

TOTENGLAUBE UND MENSCHENBILD IM ALTEN ÄGYPTEN Frobenius-Vorlesung 2001

Jan Assmann

1. *TODESWELT UND ELYSIUM*

Bisher sieht es so aus, als ob sich Ägypten, was den Götterkult angeht, nicht sonderlich von anderen ‚polytheistischen‘ Religionen der antiken und vorantiken Hochkulturen unterscheidet; die ägyptische Totenreligion aber, und das ist bisher nicht genügend beachtet worden, fällt auf das Eklatanteste aus diesem Rahmen. Gerade im Vergleich zu den Nachbar-Religionen von Mesopotamien, Kanaan, Griechenland und Rom springen die Unterschiede in die Augen. Um den Hauptunterschied auf eine bündige Formel zu bringen: Alle genannten Religionen ebenso wie auch die Religion des alten Israel unterscheiden, was die menschliche Existenz angeht, Lebenswelt und Todeswelt oder Oberwelt und Unterwelt. Daneben gibt es noch eine Götterwelt, aber die hatte mit der menschlichen Existenz nichts zu tun und stand den Toten fern. Die Lebens- oder Oberwelt ist die Welt, in der die Lebenden leben, und die Todes- oder Unterwelt ist die Welt, in der die Toten tot sind. Dort leben die Toten nicht etwa weiter, sondern verbringen lediglich ihr Totsein. Es gehört zur Definition des Totseins, daß man aus der Lebenswelt nicht einfach ins Nichts verschwindet, sondern in die Todeswelt übergeht als dem Ort der Toten. Aus der Todeswelt gibt es normalerweise keine Errettung, weder zurück in die Lebenswelt, wie es Orpheus für Eurydike versucht und Jesus für Lazarus bewirkt hatte, noch in die Götterwelt, was allenfalls einmal als eine so große und seltene Ausnahme geschieht, daß sie durch ihre Exzeptionalität die Regel bestätigt. Die Menschen existieren als Sterbliche in zwei Welten, der Lebens- oder Oberwelt und der Todes- oder Unterwelt. In der Oberwelt leben sie lediglich in ihren Nachkommen und in besonderen Fällen auch im Gedächtnis weiter.

Nur in Ägypten gibt es für die Menschen ein Drittes, eine elysische Welt, die mit vielen Begriffen wie etwa „Westen“, „Haus des Osiris“, „Barke der Millionen“, „Binsengefilde“ oder „Opfergefilde“ umschrieben wird und zu der die Toten aus der Todeswelt erlöst zu werden hoffen. In der dreiteiligen Unterscheidung von Lebenswelt, Todeswelt und Elysium, das heißt in der Konzeption eines Raumes jenseits der Todeswelt sehe ich die eigentliche, ganz besondere Leistung der ägyptischen Totenreligion. Ein dreiteiliges Weltbild – Himmel, Erde, Unterwelt oder Götter-, Menschen und Totenwelt – kannten die Nachbarkulturen natürlich auch; die menschliche Existenz aber war dort auf Erde und Unterwelt, Welt der Lebenden und Todeswelt beschränkt. Der Unterschied zwischen einer Todeswelt und einer elysischen Welt, um es noch einmal klarzustellen, liegt darin, daß die Todeswelt ein Ort ist, an dem man tot ist und als

Toter ein Schattendasein führt, während das Elysium ein Ort ist, an dem man vom Tode errettet ist und ein neues, ewiges Leben genießt. In Griechenland zeichnen sich schon Umrisse einer elysischen Welt ab, vor allem in der Orphik und den Dionysos-Mysterien, und diese werden von den Griechen auch immer mit Ägypten in Verbindung gebracht.¹ Das sind Vorstellungen, von denen man annahm, daß Orpheus sie in Ägypten kennen gelernt und von dort importiert habe. In Ägypten aber ist diese Idee fest im Weltbild verankert, und sie gehört nicht wie in Griechenland zur exklusiven Semantik spezieller Sonderkulte, sondern zum normalen Totenkult. Das ist bisher nicht erkannt worden, weil man davon ausging, die Ägypter hätten sich das, was bei anderen Völkern die Todeswelt ist, als eine elysische Welt ausgemalt. Sie hätten also wie alle anderen Völker auch nur zwischen Leben und Tod, Oberwelt und Unterwelt, Lebenswelt und Todeswelt unterschieden, nur daß eben bei ihnen die Todeswelt elysische Züge angenommen hätte. Orcus, Hades, Sche'ol und das mesopotamische Land ohne Wiederkehr sind typische Todeswelten, die ägyptische Todeswelt (Duat) aber, so nahm man an, sei eine elysische Welt.

