

Im Gegensatz zum syro-palästinensischen Bereich weist Mesopotamien nur einige spärliche archäologische Zeugnisse über den Totenkult auf.¹ Die Beschwörungssprüche und kultischen Texte, die in der assyrischen Epoche reichlich vorhanden sind, bringen andererseits an den Tag, daß im Zweistromland die Furcht vor dem «Geist» (*etimnu*) der Toten eine sehr verbreitete Haltung war; vor allem fürchtete man sich vor den Toten, wenn diese nicht bestattet oder nicht mit Lebensmitteln versehen waren. Deshalb die Sorge für die Toten und die Angst vor ihrer Rache. Der «Geist» der Verstorbenen stellt für die Lebenden eine ständige Bedrohung dar. Diese Beschwörungssprüche deuten nichts an von einem «Zustand» nach dem Tod, der durch das Verhalten in diesem Leben bedingt wäre. Mesopotamien kennt das Thema des «Gerichts» im Zeitpunkt des Todes nicht. Es besteht keine Hoffnung auf Heil nach dem Tod. Auch die auf uns gekommenen Gebete enthalten diesen Gedanken nicht. Der *etimnu* der Toten ist keineswegs eine unsterbliche Seele. Man ahnt meines Erach-

tens, daß etwas den Tod überlebt, aber die semitische Anthropologie, die den Menschen als eine psycho-physische Einheit begreift, läßt es nicht zu, eine eschatologische Lehre zu entwickeln. Diese Ahnung blieb so blockiert und schlug den Irrweg zur Dämonologie ein.

Nicht viel anders ist das Bild, das uns die Mythen und großen literarischen Texte Mesopotamiens entwerfen. Das Schöpfungsgedicht gibt uns Aufschluß über die Einstellung des Menschen: Man suchte den Göttern zu dienen, indem man die Erde (deren Eigentum) bearbeitete und für ihre Heiligtümer sorgte.² Der Mensch ist wichtig, weil er in *diesem* Leben nützlich ist. Die Götter tun nichts für sein Heil nach dem Tod.

Das Verlangen nach Unsterblichkeit kommt sehr gut zum Ausdruck im Gilgamesch-Epos, das im ganzen Zweiströmeland bekannt war und deshalb sehr signifikant ist. Dieses Gedicht ist eine ernste, mit Tragik untermischte Betrachtung über den Tod. Der Held – Gilgamesch ist der Herkules der mesopotamischen Überlieferung – möchte sich Ruhm erwerben durch eine mächtige Heldentat: die Tötung des Riesen Chuwawa im Zedernland. Er möchte *hier* zu einer Unsterblichkeit gelangen, die ihm nach dem Tod versagt ist (III, IV, 138 ff.). Als sein Genosse Enkidu stirbt, sinnt er über das Totenreich nach: Es ist ein finsterner Ort, von dem es keine Rückkehr mehr gibt, wo es nur Staub und Lehm zu essen gibt und wo die Könige keine Krone tragen. An seinem künftigen Schicksal verzweifelnd, beschließt er, Utnapischtim, die babylonische Sintflutgestalt, zu besuchen; dieser ist der einzige Sterbliche, der in das ewige Leben eingetreten ist. Der Text läßt drei Szenen hervortreten, die in gegenseitiger Ergänzung Gilgamesch um seine Illusion bringen. Auf seiner weiten, mühevollen Reise (Gedanke der Unerreichbarkeit des von ihm Erstrebten) sucht ihn die Schenkin Siduri umzustimmen mit den ersten Überlegungen: «O Gilgamesch, wohin (noch) willst du laufen? Das Leben, das du suchst, wirst nicht du finden! (Denn) als die Götter (einst) die Menschen schufen, da teilten sie den Tod der Menschheit zu, das Leben aber nahmen sie für sich! Drum fülle dir, o Gilgamesch, den Bauch, ergötze dich bei Tage und bei Nacht...» (X: III: 1–14.)

