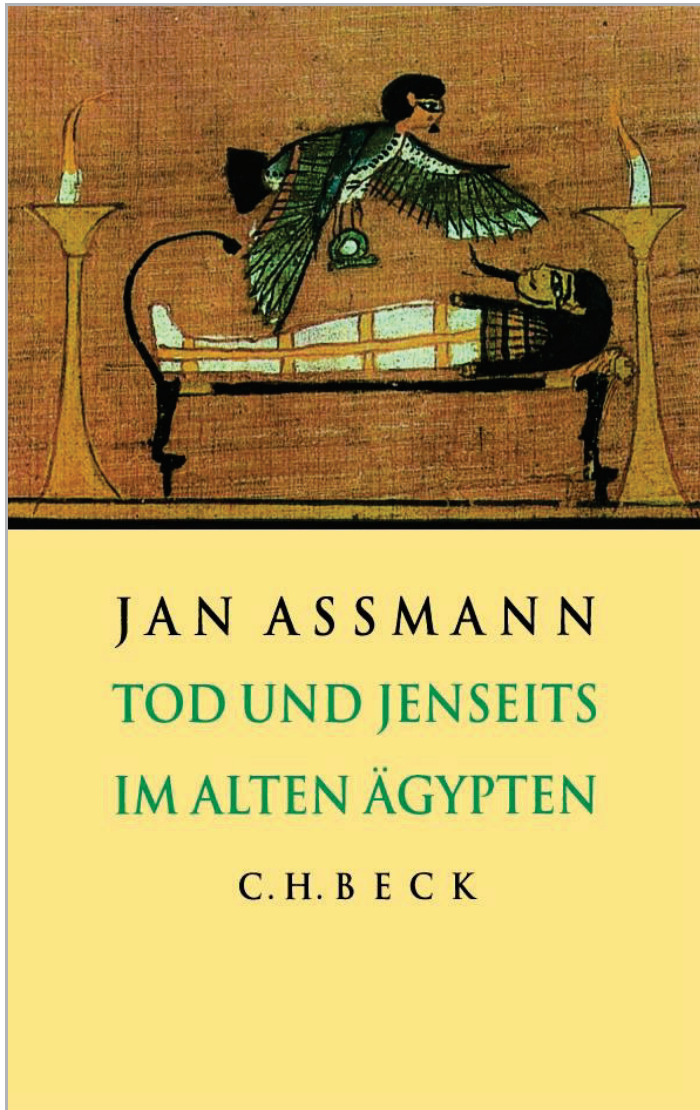


Unverkäufliche Leseprobe



Jan Assmann
Tod und Jenseits im Alten Ägypten

2024. XIV, 624 S., mit 66 Abbildungen
ISBN 978-3-406-81200-2

Weitere Informationen finden Sie hier:
<https://www.chbeck.de/36108209>

© Verlag C.H.Beck oHG, München
Diese Leseprobe ist urheberrechtlich geschützt.
Sie können gerne darauf verlinken.

JAN ASSMANN

TOD UND JENSEITS IM
ALTEN ÄGYPTEN

JAN ASSMANN

TOD UND JENSEITS IM
ALTEN ÄGYPTEN

VERLAG C.H.BECK

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

2. Auflage der Sonderausgabe 2010

Mit 66 Abbildungen

3. Auflage der Sonderausgabe 2023

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2001

Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.

Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen dieses Werks
zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Uwe Göbel, München

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

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und Bindung: Pustet, Regensburg

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 81200 2



klimaneutral produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

Für Friederike und Karl Seyfried
Weggefährten in über zwanzig thebanischen Jahren

INHALT

VORWORT	XI
EINFÜHRUNG: TOD UND KULTUR	I
1. Der Tod als Kulturgenerator	2
2. Leitunterscheidungen im Verhältnis von Tod und Kultur	11
a) Diesseits und Jenseits als lebenszeitübergreifende Erfüllungshorizonte	11
b) Der angestückte Tod und das toddurchwirkte Leben	13
c) Welt der Lebenden, Welt der Toten: Grenzverkehr und Ausgrenzung	16
d) Bilder und Gegenbilder. Tod und Gegenwelt	19
ERSTER TEIL: TODESBILDER	
ERSTES KAPITEL: DER TOD ALS ZERRISSENHEIT	29
1. Die Ausgangsszene des Osiris-Mythos	29
2. Das ägyptische Körperbild	34
3. Todesheilung durch Zusammenfügen	39
ZWEITES KAPITEL: DER TOD ALS SOZIALE ISOLATION	54
1. Leibsphäre und Sozialsphäre des Menschen	54
2. Einer lebt, wenn sein Name genannt wird	59
3. Der eine lebt, wenn der andere ihn geleitet	73
4. Todesbefallenheit durch soziale Isolation	78
5. «Ich bin einer von Euch»: Todesheilung durch Einbezogenheit	82
DRITTES KAPITEL: DER TOD ALS FEIND	89
1. Der Rechtsstreit in Heliopolis	89
2. Die Moralisierung des Todes: Die Idee des Totengerichts	100
3. Die Lebensbedeutung der Totengerichtsidee	106
VIERTES KAPITEL: DER TOD ALS DISSOZIATION: DIE PERSON DES TOTEN UND IHRE KONSTITUENTEN	116
1. Der Ba	120
a) Der Ba im Himmel, der Leichnam in der Unterwelt	120
b) Die Trennung von Ba und Leichnam	125
c) Die Vereinigung von Ba und Leichnam	128

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

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

ZWEITER TEIL: RITEN UND REZITATIONEN

ZEHNTES KAPITEL: TOTENLITURGIEN UND TOTENLITERATUR 321

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

ELFTES KAPITEL: IM ZEICHEN DES FEINDES:

DIE SCHUTZWACHE IN DER BALSAMIERUNGSSTÄTTE 349

1. Die Nacht vor der Beisetzung	349
2. Spruch 62 der Sargtexte	359
3. Stundenwachen und Sargdekoration	368

ZWÖLFTES KAPITEL: DIE NACHT DER RECHTFERTIGUNG 372

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

DREIZEHNTES KAPITEL: 394

RITEN DES ÜBERGANGS VOM WOHNHAUS INS GRAB

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

VIERZEHNTE KAPITEL: DIE SPEISUNG DER TOTEN 432

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

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

VORWORT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Heidelberg, im Juli 2000

EINFÜHRUNG

TOD UND KULTUR

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

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

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

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

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

1. DER TOD ALS KULTURGENERATOR

Die Kultur, sagt man, ist die zweite Natur des Menschen, die er braucht, weil er von seiner ersten Natur her noch nicht ausreichend ausgestattet ist mit den Fähigkeiten und Instinkten, die er als Lebewesen zum Überleben braucht. Diese negative Anthropologie, die den Menschen unter den anderen Lebewesen als ein «Mängelwesen» definiert, darauf angelegt und angewiesen, seine natürlichen Mängel durch kulturelle Errungenschaften zu kompensieren, geht auf die Antike zurück, zum Beispiel auf Platons Dialog Protagoras, ist im 18. Jahrhundert vor allem von Herder vertreten worden, wurde Ende des 19. Jahrhunderts

von Nietzsche aufgegriffen, bildete dann im 20. Jahrhundert die gemeinsame Grundlage so verschiedener Denker und Forscher wie Martin Heidegger, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen und beschäftigte unlängst durch die sogenannte Sloterdijk-Debatte weiteste Kreise der deutschen Zeitungsleser. Wer den Menschen als ein Mängelwesen definiert, versteht die Funktion der Kultur als ein Projekt der ergänzenden und kompensatorischen Nachbesserung. Dem Menschen fehlt zwar die instinktgesteuerte Verhaltenssicherheit der Tiere, dafür aber hat er die Freiheit zur kulturellen Selbsterfindung, Selbstgestaltung, Formung, Zähmung und Züchtung. So wird aus der Not eine Tugend und aus dem Mangel ein Vorteil. An Stelle der fehlenden Einbindung in die Ordnungen der Natur erhält der Mensch eine Freiheit, die den anderen Lebewesen vorenthalten ist. An die Stelle der optimalen Umweltanpassung, wie sie den Pflanzen und Tieren eignet, tritt bei ihm die Freiheit zur Welt- und Selbstmodellierung. Diese Freiheit ist so umfassend, daß sich der Mensch immer zugleich auch genötigt sah, eine Art Begrenzungswissen auszubilden, um nicht in einer ihn selbst gefährdenden Weise über die Stränge zu schlagen. Um solches Selbstbegrenzungswissen dreht sich auch die gegenwärtige Debatte um Bioethik, Gentechnologie und den Menschenpark von übermorgen.

Die Richtigkeit dieser anthropologischen Diagnose ist natürlich nicht von der Hand zu weisen. Man kann sie jedoch trotzdem etwas anders nuancieren, indem man beim Menschen nicht von einem Zuwenig, sondern von einem Zuviel ausgeht. Dieses Menschenbild tritt uns in einigen altorientalischen Mythen entgegen. Auch hier geht es um Wissen und Freiheit. Sie entspringen aber nicht der Kompensation eines Mangels, sondern stellen einen dem Menschen eigenen Überschuß dar, der aus der Welt der Götter stammt und ihn der Welt der Lebewesen entfremdet. Hier wird der Mensch als das Wesen gesehen, das nicht zuwenig kann, sondern zuviel weiß.

Im Zentrum dieses überschüssigen, göttlichen, entfremdenden und daher problematischen Wissens steht der Tod. Der Tod, das Sterbenmüssen, bildet das gemeinsame Erbteil aller irdischen Wesen, das der Mensch mit Tieren und Pflanzen teilt. Tiere und Pflanzen wissen jedoch nichts von diesem Schicksal. Sie treffen keine Vorsorge und kennen keinen Totenkult. Sie leben in den Tag hinein und reagieren nur auf aktuelle Reize und Gefahren, ohne sich um übergreifende Sinnperspektiven Sorgen zu machen. Das ist die ideale Wissensausstattung für Wesen, die mit einer begrenzten Lebenszeit auskommen müssen. Die unsterblichen Götter dagegen dürfen sehr viel mehr, ja alles wissen. Sie müssen ja nicht sterben. Daher kennen sie die großen Sinnzusammenhänge, die im biblischen Mythos als das Wissen von Gut und Böse zusammengefaßt werden, und die Weltzusammenhänge, die der babylonische Mythos als «die Geheimnisse von Himmel und Erde» zusammenfaßt.

Der babylonische Mythos handelt von Adapa, dem Sohn des Ea.¹ Ea ist der Gott der Weisheit. Er konnte seinem Sohn die Weisheit, aber nicht die Unsterb-

lichkeit vererben. Eines Tages zerreißt der Südwind dem fischenden Adapa das Netz. Adapa verflucht den Südwind, und da er das göttliche Wissen besitzt, ist sein Fluch so kräftig, daß er dem Windgott die Flügel bricht. Dadurch wird der unhaltbare Zustand offenkundig: Ein sterbliches Wesen besitzt das Wissen der Götter und ist doch kein Gott. Adapa wird vor den Thron des Anu, des Götterkönigs, zitiert. Ea gibt ihm die Weisung mit auf den Weg, keine Nahrung anzurühren, die ihm die Götter anbieten. Es könnte die Nahrung des Todes sein. So verweigert Adapa die ihm angebotenen Speisen. In Wirklichkeit handelte es sich aber um die Nahrung des Lebens. Denn die Götter wollten den unhaltbaren Zustand dadurch beenden, daß sie Adapa zu einem Gott machten. So aber bleibt es für alle Zeiten bei dieser prekären Verbindung von Wissen und Sterben. Wohlgemerkt: Es geht in diesem Mythos nicht darum, daß Adapa um seine eigene Sterblichkeit weiß und mit diesem Wissen nicht leben kann, sondern nur darum, daß er das Wissen der Götter besitzt, das einem Menschen nicht zukommt.

Um das Wissen des Sterbenmüssens und dessen Unerträglichkeit kreist aber ein anderer babylonischer Mythos, das berühmte Gilgamesch-Epos.² Gilgamesch, König von Ur, erwirbt sich dieses überschüssige Wissen, das den Menschen aus der Bahn wirft und ihn um sein Gleichgewicht bringt, weil er seinen Freund Enkidu zu sehr liebt und daher dessen Tod zu intensiv miterlebt, so daß ihm über diesem wahrhaft traumatischen Erlebnis die natürlichen Begrenzungen seines Wissens zusammenbrechen und er sich seiner eigenen Sterblichkeit inne wird. Seine weiteren Schicksale schildern den Lern- und Leidensweg, den er zurücklegen muß, um diesen Schock zu verarbeiten und mit diesem Wissen zurecht zu kommen.

Gilgamesch weint bitterlich um seinen Freund Enkidu
und streift umher in der Wüste.
Wenn ich sterbe, werde ich nicht wie Enkidu sein?
Sorge hat mein Herz befallen,
ich fürchte mich vor dem Tode und streife durch die Wüste.³

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.⁴

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

Auf! Iß freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein,
 denn das was du tust hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel.
 Trag jederzeit frische Kleider,
 und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt.
 Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben
 alle Tage deines eitlen Lebens.
 Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz,
 für den du dich anstrengst unter der Sonne.
 Alles, was dir vor Händen kommt zu tun, das tue frisch:
 denn bei den Toten, dahin du fährst, ist weder Schaffen noch Planen,
 noch Erkenntnis und Weisheit mehr!⁵

Und die ägyptischen Harfnerlieder verkünden dieselbe Weisheit zum Beispiel mit folgenden Worten:

Du aber erfreue dein Herz und laß dein Herz vergessen!
 Gut ist es für dich, deinem Herzen zu folgen, solange du bist.

Tu Myrrhen auf dein Haupt,
 kleide dich in weißes Leinen,
 salbe dich mit echtem Öl des Gotteskults,
 vermehre deine Schönheit, laß dein Herz dessen nicht müde werden!

Folge deinem Herzen in Gemeinschaft deiner Schönen,
 tu deine Dinge auf Erden, kränke dein Herz nicht,
 bis jener Tag der Totenklage zu dir kommt.
 Der ›Müdherzige‹ hört ihr Schreien nicht
 und ihre Klagen holen das Herz eines Mannes nicht aus der Unterwelt zurück.⁶

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.⁷ Wein, Weib und Gesang sind Mittel, den Menschen von der Todessorge abzulenken und ihm sein inneres Gleichgewicht zurückzugeben. Die Weisheit und Weisung

dieser Festlieder zielt auf Vergessen. Dem Menschen bekommt sein Zuviel an Wissen nicht. Er soll sein Glück in dem finden, was ihm beschieden ist, aber nicht in dem suchen, was ihm für immer vorenthalten ist. Das Fest soll ihm das diesseitige Leben so steigern, daß er darüber das jenseitige, unsterbliche Leben vergißt. Gilgamesch findet sich mit dieser resignativen Weisheit nicht ab, sondern findet endlich Uta-napishti, den mesopotamischen Noah, den einzigen Menschen, der die Flut überlebt hat und nicht nur das, sondern der auch in den Kreis der Unsterblichen aufgenommen wurde. Von diesem erhält er das Kraut der Verjüngung, das ihm dann aber auf der Heimfahrt von einer Schlange wieder geraubt wird. So bleibt es auch hier bei dem menschlichen Dilemma, zuviel zu wissen und zu kurz zu leben.

Der biblische Mythos vom Sündenfall läßt Adam und Eva vom Baum der Erkenntnis essen und dadurch wissend werden «wie Gott». Hier wird also, genau wie im Adapa-Mythos, das überschüssige und von der Natur nicht vorgesehene Wissen ausdrücklich als göttliches Wissen gekennzeichnet. Es ist den Menschen wie allen anderen sterblichen Wesen aus gutem Grunde vorenthalten, weil es kein, mit Nietzsche zu reden, «lebensdienliches Wissen» ist. Es nützt den Menschen wenig, «wie Gott» zu werden. Sie hätten dann unbedingt auch noch vom Baum des Lebens essen müssen, dessen Früchte ihnen die Unsterblichkeit verschafft hätten, die notwendigerweise zu diesem Wissen gehört, und der nicht von ungefähr gleich neben dem Baum der Erkenntnis steht. Dazu hatten sie aber keine Gelegenheit mehr. Bevor sie von diesem Baum essen konnten, wurden sie aus dem Paradies vertrieben.

Alle diese Mythen handeln von einem Zuviel an Wissen und einem Zuwenig an Leben. Im babylonischen Adapa-Mythos geht es um ein kosmisch-magisches Wissen, um die Geheimnisse von Himmel und Erde, in der Bibel dagegen um praktisches Urteilsvermögen, das Wissen um Gut und Böse, das heißt: um Nutzen und Schaden, das Zutragliche und das Abträgliche,⁸ in beiden Fällen aber um ein Wissen, das den Wissenden gottgleich macht, *sicut Deus*. Über all das hinaus aber, seien es nun die Geheimnisse von Himmel und Erde oder von Gut und Böse, weiß der Mensch, und nur er, auch noch, daß er sterben muß.⁹ Das wissen die Götter nicht, weil sie unsterblich sind, und es wissen die Tiere nicht, weil sie nicht vom Baum der Erkenntnis gegessen haben. Den Menschen aber droht dieses Wissen aus der Bahn zu werfen. Dieses Wissen schafft einen unhaltbaren Zustand. Wer es hat, sollte nicht sterben müssen. Wer sterblich ist, sollte dieses Wissen nicht besitzen, denn es ist das Wissen der Götter.

Der Mensch hat an diesem göttlichen Wissen teil, aber sein Anteil bleibt natürlich dem göttlichen Wissenshorizont weit unterlegen. Der Mensch wird durch diesen Anteil am göttlichen Wissen nicht allwissend, sondern nur viel, zuviel wissend. Dieses Wissen – wir können dafür auch Worte wie Geist, Erkenntnis, Verstand, Vernunft, Bewußtsein, Reflexion einsetzen – verbindet ihn mit der Götterwelt und trennt ihn von den Tieren. Seine Sterblichkeit dagegen

verbindet ihn mit den Tieren und trennt ihn von der Götterwelt. Der Mensch steht also zwischen Gott und Tier. Er ist ein Mängelwesen nur in bezug auf die Götter, aber ein Überschußwesen in bezug auf die Tiere.

Genau in diesem Sinne, als ein Zwischen- und Zwitterwesen, hat der Philosoph Marsilio Ficino im Florenz des 15. Jahrhunderts den Menschen bestimmt. «Glückselige Himmlische», ruft er in einem Brief aus, «die alles im Lichte erkennen! Sicher geschützte Tiere, die in Finsternis leben und kein Verständnis des Künftigen haben! Unglückliche und angsterfüllte Menschen, die gewissermaßen dazwischen im Nebel wandeln!»¹⁰ Aus dem Zuviel an Wissen und dem Zuwenig an Leben resultiert ein Ungleichgewicht, das wie die «Unruhe» einer Uhr den Menschen in innerer Bewegung hält. Marsilio Ficino nennt das die Unruhe des Geistes, *inquietudo animi*. Damit greift er einen Begriff des Heiligen Augustinus auf, der in seinen Bekenntnissen von der *inquietudo cordis*, der Unruhe des Herzens, gesprochen hat: *inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* – «unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir».¹¹ Diese Unruhe zeichnet den Menschen aus; die Tiere haben sie nicht. Diese Unruhe, meinte Augustin, geht von Gott aus, der den Menschen auf sich hin geschaffen habe, so daß er im Irdischen kein Genüge finden kann, aber Marsilio Ficino hat sie scharfsinnig auf den Tod bezogen und als Sehnsucht nach Unsterblichkeit gedeutet.