Schaut man sich aber die Texte genauer an, so stellt man fest, daß die Ägypter sehr wohl die Vorstellung einer Todeswelt kannten, in der die Toten nichts als tot sind.² Sie malen diese Todeswelt sogar in sehr krassen Farben aus. Dort gehen die Toten auf dem Kopf und leben von ihren Exkrementen. In dieses finstere, licht- und wasserlose, gottferne Land ohne Wiederkehr voller Ungeheuer und Dämonen, muß alles hinab, was da lebt auf Erden, aber jedem eröffnet sich auch die Chance der Erlösung und des Übergangs in die elysische Welt. Diese Erlösungsperspektive ist das Besondere der ägyptischen Religion, durch die sie sich einerseits aus ihrer kulturellen Umwelt heraushebt und andererseits einen Vorläufer darstellt zur antiken Erlösungsreligiosität, wie sie zunächst in griechischen Mysterienkulten und dann auch in jenen großen Religionen Gestalt gewinnt, von denen sich die ägyptische Religion strukturell so scharf unterscheidet und die sich ihrerseits vom alten Ägypten explizit abgrenzen: Rabbini-sches Judentum, Christentum und Islam.

2. DER POLITISCHE URSPRUNG DES ELYSIUMS

Die Erlösungsperspektive der ägyptischen Religion leitet sich aus der Aufspaltung des Jenseits in Todeswelt und Elysium her. Fragt man nach den Ursprüngen dieser Aufspaltung, so stößt man auf die politisch-theologische Idee des pharaonischen Königtums. Im Alten Reich war das Elysium dem König vorbehalten, er schwang sich im

¹ Vergleiche zum Beispiel Merkelbach (1999) und Riedweg (1998).

² Siehe hierzu wie zu allen übrigen Einzelheiten ägyptischer Jenseitsvorstellungen und Totenriten Assmann (2001) und Taylor (2001).

Tode falkengleich himmelan in die Götterwelt, während die Menschen sich, wie es heißt, in der Erde verbergen. In den Pyramidentexten bildet die Distanzierung des Königs vom Schicksal alles Sterblichen das zentrale Thema. Das Elysium war also eine im Ursprung politische Idee, es überragte so weit die Todeswelt, wie die Gestalt des Königs die Menschenwelt überragte.

Mit dem Untergang des Alten Reichs weitete sich das königliche Jenseitsbild potentiell auf alle Menschen aus. Damit verlor die Unterscheidung zwischen Todeswelt und Elysium (dem König das Elysium, den Menschen die Todeswelt) ihren politischen Sinn und öffnete sich anderen Interpretationen. Sie wurde vor allem zu einer Frage der Moral. So kam es zur Idee des Totengerichts. Nicht die Göttlichkeit des Königsamtes errettete den Toten aus der Todeswelt, sondern seine Güte und Gerechtigkeit. Güte und Gerechtigkeit wurden jetzt als Vorbedingungen nicht nur zur Fortdauer im sozialen Gedächtnis, also auf Erden, verstanden, sondern auch zum Übergang in die elysische Welt, in der man von Tod und Vergessen erlöst ist.

Der Sonderweg, den Ägypten hinsichtlich der Totenreligion eingeschlagen hat, erklärt sich also aus den Besonderheiten des ägyptischen Staates und der Stellung, die der Pharao im Kosmos einnimmt. Der Fall gibt zu denken. Wenn Ägypten, was seine Totenreligion angeht, so vollständig aus dem Rahmen der umgebenden Religionen fällt, seien sie nun mono- oder polytheistisch, wird dann nicht Entsprechendes aller Wahrscheinlichkeit nach auch für den Götterkult und die Theologie gelten? Verändert nicht das Hinzutreten einer dritten Welt neben Lebenswelt und Todeswelt das Gesamtgefüge, die Struktur der ägyptischen Religion in einer sehr entscheidenden Weise? Wo bleibt, neben diesen drei Welten, die Götterwelt?