Die zweite Szene besteht im Sintflutbericht. Auch hier muß Gilgamesch einsehen: Wenn Utnapischtim zur Unsterblichkeit gelangte, so geschah dies auf Grund eines einmaligen Privilegs, indem Enlil ihn «uns, den Göttern, gleich machte». Für Gilgamesch selbst, einen einfachen Sterblichen,

ist das ewige Leben eine Utopie. Er fügt sich traurig darein: «Es hockt der Tod in meinem Schlafgemach, wohin (den Fuß) ich setze, ist der Tod!» (XI: 194 und 232–233.) Wird er jedoch irgendeine Kompensation erhalten? In der dritten Szene sehen wir, wie Gilgamesch, von Utnapischtim unterrichtet, der «Pflanze des Lebens» begegnet. Es besteht für ihn wenigstens die Hoffnung, lange auf dieser Welt zu leben. Doch auch diese Hoffnung wird zunichte: Eine Schlange, die nachher die Haut wechselt, frißt ihm die Pflanze weg (XI, 266 ff.). Gilgamesch erleidet einen doppelten Fehlschlag: er erhält weder das Leben nach dem Tod noch ewige Jugend im irdischen Dasein. Die menschliche Herrlichkeit verbleicht angesichts der Gewißheit, das gemeinsame Los aller sterblichen Wesen zu teilen. Gilgamesch wird von diesem «Wissen», von der Entdeckung dieser Wahrheit ganz verstört – ein Gedanke, der immer stärker hervortritt. Bloß den Göttern kommt die Unsterblichkeit zu. Gilgamesch hat sich mit der Wirklichkeit abzufinden. Von den vier «Leben», denen er nachjagt (das Leben des «Landes der Lebendigen», wo Chuwawa herrschte, das Leben der unsterblichen Götter, das Leben des langlebigen Menschen, das Leben des berühmten, aber vergänglichen Königs), werden ihm bloß das erste und letzte gewährt. Letzten Endes muß sich Gilgamesch mit dem Ruhm begnügen; die Unsterblichkeit wird ihm nicht zuteil.

Die Mesopotamier empfanden Angst vor dem Tod, vor einem aussichtslosen Ende. Gilgamesch scheiterte, aber sein Tun ist Ausdruck dafür, daß jeder Mensch nach einem Weiterleben verlangt. In diesem Sinn ist das Epos aufschlußreich: Es bietet noch keine Lösung, aber die assyrisch-babylonischen Philosophen finden sich mit der herkömmlichen These einer Zerstörung der Persönlichkeit an der Schwelle des Todes nicht mehr ab. Es liegt etwas Tragisches in diesem Ringen um die Wahrheit (vgl. das biblische Job-Thema). Wenn das babylonische Weltbild pessimistisch ist, so deshalb, weil es nicht optimistisch sein *kann*. Die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit ist vorhanden, aber nur latent.

Es gibt eine griechische Parallele zum babylonischen Epos: den Herakles der Ilias, der im Garten der Hesperiden nach den goldenen Äpfeln sucht. Auch er scheitert in seinem Versuch, zur Unsterblichkeit zu gelangen. Achilles ist dessen eingedenk, und wie Herakles begnügt er sich mit dem bloßen Ruhm: «Nicht einmal Herakles, der gewaltige, mied das Verhängnis, welcher der Liebste doch

war dem herrschenden Zeus Kronion...; also trachte auch ich, jetzt noch Ruhm zu gewinnen (XVIII, 117ff).

Ein umgekehrtes Suchen als das des Gilgamesch ist das Streben, das den Adapa-Mythos durchzieht. Auf Anraten seines Beschützers Ea weist Adapa das Brot und das Wasser «des Lebens» zurück, das ihm Anu, der Himmelsgott, anbietet; er begnügt sich mit bloß einem Mantel als Kleid und mit der Salbung mit Essig – Sinnbilder der Auszeichnung. Aus Entrüstung darüber wirft ihn Anu zu Boden. Hier äußert sich ein gewisser Dualismus zwischen dem Gott des Lebens (Anu) und dem Gott der Erkenntnis (der Weise Ea). Der Mensch wagt sich nicht an ein ewiges Leben, das er nicht kennt; er optiert für die Gnosis, für die Geheimnisse dieses irdischen Lebens.