Diese Unruhe ist es, die Gilgamesch umtreibt, so daß er den wohlmeinenden Rat der Götterschenkin Siduri ausschlägt, das kurze Leben, das ihm zuteil geworden ist, wenigstens nach Kräften zu genießen, und bis ans Ende der Welt vordringt auf der Suche nach Unsterblichkeit. Aber das Wort «Unsterblichkeit» gibt es im sumerischen und babylonischen Text gar nicht, das Wort dafür ist einfach «Leben». Seit Gilgamesch der Todesverfallenheit und Toddurchwirksamkeit seiner irdischen Existenz inne geworden ist, gilt ihm diese nicht mehr als «Leben». Als «Leben» erscheint sie nur dem, dessen Augen umschleiert sind oder dem, der sich die Weisheit der Siduri hat zu eigen machen können. Wem dieser Schleier zerreißt, den packt entweder die Verzweiflung, oder er macht sich auf die rastlose Suche nach dem Leben. Diese Suche, englisch «quest», ist das Thema des Gilgamesch-Epos.

Diese altorientalischen Mythen bestimmen das Problem der menschlichen Existenz von einem Zuviel anstatt einem Zuwenig her. Dieses Zuviel hat den Menschen aus den Begrenzungen herausfallen lassen, die die Welt des Tieres bestimmen. Beide Traditionen, die des Zuwenig und die des Zuviel, sind sich aber einig darin, daß der Mensch durch eine Unruhe gekennzeichnet ist, die ihn nach Besserem bzw. Höherem streben läßt. Es geht auch in beiden Fällen darum, einen Mangel auszugleichen. Dieser Mangel aber wird auf eine grundsätzlich verschiedene Weise gedeutet. Einmal geht es um einen Mangel an Umweltanpassung und Instinktsicherheit, ein andermal dagegen um den Mangel an Unsterblichkeit bzw. Leben. In jedem Fall muß sich der Mensch, der entweder durch sein Zuwenig an Instinktausstattung oder durch sein Zuviel an Wis-

sen aus den Ordnungen der Natur herausgefallen ist, eine künstliche Welt erschaffen, in der er leben kann. Das ist die Kultur.

Es dürfte einleuchten, daß beide anthropologischen Traditionen recht haben und sich keineswegs gegenseitig ausschließen. Die eine beleuchtet das Wesen der Kultur vom Problem des Überlebens her, die andere vom Problem des Todes. Dieser Tradition zufolge entspringt die Kultur dem Wissen um den Tod und die Sterblichkeit. Die Kultur stellt den Versuch dar, einen Raum und eine Zeit zu schaffen, in der der Mensch über seinen begrenzten Lebenshorizont hinausdenken und die Linien seines Handelns, Erfahrens und Planens ausziehen kann in weitere Horizonte und Dimensionen der Erfüllung, in denen erst sein Sinnbedürfnis Befriedigung findet und das schmerzliche, ja unerträgliche Bewußtsein seiner existenziellen Begrenzung und Fragmentierung zur Ruhe kommt. Ohne Fantasmen der Unsterblichkeit oder doch zumindest einer gewissen Fortdauer über den allzu engen Horizont unseres Erdendaseins hinaus kann der Mensch nicht leben: Sie bilden den von Illusionen umstellten Horizont, in dem allein menschliches Handeln sich als sinnvoll erfahren kann, jene «Hamletlehre», wie sie Nietzsche im siebten Kapitel seiner *Geburt der Tragödie* bestimmt:

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

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

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

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

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

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

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

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

Prometheus:
 Ich nahm's den Menschen, ihr Geschick vorauszusehn.
 Chorführerin:
 Sag, welch ein Mittel fandest diesem Übel du?
 Prometheus:
 Die blinde Hoffnung ließ ich einziehn in ihr Herz.¹⁵

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

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

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

An die ältere Denktradition, die, wie wir gesehen haben, in verschiedenen Mythen des alten Orients und der Bibel verankert und vermutlich wesentlich älter und verbreiteter ist als der griechisch-aufklärerische Mythos vom Menschen als Mängelwesen, möchte ich anknüpfen und sie für die Kulturtheorie fruchtbar machen. Die Kultur erscheint dann nicht unter dem Aspekt der Prothese, unter dem Freud sie gesehen hat, als Ersatz für die dem Menschen fehlende Instinkt-

ausstattung und Umwelthanpassung, sondern unter dem Aspekt eines Raumes, in den hinein sich der Mensch mit dem Zuviel seines Wissens und der Unruhe seines Geistes entwerfen, überschreiten und zumindest für eine gewisse Zeit ins Gleichgewicht bringen kann.

Die Kultur erschließt und begrenzt zugleich einen Sinnhorizont jenseits der Grenzen unseres diesseitigen Lebens. Dieser Horizont hat einen individuellen und einen kulturellen Aspekt. Der individuelle Aspekt besteht in einer Art Unsterblichkeits-Sinn, -Trieb oder -Bewußtsein, ohne den oder das der Mensch in schwere Depressionen verfallen würde. Davon wissen die Psychiater und Therapeuten. Der kulturelle Aspekt besteht in der Konstruktion eines kulturellen Gedächtnisses, das unsere individuellen Erinnerungen, Erfahrungen und Erwartungen prägt und eingliedert in Horizonte und Perspektiven, die nicht nur Jahrtausende, sondern unter Umständen auch jenseitige Räume umfassen. Selbst wer den Tod für das absolute Ende von allem hält und zutiefst davon überzeugt ist, mit seinem Ende ins Nichts zu versinken, investiert sich doch in Handlungen, deren Folgen ihn überdauern und deren Planung den Horizont seiner Existenz sowohl in der Sozialdimension synchroner Vernetzung als auch in der Zeitdimension diachroner Verankerung überschreiten. Der Tod oder besser: das Wissen um unsere Sterblichkeit ist ein Kultur-Generator ersten Ranges. Ein wichtiger Teil unseres Handelns, und gerade der kulturell relevante Teil, Kunst, Wissenschaft, Philosophie, Wohltätigkeit, entspringt dem Unsterblichkeitstrieb, dem Trieb, die Grenzen des Ich und der Lebenszeit zu transzendieren.¹⁷ So schreibt etwa der bekannte Literaturwissenschaftler und Kulturkritiker George Steiner in seinen *Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*:

Das Zentrum jeder echten Kultur bildet ein bestimmter Standpunkt im Verhältnis der Zeit zum individuellen Tod. Der Willensdrang, welcher Kunst und objektives Denken hervorruft, sowie jene engagierte Antwort, die allein deren Übermittlung an andere Menschen und an die Zukunft gewährleisten kann – sie wurzeln in einem gewagten Spiel mit der Transzendenz. Der Schriftsteller oder der Denker will, daß die Worte seines Gedichts, die Kraft seiner Argumente, die Personen seines Dramas das Leben ihres Schöpfers überdauern, daß ihnen also das Geheimnis autonomer Präsenz zuteil werde. Der Bildhauer überträgt gegen und über die Zeit jene Lebenskräfte auf den Stein, die der eigenen Hand nur zu bald entgleiten werden. So wenden Kunst und Denken sich an jene, die noch gar nicht sind, und tun dies sogar auf das wohlweislich eingegangene Risiko hin, von den Lebenden gar nicht erst wahrgenommen zu werden.¹⁸

Steiner hat hier nur den Künstler, Schriftsteller und Denker im Blick, also eine schmale Elite. Auch Gilgamesch und Adapa sind extrem herausgehobene Persönlichkeiten. Zweifellos hatte Kurt Schwitters recht, wenn er feststellte: «Unsterblichkeit ist nicht jedermanns Sache.» Wir haben es bei dieser «Suche» mit einem elitären Unternehmen zu tun, einer Grenzsituation im Bereich menschlicher Möglichkeiten. Kultur – an dieser Tatsache läßt sich wohl schwer rütteln – hat nun einmal einen normativen, anspruchsvollen Aspekt, der weit über die alltäglichen Bedürfnisse hinauszielt und die Menschen – keineswegs seit je, aber

seit einer bestimmten, vielleicht fünf-, vielleicht zehntausend Jahre zurückliegenden Zeit – in immer neue Gipfelregionen kultureller Leistungen vorantreibt. Dieser Aspekt – das «Zentrum jeder echten Kultur», wie Steiner sagt – hat etwas mit dem Tod zu tun. Hinter dieser faustischen Suche und Unruhe steht, das ist meine These, nicht der Mangel an natürlicher Ausstattung, sondern der mit der Natur nicht mehr ins Gleichgewicht zu bringende Überschuß an Bewußtheit und Wissen. Diese Unruhe ist «jedermanns Sache», aber nur wenigen gelingt es, entweder zu einer Weisheit zu finden, die Ruhe bringt, oder zu bewußten Projekten der Selbsttranszendierung vorzudringen und damit in jenes «Zentrum jeder echten Kultur», von dem Steiner schreibt. Der Tod macht zwar alle gleich, aber in der Einstellung zum Tode entfaltet sich ein ungeheueres Spektrum kultureller und individueller Differenzen.

2. LEITUNTERSCHIEDUNGEN IM VERHÄLTNIS VON TOD UND KULTUR

Im Anschluß an diese ganz allgemeinen Bemerkungen zum Verhältnis zwischen Kultur und Tod, die sich nicht speziell auf Ägypten oder die alte Welt, sondern auf einen Begriff von Kultur überhaupt beziehen, möchte ich im folgenden einige Unterscheidungen innerhalb dieses Verhältnisses von Kultur und Tod einführen, die dazu dienen sollen, die altägyptische Kultur darin präziser zu verorten.

a) Diesseits und Jenseits als lebenszeitübergreifende Erfüllungshorizonte

Die erste Unterscheidung betrifft die Richtung der menschlichen Selbsttranszendierung, wie sie sich aus dem je spezifischen Sinnhorizont einer Kultur ergibt. Hier gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten, die sowohl allein, als auch miteinander kombiniert auftreten können. Die eine Möglichkeit situiert diesen die individuelle Lebenszeit übergreifenden Sinnhorizont in einer jenseitigen Welt, in die der Tote eingeht, um dort unter verschiedenen Bedingungen weiterzuleben. Die andere Möglichkeit leugnet die Existenz einer jenseitigen Welt, die allenfalls als ein Schattenreich vorgestellt wird, in dem die Toten weniger weiterleben als vielmehr ihr Totsein verbringen und das in keiner Weise als Sinn- oder Erfüllungshorizont des diesseitigen Lebens fungiert, weil von dieser Vorstellung keinerlei Trost und Orientierung ausgeht. Diese Unterscheidung ist mir sehr wichtig. Jenseits ist nicht gleich Jenseits. Der Unterschied liegt darin, ob ich mir das Jenseits als einen Bereich vorstelle, in dem die Toten tot sind, das heißt eine Existenz führen, die durch die Abwesenheit alles dessen gekennzeichnet ist, was in einer jeweiligen Kultur unter «Leben» verstanden wird, oder ob ich es mir als eine Sphäre des ewigen Lebens denke, in der man vom Tode

erlöst, errettet und denkbar weit entrückt ist. Daher liegen Welten zwischen der babylonischen Unterwelt, der biblischen Scheol, dem griechischen Hades einerseits und der ägyptischen Duat andererseits. Die ägyptische Unterwelt ist eigentlich kein Totenreich im strengen Sinne, weil man darin nicht «tot» ist. Es ist ein ersehnter Ort, und wer dorthin gelangt ist, ist dem Tode entronnen. Scheol, Hades und das «Land ohne Wiederkehr» dagegen sind Orte, denen niemand entrinnen kann, das heißt sie sind der verräumlichte Tod selbst. Aber auch Gesellschaften, die im Banne solcher negativen Jenseitsbilder stehen, streben nach Fortdauer und Selbsttranszendierung. Hier ist es die Geschichte, die Generationenfolge, die Nachwelt, in die hinein sich der Sinnhorizont des diesseitigen Lebens erstreckt. Die christliche Kultur und die gnostischen Bewegungen mögen den ersten Typus repräsentieren; hier werden Diesseits und Nachwelt kleingeschrieben, aber die Seele, Unsterblichkeit und Jenseits groß. Israel (die alttestamentliche Religion), Mesopotamien und Griechenland dagegen können als Beispiele des zweiten Typs gelten; hier ist die Welt der Toten nichts als ein sinn- und gottesfernes Schattenreich, und das Weiterleben erfüllt sich entweder in der Generationenfolge der Kinder und Kindeskinde (Mesopotamien und Israel) oder im Gedächtnis der Nachwelt (Griechenland).¹⁹ Ägypten gehört natürlich unbedingt zum ersten Typus, zu den Kulturen mit positiven Jenseitsvorstellungen, in denen das Jenseits als ein Ort der Todesferne, der Gottesnähe und des gesteigerten Lebens gilt. Aber dabei springt doch zugleich auch die Tatsache ins Auge, daß die Ägypter offenbar alles daran gesetzt haben, hier auf der Erde im Gedächtnis der Nachwelt präsent zu bleiben. Wozu sonst hätten sie sich so aufwendige Gräber gebaut? Allem Anschein nach haben die Ägypter beide Möglichkeiten verbunden. Mehr noch: Beide Möglichkeiten sind hier kulturell in einer ganz einzigartig elaborierten Weise ausgebildet. Wir finden hier sowohl einen starken Unsterblichkeits- und Jenseitsglauben, als auch eine mindestens ebenso stark entwickelte Vorstellung von, und Hoffnung auf, ein Weiterleben sowohl in der Generationenfolge der Kinder und Kindeskinde als auch, und vor allem, im Gedächtnis der Nachwelt.

Diese Unterscheidung zwischen Jenseits und Geschichte bzw. Unsterblichkeit und Nachwelt als Sinn- und Erfüllungshorizonte irdischen Lebens und Handelns lohnt wohl einen kleinen historischen Exkurs. Sie geht nämlich bis ins 17. Jahrhundert zurück und gehört zu den frühesten Errungenschaften der modernen Religionswissenschaft. Schon 1624 hatte Lord Herbert of Cherbury den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele als eine der fünf allen Religionen gemeinsamen Grundannahmen ermittelt, aus denen er die Elemente einer natürlichen Religion gewinnen wollte.²⁰ Es kam Lord Herbert vor allem darauf an zu zeigen, daß auch die Heiden an die Unsterblichkeit der Seele und an ein Jenseits glaubten, ohne das Kultur und Religion nicht denkbar seien. Umso größer war aber dann der Schock, als kein Geringerer als Baruch de Spinoza ein halbes Jahrhundert später schlüssig nachwies, daß ausgerechnet in den mosaischen

Offenbarungsschriften, der Grundurkunde des westlichen Monotheismus, von Jenseits und Unsterblichkeit mit keinem Wort die Rede ist.²¹ Sowohl Juden wie Christen hatten über mehr als anderthalb Jahrtausende lang die ihnen selbstverständliche Wahrheit von der Unsterblichkeit der Seele in die hebräische Bibel hineingelesen. Jetzt wurde zweifelsfrei klar: Es stand nichts davon drin. Wer die Unsterblichkeit der Seele predigte, waren die Heiden, allen voran die Ägypter.

Spinoza ging aber noch einen Schritt weiter. Er zeigte nicht nur, daß den alten Israeliten bzw. den mosaischen Schriften die Idee der Unsterblichkeit fehlte, sondern auch, daß sie etwas anderes an deren Stelle setzten. Das war der Gedanke, daß der Mensch in seinen Kindern und Kindeskindern weiterlebt. Die Rechnungen, die in diesem Leben nicht aufgehen, erfüllen sich in der Geschichte, in der Folge der Generationen. Damit war gleichzeitig und erstmals der diametrale Gegensatz in den Blick getreten, den Ägypten und Israel in dieser Frage einnahmen. Bekanntlich hat ja noch Simone Weil das alte Ägypten gepriesen für seinen Unsterblichkeitsglauben und Israel kritisiert für den Materialismus seiner Lösung, die Geschichte an die Stelle von Jenseits und Unsterblichkeit zu setzen.²² In der Tat gibt es in der alttestamentlichen Welt nicht nur kein sinnerfülltes Jenseits, sondern auch keinen diesseitigen heiligen Raum der Dauer, wie ihn die Ägypter mit den Mitteln steinerner Monumentalität errichteten; das Göttliche und der Tod werden in größtmögliche Distanz zueinander gerückt, der Mensch ist Gott nah nur während seines irdischen Daseins, alle Rechnungen der Gerechtigkeit müssen im Diesseits aufgehen, von Unsterblichkeit kann keine Rede sein, und doch wird das einzelne Leben umfaßt von einem gewaltigen Horizont der Erinnerung und Verheißung, die zwar nicht ins Jenseits, dafür aber in die Kette der Generationen ausgreift. Hier ist es die *historia sacra*, in deren Horizont der Unsterblichkeitstrieb sein Sinnbedürfnis befriedigt – eine Idee, die Ägypten wiederum völlig fremd ist. Mit dieser brillanten Entdeckung erbrachte Spinoza zugleich einen glänzenden Beweis für unsere These, daß ohne die Grundannahme eines Weiterlebens in irgendeiner Form menschliches Leben nicht gelingen kann und daß die kulturellen Lösungen dieses Problems sehr verschieden sein können.

b) *Der angestückte Tod und das toddurchwirkte Leben*

Eng verwandt mit der Unterscheidung zwischen diesseitsorientierten und jenseitsorientierten Formen der Selbsttranszendierung ist die zwischen zwei Konzeptionen der Beziehung zwischen Tod und Leben. Die eine sieht den Tod als das Andere des Lebens. Leben und Tod schließen sich gegenseitig aus, wo das Leben ist, hat der Tod nichts zu suchen und umgekehrt. Der Tod erscheint als beziehungslos ans Leben angefügt. Diese Theorie verbindet sich in der Tradition vor allem mit dem Namen Epikurs, der die Sorge des Gilgamesch aus der menschlichen Welt verbannen wollte. Mit dem Tod soll der Mensch sich ge-

danklich nicht beschäftigen, denn solange er lebt, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, lebt der Mensch nicht mehr; Leben und Tod haben nichts miteinander zu tun. Das Leben verdrängt den Tod, so wie der Tod das Leben vernichtet. In ihrer rationalistischen Ausformulierung erscheint die Lehre Epikurs extrem, aber dahinter steht eine weitverbreitete Grundeinstellung, die wohl weitgehend auch unsere eigene Zeit und ihr Verhältnis zum Tode kennzeichnet und die Martin Heidegger in dem berühmten Todeskapitel von *Sein und Zeit* als «das alltägliche Sein zum Tode» verallgemeinert hat. Hier gebraucht Heidegger auch den Begriff der «Anstückung». Zum Dasein, das sich in der Zeit entfaltet, gehört immer ein «Noch-nicht», das ihm aber nicht «fortlaufend angestückt» wird, sondern ihm immer schon konstitutiv zugehört. «Dasein existiert je schon immer gerade so, daß zu ihm sein Noch-nicht gehört.»²³ Diese Zugehörigkeit des Noch-nicht zum Dasein postuliert Heidegger auch für den Tod. Er ist dem Dasein nicht «angestückt», sondern ihm «immer schon» zugehörig.