Es ist klar: Die Götterwelt bildet keine vierte neben den genannten drei Welten, sondern ist mit der elysischen Welt identisch. Die Menschen, die das Totengericht bestehen, gehen, aus der Todeswelt erlöst, in die Götterwelt ein. Die Todeswelt bildet hier nur einen Zwischenzustand, durch den alles hindurch muß, und in dem nur die verbleiben, die den Übergang in die Götterwelt nicht meistern. Das ägyptische Weltbild unterscheidet sich also in seiner Dreistöckigkeit in nichts vom dreigeteilten Weltbild der Nachbarkulturen. Wie diese kennt es nur Götter-, Menschen und Todeswelt. Der Unterschied liegt darin, daß sich die menschliche Existenz auf alle drei und nicht nur auf die beiden letzteren Welten bezieht.³ Das hat Konsequenzen nicht nur für das Menschen-, sondern auch für das Gottesbild. Denn so, wie die Menschen die Aussicht haben, nach dem Tod in die Götterwelt zu gelangen, so gilt überraschenderweise für die Götter, daß auch sie durch die Todeswelt hindurch müssen. Auch hierin scheint die ägyptische Religion im Kontext ihrer Nachbarreligionen eine Ausnahme darzustellen. Ägyptische Götter altern und sterben, verjüngen sich und leben wieder von Neuem.⁴ Das Geheimnis des kosmischen und damit des göttlichen Lebens besteht

³ Ich danke Holger Jebens für diese Klarstellung.

⁴ Siehe hierzu Hornung (1971:143–159).

in seinem zyklischen Durchgang durch die Todeswelt. Der Tod ist das Tor zur Re-generation, zu ewiger Erneuerung. Darauf hat vor allem Erik Hornung immer wieder hingewiesen.⁵ Ohne den Tod gibt es in Ägypten keine Unsterblichkeit. Re und Osiris machen dieses Prinzip auf je eigene Weise deutlich, der eine, indem er Nacht für Nacht den Todeszustand durchläuft, der andere, indem er ein für alle Mal und als Vorbild für alle Lebewesen den Weg aus der Todeswelt in die Götterwelt gebahnt und bewältigt hat. Die Götter, soviel ist auch in diesen Andeutungen vielleicht klar geworden, sind in Ägypten ebenso intensiv und symbiotisch in die Natur und in das Menschenschick-sal eingebunden wie die Menschen in den Kosmos und in das Götterschicksal.

Im folgenden möchte ich der Frage nachgehen, welche Konsequenzen sich aus diesen strukturellen Eigentümlichkeiten der ägyptischen Religion für das ägyptische Menschenbild ergeben. Wie wird der Mensch konzipiert im Rahmen einer Religion, die den Tod und die Todeswelt nur als Übergangsphase versteht zwischen den Phasen seiner irdischen Existenz und seines neuen Lebens in der Götterwelt als „verklärter Ahnengeist“, wie ich den ägyptischen Terminus „Ach“ wiedergeben möchte?

3. *DER ÜBERGANG AUS DER TODESWELT INS ELYSIUM: DIE RITUELLE BEHANDLUNG DES TODES*

Ich habe festgestellt, daß in Ägypten die Todeswelt nur eine Übergangsphase darstellte. Diesen Übergang begleitete eine Vielzahl von Riten, die ihn mit Handlungen und vor allem Rezitationen in die richtige Richtung zu lenken suchten. 70 Tage lang wurde der Leichnam einer intensiven anatomischen, chemischen, pharmazeutischen, kosmetischen und vor allem sprachlichen Behandlung unterzogen, dem Ritual der Einbalsamierung und Mumifizierung. Daran schlossen sich dann die Rituale der Mundöffnung und Beisetzung.

Die technischen Aspekte der Einbalsamierung will ich hier beiseite lassen⁶ und nur die sprachliche und inszenatorische Seite dieses Rituals betrachten. Dabei fällt sofort eine Zweiteilung ins Auge. Das Ritual ist um zwei zentrale Bilder herum organisiert. Das eine betrifft die Zerstörung des Körpers, die als Zergliederung und Zerrissenheit dramatisiert wird. Hier geht es um das Sammeln und Zusammenfügen der einzelnen Glieder und ihre Beweinung und Beseelung bis hin zu einer neuen Form leiblicher Ganzheit und Unversehrtheit. Das andere Bild betrifft die Zerstörung der Sozialbeziehungen des Toten, seine totale Isolation, sein Herausgefallen-Sein aus allen sozialen Lebensbindungen, das als ein totaler Verlust von Status, Würde, Ehre und Prestige dramatisiert wird. Beide Aspekte beziehen sich auf die Ausgangssituation des

⁵ Vergleiche zum Beispiel Hornung (1977).