Die Tat des Adapa gleicht der des Aqhat, des Sohns des Danel im gleichnamigen Mythos von Ugarit. Der Heldenjüngling weist das Angebot der Göttin 'Anat zurück, ihm für seinen Doppelbogen die Unsterblichkeit zu schenken. Aus dem Zusammenhang erhellt, daß Aqhat dem Angebot keinen Glauben schenkt, weil er sicher ist, zu altern... mit andern Worten: er könnte bloß dann unsterblich sein, wenn er durch den Tod hindurchginge wie die Göttin Astarte: «Wie könnte ein Sterblicher dauerndes Leben erlangen?... Ich werde sterben wie die andern; auch ich werde mit Gewißheit dahinscheiden» (2 Aqht VI, 36.38). Wenn es notwendig ist, zu sterben, um wie die Götter zu sein, was hat man dann voraus? Aqhat zieht es vor, seinen Bogen eines Kriegers zu behalten, und während Gilgamesch sich mit dem Ruhm «begnügt», entscheidet sich Aqhat für diesen Ruhm. Es liegt aber nur ein scheinbarer Gegensatz vor: Beide Optionen entsprechen verschiedenen Sichten der einen gleichen Hoffnung auf das Weiterleben des Menschen in seiner ganzen Dimension. Die Haltung Adapas und Aqhats haben ihr griechisches Gegenstück in Odysseus, der das Angebot der Nymphe Kalypso zurückweist, die ihm den Gedanken eingibt, die Unsterblichkeit zu erbitten. Seine einzige Sehnsucht ist es, nach dem Vaterland zurückzukehren. Dies ist der Grund, den er für seine abschlägige Haltung angibt: das Heimweh (*nóstos*) (Odysse V, 215 ff). Die Unsterblichkeit fasziniert ihn nicht, da diese nach der damaligen Auffassung in einem bloßen «Schattendasein» bestand. Es ist besser, mit Penelope in Ithaka zu leben, als mit der Nymphe Kalypso auf der wilden Insel Ogygia.³

Der Grund, das unsterbliche Leben mit außer-

irdischen Wesen zurückzuweisen, ist der gleiche wie der, weswegen man den Tod haßt: der Wunsch, die gegenwärtige Existenz weiterzuführen. Der Mensch ahnt und erstrebt «etwas mehr» (aus irgendeinem Grunde «macht» er die Götter unsterblich), aber er akzeptiert nicht ein sinnloses «Jenseits». Oder er muß, wie im Fall des Gilgamesch, schließlich sein Begrenztsein einsehen, das ihn von Grund auf von den Göttern trennt. Die Götter haben alles. Der Mensch möchte ihnen ähnlich werden – in Demut, nicht in der Hybris der griechischen Helden –, aber zu guter Letzt sieht er seine Begrenztheit ein. Es bleibt *dieses* Leben, das für die Theoretiker und die Allesbesitzer einen positiven Sinn hat, den Dienst der Götter, das aber für das gemeine Volk mit Mühe und Sinnlosigkeit beladen ist. Dieses Thema findet seinen bitteren Niederschlag im literarischen Genus des «gerechten Dulders», der ein eindrucksmächtiges Sinnbild des Menschen ist, der aussichtslos leidet, von den Göttern «isoliert», deren Handeln unverständlich ist. Zuweilen erwacht die Hoffnung auf eine Erleichterung oder einen göttlichen Gunsterweis in diesem Leben (das mesopotamische Denken kennt keinen «bösen» Gott wie den ägyptischen Seth), aber es bleibt ein Rätsel, warum das Leben voller Leid und durch einen aussichtslosen Tod blockiert ist.⁴ Zwar sprechen alle von uns betrachteten Texte von einem tiefen Suchen nach hoffnungsvollen Lösungen oder von einem konkreten Sehnen, den Menschen aus seiner gegenwärtigen Lage zu befreien.

Ägypten: Die Auferstehung in Osiris

Die Kultur des Nilstromlandes ist durch ihre lange Dauer und das Beharren der ihr zugrundeliegenden Ideen charakterisiert. In bezug auf unser Thema ist Ägypten von ganz besonderem Belang, bietet es uns doch die ältesten deutlich formulierten Zeugnisse für den Glauben an das Weiterleben des Menschen in glückseliger Unsterblichkeit. Der erste Eindruck angesichts der breitgestreuten Texte und Dokumente der religiösen Kunst, die um die Begräbnisriten kreiste, ist der einer sehr angelegentlichen Sorge um das Schicksal nach dem Tod. Die reichen Begräbnisstätten, die in Ägypten ausgegraben wurden, und die Texte, die sie begleiteten und schmückten, zeigen zwar, daß diese den Königen und Mächtigen vorbehalten waren, die für die Kosten aufzukommen und sich so die Unsterblichkeit zu «sichern» vermochten. Aber aus den Inschriften der Sarkophage und vor allem aus