Was sich der philosophischen Reflexion als der Gegensatz zwischen «alltäglichen» und «eigentlichen» Formen eines «Seins zum Tode» darstellt, begreift der Kulturwissenschaftler als unterschiedliche kulturelle Konstruktionen des Todes. Den alten Ägyptern und vielen anderen Kulturen und Epochen wäre die von Heidegger als «alltäglich» unterstellte Auffassung vermutlich sehr fremd erschienen. Die andere Konzeption, die ganz im Gegenteil Leben und Tod aufs engste aufeinander bezogen und ineinander verwoben sieht, war und ist in der Kulturgeschichte mindestens ebenso verbreitet. «Mitten wir im Leben sind von dem Tod umgeben», heißt es im Kirchenlied. Das Leben ist grundiert von dem Wissen um unsere Endlichkeit, und der Tod wirkt vom Ende her sinngebend, richtungweisend, aber auch sinnzerstörend, auflösend, krank machend in unser Leben hinein. Das ist die Position Gilgameschs, der sich auf die Suche nach dem «Leben» macht, seitdem ihm sein Dasein als eine Krankheit oder ein Vorlauf zum Tode erschien, ganz im Sinne von Kierkegaard und Heidegger, die dieses Todesverhältnis in der Neuzeit wiederentdeckt haben und in dieser Hinsicht besonders weit gegangen sind.

Im Licht dieser Unterscheidung werden wir die alten Ägypter unbedingt dem zweiten Typus zuordnen. Sie haben den Tod nicht verdrängt, sondern ihm ganz im Gegenteil ein ungeheures Maß an Sorge und Aufmerksamkeit zugewendet. Er spielte vor allem auf zwei Weisen in ihr Leben hinein: einmal als Motivationsquelle für eine große Menge kultureller Anstrengungen, und zum anderen als ständig gegebene Möglichkeit der Lebensminderung, und zwar vor allem durch Auflösung der Sozialbeziehungen. Die Ägypter haben Leben und Tod anders definiert als wir. Für sie waren Leben und Tod quantifizierbare Größen, man konnte mehr oder weniger lebendig und auch mehr oder weniger tot bzw. «todesbefallen» sein. Der Tod war sowohl als das Ende des Lebens wie auch als lebensdurchwirkende Todesbefallenheit den Ägyptern immer gegenwärtig und

forderte sie zu Investitionen heraus, die den Lebensanteil steigern und den Todesanteil vermindern sollten. Zu diesen Investitionen gehörte vor allem, sich ein Grab anzulegen und sich «konstellativ zu vertäuen», d.h. sich unauslöschbar und unwegdenkbar einzugliedern in die sozialen Konstellationen der Gesellschaft. Auch das Grab war ein Medium solcher «konstellativen Vertäuerung» und sollte dem Einzelnen für alle Zeiten einen Ort im sozialen, geographischen und kulturellen Raum der Gruppe sichern. Das Grab dient dem Leben, nicht dem Tode, heißt es schon in der ältesten ägyptischen Weisheitslehre, der Lehre des Djedefhor:

Du sollst dein Haus bauen für deinen Sohn.
 Dann ist dir ein Ort geschaffen, an dem du sein wirst.
 Statte reichlich aus dein Haus des Totenreichs
 und richte deinen Platz im Westen wirkkünftig her.
 Beherzige: gering gilt uns der Tod,
 beherzige: hoch steht uns das Leben.
 Doch das Haus des Todes gilt ja dem Leben.²⁴

Diese Maxime ist in Ägypten durch die Jahrtausende bekannt geblieben und wird noch in Texten der römischen Kaiserzeit zitiert.²⁵ Doch ist die Lehre des Ani aus der Ramessidenzeit die einzige in der reichen Tradition der ägyptischen Weisheitslehren, die dasselbe Thema ausführlich und in eigenen Worten behandelt:

Geh nicht nach draußen aus deinem Haus,
 ohne zu wissen, wo du dich ausruhen kannst.²⁶
 Gib, daß man den Ort kennt, den du dir erwählt hast,
 damit du erinnert wirst, indem man dich kennt.
 Nimm es dir vor als den einzuschlagenden Weg,
 indem du bezeugt bist in dem, was du gefunden hast.
 Statte wohl aus deinen Platz im Totental
 und die «Unterwelt» (Sargkammer), die deinen Leichnam bergen wird.
 Stell dir das vor Augen unter deinen Geschäften.
 Ebenso, was die großen Alten betrifft:
 mögest du in(mitten) ihrer Grabkammern ruhen.
 Kein Tadel trifft den, der so handelt;
 gut hat es, wer derart gerüstet ist.
 Wenn dein (Todes)bote kommen wird, dich zu holen,
 soll er dich bereit finden.
 Wahrlich, er wartet nicht auf dich.
 Sage: «Hier kommt einer, der sich auf dich vorbereitet hat»
 und sage nicht: «Ich bin zu jung, als daß du mich holst.»
 Du kennst ja deinen Tod nicht!
 Der Tod kommt, er raubt das Kind aus den Armen seiner Mutter
 ebenso wie den, der ein hohes Alter erreicht hat.²⁷

Der rechtzeitige Bau eines Grabes stellt dem Menschen sein Lebensziel vor Augen und gibt ihm die Gewißheit, mit dem Tode nicht aus dem Lebenszusammenhang des Landes als eines zugleich sozialen, geographischen und kulturel-

len Raumes herauszufallen, sondern einen Ort zu haben, an dem er über den Tod hinaus präsent bleibt und eingebunden in die Gemeinschaft der Lebenden.

Diese Einbindung in die Gemeinschaft gilt den Ägyptern als die wichtigste und wirkungsvollste Form, das Leben zu steigern und die Todesbefallenheit zu vermeiden. Ein ägyptisches Sprichwort lautet: «Der eine lebt, wenn der andere ihn leitet.»²⁸ Ein Lebender ist erst dann im vollen Sinne lebendig, wenn ein anderer ihn leitet. Ein entscheidender Aspekt der menschlichen Persönlichkeit entwickelt sich nach Auffassung der Ägypter nicht von innen nach außen, sondern umgekehrt: von außen nach innen. Die Ägypter haben die entscheidende Unterscheidung innerhalb der Gesamtperson nicht zwischen Leib und Seele, sondern zwischen einem Körperselbst und einem Sozialselbst getroffen (siehe hierzu besonders Kapitel 4). Zum Körperselbst bzw. zur Leibsphäre gehören als Körperseelen der «Ba» und der Schatten, zum Sozialselbst bzw. zur Sozialsphäre der «Ka» und der Name. Die Unversehrtheit und Lebendigkeit des Sozialselbst ist ebenso lebenswichtig wie die Unversehrtheit und Gesundheit des Körperselbst. Mit der Geburt des Körpers ist das Leben nur als Möglichkeit gegeben, verwirklicht wird es erst durch die Ausbildung eines Sozialselbst im Prozeß der Sozialisation.

Daher kann nach diesem Verständnis das Leben auch schon vor dem biologischen Tod enden: wenn nämlich dieses Geleit abbricht und ein Mensch vereinsamt. Dann geht ein Mensch an den Beschädigungen seines Sozialselbst zugrunde und ist, wie die Ägypter sagen, «lebendig tot». Andererseits kann das Leben aber auch über die Schwelle des physischen Todes hinaus andauern, denn der Eine kann den Anderen auch über diese Schwelle hinweg geleiten und das Sozialselbst kann den Zerfall des Körperselbst überstehen. Die einzigartig elaborierten Totenriten und -bräuche der alten Ägypter zielten darauf ab, den Menschen auch nach seinem Tode konstellativ einzubetten, und zwar sowohl im Diesseits, in der Gemeinschaft der Nachwelt, als auch im Jenseits, wo ihn die Götterwelt in ihre Konstellationen aufnehmen sollte. Die Darstellung eines derartig «konstellierten» Totendaseins war Sache einer reich entfalteten Ikonographie und vor allem der Sprache, die den Verstorbenen sowohl in der Form der kultischen Rezitation, als auch, und vor allem, in Form der Schrift, die diese Rezitation gewissermaßen einfrieren und auf Dauer stellen sollte, unablässig anzureden und zu beleben trachtete.

«Leben» ist daher eher eine Sache der Kultur als der Natur. Darin sehen die Ägypter die große Chance, das Leben durch kulturelle Anstrengungen auch über seine biologische Grenze hinaus zu verlängern.

c) Welt der Lebenden, Welt der Toten: Grenzverkehr und Ausgrenzung

Eng verwandt wiederum mit dem Gegensatz zwischen Kulturen der Todesverdrängung und Kulturen der Todessorge ist die Unterscheidung von Formen, wie Kulturen sich die Beziehungen zwischen der Welt der Lebenden und

der Welt der Toten vorstellen. Wenn wir von unserer eigenen Kultur ausgehen, erscheint schon eine Formulierung wie «die Welt der Toten» fragwürdig. Gibt es das überhaupt? Darf man von einer Welt der Toten nicht nur dann sprechen, wenn man davon überzeugt ist, daß die Toten in irgendeiner Form weiterexistieren? Ein Blick auf die Kulturgeschichte zeigt, daß unsere eigene Kultur in dieser Frage einen extremen Standpunkt einnimmt. Das hängt mit der Ausbürgerung der Toten zusammen, die Jean Baudrillard und Jean Ziegler so eindrucksvoll beschrieben haben.²⁹ Unsere Gesellschaft hat eine Kultur der Ausblendung, Leugnung, Verdrängung und Nichtanerkennung der Totenwelt entwickelt. Ältere Epochen wie auch die meisten traditionellen Gesellschaften unserer Tage sind davon überzeugt, daß es so etwas wie eine «Welt der Toten» gibt und daß es wichtig ist, sich von Seiten der Lebenden zu dieser Welt in eine kulturell geformte und geordnete Beziehung zu setzen. Die Vorstellung einer Welt der Toten als Gegenwelt zur Welt der Lebenden ist die allgemeinste und verbreitetste Vorstellung überhaupt, ganz unabhängig von der Frage, ob man sich diese Totenwelt als ein lebens- und sinnfernes Schattenreich vorstellt oder als eine Sphäre gesteigerten Lebens, als Hölle, Fegefeuer oder Paradies. Es gibt wohl keine Gesellschaft auf der Welt, die nicht auf irgendeine Weise mit ihren Toten in Verbindung steht, und selbst in unserer aufgeklärten Gesellschaft leben solche Vorstellungen noch in unzähligen *survivals* fort, von den Fotografien an der Wand oder auf dem Sekretär bis zu kirchlichen Festen wie Allerseelen oder dem irischen Fest Halloween, wo die Kinder den Einfall der Totenseelen in die Welt der Lebenden inszenieren. In Japan wird der 15. August als ein Tag begangen, an dem die Totengeister für einen Tag zur Rückkehr ins Diesseits eingeladen werden. Jede Familie bereitet sich auf den Empfang ihrer Toten vor und geleitet sie anschließend wieder auf den Friedhof.

In Mesopotamien spielte die Furcht vor dem «Wiedergänger» eine große Rolle, dem Totengeist (*etemmu*), der im Diesseits herumspukt, weil er nicht ordentlich begraben wurde oder einen «schlimmen Tod» gestorben ist. Solche Ängste sind weit verbreitet. Der Grenzverkehr zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten gilt solchen Gesellschaften als kulturell nie ganz zu bewältigen; gerade hier gibt es weite Bereiche einer «Wildnis», die der Kultur verschlossen ist. In Ägypten spielen solche Ängste nur eine ganz geringe Rolle. In der Lehre des Ani widmet sich eine Maxime dem «Ach», ein Wort, das wir sonst als «verklärter Geist» übersetzen, das in diesem Kontext aber ganz eindeutig die Bedeutung «Totengeist» im Sinne des mesopotamischen *etemmu* hat.³⁰

Eine neuägyptische Erzählung, die uns leider nur fragmentarisch erhalten ist, handelt von der Erscheinung eines solchen Totengeistes. Das sind aber Ausnahmen, die die Regel nur bestätigen, späte Zeugnisse, die auf babylonischen Einfluß weisen. Die Regel aber geht dahin, daß in Ägypten der Grenzverkehr zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten aufs intensivste kulturell

geregelt ist. Dieser Bereich erscheint vollkommen kolonisiert und weist kaum noch Aspekte unkontrollierbarer Wildnis auf. Darauf werden wir im Zusammenhang des Totenkults noch mehrfach zurückkommen.

Die Unterscheidung zweier Welten, einer Welt der Lebenden und einer Welt der Toten, die in Ägypten zugleich auch die Welt der Götter ist, wurde im Zusammenhang des von König Amenophis IV.-Echnaton durchgeführten religiösen Umsturzes, der Amarnazeit (1360–1340) radikal in Frage gestellt. Dieser Fall beleuchtet die Bedeutung dieser Unterscheidung für die gesamte Struktur einer Religion. Echnatons Umsturz stellt das erste Beispiel einer Religionsstiftung in der Geschichte der Menschheit dar. Er trägt Züge sowohl einer radikalen Aufklärung als auch eines exklusiven Monotheismus. In den Texten dieser Epoche, die im Ganzen der ägyptischen Religionsgeschichte nur eine kurze Episode von allenfalls zwanzig Jahren darstellt und doch die ägyptische Religion tiefgreifend verändert hat, gibt es nur noch eine Welt: die vom Sonnengott beleuchtete gegenwärtige Wirklichkeit. Weder von der mythischen Urzeit, als die Welt entstand und aus vielfältigen Wandlungen und Gründungen, von denen die Mythen erzählen, die heutige Welt hervorging, noch von einer jenseitigen Welt, in die die Toten hinübergehen, ist hier die Rede. Diese Verschweigung ist so auffällig, daß man sie als eine systematische Ausschließung zu verstehen hat. Echnatons Monotheismus ist eine radikale Ein-Welt-Lehre. Die Amarnareligion hat das Jenseits abgeschafft. Die Toten leben auch hier weiter, aber sie wohnen im Grab, nicht in der Unterwelt, ergehen sich am Tag in unsichtbarer oder verwandelter Gestalt in den Tempeln von Amarna und kehren bei Nacht in ihr Grab zurück.³¹ Als nach dem Scheitern der Amarna-Religion die traditionelle Religion wieder zur Geltung gebracht wurde, hat man gerade jene von Echnaton besonders verfolgten und ausgegrenzten Aspekte in den Mittelpunkt gestellt und ausgebaut. So erfährt jetzt die Gattung der «Unterweltbücher», in der das Wissen um die andere Welt systematisch kodifiziert und tradiert wurde, einen ungeheuren Aufschwung. Dem klassischen Werk, das unter dem Namen «Amduat» bekannt ist und zur Dekoration der Sargkammer in den Königsgräbern in der 18. Dynastie verwendet wurde, treten nun eine Reihe ähnlicher Kompositionen zur Seite, die alle mit den Mitteln des Bildes und der Schrift die jenseitige Welt darstellen: das «Pfortenbuch», das «änigmatische Buch», das «Höhlenbuch», das «Buch von der Erde», das «Nutbuch», das «Buch von der Himmelskuh», das «Buch vom Tage» und das «Buch von der Nacht».³² Alle diese Bücher sind mit der Aura des striktesten Geheimnisses umgeben: sie kommen im Neuen Reich so gut wie ausschließlich in Königsgräbern vor, die an verborgener Stelle im Tal der Könige angelegt wurden und von keines Menschen Fuß je betreten werden sollten.

Wir sehen aus diesen dramatischen, die ägyptische Welt im Laufe von weniger als 50 Jahren tiefgreifend verändernden Vorgängen, daß es Zusammenhänge gibt zwischen Weltentzauberung und Ein-Welt-Lehren, wie sie uns auch

aus der abendländischen Geistesgeschichte vertraut sind, und daß der Tod bei der Entstehung und Ausgestaltung von Vorstellungen einer «anderen Welt» eine entscheidende Rolle spielt. Ebenso deutlich zeigen uns die ägyptischen Befunde, daß diese andere Welt, die man mit den Toten verbindet, von der Aura des Geheimnisses umgeben ist. Der Tod wirkt als Geheimnis-Generator, er erscheint zugleich als die Schwelle zur anderen Welt als auch als Schleier, der sie verhüllt. Diesen Aspekt des Todes wird das neunte Kapitel behandeln. Die Amarnazeit hatte mit der radikalen Leugnung einer Jenseitswelt auch den Tod seines Geheimnisses beraubt. So rückt im Gegenzug der Begriff des Geheimnisses ins Zentrum des ägyptischen Totenglaubens. Die Kenntnis dieser Geheimnisse erscheint jetzt als der Königsweg zur Unsterblichkeit, und die Königsgräber werden zu Archiven dieses erlösenden Wissens ausgestaltet.

d) Bilder und Gegenbilder. Tod und Gegenwelt

Waren die Ägypter auf den Tod fixiert und dem Leben abgewandt? Oder haben sie im Gegenteil den Tod nur verdrängt unter der Masse kultureller Formen und Symbole? Vielleicht kann man auch in dieser Hinsicht zwei kulturelle Idealtypen unterscheiden: Kulturen der Todeshinnahme und Kulturen der Todesauflehnung.³³ Kulturen der Todeshinnahme werden dazu tendieren, dem Menschen unter den Lebewesen keine Sonderstellung einzuräumen, sondern ihn mit allem, was lebt, auf eine Stufe zu stellen und ihn als ein Teil der Natur zu sehen, das aus Staub geboren zu Staub zerfällt und zurücksinkt in den großen Kreislauf des natürlichen Werdens und Vergehens. Kulturen der Auflehnung dagegen werden den Menschen als Geistwesen verstehen und ihn in scharfem Gegensatz zur übrigen Natur sehen. Einzigkeit, Geistigkeit und Unsterblichkeit gehören zusammen und kennzeichnen das Menschenbild solcher Kulturen. Ebenso wie die beiden Grundeinstellungen sind auch die beiden Kulturen – Kulturen der Hinnahme und Kulturen der Auflehnung gegenüber dem Tod – als Idealtypen zu verstehen, die in dieser reinen Ausprägung in der geschichtlichen Wirklichkeit nicht vorkommen. Hier mischt sich immer alles, weil auch innerhalb einer Kultur die Menschen verschieden sind, die Epochen, die Schichten, Regionen, aber auch die Zeiten des Festes und des Alltags usw. Im Hinblick auf diese idealtypische Unterscheidung möchte ich drei Thesen aufstellen, die die ägyptische Welt gewissermaßen kontrastdiagnostisch charakterisieren sollen.