⁶ Siehe dazu Ikram und Dodson (1998).

Toten, bei der die Todesbehandlung ansetzt. Beide werden sie ins Extreme übersteigert oder ‚dramatisiert‘: Der leblose Körper wird als zerrissen und zergliedert, und die Trennung von den Lebenden als eine Art von Schande und Ehrverlust dargestellt. Je tiefer der Ausgangspunkt, desto höher der Zielpunkt der rituellen Umwandlung. Daher wird der Tod in den ägyptischen Totentexten oft vollkommen schonungslos und in krassesten Farben dargestellt.

Diese fundamentale Zweiteilung halte ich zunächst einmal für einen wichtigen und hochinteressanten Befund. Der erste Schritt zur Todesbehandlung war für die Ägypter, den Komplex Tod aufzuteilen in einen körperlichen und – nicht etwa in einen ‚seelischen‘, wie wir vielleicht erwarten würden, sondern vielmehr – in einen sozialen Aspekt, wobei man diesen beiden Aspekten jeweils eine andere Behandlung angedeihen ließ. Daran schließt sich eine nicht minder merkwürdige Beobachtung. Die Behandlung des körperlichen Todesaspekts war eine vornehmlich weibliche, die Behandlung des sozialen Aspekts eine vornehmlich männliche Aufgabe. Um die Wiederherstellung des Leibes, das Einsammeln und Zusammenfügen der Glieder, ihre Beweinung und Beseelung, sehen wir Isis und Nephthys bemüht, denen der Gott Anubis assistiert, und die Wiederherstellung der Ehre des Toten sowie seine Resozialisation in der Götterwelt liegt in den Händen des Horus, dem der Schreiber Gott Thot, die vier „Horussöhne“ und wiederum Anubis beistehen. Der Zweiteilung des Todeskomplexes entspricht also, wenn wir einmal von dem in beiden Bereichen auftretenden Gott Anubis absehen, eine klare Geschlechter-Differenzierung in der Rollenverteilung der Todesbehandlung.

Was diese Rollen angeht, habe ich Götternamen und nicht Priestertitel verwendet. Dem Balsamierungsritual liegen Szenen des Osiris-Mythos zugrunde, auf die ich ganz kurz eingehen möchte. Osiris war in mythischer Zeit, als die Götter über Ägypten herrschten, König und wurde von seinem Bruder Seth erschlagen, der die Herrschaft an sich reißen wollte. Seth warf den Leichnam ins Wasser, nach späteren Fassungen zerstückelte er ihn sogar, so daß der Nil die einzelnen Glieder im ganzen Land verteilte. Isis, die Schwester und Gattin des Osiris, machte sich auf die Suche, fand die Glieder und setzte sie zu einem Leichnam zusammen. Mit Hilfe ihrer Schwester Nephthys gelang es ihr, durch ihre Totenklagen den Körper soweit wiederzubeleben, daß sie von dem Toten ein Kind empfangen konnte: Horus, den sie dann im Verborgenen aufzog, damit er, groß geworden, den Usurpator Seth herausfordern, vor Gericht bringen, den Vater rächen und den Thron zurückgewinnen konnte. Der Mythos erscheint hier als Folge von Rollenkonstellationen, in denen sich die Aufgliederung des Todeskomplexes in körperliche und soziale, weibliche und männliche Aspekte spiegelt. In dieser Aufgliederung liegt die eigentliche Leistung des Mythos, sie ist es, die den Tod behandelbar macht.

In den Klageliedern der Isis und Nephthys geht es einerseits um Gefühle der Liebe, Sehnsucht und Trauer sowie andererseits um den Körper des Geliebten, den diese Lieder von Kopf bis Fuß beschreiben, um ihn im Medium des Textes wieder

zusammensetzen. Bei dieser leiblichen Wiedervereinigung bleiben die Ägypter aber nicht stehen. So wie für uns die Person aus Leib und Seele besteht, so besteht sie für den Ägypter aus dem Zusammenwirken *körperlicher* und *sozialer* ‚Konnektivität‘, wie ich dieses Prinzip der Zusammenfügung der Elemente nennen möchte. Der Mensch lebt in einer Körpersphäre und einer Sozialsphäre. In beiden Sphären kommt es auf die ‚konnektiven‘ Kräfte an, die die Teile zur Ganzheit zusammenfügen. In der Körpersphäre ist das die Aufgabe der liebenden Gattin, in der Sozialsphäre die des liebenden Sohnes. Die Sohnesliebe ist bei der Behandlung des Todes genauso wichtig wie die Gattenliebe. Der Mythos gibt diesen Affekten eine gültige Form, das Ritual bringt sie in seiner Inszenierung als konnektive Kräfte zum Tragen. Beide Affekte haben die Kraft, die Schwelle zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, zu überspannen und den Toten aus dem Todeszustand herauszuholen.