dem Totenbuch erhellt auch, daß das Privileg der Vergöttlichung nach dem Tod, das in alter Zeit dem König vorbehalten war, bewußt «demokratisiert» wurde. Schon in vordynastischer Zeit nahm man wenigstens ein rudimentäres Weiterleben – ohne Unterschied der Klassen – an. Es macht bloß den Anschein, daß dieses Weiterleben auf die Mächtigen beschränkt war. Wir machen uns zuweilen allzusehr von den vorliegenden Monumenten und Texten abhängig. Es konnte gut der Fall sein, daß die Ägypter auch einfachere Riten kannten und nicht an die Monumente gebunden waren, um zum ewigen Leben zu gelangen. Auf alle Fälle ist eher anzunehmen, daß die Unsterblichkeit des Pharaos ein ganz besonderes, durch seinen göttlichen Charakter gegebenes Privileg war, als daß zu denken wäre, daß sie vom Reichtum abhängig. Die «aristokratische Eschatologie» ist eine unzulängliche Sicht, die bloß auf den materiellen Befunden beruht, nicht aber auf deren phänomenologischer oder philosophischer Deutung.

In den Pyramideninschriften wird das Schicksal des Menschen im Pharaos personifiziert, dessen Eingang in die Unsterblichkeit man durch eine Reihe von Beschwörungsformeln sicherzustellen sucht. Man behauptet, der König sei nicht gestorben oder er werde wieder zum Leben erweckt. Die Sitte, den Leichnam unverwest zu bewahren, nimmt schon die klassische Mumifizierung voraus. Diese Hoffnung besitzt einen mythischen Archetyp, den *hierôs logos* vom Tod und der Auferstehung des Osiris, der durch seinen Bruder Seth getötet wurde. Daher identifiziert sich der König beim Sterben mit Osiris (der zum Herrn des *Duat*, des Totenreichs, geworden ist), während er im neuen Pharaos, seinem Nachfolger, als Horus aufersteht. Man besehe zum Beispiel die Formulierung, die sich in der Grabkammer des Unas, des letzten Königs der fünften Dynastie, findet: «O Unas, du bist nicht gestorben; du bist lebendig hingegangen, um dich auf den Thron des Osiris zu setzen; dein Zepter ist in deiner Hand... Atum (der erstrangige Schöpfergott, der mit der Sonne identifiziert wird), dieser dein Sohn ist hier, Osiris, den du am Leben bewahrt hast; er lebt; dieser Unas lebt.»⁵

Die angeführte Stelle setzt eine doppelte Identifikation voraus: die des Pharaos mit Osiris (an dessen Auferstehung er teilnimmt) und die des Osiris mit Atum, dem Urgott, der nach der Theologie von Heliopolis aus dem ursprünglichen Chaos auftaucht und seinerseits mit dem Sonnengott *Rê* identifiziert wird. Indem sich der König – wie spä-

ter jeder Mensch – mit der Sonne vereint, die in ihren Zyklen des Aufgangs und Untergangs nicht dahinschwindet, sondern ewig ist, geht er in die Zeitlosigkeit ein. Der Eintritt des Königs in den «kosmischen Kreislauf», über den Osiris nun Herr ist, scheint das Wissen um die Zeit nicht auszuliegen, aber ihr Entschwinden zu überwinden. Deshalb der Wunsch, sich der Sonne oder den Polarsternen (den «Unvergänglichen») beizugesellen: «Unas wurde durch die Pfade des Skarabäus (die Sonne) geleitet; Unas hört auf, im Niedergang zu wohnen; die Einwohner des Abgrunds begleiten ihn; Unas erglänzt erneuert im Aufgang» (Pyramidentexte, Nr. 305 f). Dies sind die vier Gezeiten des Sonnenzyklus. Die beiden letzten bezeichnen die Vereinigung der Toten mit dem zum Gott gewordenen und täglich verklärten König. Daher ist das jenseitige Leben voller Hoffnung. Es ist nicht der Zustand des «Schlommers» der alten Griechen und der Hebräer. Das Leben gipfelt nicht im Tod und erzeugt nicht Pessimismus, sondern der Tod ist «Hinübergang» zur Wiedergeburt, zu einer zyklischen, aber nie abbrechenden Palingenese.