Meine erste These ist, daß Ägypten zu den Kulturen der Auflehnung gehört, zu jenen Gesellschaften, die den Tod nicht hingenommen haben und daher in ihrem Menschenbild eine scharfe Grenze gegenüber der übrigen Natur gezogen und Geist, Unsterblichkeit und Einzigkeit großgeschrieben haben. Haben sie das wirklich? Hier meldet sich gleich ein gewichtiger Einspruch: Was ist mit dem Kult der Tiere? Wie wir wissen, haben die Ägypter massenhaft auch viele Tierarten mumifiziert und offenbar auch den Tieren Unsterblichkeit zugeschrie-

ben. So scharf kann also die Grenze nicht gewesen sein, die sie zwischen Tier und Mensch gezogen haben. Dazu ist zu bemerken, daß es nicht darauf ankommt, ob diese Grenze zwischen Mensch und Tier gezogen wird, sondern darauf, daß zwischen Sterblichem und Unsterblichem oder Vergänglichem und Unvergänglichem unterschieden wird. Der Ägypter hat diese Grenze woanders gezogen als wir; die Tiere gehörten für ihn unter Umständen mit hinein in den Kreis des Unsterblichen, Geistigen, Unvergänglichen. Entscheidend ist die Grenze als solche.

Ein anderer Einwand betrifft die einzigartige Präsenz des Todes in der ägyptischen Kultur. Der Tod muß die Ägypter unablässig beschäftigt haben – mit dem Bau von Pyramiden für die Könige und riesiger Grabmonumente für die hohen Beamten, mit der Dekoration und Ausstattung dieser Gräber, Kenotaphe und Gedenkkapellen, mit der Herstellung von Statuen, Stelen, Opfertafeln, Sarkophagen, Holzsärgen, Totenbüchern, mit der Produktion von Totenopfern und der Durchführung der Totenriten – und man fragt sich, wie eine Gesellschaft, die sich den Tod so unablässig und vielfältig als das Ziel aller möglichen Handlungen vor Augen stellte, den Tod nicht hingenommen haben soll. Dazu kommt, daß ein vornehmer Ägypter ja in der Regel viele Jahre seines Lebens auf die Anlage und Ausstattung eines monumentalen Grabes verwendete. Wie kann ein Mensch, der den Tod nicht hinnimmt, so viel Lebenszeit in den Tod investieren, von den materiellen Mitteln ganz abgesehen.

Hier muß man spezifizieren. Die Ägypter haben den Tod zwar nicht hingenommen, aber sie haben ihn auch nicht verdrängt. Er stand ihnen vielmehr tatsächlich in vielfältigster Form vor Augen, anders als uns, die wir ihn ja ebenfalls nicht hinnehmen. An der ägyptischen Kultur kann man wie an kaum einer anderen beobachten, was es heißt, den Tod nicht hinzunehmen und ihn dennoch in den Mittelpunkt allen Sinnens und Trachtens, allen Planens und Handelns zu stellen und ihn in vielfältigster Weise zum Thema kultureller Gestaltung zu machen. Die Ägypter haßten den Tod und liebten das Leben. «So wahr ihr den Tod haßt und das Leben liebt ...»: mit dieser Formel werden die Grabbesucher beschworen, dem Grabherrn ein Opfergebet zu sprechen. «Gering gilt uns der Tod, aber hoch steht uns das Leben», heißt es in der Lehre des Djedefhor, der ältesten Weisheitslehre, die uns erhalten ist und die dann bezeichnenderweise fortfährt: «aber das Haus des Todes (das Grab) gilt dem Leben!»³⁴ Die Ägypter haben den Tod gehaßt und ihre Gräber gewissermaßen gegen ihn angebaut. Wenn uns der Tod im alten Ägypten in zahllosen Bildern entgegentritt, in Mumien, Statuen, Bildern, Bauwerken und Texten, intensiver als in jeder anderen Kultur, dann handelt es sich nicht um Bilder, sondern um Gegenbilder des Todes, um Artikulationen seiner Negation, nicht der Affirmation. Das ist die zweite These. Wenn wir etwas über die Erfahrung des Todes in Ägypten herausbekommen wollen, müssen wir die Bilder umkehren. Die Bilder zeigen uns den Toten wie im Leben: fein gekleidet, festlich geschmückt, in jugendlicher Fri-

sche, immer in Begleitung seiner Ehefrau, oft auch seiner Kinder, in der Ausübung seiner Ämter, in der Verehrung der Götter, im Verfolg adliger Mußebeschäftigungen wie der Jagd auf Fische, Vögel und Wild, sie zeigen sein Leben im Grabe, wie er reiche Opfergaben empfängt, die Texte schildern seine Rechtfertigung im Totengericht, seine Aufnahme in die Götterwelt, seine Fähigkeit, sich zu verwandeln und in vielfältigsten Gestalten auf die Erde zurückzukehren, sein Haus zu besuchen, in seinem Garten zu lustwandeln, an den Festen teilzunehmen und vor allem überall, im Himmel, in der Unterwelt und in den Tempeln auf Erden, den Göttern nahe zu sein. Das könnte uns dazu verführen, anzunehmen, daß der Tod für die Ägypter nichts anderes als der sanfte Übergang in ein noch schöneres, erfüllteres, reicheres Leben sei. Das war er vielleicht auch, aber nicht von selbst und ohne weiteres, sondern nur als Fernziel ungezählter Bemühungen, ohne die der Tod genau das Gegenteil von alledem war: Einsamkeit, Abbruch, Ende, Verschwinden, Finsternis, Schmutz, Mangel, Gottesferne, Zerfall, Zergliederung, Auflösung, kurz alles das, was den strahlenden Bildern verklärten Daseins als Gegenbild zugrundeliegt. Die ägyptische Erfahrung des Todes war gewiß nicht viel anders als überall sonst auf der Welt, aber die erstaunliche und in dieser Weise wohl einzigartige Haltung, die die Ägypter zu dieser Erfahrung einnahmen, basierte auf dem Vertrauen in die Macht der Gegenbilder oder vielmehr in die Macht der Sprache, der Darstellung und der rituellen Handlung, diese Gegenbilder Wirklichkeit werden lassen und im Medium der Symbole eine Gegenwelt errichten zu können.

In gewisser Weise ist dies die spezifische Funktion der Religion überhaupt. Wenn es die Aufgabe der Literatur, Dichtung und Philosophie ist, dem Menschen einen Spiegel vorzuhalten, die menschliche Situation auszuleuchten, der Kultur ein Auge einzusetzen, mit dem sie sich selbst beobachten kann, und Bilder, Formen, Symbole zu schaffen, die in erster Linie der Erhellung des Daseins dienen, eine Aufgabe, die natürlich oft genug auch die Religion wahrnimmt, dort, wo sie unterschiedslos in Kunst übergeht, so ist die Aufgabe der Religion die Bebilderung des Entzogenen, die Figuration des Anderen, die Artikulation des Entgegengesetzten und die Vision des im Gegebenen allenfalls als Negation Angelegten, auch dies eine Aufgabe, die ihrerseits in säkularisierten Formen wahrgenommen wird, die dann allerdings oft weniger mit Kunst als mit Kitsch zu tun haben. Die Religion schafft Gegenwelten, das gilt für primäre oder Versöhnungsreligionen (die den Menschen in dieser Welt beheimaten wollen) ebenso wie für sekundäre oder Erlösungsreligionen (die den Menschen dieser Welt entfremden wollen).³⁵ Mir ist klar, daß das eine These ist, die bei Theologen und Religionswissenschaftlern auf Widerspruch stoßen muß. Deshalb will ich hier ein paar erklärende Worte einschalten, bevor ich zum Thema zurückkehre. Der Begriff «Gegenbilder» klingt nach kompensatorischen Fiktionen, nach «Opium des Volkes». So ist es nicht gemeint. Gegenbilder der Erfahrungswelt müssen keine Trugbilder oder Lügenfiktionen sein. Wer sagt uns, daß un-

sere Erfahrungswelt alles ist? Die neueste Hirnforschung zeigt, daß unsere Sinne viel mehr wahrnehmen, als der Bildschirm unseres Bewußtseins repräsentieren kann. Die Menschen haben immer zwischen der erscheinenden und der verborgenen Wirklichkeit unterschieden. Uns ist der Sinn für das Geheimnis abhanden gekommen, aber diese Mentalität dürfen wir nicht in frühere und andere Gesellschaften hineinprojizieren. Was ich hier mit Begriffen wie Gegenbilder und Gegenwelt umschreibe, sind Figurationen der verborgenen Wirklichkeit, die sich zwar nicht «zeigt», so wie die phänomenale Wirklichkeit, und die dennoch Geist, Phantasie, Imagination, Sehnsucht und Erinnerung der Menschen beschäftigt.

So ist auch die Welt der ägyptischen Totenreligion eine Gegenwelt. Das Besondere, vielleicht Einzigartige dieser ägyptischen Gegenwelt ist aber, daß sie nicht mit den Mitteln der Phantasie und des Glaubens errichtet ist, sondern mit den Mitteln der Planung, der Baukunst sowie aller möglichen weiteren Künste einschließlich der Anatomie, Pharmakologie, Leinenweberei und was sonst zur Mumifizierung gehört, ins Werk gesetzt wird, sichtbar, handgreiflich, massiv bis zum Kolossalen und konsequent bis in alle Folgelasten und Begleiterscheinungen. Ein so diesseitiges Jenseits hat es wohl nie sonst gegeben, diesseitig nicht in dem Sinne, daß man sich das Paradies wie die Muslime nach Art eines irdischen Freudenhauses vorstellt, sondern in dem Sinne, daß man im Diesseits alle Hände voll damit zu tun hat, es zu bauen, konzeptuell zu kolonisieren und rituell in Gang zu halten. Freilich war die Religion immer und überall ein aufwendiges Geschäft, was übrigens (bezüglich der materiellen Aufwendungen) für primäre oder Versöhnungs-Religionen noch in weit höherem Maße gilt als für sekundäre oder Erlösungs-Religionen, in denen die blutigen Opfer abgeschafft sind und die Sprache die Hauptrolle spielt.

Aber in Ägypten ist die Religion viel stärker auf den Tod und die Toten hin zentriert als anderswo, die Gegenwelt, die hier errichtet wird, ist in allererster Linie eine Negation des Sterbenmüssens. Der Tod bildet die Mitte, das Sinnzentrum der ägyptischen Kultur, ganz im Gegensatz etwa zu Israel, dessen Religion mit dem Tod nichts anfangen kann und ihr Sinnzentrum vielmehr in der Geschichte, der Geschichte des Volkes wie der Lebensgeschichte des einzelnen hat. Darauf sind wir bereits eingegangen und können jetzt eine Vermutung anschließen: Wie die israelitische Religion mit dem Tod, so konnte die ägyptische Kultur mit der Geschichte zunächst nichts anfangen. Beide haben erst allmählich gelernt, die von ihnen abgeblendete Sinndimension aufzuhellen (Ägypten im Neuen Reich und die Bibel im Neuen Testament). Sollen wir daraus schließen, daß es einen Zusammenhang gibt zwischen der ägyptischen Totenreligion und dem ägyptischen Geschichtsverständnis? Wir werden im vorletzten Kapitel auf diese Frage zurückkommen.

Die ägyptische Kultur, so hatten wir als erste These festgestellt, gehört zu jenen Gesellschaften, die den Tod nicht hingenommen, sondern sich mit allen

Kräften gegen diese Erfahrungstatsache aufgelehnt haben. Die Form nun, die diese Auflehnung bei ihnen angenommen hat, ist die Form der Religion, das heißt die Errichtung einer Gegenwelt. Das war unsere zweite These. Ich meine nun aber nicht, daß diese von der Religion entworfenen Gegenbilder die Erfahrungswelt überdecken und zum Verschwinden bringen; im Gegenteil erzeugen sie eine Spannung zu der stets mitbedachten und in dieser Spannung nur umso schärfer beleuchteten Welt des Gegebenen. Das gilt ganz besonders auch für die ägyptische Todesreligion. Auch hier wird die ursprüngliche Erfahrung des Todes in keiner Weise überdeckt und verdrängt von den Gegenbildern der Religion. Diese Gegenbilder machen das, was sie negieren, die finsternen Aspekte des Todesthemas, nur umso schärfer bewußt. Neben den verklärenden Texten der Totenreligion, die die großartigsten Gegenbilder entwerfen und sprachlich ausgestalten, gibt es andere Texte, in denen von Einsamkeit und Finsternis, Mangel, Entbehnung und Starre die Rede ist. Die dunkle Seite des Todes wird nicht überdeckt, sondern bleibt daneben bestehen. Die Gegenbilder erzeugen eine Spannung, die zum Handeln aufruft. Dieser Impuls ist das Besondere der ägyptischen Religion. Wo andere die Hände in den Schoß legen und die Dinge auf sich zukommen lassen, nehmen die Ägypter die Dinge selbst in die Hand. Der Tod war für sie Anlaß zum Handeln, Ausgangspunkt und Ziel eines großen Bereichs kultureller Praxis. Meine dritte These besagt daher, daß die Ägypter die Gegenbilder, die sie der Erfahrung des Todes gegenüberstellten, nicht in einem fernen Jenseits ansiedelten, sondern mit den ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln im Diesseits realisierten und daß sie damit den Tod, wenn nicht überwinden, dann doch zumindest «behandeln» zu können glaubten, behandeln im Sinne der Heilung, der Überführung in eine kulturell heilvolle Form.

Alle Kulturen lösen dieses Urproblem der menschlichen Existenz auf ihre Weise, und es gibt gewiß keine Kultur, die sich nicht als Lösung dieses Problems verstehen und auf diese Kernfrage hin analysieren ließe. Die jeweiligen Lösungen aber sind grundverschieden voneinander. Hier gibt es keine Universalien. So einförmig der Tod sich aus biologischer Perspektive ausnehmen mag, so tausendfältige Formen nimmt seine kulturelle Überformung und Bewältigung an.

Vielleicht wird es einmal eine kulturwissenschaftliche Thanatologie geben, die theoretische Grundlagen und vergleichende Perspektiven entwickelt für die Formen, in denen die Kulturen den Tod bewältigen, indem sie das Wissen um die Begrenztheit des Lebens in übergreifende, sinngebende Zusammenhänge einbinden. Dafür ist es zunächst einmal wichtig, einzelne Kulturen auf diese Fragen hin zu untersuchen. Dabei sollte man in zwei Schritten vorgehen. In einem ersten Schritt sollte man sich auf die kulturspezifische «Geschichte des Todes» konzentrieren, auf Todesbilder und Totenriten, Jenseitsvorstellungen und Unsterblichkeitsbegriffe, Sterbeformen, Trauerriten, Grabdenkmäler, kurz, alles das, was in einer gegebenen Kultur im engeren Sinne mit Tod, Sterben und Unsterblichkeit zusammenhängt. In einem zweiten Schritt wäre dann zu erfor-

schen, ob und in welchem Sinne dieser Komplex eine Mitte darstellt, auf die hin oder von der ausgehend sich die gesamte Kultur in ihren spezifischen Profilen beschreiben läßt, auch in jenen Aspekten, die auf den ersten Blick nichts oder wenig mit dem Thema Tod zu tun haben. Diese beiden Schritte bilden die beiden ersten der drei eingangs genannten Vorhaben, die ich mit diesem Buch verfolge.

Die Kultur ist in ihren zentralen und normativen, anspruchsvollen Aspekten und Motiven nichts anderes als die symbolische Realisierung eines umgreifenden Horizonts, ohne den die Menschen nicht leben können. Das gilt auch für Gesellschaften, die in allen Punkten das Gegenteil dessen für wahr halten, was den Ägyptern als Wahrheit gilt. Das ist die kulturtheoretische Hypothese, die diesem Buch zugrundeliegt. Um sie zu begründen, bedarf es vergleichender Untersuchungen, und diese wiederum müssen auf «dichten Beschreibungen» kulturspezifischer Phänomene aufbauen. Dieser Schritt soll hier in Angriff genommen werden. Er kann auf Vorarbeiten, aber nicht auf Vorbildern aufbauen. Ein zusammenfassendes Buch über die ägyptische Totenreligion gibt es bislang nicht. Das grundlegende, vielzitierte und als klassisch geltende Buch von Hermann Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, ist eine reiche, vor allem philologische Materialsammlung ohne Konturen und Perspektive und beschränkt sich im Wesentlichen auf das Alte und Mittlere Reich. Die erste Auflage von 1926 muß heute als veraltet gelten, weil viele entscheidende Quellen damals noch unpubliziert waren. Wenigstens die seit 1938 erscheinenden Sargtexte hat Kees dann nach Kräften in die zweite Auflage von 1956 eingearbeitet, wodurch seine Darstellung aber viel an Lesbarkeit eingebüßt hat. Jan Zandees Buch *Death as an Enemy* ist eine Phraseologie, die nur einen kleinen Ausschnitt der Todesbilder erfaßt. Die verdienstvolle Dissertation von Gretel Wirz, *Tod und Vergänglichkeit*, beschränkt sich auf die literarischen Quellen und läßt die Riten und Rezitationen des Totenkults außer Betracht, die im Mittelpunkt meines Buches stehen. A. J. Spencers Buch *Death in Ancient Egypt* behandelt das Thema einseitig aus der Sicht des Archäologen.³⁶ Hier geht es in der Form einer bewußt «flachen», die Welt der Texte außer Acht lassenden Beschreibung um ein Brauchtum und seinen Niederschlag in Form archäologischer und architektonischer Spuren. Sehr viel umfassender, aber ebenfalls konzentriert auf die materielle Kultur der ägyptischen Totenreligion ist das neue Buch von J. Taylor, *Death and Afterlife in Ancient Egypt*, das anhand von Beispielen aus dem Britischen Museums den ganzen Reichtum der Objektwelt ausbreitet, in der sich der ägyptische Totenglauben manifestiert. Das vorliegende Buch versucht dagegen in die Bereiche der kulturellen Semantik vorzustoßen, aus denen sich dieses vielfältige Brauchtum speist. In dieser Hinsicht ist Erik Hornung am weitesten vorangegangen in den Einführungen und Kommentaren seiner verschiedenen Texteditionen und Anthologien.³⁷ Die Essays von Alan Gardiner,³⁸ Constantin Sander-Hansen,³⁹ Philippe Derchain⁴⁰

und vielen anderen⁴¹ beschränken sich auf einzelne Aspekte. An Literatur zum Thema fehlt es nicht,⁴² aber an der umfassenden Darstellung eines Phänomens, das nicht nur an sich bedeutend genug ist, sondern darüber hinaus Einblicke allgemeinerer Tragweite eröffnet in die Beziehung von Tod und Kultur überhaupt.⁴³

ERSTER TEIL
TODESBILDER

ERSTES KAPITEL

DER TOD ALS ZERRISSENHEIT

1. DIE AUSGANGSSZENE DES OSIRIS-MYTHOS

Wir haben einen langen Anlauf genommen und eine Menge recht allgemeiner Überlegungen angestellt, um unseren Blick zu schärfen für die ägyptischen Formen, mit dem Problem des Todes umzugehen. In diesem Kapitel möchte ich nun gleich ins innerste Zentrum der ägyptischen Todesvorstellungen vordringen, in die Bilderwelt des Osiris-Mythos. Von hier aus erschließt sich die Fülle der Bilder und Riten, die in den folgenden Kapiteln betrachtet werden sollen. Der Osiris-Mythos wird in der altägyptischen Überlieferung, jedenfalls soweit sie uns erhalten ist, nie zusammenhängend erzählt, sondern liegt einer großen Masse religiöser Texte als gemeinsamer Anspielungsfundus zugrunde. Wir müssen und können ihn aus diesen Anspielungen und Voraussetzungen erschließen – nicht als eine zusammenhängende Geschichte, sondern eher als eine Szenenfolge, deren unablösbare Verwurzelung im Totenkult unverkennbar ist. Die einzigen Texte, in denen uns der Stoff in fortlaufender Erzählung vorliegt, sind in griechischer Sprache verfaßt, von Diodor¹ und vor allem von Plutarch.² Aber gerade in ihrer narrativen Kohärenz, ihrer Bemühung um eine einheitliche, sinn- und spannungsvolle Geschichte scheinen sich diese Autoren besonders weit von der ägyptischen Form des Mythos zu entfernen.