So wie Isis und Nephthys zusammen mit Anubis den Toten in seiner leiblichen Ganzheit wiederherstellen, so stellt Horus ihn als soziale Person wieder her. Hier geht es darum, ihn aus seiner Isolation zu befreien und ihm aus der Tiefe seiner Entehrung und Entwürdigung, in die Seth ihn durch die Schändung der Leiche gestoßen hat, zur völligen Rehabilitation zu verhelfen, seine Ehre wiederherzustellen, ihm in der Götterwelt Respekt zu verschaffen und ihn in seine herrscherlichen Rechte wieder einzusetzen.

Dabei wird der Todeskomplex in ein Geflecht sozialer Beziehungen zerlegt und in die fünf Rollen von Seth, Osiris, Horus, Isis und Nephthys aufgespalten, die wiederum drei Basis-Konstellationen oder Urszenen der Todesüberwindung bilden: Feindschaft (Seth und Osiris), Vater und Sohn (Osiris und Horus) sowie schließlich die Ehe (Osiris und Isis). In solcher Aufspaltung einer komplexen Erfahrung möchte ich eine spezifische Leistung dieses Mythos und vielleicht des mythischen Denkens überhaupt erblicken. Man versteht auch, daß eine solche Auffächerung und Differenzierung komplexer Phänomene im Rahmen einer polytheistischen Religion viel leichter ist. Die Götter verkörpern zusammenwirkende und gegenstrebige, in jedem Falle aber differenzierte Aspekte der Wirklichkeit.

Bei der Wiederherstellung des Toten in seiner Sozialsphäre steht die Konstellation der Feindschaft von Seth und Osiris im Zentrum. Hier tritt Seth als eine Hauptperson auf – im Gegensatz zu den Riten der leiblichen Wiederherstellung, bei denen alles darauf ankommt, ihn fernzuhalten. Mit der Konstellation von Seth und Osiris wird der Tod aufgespalten in die beiden Aspekte ‚Mörder‘ und ‚Opfer‘. Für das ägyptische und vermutlich für das mythische Denken überhaupt gibt es gar keinen natürlichen Tod; jeder Tod ist verschuldet, jeder Tod ist Unrecht, ist Mord. Der Mythos von Seth und Osiris macht es möglich, den Toten von seinem Tod zu dissoziieren, den Tod namhaft zu machen, vor Gericht zu stellen und das Unrecht zu sühnen. Das macht den Toten zwar nicht wieder lebendig, verhilft ihm aber posthum zu seinem Recht, und damit ist nach ägyptischer Vorstellung sehr viel gewonnen. Dadurch kommt der Verstorbene von seinem Tod los und gewinnt den Status eines verklärten Ahnengeistes.

Zunächst aber, im Zustand seiner Schwäche und Schande, kann der Tote gegen den Tod nichts ausrichten und braucht jemand, der für ihn eintritt. Das ist Horus, der in dieser Rolle den Titel trägt „Der für seinen Vater eintritt“ (Harendotes). Das ägyptische Verbum *nedj* umfaßt das ganze Handlungsspektrum der sozialen Wiederherstellung. Zur Wiederherstellung der Ehre und Würde des Osiris muß Seth gedemütigt werden. Das ist der Sinn einer ganzen Reihe von Riten, in denen Seth gezwungen wird, Osiris zu tragen, wobei man die Götter herbeiruft, um Osiris zu schauen und ihm Ehrfurcht zu erweisen.

Vor allem aber kommt es darauf an, dem Toten gegenüber dem Tod, seinem Mörder, zum Recht zu verhelfen, das heißt Osiris, wie es ägyptisch heißt, „gegen“ Seth zu „rechtfertigen“. Diese „Rechtfertigung gegen“ den Tod bildet den entscheidenden Schritt der Todesüberwindung. Dafür muß Seth vor Gericht gestellt und verurteilt werden. Der Thron des Osiris fällt seinem Sohn Horus zu, Osiris wird Herrscher der Unterwelt. Damit ist die Welt wieder in Ordnung, der Tod geheilt.