Ein anderer Zugang zu den ägyptischen Jenseitsvorstellungen ergibt sich von der Anthropologie her. Für die Ägypter ist der Mensch «aus Staub zusammengesetzt, der seinen Leib (*Jet*) bildet, dem der *Ka*, das Lebensprinzip, Personalität verleiht, die in der individuellen Seele, im *Ba* zum Ausdruck kommt».⁶ Der *Ka* ist das wichtigste Element im Menschen; er ist göttlichen Ursprungs; er welkt nicht mit dem Leib dahin; er ist eine Art Double des ganzen Menschen, das im andern Leben bleibt. In der Szene der Geburt Amenophis' III. (Basrelief von Luxor) erscheint der Töpfergott Unûm, der zwei genau gleiche Figuren in Händen hält: den Leib aus Ton und den beseelenden *Ka*. Aus der Vereinigung des Leibes mit dem *Ka* geht die ihrer selbst bewußte Persönlichkeit, der *Ba* hervor. Dieser ist für die Taten in diesem Leben verantwortlich; er wird im Augenblick des Todes in der Waage der *Maat*, der Gerechtigkeit (Weltordnung) gewogen. Dem Ägypter, der sich nach dem Transzendenten sehnt, geht es darum, vermittels der Begräbnisriten die Vereinigung des *Ba* mit dem *Ka*, dem unsterblichen Prinzip seiner Persönlichkeit, sicherzustellen. Da dieses aber ein Double des gesamten Menschen ist, sucht man auch den Leib vor der Verwesung zu bewahren. Daher der Ritus der Einbalsamierung, dessen Archetypus in der Geste der Isis und der Neftis besteht, die den Leichnam ihres Bruders Osiris vor der Verwesung bewahrten. Eine Pyra-

mideninschrift (Nr. 1257d) läßt diesen folgende Worte vernehmen: «Sie verhindern, daß du zugrunde gehst; sie kommen deiner Verwesung zuvor, die dich wiederum zur Erde werden läßt...; Isis bringt dir eine Libation dar, Neftis reinigt dich, deine beiden großen Schwestern stellen dein Fleisch wieder her; sie fügen deine Glieder zusammen, machen, daß deine beiden Augen wieder auf deinem Antlitz erscheinen.» Dieser letzte Satz spielt bereits an das Wesentliche an, das nicht in der Mumifizierung an sich besteht, sondern im Ritus der «Öffnung des Mundes» und «der Augen». Der Text 1330 sagt: «Dein Mund wurde von Horus mit seinem Zeigefinger geöffnet, mit dem er den Mund seines Vaters Osiris geöffnet hat.» Die Identifikation mit Osiris enthebt letzten Endes den Menschen den Wechselfällen des irdischen Daseins. Ein überaus bedeutungsvoller Text im Totenbuch läßt den Verstorbenen nach seiner Identifikation mit Osiris ausrufen: «Ich bin das Gestern, Heute und Morgen» (Kap. 64, 2).

Auf dieser Höhe nimmt der ganze Mensch an der Möglichkeit eines unsterblichen Lebens teil. Diese «Demokratisierung» des Denkens setzt allmählich um 2000 v. Chr. oder bereits vorher ein mit der Identifizierung des Verstorbenen mit den zugleich «existentiellen» und archetypischen Göttern Osiris, Horus, Rê und Atum. Er wird in den Sargtexten überaus häufig «Osiris N. N.» genannt. Horus ist der Gott, der stirbt und aufersteht. In der Unterweisung für den König Meri-ka-Rê (aus der gleichen Epoche) und vor allem im Totenbuch (um 1600 v. Chr.) tritt das Motiv des Gerichtes hervor, das der Verstorbene «in der großen Gerechtigkeitshalle von Osiris» über sich ergehen lassen muß. Er muß sein Verhalten während des irdischen Lebens rechtfertigen. Kap. 5 des Totenbuchs enthält eine lange Liste «negativer Schuldbekennnisse» (z. B. «Ich habe keine Gewalttat verübt gegen einen armen Menschen» usw.), die für die Beurteilung der Werte, die in Ägypten in Geltung standen, von unschätzbarem Wert ist. In den Vignetten, welche die Texte verzieren, ist die große Gerichtsszene dargestellt, der Osiris vorsteht, assistiert von Thoth, dem Gott der Weisheit, als Richter und Notar, und vom Schakalgott Anubis, der auf der Wage der Maat, in der Vogelfeder versinnbildet, das Herz des Verstorbenen wägt. Auf der Gegenseite steht das gefräßige Ungeheuer Am-mut, das durch das gnädige Urteil des Gerichtshofes um die erhoffte Beute kommt.