Der Mythos hat eine Vorgeschichte und eine Ausgangssituation. Die Vorgeschichte wird in ägyptischen Texten überhaupt niemals erzählt, ist aber notwendige Voraussetzung alles Folgenden. Osiris war König von Ägypten, in der Nachfolge seines Vaters, des Gottes Geb. Nach ägyptischer Vorstellung herrschten zuerst die Götter über Ägypten, das für die Ägypter gleichbedeutend ist mit der geordneten Welt überhaupt. Der erste König war der Schöpfergott selbst, der als Sonnengott die Herrschaft über die von ihm geschaffene Welt antrat. Nach einer schweren Krise, einer Empörung der Menschen gegen den altgewordenen Sonnengott, trennte sich dieser von der Erde, ließ seinen Sohn, den Luftgott Schu, den Himmel hoch emporstemmen, zog sich dorthin zurück, zusammen mit den Göttern, die vorher mit den Menschen zusammen die Erde bewohnt hatten, und übertrug die Regierung seinem Sohn Schu.³ So entstand der Raum, die Ausdehnung, die Ferne, auch die Gottesferne, denn die

Götter haben ja die Erde verlassen. Schu wurde in der Herrschaft von seinem Sohn, dem Erdgott Geb, abgelöst⁴, dem Vater des Osiris, der ihm dann seinerseits im Amt nachfolgte. Wir haben es hier mit vier Göttergenerationen zu tun, die nicht nur eine dynastische Sukzessionskette bilden, sondern auch eine Kosmogonie. Am Anfang steht Atum, der Gott der Präexistenz, der im Übergang zur Existenz als Sonnengott Re erscheint. Atum bringt aus sich selbst Schu und Tefnut hervor, das heißt Luft und Feuer (nicht «Feuchte», wie Tefnut bisher verstanden wurde⁵). Tefnut ist die Gottheit des Urlichts, das in der biblischen Genesis unabhängig von der Sonne entsteht. Schu und Tefnut bringen Geb und Nut hervor, die Gottheiten von Erde und Himmel. Damit haben wir zugleich auch drei Elemente: das Licht, die Luft und die Erde in Gestalt der drei männlichen Götter und Herrscher Re – Schu – Geb, und es fehlt nur das Wasser. Das Wasser ist prä-existent, denn nach ägyptischer Vorstellung ging die Welt aus dem Urozean Nun hervor, aber zugleich gehört es natürlich auch zur existenten Welt, und dieser Aspekt des Wassers findet in Osiris seine Personifikation, so daß sich die ersten vier Könige auch zur Vierheit der Elemente ergänzen.

<i>Gottheit</i>	<i>Element</i>	<i>Weltsphäre</i>
Re	Licht	Himmel
Schu	Luft	Luftraum
Geb	Erde	Erde
Osiris	Wasser	Unterwelt

Im Gegensatz zu seinen Vorgängern ist Osiris kein Einzelkind als Thronerbe, sondern hat einen Bruder und Rivalen, Seth. Das ist sein Verhängnis. Seine Rettung aber besteht in der Tatsache, daß er dazu noch zwei Schwestern hat, Isis und Nephthys. Dazu kommt noch Horus, der die Kinder der Nut zur Fünffzahl ergänzt, auch wenn er streng genommen das Kind von Osiris und Isis ist. Diesen Widerspruch wollen wir einstweilen auf sich beruhen lassen. Die Fünffzahl der «Kinder Nut» ist rituell bedingt. Sie entspricht der mythischen Rollenkonstellation, in die das komplexe Phänomen des Todes entfaltet wird: der Mörder, das Opfer, die beiden Klagefrauen und der Sohn.

Das Königtum des Osiris spielt in ägyptischen Texten eine große Rolle. Dabei handelt es sich aber so gut wie immer um sein Königtum als Herrscher des Totenreichs, das er erst als gestorbener Gott antritt, und so gut wie nie um sein irdisches Königtum, das er als Nachfolger des Geb und vor seinem Tode über Götter und Menschen in der Oberwelt ausgeübt hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber beziehen sich die folgenden Verse eines Osiris-Hymnus aus der 18. Dynastie auf dieses irdische Königtum des Osiris:

Der Große, Erstgeborene seiner Brüder,
 Ältester der Neunheit,
 der die Maat begründet durch die beiden Ufer hin,
 der den Sohn auf den Sitz seines Vaters setzt;

der Gelobte seines Vaters Geb,
 den seine Mutter Nut liebt,
 mit großer Stärke, wenn er den Rebellen niederwirft,
 mit mächtigem Arm, wenn er seinen Feind schlachtet;
 groß ist die Furcht vor ihm unter seinen Widersachern.
 Der die fernsten Grenzen des Bösen erobert,
 festen Herzens, wenn er seine Gegner zertritt.

Der Erbe des Geb im Königtum der beiden Länder
 – er (Geb) sah seine Tüchtigkeit und überwies ihm die Leitung der Länder
 wegen der Trefflichkeit der Taten, die er vollbracht hat.

Dieses Land ist in seiner Hand:
 sein Wasser, seine Luft,
 seine Pflanzen und all seine Tiere,
 alles was auffliegt und sich niederläßt,
 sein Gewürm und sein Wild der Wüste
 sind dem Sohn der Nut übermacht;
 die beiden Länder sind darüber zufrieden.

Der erscheint auf dem Thron seines Vaters
 wie Re, wenn er im Lichtland aufgeht,
 er hat Licht gegeben dort, worauf Finsternis lag,
 er hat die Luft erhellt mit seinen beiden Federn,
 er hat die beiden Länder überflutet wie die Sonne am Morgen,
 seine Krone sticht in den Himmel und gesellt sich den Sternen.

Anführer eines jeden Gottes,
 tatkräftig an Weisungen, gelobt von der großen Neunheit,
 geliebt von der kleinen Neunheit.⁶

Die Herrschaft des Osiris findet dadurch ein gewaltsames Ende, daß er von seinem Bruder Seth erschlagen wird. Damit kommt der Tod in die Welt und konfrontiert die Götter mit einem großen Problem. Soweit die Vorgeschichte, die in ägyptischen Texten nie zusammenhängend erzählt wird.

Der eigentliche Mythos, der hier einsetzt, tritt uns in den ägyptischen Texten, wie gesagt, nicht in der Form einer zusammenhängenden Erzählung, sondern als ein Zyklus von Szenen entgegen. Die erste Szene stellt den erschlagenen Osiris dar, und zwar in den krassesten Farben zerstörten und vernichteten Lebens. Denn Seth hat Osiris nicht nur erschlagen, sondern auch noch zerrissen und die einzelnen Glieder ins Wasser geworfen, so daß der Nil sie im ganzen Lande zerstreut hat. Das ist das erste Todesbild, dem wir uns zuwenden wollen: der Tod als Zerrissenheit. Es zeigt uns den Tod in seiner physischen, körperlichen, biologischen Erscheinungsform. Diese Szene bildet das gemeinsame Thema einer großen Fülle von Texten, die sie aber eigentlich nicht ausmalen, sondern als Ausgangssituation von Handlungen voraussetzen, die darauf abzielen, die Katastrophe zu bewältigen. So wie es für Osiris zum Verhängnis wurde, daß er als erster der göttlichen Herrscher einen Bruder hatte und damit einen Ri-

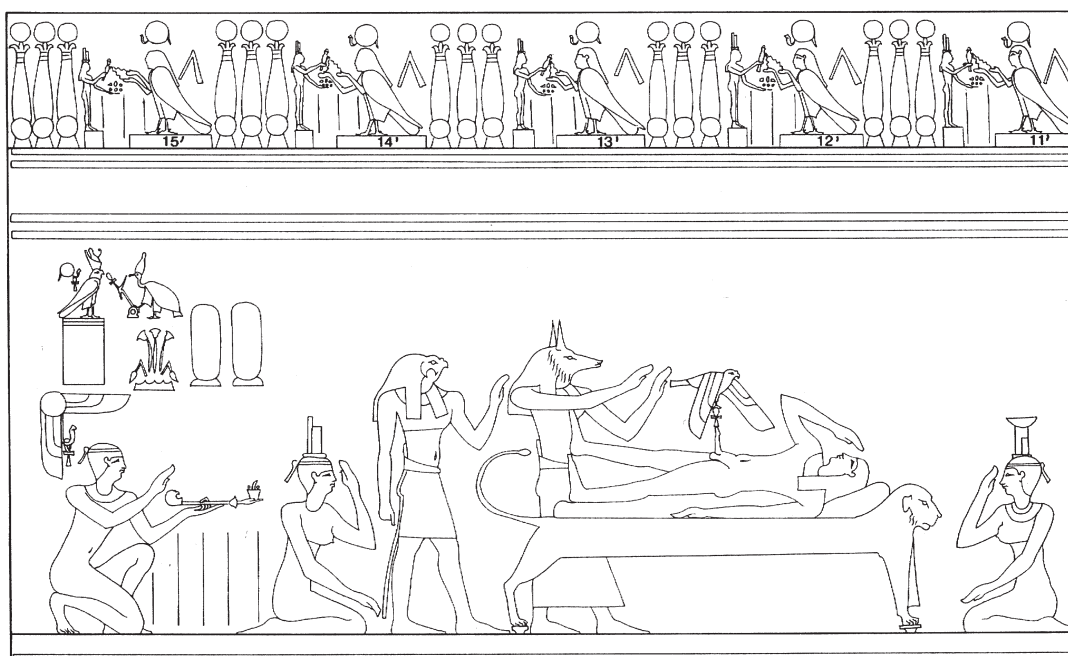
Die Handlungen der Isis um den Leichnam des Osiris gipfeln in der posthumen Empfängnis des Horus. Bei Diodor und Plutarch findet Isis alle Körperteile des Erschlagenen wieder bis auf das männliche Glied, das ein Fisch verschluckt hat. Dies muß sie durch eine Attrappe ersetzen, die sie durch ihre Zauberkraft zum Instrument einer posthumen Befruchtung zu machen versteht. Davon wissen die ägyptischen Texte nichts, die überhaupt diese Szene äußerst selten erwähnen. Der *locus classicus* ist eine Passage in dem Pyramidenspruch 366:

Isis kommt zu dir,
jubilend aus Liebe zu dir,
so daß dein Same in sie herauskomme
indem er scharf ist als Sothis.

Horus, der scharfe, der aus dir hervorkommt
in seinem Namen «Horus, der in Sothis ist»,
Möge es dir wohl sein durch ihn
in deinem Namen «Geist in der *ndrw*-Barke».

Horus hat dich beschützt
in seinem Namen «Horus, Schützer deines Vaters».

Der Pyramidentext beschreibt den Übergang vom ersten Stadium der Todesheilung, das auf das Todesbild der Zerrissenheit und den Leichnam des Verstorbenen konzentriert ist, zum zweiten Stadium, das sich auf das Todesbild der sozialen Isolation bezieht und sich um die Wiederherstellung der sozialen Person des Toten bemüht. Isis und Nephthys sind die Protagonisten der ersten Phase;



2 Isis empfängt in Vogelgestalt das Horuskind von dem wiederbelebten Osiris. – Relief im Hathortempel von Dendera (1. Jahrhundert v. Chr.).

sie endet mit der Empfängnis und Geburt des Horus, der dann sofort als «Schützer seines Vaters» die Leitung der zweiten Phase übernimmt. Darauf werden wir in den folgenden beiden Kapiteln eingehen.

Die Texte sprechen nicht vom Zustand des Osiris, wohl aber von den Handlungen, die darauf abzielen, diesen Zustand zu beheben. Sie sprechen von Suchen und Finden, von Sammeln und Zusammenfügen, vom Knüpfen des Kopfes an die Knochen, von der Wiedereinverleibung des Herzens, von der Rückerstattung der Ausflüsse, von Beweinen, Verklären, Beseelen, kurz, von einer Fülle von Handlungen, die sich alle auf den Körper des zerrissenen Gottes beziehen und in denen man unschwer das mythische Pendant zu den Riten der Einbalsamierung wiedererkennt. Dahinter steht nicht etwa ein tatsächliches Zerreißen und Zergliedern des Leichnams, wie man früher annahm, sondern ein ganz bestimmtes Körperbild, das für die altägyptische Kultur und den Denkstil der alten Ägypter überhaupt sehr charakteristisch ist.

2. DAS ÄGYPTISCHE KÖRPERBILD

Das Todesbild der Zerrissenheit erschließt sich (a) aus dem ägyptischen Körperbild als einer durch das konnektive Medium des Blutes zur beseelten Einheit verbundenen Vielheit von Gliedern, und (b) aus den Gegenbildern in Gestalt der Todesheilung durch Sammeln, Zusammenfügen, Vereinigen, Verknüpfen. Wir berühren hier ein Gebiet sehr grundsätzlicher kultureller Einstellungen, das vor allem Emma Brunner-Traut in einigen Arbeiten von großer theoretischer Tragweite behandelt hat.

In ihrem einflußreichen Buch *Frühformen des Erkennens* hat Emma Brunner-Traut eine kognitionspsychologische Basis postuliert für bestimmte, besonders auffällige Eigenheiten der ägyptischen Kunst und sie zu anderen Phänomenen der ägyptischen Kultur aber auch anderer primitiver Völker sowie Formen von Kinderkunst in Parallele gesetzt.⁷ Brunner-Traut faßt diese Besonderheiten unter dem Begriff der «Aspektive» zusammen. Dieser im Gegensatz zu «Perspektive» gebildete Begriff bezeichnet das Prinzip einer rein additiven Aneinanderreihung oder Aggregation von Elementen ohne organisierende, strukturierende Prinzipien, die das einzelne als Teil einer übergeordneten Ganzheit erscheinen lassen. In der ägyptischen Kunst tritt diese Eigentümlichkeit besonders klar in Erscheinung; Brunner-Traut möchte darin aber weit über die Kunst hinausgehend einen Grundzug ägyptischen Denkens, Wahrnehmens und Erkennens überhaupt erblicken. Der Ägypter warf ihrer Theorie zufolge einen zergliedernden Blick auf die Welt, der nur Einzelheiten wahrnahm und unfähig war, größere Einheiten zu erkennen. Er sah, mit anderen Worten, den Wald vor Bäumen nicht. So war für ihn zum Beispiel der Körper eine «Gliederpuppe», eine aggregierte Vielheit einzelner Gliedmaßen, aber keine von einem Zentrum aus ge-

steuerte organische Ganzheit.⁸ «Der Körper wird aus einer Anzahl von Teilstücken zusammengesetzt, «verknötet, zusammengeknüpft», er ist etwa das, was wir eine «Gliederpuppe» nennen.»⁹ Sprachlich äußert sich dieses zergliedernde Denken im Fehlen von Oberbegriffen. So gibt es zum Beispiel kein Wort für Welt, Kosmos, *mundus*. Statt dessen sagt man «Himmel und Erde». Ägypten heißt «Ober- und Unterägypten». Die ägyptische Grammatik kennt nur wenig Konjunktionen. Die typische Form der Satzverknüpfung ist die Parataxe. Die altägyptische Gesellschaft bestimmt Brunner-Traut als eine «aggregierte» Gesellschaft, die keine Struktur besitzt, sondern eine aggregierte Masse aus Individuen, eine Addition von Einzelmenschen darstellt.¹⁰ Diese Masse war zwar hierarchisch aufgebaut, aber dies Ganze konnte von niemandem «einheitlich überblickt und in seiner allseitigen funktionellen Abhängigkeit verstanden» werden. Daher fügt sich der hierarchische Aufbau nicht zu einer «Struktur» zusammen, sondern lediglich zu einem Aggregat, einer «Aggregation (lat. *grex* – die Herde) von einzelnen, aber nicht einem organischen Körper, bei dem sämtliche Teile aufeinander wechselseitig bezogen, durch Längs- wie Querschnitten verflochten sind».¹¹

Das sind sehr scharfsinnige Beobachtungen. Ohne Zweifel stehen hinter dem von Brunner-Traut geprägten Begriff der Aspektive tiefe und weitreichende Einsichten in gewisse zentrale Phänomene der altägyptischen Kultur und ihren inneren Zusammenhang. Die kognitionspsychologische Interpretation ist aber zu einseitig. Es ist richtig, daß der Ägypter einen zergliedernden Blick auf die Welt wirft; zugleich aber geht es ihm immer um die Frage nach den konnektiven Prinzipien. Auf diese kommt es ihm sogar in allererster Linie an.