Wieder zeigt sich: Es geht nicht darum, den Toten wiederzubeleben, aufzuwecken, so wie Jesus Lazarus auferweckt hat, und ins Leben zurückzuholen, so wie Orpheus Eurydike ins Diesseits zurückholen wollte. Es geht darum, ihm im Jenseits zu neuer Lebendigkeit zu verhelfen, dadurch, daß man seine Glieder in die Machtgestalt der Mumie bringt und seine soziale Einbettung und Anerkennung in der Götterwelt erreicht. Ist der Tote erst einmal ‚drüben‘ zu einem verklärten Ahnengeist im Gefolge des Osiris geworden, so wie Osiris zum Herrscher der Unterwelt wurde, dann ist er auch wieder ein vollgültiges Mitglied der Gemeinschaft und kann auf vielfältige Weise mit den Lebenden in Verbindung treten.

4. KÖRPERSELBST UND SOZIALSELBST DES MENSCHEN

Der Gliederung des Totenrituals in Riten um die Körpersphäre und Riten um die Sozialsphäre entspricht nun auf Seiten des Menschenbilds die Unterscheidung von *Körper selbst* und *Sozial selbst* des Menschen. Diese Unterscheidung ist unabhängig von der zwischen Leib und Seele, die es im Ägyptischen ebenfalls gibt, so daß man hier also, so paradox es klingt, zwischen Körperleib und Sozialleib einerseits, und Körperseele und Sozialseele andererseits zu unterscheiden hat:

Körper selbst		Sozial selbst	
Körperleib	Körperseele	Sozialleib	Sozialseele
<i>chat</i> (Leichnam)	<i>Ba</i> -Seele	<i>sab</i> (Mumie)	<i>Ka</i> -Seele

Der Körperleib ist der Körper als *Gesamtheit seiner Glieder*, das ist im Falle des toten Körpers der Leichnam, ägyptisch *chat*. Der Sozialeib ist der Körper als *Zeichenträger* im Schmuck seiner Kleider und Insignien, das ist die Mumie, ägyptisch *sab* – ein Wort, das nicht von ungefähr auch „Adel“ und „Würde“ bedeutet.

In der Unterscheidung von Körperseele und Sozialeseele liegt meines Erachtens der Schlüssel zu einem bis heute ungelösten, viel debattierten Problem, nämlich dem Sinn der beiden Seelenbegriffe *Ka* und *Ba*. Den *Ba* würde ich als Körperseele verstehen. Das mag zunächst überraschen. Der *Ba* wird als Vogel mit Menschenkopf dargestellt, er ist genau das, was man in der Anthropologie eine „Freiseele“ nennt, die den Körper verläßt und sich frei in allen Weltgegenden bewegen kann. In Gestalt des *Ba* gelangt der Verstorbene durch die Todeswelt hindurch und aus dieser heraus in die Halle des Totengerichts, in das Haus des Osiris, ins Binsen- und Opfergefilde und in die Sonnenbarke. Als *Ba* verfügt er auch über die Fähigkeit, verschiedene Gestalten, darunter die eines „lebenden *Ba*“, anzunehmen, in denen er vorübergehend ins Diesseits zurückkehren kann. Der *Ba* ist eindeutig das Andere, der Gegensatz des Körpers.

Aber der Gegensatz ist auch eine Form der Zusammengehörigkeit. Blickt man auf die Texte, dann sieht man, daß *Ba* und Leichnam sehr oft zusammen erwähnt werden. Im „Gespräch eines Mannes mit seinem *Ba*“ (Papyrus Berlin 3024) ist sogar vom „Leichnam des *Ba*“ die Rede:

Ich werde eine Kühlung machen über deinem Leichnam,
so daß du einen anderen *Ba* neidisch machen wirst, der matt ist.
Ich werde eine Kühlung machen, indem sie nicht zu kalt ist,
so daß du einen anderen *Ba* neidisch machst, der heiß ist.
Ich werde Wasser trinken an der Schöpfstelle und einen Schattenschirm aufstellen,
so daß du einen anderen *Ba* neidisch machst, der hungert (Pap. Berlin 3024, Zeilen 43–49).