Trotz dem Auf und Ab dieses soteriologischen Optimismus⁷ und einigen Stellen, die dieses und

das andere Leben eher negativ beurteilen, läßt sich behaupten, daß das ägyptische Weltbild auf die Frage nach dem menschlichen Schicksal eine unzweideutige, positive Antwort gibt. Der Ägypter erhofft die Unsterblichkeit und ein glückseliges Leben in der andern Welt. Er ist kein Fatalist. Für ihn ist der Tod nicht eine natürliche Gegebenheit. Letzten Endes kann jeder Mensch dazu gelangen, «Osiris» zu sein.⁸

Das indisch-iranische Weltbild

Auch der Hindu sucht das Heil. Dieses besteht für ihn wesentlich in einer «Befreiung». Der Begriff *moksa* oder *mukti* (im Buddhismus *nirwana*) durchdringt denn auch alle philosophisch-religiösen Systeme und ist das Endziel alles Wissens. Wenn auch verschieden gedeutet (der Pluralismus ist ein Grundzug des indischen Denkens, wahrscheinlich weil dieses tief metaphysisch ist und mehrerer Ausdrucksformen bedarf), wird die Befreiung doch als ein Bruch mit dem irdischen, leiblichen Leben verstanden, das Leiden und Unwissenheit mit sich bringt.

Trotzdem geht es in den ältesten Texten, den Veden (um das Ende des zweiten Jahrtausends v. Chr.), mehr um Glück und Dauer des irdischen Lebens als um das Dasein nach dem Tod. Dies ist ein ziemlich allgemeiner Zug in den Menschenbildern der Antike; sein Vorkommen in Indien (und in Griechenland) verdient jedoch besondere Aufmerksamkeit, weil in späteren Epochen eine umgekehrte Denkrichtung zutage tritt.

Die Veden beschreiben jedoch einen «Ort der Väter» (*pitri-loka*), der bald unterhalb der Erde, bald im Himmel gelegen ist und wo die Toten ihre Tage glückselig verbringen (Rig Veda 9.113. 7–11; Atharva Veda 3.28.5 usw.). Auch liegen noch zwei andere Ausdrucksformen der Unsterblichkeitshoffnung vor. Erstens ist von der Speise oder dem Trank der Unsterblichkeit die Rede, vom Götternektar, der durch Auspressen einer Pflanze gewonnen und beim Opfern verwendet wird. Nach der vedischen Mythologie besiegte Indra die Schlange Vritra kraft dieses Nektars. Ein Hymnus der Rig Veda preist dessen Macht, in der unsterblichen Welt Glückseligkeit zu verschaffen (9.113. 7ff 10.15). Zweitens ist der Mythos von Yama, dem Ersten der Sterblichen, vorhanden, der starb und in die andere Welt eintrat, wo er zum Herrn der Toten, zu einer Art Gott wurde. Weshalb erhält der archetypische Mensch diese Herrschaft? Weist dies nicht darauf hin, daß

der Mensch, seiner Sterblichkeit bewußt, dennoch einem der Seinen – aus «Heimweh» dem ersten – das beilegt, was er für sich selbst wünscht, die Unsterblichkeit? Darin ist Yama dem babylonischen Utnapischtim verwandt.

Wenn wir zur Epoche der metaphysischen Texte der Upanischaden übergehen (um die Mitte des ersten Jahrtausends v. Chr.), so begegnen wir wichtigen Neuerungen. Wir sehen hier die Lehre von der Befreiung (*moksa*) in voller Entfaltung. Um sie zu verstehen, müssen wir sie in andere Grundbegriffe der Hindu-Philosophie einordnen, die eben unser Thema beschlagen. Das Leben nach dem Tod hängt mit dem Tun (*karman*) dieses irdischen Lebens zusammen. Die Götter werden noch nicht erwähnt. Das Karman ist irgendwie ein unpersönliches Gesetz, das die Wiedergeburten der Personen (*ātman*) in einem andern Menschen oder in irgendeinem lebendigen Wesen bedingt. Diese Lehre vom *Samsara* (wörtlich «Zyklus», «Vorüberfließen») oder von der Reinkarnation erklärt nicht sosehr die Zukunft, sondern scheint vielmehr die unterschiedlichen Zusammenhänge der verschiedenen Menschen mit der Vergangenheit zu erklären. Auf jeden Fall annulliert der Gedanke des Samsara den eschatologischen Sinn des Karman, da der Mensch in einen endlosen Zyklus von mehr oder weniger leidvollen Wiedergeburten eintritt; infolgedessen ist er mit der Materie, mit der phänomenalen Scheinwelt verknüpft. Die Antwort auf die Frage nach dem glücklichen Endschicksal wird somit noch nicht gegeben. Deshalb dachten sich die hinduistischen Denker eine andere Lösung aus, die «Befreiung» (*moksa*). Diese besteht wesentlich in einer Autonomie des Atman gegenüber der Scheinwelt (*māyā*), in einem Ausbrechen aus den Zyklen des Samsara und in einer Identifikation mit Brahman, dem Prinzip und Fundament der gesamten Wirklichkeit. Doch der Weg, um dies zu erreichen, ist nicht das sittliche Leben, sondern die Gnosis (*iñāna, vidyā*). Die Erlösung ist eine tiefe, außerordentliche Entdeckung, nämlich die, daß der Atman oder der geistige, unsterbliche Teil des Menschen mit Brahman identisch ist. Dies wird zum Ausdruck gebracht in der klassischen Formel «Du wirst es sein» (*tat tvam asi*) oder in der andern «Ich bin Brahman» (vgl. Chāndogkyā-Upaniṣad 6. 12. 3 usw.).