Vielleicht kann man drei verschiedene Formen unterscheiden, die Beziehung von Einheit und Vielheit zu denken: organische, kollektivistische und konnektive.¹² Was Emma Brunner-Traut mit Recht notiert, ist das Fehlen des organischen Modells, bei dem das Verhältnis von Einheit und Vielheit nach dem Modell eines Organismus, also eines Funktionszusammenhangs der gegenseitigen Abhängigkeit gedacht wird. Alle Glieder des Ganzen wirken bei diesem Modell aufeinander ein, jede Bewegung und Veränderung wird von allen stärker oder schwächer aufgenommen und widergespiegelt. Dieses Modell scheint in der Tat in Ägypten keine besondere Rolle zu spielen. Ebenso scheinen auch kollektivistische Formen in Ägypten nur schwach entwickelt zu sein, also das Denken in Kollektividentitäten wie Clan, Stamm, Sippe, Volk, die als naturwüchsig vorgegeben gedacht werden. Auch in dieser Hinsicht möchte man Brunner-Traut Recht geben. Solche Verbände muß es natürlich im vorgeschichtlichen Ägypten wie in allen Stammesgesellschaften gegeben haben, aber im ägyptischen Staat werden sie zumindest in der offiziellen Semantik in den Hintergrund gerückt. Das heißt aber nun noch nicht, daß der einzelne als isoliertes Element einer amorphen bzw. aggregierten Masse verstanden wird. Vielmehr kommt hier das dritte, das konnektive Modell zum Tragen, die Vorstellung eines Mediums, das

die unverbunden gedachten Elemente zu einer übergreifenden Einheit verbindet. Man hat geradezu den Eindruck, daß das konnektive Modell hier im Dienst des Staates und seiner Form der pharaonischen Monokratie steht. Deren Dominanz ist so allbeherrschend, daß sie außerhalb der bürokratisch-administrativen und priesterlichen, später auch militärischen Berufshierarchien keine weiteren, zum Beispiel gentilizischen, genossenschaftlichen, vereinsmäßigen Formen der Vergesellschaftung zuläßt. Vollkommen zu Recht konstatiert Brunner-Traut: «Großfamilien, wie sie heute noch vielfach im Orient, auch im Fernen Osten, bestehen, gab es nicht, auch keine Sippengemeinschaft mit kollektiver Identität durch eine Reihe von Generationen».¹³ Dadurch entsteht der Eindruck der amorphen «Masse», den Brunner-Traut beschreibt. Aber dieser Eindruck trügt. Die Ägypter haben vielmehr eine Art konnektiver Ethik entwickelt, die genau darauf abzielt, den einzelnen in das Gebäude des Staates einzubinden. Dem Prinzip der Aspektive, das eine Einheit nicht als solche wahrnimmt, sondern zerlegt in ihre Komponenten, entspricht ein «konnektives Denken», das nach den verbindenden Elementen fragt. Ganz besonders klar tritt dieses konnektive Denken im Zusammenhang mit dem Thema Tod hervor, und zwar auf zwei Ebenen: dem ägyptischen Körperbild, wo es um Zergliederung und Zusammenfügung geht, und dem ägyptischen Bild der Sozialstruktur, wo es um Isolation und Einbindung geht. Wie in vielen anderen Gesellschaften entsprechen sich auch im alten Ägypten Körperbild und Sozialstruktur.¹⁴

In diesem Kapitel soll es zunächst um das Körperbild gehen. Wenn sich dem aspektivischen, zergliedernden Blick der Körper als eine Gliederpuppe darstellt, was sind dann die verbindenden Elemente und konnektiven Medien, die diese Puppe zu einem lebendigen Leib verknüpfen? Auf diese Frage hat der französische Arzt und Ägyptologe Thierry Bardinot eine schlüssige Antwort geben können. An der von ihm erschlossenen ägyptischen Theorie des Blutkreislaufs zeigt sich das konnektive Denken besonders deutlich. In der Verknüpfung der Glieder zum Körper erkannten die Ägypter die Funktion des Blutes und der Gefäße. Solange das Herz das Blut durch die Gefäße pumpt und in allen Adern der Herzschlag vernehmbar ist («spricht», wie die Ägypter sagen), sind die Glieder miteinander verknüpft und dadurch lebendig.¹⁵

Inbegriff und Garant oder Generator von Konnektivität in der körperlichen Sphäre ist also das Herz.¹⁶ Damit müssen wir uns etwas eingehender beschäftigen. Der Beiname des Osiris als gestorbener Gott ist *wrd-jb*, der «Müdherrige». Die Mattigkeit des Herzens gehört zum Todesbild des Zerfalls und der Zerrissenheit. Um die Glieder vereinigen und den Körper beleben zu können, muß das Herz (a) «lebendig» oder «wach», und (b) «auf seinem Platz» sein. Daher muß das Herz (a) stimuliert, aufgeweckt, belebt, und (b) be- und gefestigt werden. Die entsprechenden Gegenzustände sind (a) das «müde Herz» bzw. Herzmüdigkeit, die erwähnte Bezeichnung des Todeszustands, und (b) das losgelöste oder abwesende Herz. In beiden Zuständen, dem der Müdigkeit und

dem der Abwesenheit, versagt das Herz in seiner zentralisierenden Funktion, und die Person zerfällt in eine disparate Vielheit. Ein berühmtes Beispiel solchen Personzerfalls bietet die Altersbeschreibung in der Lehre des Ptahhotep:

Gebrechlichkeit ist entstanden, das Greisenalter ist eingetreten,
Schwäche ist gekommen, die kindliche Hilflosigkeit kehrt wieder,
die Kraft schwindet, denn müde ist mein Herz.
Der Mund ist verstummt und spricht nicht mehr,
die Augen sind trübe, die Ohren sind taub,
das Schlafen fällt schwer, Tag für Tag;
das Herz ist vergeßlich, es erinnert sich nicht mehr an gestern,
der Knochen ist krank wegen der Länge (der Jahre),
die Nase ist verstopft, sie kann nicht atmen,
denn beschwerlich sind Aufstehen und Niedersetzen.
Das Gute wurde zum Schlechten,
jeder Geschmacksinn ist geschwunden.
Was das Alter den Menschen antut: Schlimmes in jeder Weise.¹⁷

Hier wird das Alter als Zerfall der vom Herzen geleisteten Lebendigkeit beschrieben und auf die Müdigkeit des Herzens zurückgeführt. Der Tod ist eine Ermüdung des Herzens. Daher trägt Osiris, der tote Gott des Totenreichs, den Beinamen «der Herzensmatte».

Riten und Rezitationen zielen darauf ab, die im Tode zerfallene körperliche Einheit in neuer Form wiederherzustellen. Dazu gehört als wichtigste Voraussetzung, das Herz an seinen alten Platz zurückzubringen und zu erwecken, damit es seine zentralisierenden und organisierenden Funktionen wieder aufnehmen kann. Ohne diese personale Mitte und Führungsinstanz wären die neuen, götterweltlichen Konstellationen, in die das Selbst jetzt zu neuer Entfaltung hineingestellt wird, nicht tragfähig. Aus solchen Sprüchen, die von der Restitution des Herzens handeln, erfahren wir besonders viel über die konnektive Funktion des Herzens:

Mein Herz, es erschafft meine Glieder,
mein Fleisch gehorcht mir und richtet mich auf.¹⁸

Siehe, dein Herz leitet dich
und deine Glieder gehorchen dir.¹⁹

Das Herz steht in diesen Texten nicht nur für die belebende Verknüpfung durch das Blut, das es durch die «Gefäße» (*mt.wt*) pumpt, sondern auch und vor allem für Wille, Bewußtsein und Gedächtnis als geistigen Medien der Konnektivität:

Dein Herz wird dir in deinen Leib gegeben,
damit du erinnerst, was du vergessen hast.²⁰

Mein Herz, erhebe dich auf deinem Platz,
damit du erinnerst, was in dir ist.²¹

Mein Herz vergißt seinen Platz nicht, es bleibt auf seiner Stelle.
Ich kenne meinen Namen und vergesse ihn nicht.²²

Das Ägyptische hat zwei Wörter für «Herz», die man lange Zeit für synonym gehalten hat. Das eine lautet *jb* und ist mit dem hebräischen Wort für «Herz», *leb, lebab*, verwandt. Das andere lautet *h3tj*, koptisch *het*, und verdrängt das offenbar ältere semitische Wort *jb* im Lauf der ägyptischen Sprachgeschichte. So hielt man das eine Wort für den älteren, das andere für den jüngeren Ausdruck für dieselbe Sache. Auch für diese terminologische Verdopplung bzw. Unterscheidung hat Thierry Bardinot eine sehr einleuchtende Deutung gefunden.²³ Bardinot versteht *jb* als das «Innere» und als Sammelbegriff für die innersten Organe («Innereien») wie Lunge, Herz, Leber, Milz und Magen. Daher bezeichnet *jb* metaphorisch oder besser metonymisch (*pars pro toto*) das emotionale und kognitive Innenleben des Menschen, sein «innerstes Wesen». Von diesem Komplex innerer Organe nimmt man an, daß er dem Kinde von der Mutter durch biologisch-physische Übertragung bei der Geburt vererbt wird. Auf dieser physiologischen Annahme beruht die Wendung *jb n mw.t* = «Herz meiner Mutter». Demgegenüber bezieht sich das Wort *h3tj* auf das Herz im engeren und eigentlichen Sinne. *h3tj* bezeichnet daher metonymisch geistige Phänomene wie Bewußtsein und Erinnerung, die dem Menschen nicht biologisch vererbt werden, sondern sich in ihm im Lauf seines Erdendaseins entwickeln. Das *h3tj*-Herz verbindet sich mit Vorstellungen der Individualität, des Bewußtseins und der personalen, verantwortlichen Identität, des «moralischen Selbst». Daher wird es im Totengericht auf der Waage gewogen. Das *jb*-Innere wird bei der Einbalsamierung entfernt und in Kanopen beigesetzt, das *h3tj*-Herz dagegen wird dem Toten restituiert.²⁴ So wird in Spruch Totenbuch 30 das *h3tj*-Herz spezifiziert als *h3tj = j n hpr.w = j* «mein Herz meiner *hpr.w*» var. TB 30A *h3tj = j n wn = j tp-t3* «mein Herz meines Erdendaseins».²⁵ Gewöhnlich wird der Ausdruck *hpr.w* auf die Phasen der irdischen Entwicklung bezogen; neuere Forschungen haben aber plausibel machen können, daß diese Deutung auf sehr schwachen Füßen steht. Wahrscheinlich wird man auch hier «Gestalt» übersetzen müssen.²⁶ Es gilt also festzuhalten, daß dort, wo das *jb*-Herz als «von der Mutter her» spezifiziert wird, das *h3tj*-Herz in Kontradistinktion dazu auf den *d.t*-Leib, die *hpr.w*-Gestalt und das Erdendasein bezogen wird. Das *jb*-Herz gewährleistet die biologische Kontinuität, die einen Menschen mit seinen Eltern und seinen Kindern verbindet und das Weiterleben in den Nachkommen ermöglicht, das *h3tj*-Herz dagegen gewährleistet die geistige und personale Identität, die es dem Toten ermöglicht, sich seines irdischen Lebens zu erinnern und im Jenseits seine Persönlichkeit zu bewahren.

Auch hier zeigt sich, daß dieses Prinzip der «Konnektivität», der Verbundenheit von Einzelfnem zu einem Ganzen, für die Ägypter das Kennzeichen des Lebens überhaupt ist. Leben ist Zusammenhang, Tod ist Zerfall und Isolierung. Um aber Zusammenhang denken zu können, müssen die Einheiten bestimmt werden, zwischen denen die lebenspendende Konnektivität wirksam werden soll. Der Ägypter wirft also nur deshalb einen zergliedernden Blick auf die Welt, um ihren Zusammenhang, die konnektiven Strukturen und Prinzipien, nur

umso schärfer zu fassen. Er konzipiert nur deswegen den Körper als Gliederpuppe, um die alles entscheidende beseelende, Leben schaffende und erhaltende Funktion des Blutkreislaufs in den Blick zu bekommen. Der Ägypter sieht daher die Welt nicht eigentlich mit einem zergliedernden, sondern eher mit einem verknüpfenden, fast möchte man sagen: «einbalsamierenden» Blick. Denn beim Ritual der Einbalsamierung geht es genau darum, den durch den Stillstand des Herzens und den Ausfall der Blutzirkulation eingetretenen Zustand der Zergliederung und Dekomposition zu heilen, indem der Gliederpuppe des Körpers mit den Mitteln des Rituals und der Chemie eine neue, symbolische Konnektivität substituiert wird. Da uns dieser einbalsamierende Blick fehlt, sehen wir an der ägyptischen Kunst und sonstigen Phänomenen der ägyptischen Kultur vor allem das Additive, Isolierende, Parataktische. Für das Beseelende, Konnektive sind wir blind. Wie der ägyptische Leser die Vokale substituieren muß, weil die Schrift nur die Konsonanten schreibt, so muß er auch die Konjunktionen substituieren, weil die Satzverknüpfung weitgehend parataktisch verfährt, und hat damit im einen wie im anderen Falle gar keine Schwierigkeiten. In diesen Fällen leistet der Leser die konnektive Beseelung der Elemente.

Wir sehen an dieser Unterscheidung und diesem Zusammenspiel von Zergliedern und Zusammenfügen, daß die Grenzen zwischen Leben und Tod in Ägypten anders verlaufen, als wir das gewohnt sind. Tod ist das Prinzip des zergliedernden, auflösenden, isolierenden Zerfalls, Leben umgekehrt das Prinzip der verknüpfenden, Einheit und Ganzheit stiftenden Beseelung. So wohnt allem Isolierenden etwas Todbringendes und Todesnahes inne und allem Verknüpfenden etwas Belebendes. Dieses Prinzip macht denn auch keineswegs beim Körper halt. Auch der einzelne Mensch wird wiederum als Glied eines Ganzen konzipiert, das nur insoweit lebendig ist, als es mit anderen verknüpft ist. Das Prinzip dieser Verknüpfung ist die ägyptische Idee der Gerechtigkeit. Darauf werden wir im nächsten Kapitel eingehen. Diese Präokkupation mit der Frage nach dem Verbindenden ist es, die ich den einbalsamierenden Blick nennen möchte. Denn das Verbindende ist im ägyptischen Denken zugleich auch das Bewahrende, Bestand verleihende.

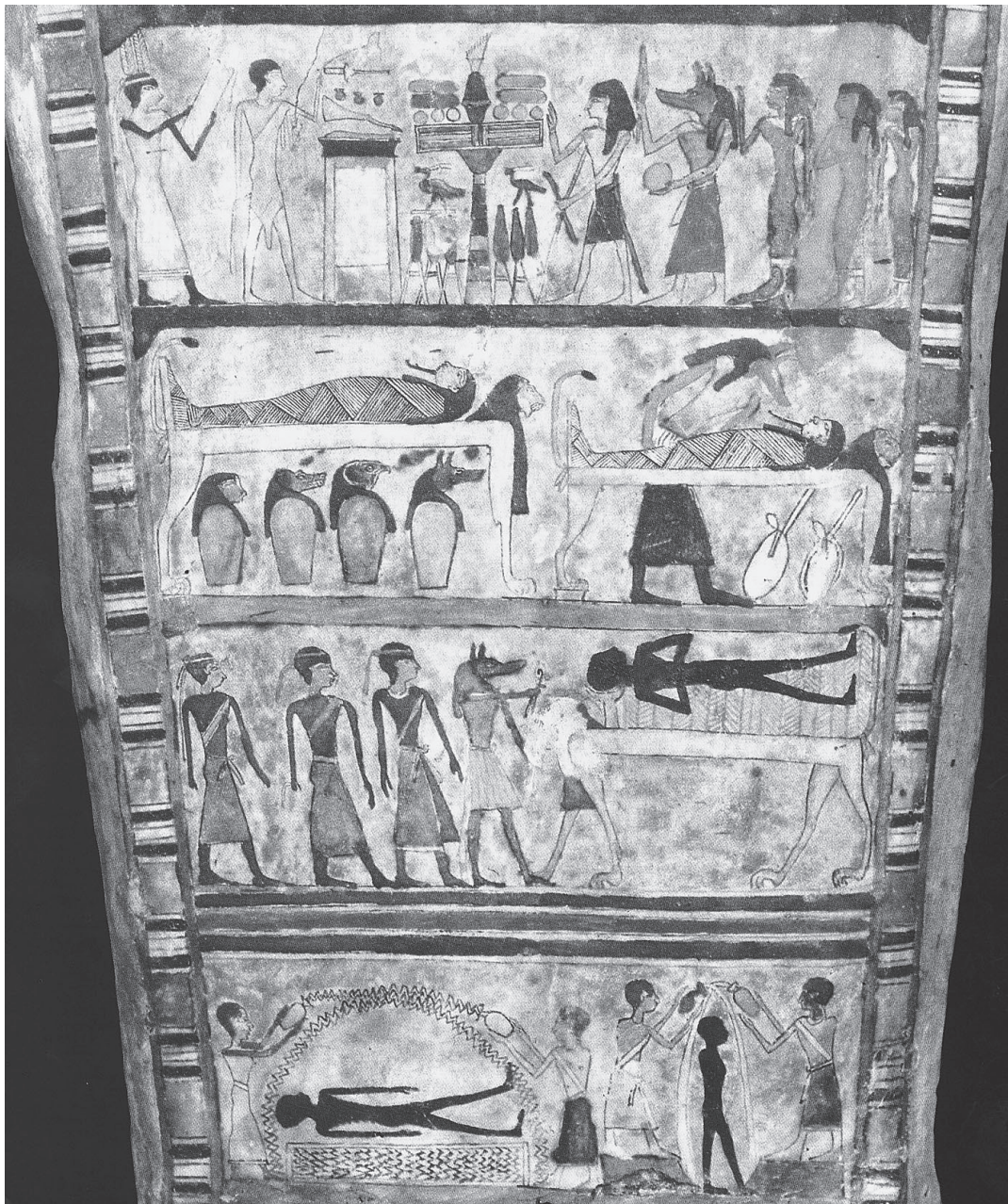
3. TODESHEILUNG DURCH ZUSAMMENFÜGEN

Wir verstehen nun, warum das Balsamierungsritual den Leichnam nicht nur als einen leblosen, sondern darüber hinaus auch noch als einen zerrissenen Körper darstellen muß. Damit ist nichts anderes als das Fehlen von Konnektivität gemeint, wie sie im Leben durch Herz und Blut gestiftet wurde. Der Stillstand des Herzens beendet die Verknüpfung der Glieder, die nun in eine disparate Vielheit zerfallen. Der Mythos dramatisiert diesen Zustand und erzählt, wie Seth

seinen Bruder Osiris erschlug, den Leichnam in viele Teile zerriß und die Glieder über ganz Ägypten verstreute. Im Balsamierungsritual wird dieser Mythos für jeden Toten nachgespielt, auch wenn dieser keineswegs ermordet und zerrissen wurde, sondern eines friedlichen natürlichen Todes starb. Im mythischen Denken gibt es gar keinen natürlichen Tod. Jeder Tod ist ein gewalttätiger Eingriff, der sich dem in Begriffen der Zergliederung und Konnektivität denkenden Ägypter als ein Zerreißen und Zergliedern darstellt. Früher nahm man an, daß die Toten tatsächlich zergliedert und zerstückelt wurden, vermutlich um sie unschädlich zu machen und die Nachwelt vor Wiedergängern zu schützen.²⁷ Zergliederungsmythen, wie sie weltweit belegt sind – insbesondere im Kontext schamanistischer Riten –, wurden als Reflexe derartiger Bestattungssitten gedeutet.²⁸ Inzwischen hat man erkannt, daß diese Rede vom Einsammeln und Zusammenfügen des Zerrissenen und Verstreuten in ägyptischen Texten symbolisch zu verstehen ist. Das mythische Bild des zerrissenen Leichnams stellt die Ausgangslage so dar, daß nun der Mensch aktiv werden kann. Mythische Bilder haben die Funktion, Lähmung zu überwinden und Handeln zu ermöglichen.

Das ägyptische Ritual der Einbalsamierung nimmt idealiter 70 Tage in Anspruch. Es stellt das ägyptische Äquivalent dar zu jenen weltweit verbreiteten Riten der «Sekundärbestattung», durch die der Tote in die «Ewigkeitsgestalt» überführt wird, in der er zuletzt in die Gemeinschaft der Ahnen eingehen kann.²⁹ Die Formen solcher Umwandlung (Skelettierung, Zergliederung, Mazeration, Mumifizierung, Verbrennung, Exposition usw.) sind von ungeheurer Vielfalt, aber der Grundgedanke scheint immer derselbe. Viele Gesellschaften überlassen diesen Umwandlungsprozeß ganz der Natur; das führt zu den klassischen Formen der Zweitbestattung, in denen der zu seiner Ewigkeitsgestalt herangereifte Leichnam nach gewisser Zeit exhumiert und endgültig beigesetzt wird; andere, und am extremsten die Ägypter, nehmen diesen Umwandlungsprozeß selbst in die Hand und bereiten mit künstlichen, d.h. chirurgischen, chemischen, magischen, rituellen Mitteln den Leichnam für die Ewigkeit zu. Dieser Prozeß wird im Bild der zu einer neuen Einheit wiedervereinigten *membra disiecta* vor- bzw. dargestellt.