Ba und Schatten sind die Körperseelen; sie bilden mit dem Leib eine Einheit, die sich im Tode auflöst und durch die Totenriten unter den Bedingungen der Trennung wiederhergestellt wird.

Bei den Riten geht es darum, *Ba* und Leichnam zu trennen, hier lautet die Formel: Der *Ba* zum Himmel, der Leichnam zur Erde. Gleichzeitig geht es jedoch auch darum, sie wieder zueinander in Beziehung zu setzen. Der *Ba* soll sich vom Leib trennen und zum Himmel aufsteigen, aber soll sich seines Leichnams erinnern und die Verbindung halten. Jede Nacht soll er sich in der Sargkammer mit der Mumie vereinigen. Das kommt in den Rezitationen hundertfach zur Sprache.

Was nun den *Ka* angeht, so läßt sich zunächst negativ feststellen, daß er mit dem Leichnam nichts zu tun hat, auch nicht als dessen Gegensatz; er gehört eindeutig nicht zur Leibsphäre des Menschen. Außerdem spielt bei ihm das Thema Freizügigkeit (die ja auch eine körperliche Sache ist) keine Rolle. Der *Ka* ist eindeutig und unablässig verankert in der Vater-Sohn-Konstellation, in der es um die sozialen Aspekte der Per-

son geht. Zwei Vorstellungen sind für den *Ka*-Begriff wichtig: Erstens, *Ka* wird vom toten Vater auf den lebenden Sohn in Form einer mystischen Umarmung übertragen. Darauf bezieht sich das Schriftzeichen, das zwei umarmend ausgestreckte Arme darstellt. So umfaßt zum Beispiel der Schöpfergott Atum das aus ihm entstandene Zwillingspaar Schu und Tefnut:

Atum Cheprer, [...]

Du hast deine Arme um sie gelegt als die Arme des *Ka*,
damit dein *Ka* in ihnen sei (Pyramidentexte §§ 1652–1653).

Zweitens, der Tote „geht im Tode zu seinem *Ka*“. Das ist die ägyptische Formel für einen seligen Tod, so wie in der Bibel die Toten „zu ihren Vätern“ versammelt werden. Hier wie in Israel bezieht sich dies auf die Vereinigung des Toten mit seinen Vorfahren.

Der *Ka* ist ein väterlich-dynastisches Prinzip, das sich durch die genealogische Linie reproduziert. Der *Ka*-Begriff verbindet den Toten daher zugleich mit seinen Vätern und mit seinen Söhnen. Während der *Ba*-Begriff eindeutig mit der königlichen Elysiumsidee zusammenhängt und die Kraft personifiziert, sich von der Erde in die Götterwelt aufzuschwingen, gehört der *Ka* zu jener auch in den Nachbarreligionen greifbaren Vorstellung, daß man aus dem Tode heraus in seinen Nachkommen weiterlebt, daß also die Kette des Lebens Ober- und Unterwelt verbindet. Daher ist auch im Alten Reich der *Ba* ein nur dem König zukommender Seelenaspekt, während alle Menschen einen *Ka* haben. Der *Ka* ist die „Sozialseele“; diese kommt von Anfang an allen Menschen zu. Der *Ba*, die „Körperseele“, dagegen ist im Alten Reich dem König vorbehalten, weil der *Ba* ein unsterbliches Prinzip darstellt, das sich im Körper verkörpert und nach dem Tod zum Himmel und in die Götterwelt aufsteigt.

In der Szene der mystischen *Ka*-Umarmung wird deutlich, daß einerseits der tote Vater auf den Sohn angewiesen ist, damit dieser für ihn eintritt und ihm gegen den Tod zu seinem Recht verhilft, daß aber andererseits auch der Sohn auf den Vater angewiesen ist, damit dieser ihm den *Ka*, das heißt Status und Würde vermittelt und dadurch seine Stellung auf Erden legitimiert. Diese gegenseitige Abhängigkeit über die Todesschwelle hinweg bringt eine Sentenz zum Ausdruck, die in einem Spruch zur Opferdarbringung zitiert wird:

„Ach“ ist ein Vater für seinen Sohn,
„ach“ ist ein Sohn für seinen Vater.⁷

„Ach“ ist ein Schlüsselwort der ägyptischen Totenreligion. Es bezeichnet eine heilskräftige Wirksamkeit über die Todesschwelle hinweg.