So hängt das Endschicksal des Menschen nicht von den vorhergehenden Taten (nach dem Gesetz des Karman) ab, sondern das Heil besteht in der Erkenntnis seines wahren, metaphysischen Wesens. Umgekehrt werden die Samsara von der Un-

kenntnis (*avidyā*) verursacht, wodurch der Mensch vom Wunsch, hienieden zu leben, umnebelt wird und über die Wirklichkeit in Unkenntnis ist. Die hinduistische Heilslehre schließt andererseits nicht den gesamten Menschen in sich – den Leib und die Seele, wie wir gesagt haben –, sondern nur seine unsterbliche Komponente. Dennoch ist zu fragen, ob unsere westliche Deutung imstande ist, der metaphysischen Sicht der (individuellen) Eschatologie der Upanischaden gerecht zu werden, der es um das endgültige Heil des wahren Wesens des Menschen zu tun ist. Wer weiß, ob sich hier nicht Elemente zu einer christlichen Theologie der Auferstehung in Christus bereits im Augenblick des Todes finden.

Die Befreiung gipfelt im Eingehen in Brahman, in die All-Einheit des unpersönlichen Absoluten. Liegt hier jedoch eine Vernichtung der Persönlichkeit jedes Individuums vor oder eher ein erhabenster Ausdruck des Unbegreifbaren, das über alle «göttlichen» Formen der Mythologie hinausgeht? Auf jeden Fall ist Brahman für die Upanischaden das Ziel, das jeden Menschen zur Vollendung bringt und später, im System des Vedanta, als Sein (*sat*), Bewußtsein (*cit*) und Glückseligkeit (*ānanda*) bezeichnet wird.

Aus Raummangel kommen wir nicht auf den Buddhismus zu sprechen (dessen Ausrichtung, was unser Thema betrifft, sich nicht wesentlich vom Hinduismus unterscheidet), damit wir noch ein Wort über die iranische Religion sagen können. Als prophetische Religion kreist diese um die Ethik und mündet in eine stark entfaltete Eschatologie. Nach den Gathas von Zarathustra (6. Jahrh. n. Chr.) entscheidet der Mensch über sein Schicksal durch die Entscheidung zum Guten oder zum Bösen (Aša oder Druj) als den beiden archetypischen Geistern und stellt seine Verdienste nicht durch magische Praktiken und blutige Opfer unter «Beweis», sondern dadurch, daß er zuletzt die Brücke «Cinvat» überschreitet. Zarathustra lehrt zudem ein Endgericht durch feuerverflüssigtes Metall (Yasna 51: 9). In der späteren Entwicklung des Mazdaismus (der in den Schriften des Avesta und in der Pehlewi-Literatur enthalten ist) betont man mehr die Auferstehung und das Gericht, die Werk eines Heilbringers (*Sōsans*) sind, als das Wohlergehen im andern Leben (vgl. Bundahisn 30: 4ff 2ff). Das persische Weltbild schließt eine bemerkenswerte Theologie der Geschichte in sich, wonach die Zeit der Rahmen der endgültigen Entscheidung ist, die in der eschatologischen Niederlage des Bösen gipfelt. Die individuelle Heils-

hoffnung bei Zarathustra wird universal, ja kosmisch (die Enderneuerung oder *fraskart*). Einige Texte spielen auch an eine spätere Apokatastasis an, nach der alle Menschen unsterblich sein werden. Dies läßt sich aus einem dualistischen Weltbild, wie das iranische es ist, erklären: Nachdem das Prinzip des Bösen (Ahriman) besiegt ist, ist der Mensch schlußendlich befreit. Wie wir sehen, ist das iranisch-persische Menschenbild optimistisch.⁹