Der tote Körper als *membra disiecta* ist also eine Metapher, ein metaphorisches Todesbild, das als Folie dient für das Lebensbild, in das der tote Körper durch den Vollzug der Balsamierungsriten überführt werden soll. Dabei ist die erste, chirurgisch-anatomische Phase dieses siebzig-tägigen Prozesses durchaus nicht frei von gewaltsamen Eingriffen. Der Körper wird zwar nicht zerstückelt, aber doch, wenn auch zum Zwecke seiner Konservierung, alles andere als «konservativ» im medizinischen Sinne behandelt. Das Gehirn wird durch die Nase entfernt, und die Eingeweide werden durch einen Schnitt in die Seite herausgenommen. Nur das Herz wird, eingewickelt, an seine Stelle zurückgelegt; die Organe werden in «Kanopen» (Vasen mit Deckel in Gestalt eines Tier- oder Menschenkopfes) beigesetzt. Die restlichen Weichteile und Flüssigkeiten wer-



3 Riten der Einbalsamierung und Mumifizierung. – Malerei auf einem spätägyptischen Sarg aus el-Hiba in Hildesheim (6.–4. Jahrhundert v. Chr.).

den in einer Natron-Harz-Lauge aufgelöst und rectal aus dem Körper herausgepumpt. Diese erste Phase steht im Zeichen der Reinigung. Aus dem Körper wird alles «Schlechte» entfernt, d. h. alles Vergängliche, das eine Gefährdung darstellen könnte für seine als Zielgestalt angestrebte Ewigkeitsform. Daher wird sie in den seltenen Darstellungen des Balsamierungsrituals auch als Reinigungsbad dargestellt. Der Leichnam liegt «auf» (d. h. in) einem Bassin und wird mit Wasser übergossen. Das ägyptische Wort für ein solches Bassin ist šj «See»,

und von einem solchen «See» ist in begleitenden Sprüchen, von denen wir einige S. 165f. zitieren werden, immer wieder die Rede. Inschriften des Alten Reichs beschreiben den Übergang des Verstorbenen ins Jenseits in folgenden Wendungen:

Hinabsteigen in sein Haus der Ewigkeit in sehr schönem Frieden,
auf daß er versorgt sei bei Anubis und Chontamenti,
nachdem ihm ein Totenopfer dargebracht wurde an der Mündung des Schachtes,
*nach dem Überqueren des Sees, nachdem er verklärt wurde durch die Vorlesepriester.*³⁰

Ausziehen ins Gebirge des Westens
nach dem Überqueren des Sees,
indem er verklärt wurde durch den Vorlesepriester
und ihm die Riten vollzogen wurden durch den Balsamierer bei Anubis.³¹

Möge ihm das Überqueren des Sees vollzogen werden,
*möge er verklärt werden beim Vollzug der Riten durch den Vorlesepriester.*³²

Das «Überqueren des Sees» und das «Verklärt», d. h. in einen verklärten Ahnengeist verwandelt werden durch den Vorlesepriester, der aus einer Papyrusrolle die Totenliturgien rezitiert, gehören offenbar eng zusammen. Beide Wendungen beziehen sich auf die Einbalsamierung, die eine auf ihren körperlichen, die andere auf ihren geistig-magischen Aspekt. Mit dem «Überqueren des Sees» scheint mir die wohlbehaltene Passage der Reinigungsphase gemeint.

Dann beginnt die Phase der Desikkation (Austrocknung und Einsalzung), die sich über ca. vierzig Tage hinzieht. Zuletzt wird dann der auf Haut und Knochen reduzierte Leichnam im Ritual der Mumifizierung wieder aufgebaut, durch Salbung mit balsamischen Ölen, die die Haut wieder geschmeidig machen, durch «Ausstopfung» mit Harzen, Gummi Arabicum, Stoffen, Holzwolle, Häcksel und anderen Substanzen, durch Einsetzung künstlicher Augen, Schminke, Perücke und schließlich durch Umwicklung mit Mumienbinden aus feinem Leinen, teilweise mit magischen Formeln beschriftet und mit Amuletten durchsetzt. Die angestrebte Endgestalt dieser umständlichen Behandlung ist die Mumie.³³ Die Mumie ist viel mehr als der Leichnam, sie ist ein Abbild des Gottes Osiris und eine Art Hieroglyphe des ganzen Menschen, die, wie der Ägypter das nennt, «mit Zauber angefüllt ist». So wie die Magie der Schrift einen Sinn sichtbar zu machen und festzuhalten vermag, so wird in der Mumie als symbolischer Form oder Hieroglyphe die Person des Toten sichtbar gemacht und festgehalten.

Viel wichtiger aber als die chirurgischen Eingriffe und die chemische Behandlung ist die sprachliche Behandlung des Toten. Die oben zitierten Inschriften fassen diesen Aspekt der Einbalsamierung in der Wendung «Verklärt-werden durch den Vorlesepriester» zusammen. Der Vorlesepriester – der ägyptische Titel lautet wörtlich übersetzt «Träger der Schriftrolle» – begleitet die Handlungen der Balsamierer mit der Rezitation von Totenliturgien, die er aus einer Pa-

pyrusrolle vorliest (Abb. 49). Dieses Ineinander von Handlung und Sprache, und zwar schriftlich fixierter Sprache, ist für den ägyptischen Totenkult ganz besonders charakteristisch. Darauf werden wir im zweiten Teil dieses Buches noch mehrfach eingehen. Ägyptisch wird diese sprachliche Totentherapie mit einem im Grunde unübersetzbaren Wort bezeichnet, das man deutsch mit «Verklärung», englisch und französisch mit «transfiguration» wiedergibt. Der Tote wird bei dieser Behandlung ununterbrochen angeredet. Dieser Sprachstrom hat offenbar die Funktion eines konnektiven Mediums, das in Verbindung mit den Riten und den Amuletten als Beseelung eingesetzt wird. Der Tote wird dadurch zu einem Geist- und Machtwesen, das in vielen Formen weiterzuleben vermag. Eine dieser vielen verschiedenen Formen ist die Mumie, der reintegrierte Leib, das *corpus*, zu dem die gesammelten *membra disiecta* des Verstorbenen vereinigt werden. Durch die «verklärenden» Rezitationen werden die als zerstreut vorgestellten Gliedmaßen des Körpers gewissermaßen in einen Text versammelt, der sie als neue Einheit beschreibt.

Die sprachliche Begleitung und Form der Einbalsamierung kreist um das Thema der Wiedervereinigung des Zerrissenen. Dem Toten werden seine Glieder und Organe einzeln zurückgegeben. Er bekommt seine Augen zurück, um zu sehen, seinen Mund, um zu sprechen, seine Arme, zu empfangen, was ihm gegeben wird, sein Herz, um sich zu erinnern, wer er ist und wie er heißt, seine Beine, um zu gehen usw. Man kann in diesen Sprüchen zur Einbalsamierung dem Toten sogar sagen, daß sein Kopf «zu ihm kommt», so als sei er davon gegangen und kehre nun zu ihm zurück:

O Osiris N! Empfange dir deinen Kopf im Westreich,
damit du unter die Verklärten und Edlen trittst.
Dein Grab des Westens ist schön hergerichtet
und deine Ausstattung des Friedhofs ist herrlich ausgeführt.³⁴
Dein Name ist angesehen bei den Einbalsamierten,
und du hast einen Namen bei den Verklärten und Ehrwürdigen.
Die Bewohner der Duat küssen die Erde vor deinem Leibe,
die Bewohner des Himmels empfangen deinen Ba,
die Bewohner der Erde erweisen dir Verehrung,
die Bewohner des Tales reinigen deinen Leib.
Anubis und Horus richten deine Balsamierung schön her,
Thot macht deine Glieder heil durch den Zauber seiner Aussprüche.
O Osiris N, du bist gerechtfertigt vor dem großen oberägyptischen Gerichtshof
der Stadt Heb und vor den großen Göttern des Re-Tempels
und vor dem großen oberägyptischen Gerichtshof im Ptah-Tempel.
Dein Kopf kommt zu dir, damit er nicht fern von dir sei.
Er tritt zu dir und trennt sich nicht von dir in Ewigkeit.³⁵

In diesen Sprüchen wird erzählt, wie die fehlende Konnektivität wiederhergestellt werden kann. Das ägyptische Weltbild beruht auf einem ganz ungewöhnlich festen Glauben an die Bindekraft einerseits der Liebe und andererseits der Symbole.

Osiris wird wieder zum Leben erweckt, obwohl sein Herz endgültig aufgehört hat zu schlagen. Sein ständiges Beiwort ist, wie gesagt, «der Herzensmatte», womit genau dies gemeint ist: der Gott, dessen Herz nicht schlägt und der gleichwohl lebt. Der Osiris-Mythos überträgt die lebenspendende Konnektivität aus der Sphäre des Natürlichen, Physiologischen und Organischen in die Sphäre der Kultur, der Institutionen und der Symbole. Riten, Bilder und Texte sind es, die Osiris wieder zum Leben erwecken und am Leben erhalten. Mit Hilfe der symbolischen Formen wird das Zerrissene wieder zusammengefügt und die Grenze zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits überwunden. Das Geheimnis dieser todüberwindenden Konnektivität aber liegt nicht in den symbolischen Formen, sondern in der Liebe, die sie ins Werk setzt. Es ist nämlich alles andere als gleichgültig, wer die Riten vollzieht, die Worte spricht und im Bild erscheint. Das ist zunächst und in allererster Linie die Sache der Göttin Isis, der Gattin und Zwillingsschwester des Osiris. In diesem Punkt entspricht der Mythos von Isis und Osiris dem Mythos von Orpheus und Eurydike. In anderen Punkten, auf die ich S. 189f. im Zusammenhang der Totenklagen eingehen möchte, gehen die beiden Mythen grundsätzlich andere Wege. In beiden Mythen geht es aber darum, im Medium symbolischer Formen, hier der «verklärenden» Rezitation, dort der Musik, die Grenze zu überwinden, die der Tod aufgerichtet hat, die Grenze zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, Oberwelt und Unterwelt. Auch für Orpheus hätte die Musik allein das nicht vermocht, wäre sie nicht ins Werk gesetzt worden von einer sich über alle Grenzen hinwegsetzenden Liebe. Auch bei Isis ist es die Liebe, die ihren zauberkräftigen Riten und Rezitationen eine Bindekraft verleiht, die das nicht mehr schlagende Herz des Osiris zu ersetzen und den Gott zum Leben zu erwecken vermag. Diese Verbindung von Liebe und Sprache ist die stärkste Bindekraft, die die Ägypter kennen und zugleich das stärkste Lebenselixir.

Die Errettung des toten Osiris aus dem Zustand der Zerrissenheit ist in allererster Linie die Sache der Isis, der liebenden Schwester und Gattin, die den Verschwundenen sucht und sich sammelnd, schützend und belebend um den Leichnam kümmert. In dieser ersten Szene der Todesheilung verkörpert Isis die belebenden Kräfte, die aus der Liebesbeziehung kommen, ihre Zuwendung wirkt wie eine belebende Sphäre, die den Toten mit Licht und Luft zu erquicken vermag. Daher wird Isis mit Vorliebe auf den Sargwänden abgebildet: Ihre Gegenwart soll den Sarg in eine Lebenssphäre verwandeln, in der der Tote sehen, atmen und Lust empfinden kann. Osiris ist im ägyptischen Totenglauben das Vorbild eines jeden Toten. Jeder will im Tod zu Osiris werden und von Isis belebt werden. In den Sargtexten, den Totentexten des Mittleren Reichs, gibt es kurze Hymnen an Isis als Verkörperung der Kopfwand des Sarges:

Sei begrüßt, die zum Kopf des «Großen» gehört,
über die Re jubelt, wenn er sie sieht,
auf dem Weg zum «Heiligen Land»;
Gefährtin des Osiris in der Balsamierungsstätte,
Klagefrau des Stiers des Westens,
die ihre Arme vereint über dem Mühherzigen
im Inneren des Mysteriums der Mumifizierungshalle;
die den «Ba» knüpft und den Schatten bildet,
die dem Mühherzigen Luft gibt
in jenem ihrem Namen «Die unter dem Kopf ihres Herrn ist»!
Mögest du mir meinen Kopf auf meinen Hals geben,
mögest du Leben für meine Kehle sammeln.
Mögest du mich verklären, mögest du meine Glieder vereinigen,
mögest du mein Gesicht knüpfen,
mögest du meinen Ba formen,
mögest du mich erretten vor den Fischern des Osiris,
die die Köpfe abschneiden und die Hälse durchtrennen,
die die Bas der Verklärten holen zur Schlachtbank dessen der Rohes ißt.³⁶

Auf eine andere Sargwand bezieht sich die folgende Anrufung:

Sei begrüßt, die Osiris umgibt,
die den verhüllt, der groß an Ausfluß ist,
Herrin der Stätten, die den Stier des Westens verklärt,
über deren Anblick die Westlichen jubeln;
Allherrin an geheimem Ort,
an die Osiris seinen Rücken lehnt
in jenen seinen Zeiten (= Zuständen) des «Herzensmüden»;
die vor dem Herrn von Abydos ist,
geheimen Ortes auf den Wegen der Unterwelt,
die ihren Herrn umgibt beim Begräbnis
in jenem ihrem Namen «die ihren Herrn umgibt»
Mögest du über mich wachen, ich bin Osiris.
Mögest du mich verklären, mögest du meine Glieder aufrichten!³⁷

Isis ist die Göttin der leiblichen Wiederherstellung. Ihre belebenden Handlungen zielen alle auf den Körper und seine Lebenskräfte. Das ist aber nur die eine Seite des komplexen Geschehens im ägyptischen Totenritual. Die andere bildet die Wiederherstellung der sozialen Person des Toten, seiner Ehre, Würde, Stellung und Anerkennung. Darauf werden wir im zweiten Kapitel eingehen. Für diese Aspekte der Todesheilung ist der Sohn Horus zuständig. Diese Arbeitsteilung scheint mir in ihrer geschlechtlichen Differenzierung höchst bedeutungsvoll. Die auf die Wiederherstellung der Person in ihrer Leibsphäre zielenden Handlungen werden in der Rollenverteilung des Mythos mit dem Weiblichen, und die auf die Wiederherstellung in ihrer Sozialsphäre zielenden Handlungen mit dem Männlichen verbunden. Die Gatten- und Geschwisterliebe zwischen Isis, Nephthys und Osiris besiegt den Tod durch Belebung und Beseelung des Körpers, und die Sohnes- und Vaterliebe zwischen Horus und

Osiris besiegt den Tod durch die Herausforderung des Feindes, seine Anklage und Verurteilung und die damit verbundene Rechtfertigung und Rehabilitierung des Erschlagenen.

Die wichtigste Waffe, die Isis gegen den Tod einzusetzen vermag, ist die Sprache, die Rezitation zauberkräftiger, Wirklichkeit schaffender Sprüche. Eine Funktion dieser «verklärenden» Rezitationen der Isis ist es, die als zerstreut vorgestellten Gliedmaßen des Körpers gewissermaßen in einen Text zu versammeln, der sie als neue Einheit beschreibt. Solche Beschreibungen zählen in der Regel die einzelnen Körperteile beim Kopf beginnend von oben nach unten auf und setzen sie mit Gottheiten gleich.

Wir wollen uns ein Beispiel dieser Form etwas näher betrachten. Es stammt aus einer Totenliturgie des Mittleren Reichs (19. Jahrhundert v. Chr.) mit dem Titel «Die Glieder eines Verklärten für ihn in der Nekropole zu vereinigen». Darin heißt es:

Du hast Gestalt angenommen, indem du die Gesamtheit aller Götter bist:
 Dein Kopf ist Re,
 dein Gesicht ist Upuaut,
 deine Nase ist der Schakal (=Anubis),
 deine Lippe ist das Kinderpaar (Schu und Tefnut).
 Deine beiden Ohren sind Isis und Nephthys.
 Deine beiden Augen sind das Kinderpaar des Re-Atum (Schu und Tefnut),
 deine Zunge ist Thot,
 deine Kehle ist Nut,
 dein Nacken ist Geb,
 deine Schultern sind Horus,
 deine Brust ist Der-den-ka-des-Re-erfreut,
 Der-große-Gott-der in-dir-ist.
 Deine Rippengegend ist Hu und Chepri,
 dein Nabel ist der Schakal und die beiden Ruti,
 dein Rücken ist Anubis,
 und dein Bauch ist Ruti.
 Deine beiden Arme sind die beiden Söhne des Horus
 Hapi und Imseti,
 deine Finger und deine Fingernägel sind die Horuskinder.
 Dein Rücken ist Der-Verbreiter-des-Sonnenglanzes,
 dein Bein ist Anubis,
 deine Brüste sind Isis und Nephthys.
 Deine Beine sind Duamutef und Qebhsenuf.
 Nicht gibt es ein Körperteil an dir, das frei ist von einem Gott
 Erhebe dich, dieser Osiris N!³⁸

Diese Topik bezeichnet man in der Ägyptologie als «Gliedervergottung». Das Prinzip ist klar. Für jeden Körperteil wird eine götterweltliche Entsprechung gefunden. Das *tertium comparationis* ist meist die Form oder die Funktion, unter Umständen auch ein Wortspiel. Fast hat man den Eindruck, daß diese zergliedernde Beschreibung den Befund einer disparaten Vielheit noch verstärkt, weil

sich in ihr jeder Körperteil gewissermaßen selbständig macht und die Aufzählung der mit Körperteilen gleichgesetzten Gottheiten jede Systematik vermissen läßt. Eine derartige Systematik findet sich erst in Schutzritualen der Spätzeit, die die Zahl der Körperteile auf zwölf begrenzen und sie den zwölf Tierkreisgottheiten unterstellen.³⁹ So etwas fehlt in den älteren Texten der Gliedervergottung. Manche Gottheiten kommen hier mehrfach vor, zum Beispiel Anubis für Nase, Nabel, Rücken und Bein, Schu und Tefnut für Lippen und Augen, während manche wichtigen Gottheiten gar nicht auftreten.⁴⁰

Worauf es offenbar ankommt, ist, daß jedes Glied irgendeiner Gottheit zugeordnet wird; solche Zuordnung läßt auch ohne strenge theologische Systematik ein neues Beziehungsnetz entstehen, das die Glieder wieder zur Einheit eines Körpers verbindet. Der Schlußtext einer anderen Gliedervergottungslitanei bringt das sehr deutlich zum Ausdruck:

Meine Glieder sind Götter,
ich bin gänzlich ein Gott,
kein Glied von mir ist ohne Gott.
Ich trete ein als Gott,
ich komme heraus als Gott.
Die Götter haben sich in meinen Leib verwandelt,
ich bin es, dessen Gestalt sich wandelt, der Herr der Verklärtheit.

Meine Glieder führen mich,
mein Fleisch bahnt mir die Wege.
Die aus mir entstanden sind, schützen mich,
sie sind zufrieden mit dem, was sie geformt haben.
Ich bin ja jener, der sie geformt hat,
ich bin ja jener, der sie gezeugt hat,
ich bin ja jener, der sie entstehen ließ.⁴¹

Im Ägyptischen heißt «sich verwandeln in» dasselbe wie «entstehen aus». Mit diesem Doppelsinn spielt der Text. Indem die Götter sich Glied für Glied in den Leib des Toten verwandeln, entstehen sie aus diesem Leib, und der Tote kann von sich sagen, daß er die Götter geformt, erzeugt und hervorgebracht hat. Dadurch sind seine zerstreuten Glieder wieder ein Leib geworden und er selbst ist wieder in voller Kontrolle der von ihm geformten Gemeinschaft.

Dahinter steht der Mythos von der Gliedschaft der Götter am Leibe des Urgottes Atum. Nach dem kosmogonischen Mythos von Heliopolis sind alle Götter aus Atum entstanden. Der Name Atum, ein typisches Beispiel für den «Gegensinn der Urworte», heißt sowohl «das All» als auch «das Nichts», die Gesamtheit des Seienden und der Zustand des Noch-nicht oder Nicht-mehr-Seins. Atum ist die Gesamtheit der Götter, die er im Zustand des Noch-nicht-Seins in sich umfaßt und im Zustand des Seins aus sich entläßt, ein *theos pantheos*, ein Gott, der zugleich alle Götter ist. Alle Götter sind aus dem Leib des Urgottes Atum hervorgegangen. Das macht sie in ihrer Gesamtheit als Leib vorstellbar.

Diese Vorstellung eines aus lauter Göttern zusammengesetzten Makro-Corpus wird auf den Mumienleib des Toten übertragen, der dadurch zu Atum wird. Der Satz «Du hast Gestalt angenommen, indem du die Gesamtheit aller Götter bist:» heißt in seiner Urfassung «Du hast Gestalt angenommen, indem du Atum bist in bezug auf alle Götter». Der Tote ist also Osiris, der als Atum Gestalt angenommen hat. Der Mumienleib des Toten wird zu einem Pantheon verklärt. In der Computersprache könnte man sagen, er wird «formatiert», in dem er Glied für Glied in ein Element der Götterwelt «konvertiert» wird. Der Ausdruck «formatieren» erfaßt ziemlich gut, worum es bei der Gliedervergottung (und allgemein bei der Einbalsamierung und Mumifizierung) geht: die Überführung der durch den Tod zur Formlosigkeit zerfallenen Glieder und Organe in die neue Form der Mumie. Es geht nicht nur darum, die einzelnen *disiecta membra* wieder gleichsam zum «Text» eines Leibes zu vereinen, sondern darum, diesen Text in die Form einer Göttergemeinschaft zu bringen. Das ist die symbolische Konnektivität, durch die die zerrissenen Glieder wieder zu einem beseelten Körper vereinigt werden sollen.⁴²

Wenn auf diese Weise der Körper als eine Götterwelt, ein Pantheon erscheint, dann gilt aber auch umgekehrt, daß die Götterwelt als ein Körper bzw. eine Körperschaft erscheinen kann. Der Leib des Toten bildet die Körperschaft der ägyptischen Götterwelt ab: «Egyptian gods incorporated». In der Tat gibt es einen vergleichbaren Begriff auch auf ägyptisch. Das Wort *h.t* heißt einerseits «Leib, Körper» und andererseits «Körperschaft» und wird in bezug auf Göttergruppen verwendet.⁴³ Alle Vergleiche funktionieren in zwei Richtungen. Wenn ich den tapferen Krieger einem Fels in der Brandung vergleiche, erscheint mir auch der Fels in der Brandung als etwas Heroisches. Wer den Leib des verklärten Toten der Götterwelt gleichsetzt, vermag sich auch die Götterwelt als einen Körper vorzustellen. Hier stoßen wir auf den Zusammenhang zwischen Körperbild und Sozialstruktur.

Die Idee des Körpers als einer «Körperschaft» kooperierender Glieder erzeugt gleichsam als ihren Schatten die Angstvorstellung vor der Aufkündigung solcher Kooperation. Eine solche Aufkündigung stellt das Motiv vom Rangstreit der einzelnen Glieder dar. Diese über die ganze Welt verbreitete Fabel ist zuerst in der ägyptischen Literatur belegt. Das ist, wie ich meine, kein Zufall. Diese Vorstellung ergibt sich geradezu von selbst aus dem Prinzip der Mumifizierung mit ihrer jedes Glied individualisierenden Gliedervergottung. Uns ist diese Fabel vor allem in der Form der von Livius berichteten Legende des Menenius Agrippa bekannt, wo es um den Streit zwischen dem Magen und den Gliedern geht als Gleichnis für das problematische Verhältnis von konsumierendem und arbeitendem Teil der Bevölkerung.⁴⁴ In Ägypten streitet der Kopf mit dem Leib und trägt diesen Konflikt in echt ägyptischer Manier vor Gericht aus. Leider ist der Text sehr zerstört, aber der Zusammenhang mit dem Balsamierungsritual ist eindeutig:

Als der Leib seine Anklage vorgebracht hatte,
 schrie der Kopf laut mit seinem Munde:
 «Ich bin dieser Balken des ganzen Hauses ...,
 und jedes Glied, das sich auf mich stützt, ist froh.
 Mein Herz ist froh,
 meine Glieder sind tüchtig,
 mein Nacken sitzt fest unter dem Kopf,
 mein Auge schaut in die Ferne,
 meine Nase atmet und zieht Luft ein,
 mein Ohr steht offen und hört,
 mein Mund ist aufgetan und weiß zu antworten,
 meine Arme sind tüchtig und arbeiten.⁴⁵

Dieses Textstück liest sich wie die Umkehrung der Altersklage des Ptahhotep (S. 37), und zwar in zweierlei Hinsicht. Erstens werden die einzelnen Glieder in voller Funktionstüchtigkeit geschildert, während sie bei Ptahhotep darin versagen; und zweitens rechnet sich der Kopf die Glieder als die Seinigen zu – *mein* Herz, *meine* Glieder –, während Ptahhotep nur von *dem* Herzen, *den* Augen, *dem* Mund usw. spricht, so als gehörten ihm die Glieder nicht mehr, weil sie ihm nicht mehr gehorchen. Körper ist etwas, das man *hat*, nicht was man *ist*, und das Haben des Körpers ist ein Zeichen von Lebendigkeit. Daher sprechen die Totentexte, die den Verstorbenen mit den Mitteln der Sprache wieder be-seelen wollen, dem Toten seinen Körper auch emphatisch als sein Eigentum zu und verbinden alle Glieder mit dem Possessivsuffix «dein», zum Beispiel in folgendem Abschnitt aus einem im Neuen Reich weitverbreiteten Totenspruch:

Man gibt dir deine Augen, um zu sehen,
 deine Ohren, um das zu hören, was gesprochen wird,
 deinen Mund, um zu sprechen,
 und deine Beine, um zu laufen.
 Deine Hände und Arme sollen dir dienen.
 Dein Fleisch sei fest, und deine Gefäße seien wohlauf.
 Mögest du dich an all deinen Gliedern erfreuen!
 Mögest du Kontrolle haben über deine Glieder, indem sie vollzählig und unversehrt sind
 und keinerlei Übel an dir ist.
 Dein *jb*-Herz sei bei dir in Wirklichkeit,
 Dein *h3tj*-Herz sei bei dir im früheren Zustand.
 indem du wiedergekommen bist in deiner Gestalt deiner Stärke.⁴⁶

Diese Form, dem Toten seinen Körper als Besitz zuzusprechen, indem man die einzelnen Körperteile mit dem Possessivsuffix verbindet, hat ihren ursprünglichen Ort im Balsamierungsritual und strahlt von dort aus in weitere Bereiche der Kultur aus. Hier liegt offenbar auch der Ursprung einer bestimmten Form der ägyptischen und, von dort ausgehend, der allgemein-orientalischen Liebeslyrik. Das Beschreibungslied, arabisch *wasf*, ist die typische Form des orientalischen Liebesliedes. Darin wird der Körper der Geliebten Glied für Glied und von Kopf bis Fuß in poetischen, oft sehr gesuchten Vergleichen gepriesen.⁴⁷

Das berühmteste Beispiel ist das Hohelied Salomonis und seine Vergleiche wie etwa im folgenden Abschnitt:

Deine Augen sind wie Tauben,
flattern hinter deinem Schleier.
Wie die Herde schwarzer Ziegen
talwärts von dem Berge zieht,
fließt das Haar auf deine Schultern.
Weiß wie frischgeschorne Schafe,
wenn sie aus der Schwemme steigen,
glänzen prächtig deine Zähne,
keiner fehlt in seiner Reihe.
Wie ein scharlachrotes Band
ziehn sich deine feinen Lippen.
Deine Wangen hinterm Schleier
schimmern rötlich wie die Scheibe
eines Apfels vom Granatbaum.
Wie der Turm des Königs David,
glatt und rund, geschmückt mit tausend
blanken Schilden, ragt dein Hals.
Deine Brüste sind zwei Zicklein,
Zwillingsjunge der Gazelle,
die in Blumenwiesen weiden.
Wenn die Schatten länger werden
und der Abend Kühle bringt,
komm ich zu dir, ruh auf deinem
Myrrhenberg und Weihrauchhügel.
Deine Schönheit will ich preisen!
Du bist lieblich, meine Freundin,
und kein Fehler ist an Dir!⁴⁸

Solche Lieder gibt es auch aus Ägypten:

Leuchtend an Vollkommenheit, strahlenhäutig,
mit Augen, die klar blicken,
mit Lippen, die süß sprechen,
sie hat kein Wort zuviel.
Mit hohem Hals und strahlender Brust,
echtes Lapislazuli ist ihr Haar.
Ihre Arme übertreffen das Gold,
ihre Finger sind wie Lotuskelche.
Mit schweren Lenden und schmalen Hüften,
sie, deren Schenkel an Schönheit wetteifern,
edlen Ganges, wenn sie auf die Erde tritt,
raubt sie mein Herz mit ihrer Umarmung.⁴⁹

Was diese Form mit den Gliedervergottungstexten der Einbalsamierung verbindet, ist der zergliedernde, jeden Körperteil individualisierende Beschreibungsstil. Der Körper der Geliebten wird hier gleichsam in seine Einzelteile zerlegt, um im Medium des Textes neu versammelt zu werden, nun aber auf der ganz

anderen Ebene poetischer Bilder. Auch hier geht es genau wie bei der Mumifizierung nicht um Zerstückelung, sondern um Beseelung. Wie die «Verklärungssprüche» den Leichnam des Toten, so beseelen die Liebeslieder den Körper der Geliebten.

Der Gedanke, daß sich die Tradition solcher Beschreibung des Körpers der Geliebten aus den Totenliturgien der Einbalsamierung und insbesondere aus der Topik der Gliedervergottung herleitet, klingt gewiß befremdlich. Es gibt aber Totentexte aus dem Neuen Reich, die ein Zwischenglied bilden zwischen der Gliedervergottung der Einbalsamierung und der Form des Beschreibungsliedes in der Liebeslyrik. So gibt es zum Beispiel im Totenbuch eine Totenliturgie, die als Zyklus von Klageliedern gestaltet ist, zu singen von Isis und Nephthys, den beiden Schwestern, die ihren erschlagenen Bruder Osiris beweinen.⁵⁰ In solchen Klageliedern, von denen es eine große Fülle gibt und die im Ritual der Einbalsamierung eine zentrale Rolle spielen, verbindet sich die liturgische Rezitation mit der lyrischen Sprache der Sehnsucht und nähert sich daher der Form und Stimmung der Liebeslyrik an. So tritt hier die Topik der Gliedervergottung zurück gegenüber Beteuerungen der Schönheit und Funktionstüchtigkeit der Glieder, der Vollständigkeit und Lebendigkeit des Körpers, der Gunst und Hilfe beistehender Gottheiten und der Würde der durch die Rezitation der Verklärungen zu einer Ganzheit vereinigten Person des Toten. Im Totenbuchkapitel 172 lesen wir:

Dein Kopf ist gesalbt, mein Herr, wenn du nach Norden fährst,
wie die Haarflechten einer asiatischen Frau,
und *dein Gesicht* ist leuchtender als das Haus des Mondes.
Dein Oberkörper ist aus Lapislazuli,
deine Locken sind schwärzer als die Türen jedes Sternes am Tage der Verfinsterung,
dein Haar ist bestreut mit Lapislazuli über deinem Gesicht.
Re scheint auf dein Gesicht, so daß es mit Gold bekleidet ist,
und Horus hat es mit Lapislazuli überzogen.
Deine Brauen sind die beiden Schwestern, die sich vereint haben,
und Horus hat sie mit Lapislazuli überzogen.
Deine Nase ist mit Atem versehen,
und Luft ist an deiner Nase wie die Winde im Himmel.
Deine beiden Augen schauen den Ostberg,
deine Wimpern bleiben allzeit bestehen,
ihre Augenlider sind aus echtem Lapislazuli.
Deine beiden Wangen sind Opferträger,
ihre Lidränder sind voll mit Augenschminke.
Deine beiden Lippen geben dir Maat (Wahrheit/Gerechtigkeit),
sie berichten die Maat dem Re,
sie besänftigen das Herz der Götter.
Deine Zähne sind die im Mund der Ringelschlange, mit der die beiden Herren gespielt haben.
Deine Zunge redet verständig,
und durchdringender ist, was du sagst, als der Schrei des Vogels im Sumpf.

Deine Kiefer sind die Sternenvelt, deine Brüste bleiben an ihrem Platz,
wenn sie die westliche Wüste durchwandern.
O siehe, du wirst beklagt, wirst beklagt!

Dein Hals ist mit Gold geschmückt,
dazu noch mit Elektron.
Groß ist *dein Halskragen*, und *deine Kehle* ist Anubis.
Diese *deine beiden Wirbel* sind die Kobra-Schlangen,
dein Rückgrat ist mit Gold überzogen, dazu noch mit Elektron.
Deine Lunge ist Nephthys,
dein Gesicht ist Hapi und seine Wasserflut.
Dein Hintern ist ein Doppelei aus Karneol,
deine Beine bleiben fest beim Gehen.
Du sitzt auf deinem Thron,
und die Götter haben dir deine Augen zurückgegeben.

Dein Schlund ist Anubis,
dein Leib ist breit mit Gold (geschmückt),
Deine Brüste sind zwei Eier aus Karneol,
die Horus mit Lapislazuli überzogen hat.
Deine Schultern leuchten aus Fayence,
und *deine Arme* bleiben an ihrem richtigen Platz.
Dein Herz ist froh allezeit,
deine Brust ist das Werk der beiden Mächtigen,
deine Muskeln beten die unteren Sterne an.
Der Himmel ist *dein Leib*, wenn du zur Ruhe gehst,
und die Unterwelt ist *dein Nabel*.

Deine *beiden Arme* sind ein Wasserlauf in der Überschwemmung, der schönen,
ein Wasserlauf, den die Kinder der Flut bedeckt haben.
Deine Knie sind mit Gold durchwirkt,
deine Brust mit Sumpfpflanzen.
Deine Sohlen stehen fest allezeit,
und *deine Zehen* leiten dich zu den guten Wegen.
Deine *beiden Hände* sind Krüge auf dem Ständer,
deine Finger sind Körner aus Gold,
ihre Nägel sind Messer aus Feuerstein
gegen das Gesicht derer, die dir dies angetan haben.

Die ersten fünf Strophen zählen 43 verschiedene Körperteile auf und gehen dabei teilweise sehr ins Detail; so werden Augen, Brauen, Wimpern, Lider und Lidränder genannt sowie Arme, Hände, Finger und Nägel. Die Gleichsetzung mit Gottheiten spielt hier jedoch nur noch eine ganz untergeordnete Rolle. Die Brauen werden mit Isis und Nephthys gleichgesetzt, die Kehle mit Anubis, die Lunge mit Nephthys und der Schlund mit Anubis. Am häufigsten sind Beschreibungen kostbarer Materialien wie Gold in bezug auf den Hals, das Rückgrat, den Leib, die Knie und die Finger, Lapislazuli in bezug auf den Oberkörper, das Haar und die Augenlider, Karneol für Hintern und Brüste (Brustwarzen) und Fayence für die Schultern. In ähnliche Richtung weist die Erwähnung von Salbe

beim Kopf und Augenschminke bei den Lidrändern. Bei manchen Körperteilen werden Schönheit, Festigkeit und Funktionstüchtigkeit betont, zum Beispiel für das Gesicht das Leuchten, bei den Locken die Schwärze, für die Nase der Atem, für die Augen das Schauen des Ostbergs, für die Lippen das Sagen der Ma'at, für die Zunge das verständige Reden, für Brust, Arme und Beine die Festigkeit, für das Herz die Freude, für die Muskeln die Anbetung, für die Zehen das Leiten und für die Nägel die Messerschärfe. Schließlich kommen Vergleiche vor, die sich an der Form oder der Funktion des Körperteils orientieren und teilweise recht rätselhaft anmuten. So werden die Wangen mit Opferträgern, die Zähne mit dem Mund der Ringelschlange, die Wirbel mit Kobraschlangen und die Hände mit Krügen verglichen. Schließlich folgen kosmische Vergleiche wie die der Kiefer mit der Sternenwelt, des Leibes mit dem Himmel und des Nabels mit der Unterwelt. Klar ist jedenfalls, daß sich in diesem Text das Schwergewicht der verklärenden Beschreibung vom Jenseits aufs Diesseits verlagert hat, von der Götterwelt auf die Welt des sichtbar Vorhandenen. Das Balsamierungsritual erweist sich als der Aufführungsrahmen – der «Sitz im Leben» – eines verklärenden, rühmenden Körperdiskurses, der sich in den Liebesliedern ziemlich bruchlos fortsetzt. Die Verbindung zwischen diesen beiden scheinbar so weit auseinanderliegenden Welten wird durch die Totenklage der Isis gebildet, die den verklärenden Zauberspruch des Balsamierungspriesters in die Sprache der Sehnsucht transponiert.

Wir sehen an diesem Beispiel, auf wie vielfältige Weise bestimmte Todesbilder in die Lebenswelt der Ägypter hineinwirken und kulturell bestimmend sind. Das Todesbild des Zerfalls prägt die lebensweltliche Körpererfahrung und führt etwa zu Vorstellungen von Todesbefallenheit, die man auf Schwächung oder Ausfall der konnektiven Elemente zurückführt. Umgekehrt prägt das korrespondierende Lebensbild von Einheit, Harmonie, Koordination als Resultat funktionstüchtiger konnektiver Instanzen und Medien auch die Vorstellungen einer rituellen Behandelbarkeit des Todes, indem man die zerfallene Konnektivität mit anderen Mitteln wiederherstellt. Weltbild und kulturelle Praxis bedingen sich gegenseitig. Man kann sagen, daß bestimmte kognitive Grundeinstellungen die Menschen zu bestimmten Handlungen prädisponieren, daß also Gesellschaften mit einer «aspektivischen», zergliedernden und zusammenfügenden Sicht der Wirklichkeit dazu tendieren werden, ihre Toten einzubalsamieren. Man kann aber mit gleichem Recht sagen, daß die Einbalsamierung als zentrale kulturelle Praxis die Ägypter wenn nicht dazu gebracht, dann doch darin bestärkt hat, die Welt im Zeichen des Zergliederns und Zusammenfügens zu betrachten bzw. zu modellieren. Weltbild und Praxis wirken ineinander.