Es fehlt uns der Raum, um uns mit Griechenland zu befassen und die verschiedenen Ausdrucksformen seiner Unsterblichkeitshoffnung zu bewerten: von Homer über die tragischen Dichter, den Orphismus und Platon bis zum Stoizismus und Epikureismus und vor allem zur Gnosis sowie zu den Eleusinischen Mysterien und dem Mithraskult. Diese letzteren sind ganz besonders bezeich-

nend, weil sie von einer angeborenen Hoffnung auf Unsterblichkeit (als – wenn auch nicht eschatologische – Auferstehung) zeugen und zur Zeit des Neuen Testaments in Geltung stehen (denken wir nur an die zahlreichen Mithräen des griechisch-römischen Bereichs). Doch begegnen sich auf die eine oder andere Weise die positiven oder negativen griechischen Vorstellungen über das ewige Leben mit den drei ausführlicher behandelten Weltbildern. Diese sind insofern Leitbilder, als sie drei typische Denkweisen vertreten: das semitische, das hamitische und das indo-europäische Denken. Auf alle Fälle sind wir unter verschiedenen, mitunter entgegengesetzten Ausdrucksweisen *einer* Hoffnung, *einer* Sehnsucht, *einem* Suchen nach Unsterblichkeit begegnet.

¹ Bezeugen die in vielen syro-palästinensischen Gräbern gefundenen Töpferien und andern Gegenstände den Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod, oder sind sie ein symbolischer Ausdruck dafür, daß die Lebenden des Verstorbenen eingedenk bleiben?

² Vgl. VI: 1–8. 32–35. Nach dem Atráhasis-Mythos wurde der Mensch erschaffen, damit er die niedern Götter in der Zwangsarbeit ablöse: vgl. I: 189 ff.

³ J. S. Dunne, *The City of the Gods. A Study in Myth and Mortality* (Macmillan, New-York 1965) 67 ff. 221.

⁴ Zu den Texten vgl. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Clarendon, Oxford 1960) 21–62.

⁵ Vgl. A. Piankoff, *The Pyramid of Unas* (Princeton 1968) 59. 64 ff.

⁶ J. Pirenne, *L'au-delà dans la religion égyptienne: Sammelwerk Religions de salut* (Inst. de Soc. Bruxelles 1962) 27–38.

⁷ Vgl. M. Guilmont, *L'espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne des origines au Moyen Empire: Rev. Hist. Relig.* 165 (1964) 145 ff und 166 (1964 f) 1 ff.

⁸ Das ägyptische Menschenbild ist individuell; eine gemeinschaftsbezogene (und kosmische) Eschatologie und eine Theologie der Geschichte fehlen.

⁹ Zum Problem der persischen Einflüsse auf Israel vgl. F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament* (Wien 1964).

Übersetzt von Dr. August Berz

SEVERINO CROATTO

geboren am 19. März 1930 in Río Cuarto (Argentinien), Lazarist, 1953 zum Priester geweiht. Er studierte an der katholischen Universität von Buenos Aires, am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und an der Hebräischen Universität Jerusalem, ist Lizentiat der Theologie, der Bibelwissenschaften und diplomierter Hebraist. Er ist Professor für Religionsphilosophie und -geschichte an der nationalen Universität von Buenos Aires und veröffentlichte unter anderem: *Historia de la Salvación* (Buenos Aires 1966).

André-Marie Dubarle Die Erwartung einer Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum

Der Glaube an eine selige Unsterblichkeit und genauer an eine leibliche Auferstehung beginnt sich erst in den jüngsten Teilen des Alten Testaments und in den nichtkanonischen jüdischen Schriften zu Beginn unserer Zeitrechnung klar auszuspren-

chen.¹ Der christliche Glaube wird dieses Erbe übernehmen, ohne das seine wesentlichste Gegebenheit, die Auferstehung Jesu Christi, ein nahezu unverständlicher erratischer Block gewesen wäre.

Entferntere Vorbereitung: Die göttliche Gerechtigkeit

Dieser jüdische Glaube hat – trotz seiner Neuheit – seine Wurzeln in den ältesten Schichten des religiösen Denkens Israels. Es kann von Nutzen sein, zuerst diese Ursprünge freizulegen. Man kann zwei Hauptlinien feststellen, den Glauben an eine gerechte Vergeltung; das Verlangen nach einem Weiterleben oder das unbestimmte Vorausahnen eines solchen.

Die göttliche Gerechtigkeit war ein wesentlicher Bestandteil der israelitischen Religion. Jahwe vergilt den Menschen nach ihren Werken. Aber lange