In der *Ka*-übertragenden Umarmung wird ein Bund zwischen Diesseits und Jenseits, Lebenden und Toten, gestiftet, der die Grundlage der ägyptischen Gesellschaft

⁷ Vergleiche hierzu Assmann (2001:442).

bildet. Jeder Pharaon ist Horus und steht mit dem Jenseits in Verbindung als hinterbliebener ‚Sohn‘ der gesamten Reihe seiner Amtsvorgänger bis zurück in graueste Vorzeit, aber auch als hinterbliebener ‚Sohn‘ aller Götter, die ihm im Kult als Väter und Mütter entgegentreten. Das Band, das der *Ka* zwischen totem Vater und hinterbliebenen Sohn über die Todesschwelle hinweg knüpft, bindet und trägt die ganze ägyptische Religion, Kultur und Gesellschaft.

5. DIE IDEE DES TOTENGERICHTS

Das letzte Ziel der Totenriten bestand in der Erlösung des Toten aus der Todeswelt und seiner Überführung in die elysische Welt ewigen Lebens. Dieser Schritt wurde in einer liturgischen Inszenierung des Totengerichts begangen. Davon sind uns in den Sargtexten ausführliche Rezitationen erhalten, aus denen der rituelle Kontext sehr klar wird. Auch dieser letzte, entscheidende Schritt aus der Todeswelt in die Götterwelt gehört noch in den Kontext des Balsamierungsrituals, in dem es um die Wiederherstellung nicht nur der körperlichen, sondern auch der sozialen Aspekte der Persönlichkeit des Toten geht. Dafür muß er von seiner Schuld getrennt werden, die seinen Übergang in die Götterwelt gefährdet. So definiert es die Überschrift des 125. Totenbuchkapitels: „Den NN abtrennen von seinen Sünden. Das Angesicht der Götter Schauen“ (Hornung 1979).

Die Geschichte der Totengerichtsidee bildet einen Bogen, der nicht nur die über dreitausendjährige Geschichte der ägyptischen Religion umspannt, sondern sich ins Christentum hinein fortsetzt. Dieser Bogen läßt sich auch als die Geschichte des richtenden Gottes verstehen, der in seinem Urteilsspruch im Laufe der Jahrtausende vom Urteil der irdischen Gesellschaft und des Königtums immer unabhängiger wird. Zunächst kennen die Ägypter nur ein jenseitiges Gericht, vor dem der Verstorbene angeklagt werden kann. Es tritt aber nur zusammen, wenn eine solche Anklage vorgebracht wird und bildet keine Schwelle, die jeder Tote zu überschreiten hat. Gott richtet also nur, wenn er dazu aufgefordert wird. Dann, im Mittleren Reich, entwickelt sich das Totengericht zu einer ständigen Institution. Jetzt richtet Gott unausweichlich und jeder Verstorbene hat sich vor seinem Tribunal zu verantworten. Sein Urteil bestätigt aber nur das Verdikt der Gesellschaft und stellt es auf eine unerschütterliche Grundlage. Die Normen des Totengerichts sind die Normen der irdischen Gesellschaft. Erst in hellenistischer Zeit wird das Urteil des Totengerichts ganz und gar unabhängig vom Urteil der Menschen und mißt mit ganz anderen Maßstäben. Jetzt kann es, wie es die demotische Erzählung von Setna Chaemwese schildert, dazu kommen, daß der im Diesseits verachtete Arme im Jenseits zu höchsten Ehren aufsteigt, während der Reiche und Geehrte im Jenseits verworfen und verachtet schreckliche Strafen verbüßen muß (Brunner-Traut 1989:244–246). Das göttliche Urteil stellt das Urteil der Gesellschaft

auf den Kopf. Hier kündigt sich fremder, vielleicht frühjüdischer oder frühchristlicher Einfluß von Seiten einer Umwelt an, die die ägyptische Totengerichtsidee übernommen und in sozialkritischem Sinne umgeformt hat. Das wirkt nun auf ihren Ursprungsort zurück. Jedenfalls mag in dieser Kontinuität einer der Gründe liegen, warum das Christentum in Ägypten auf so fruchtbaren Boden gefallen ist.

Die Geschichte des Totengerichts läßt sich also als ein Emanzipationsprozeß des göttlichen Richters beschreiben. Es handelt sich ganz offensichtlich um denselben Prozeß, den Siegfried Morenz als die Heraufkunft des transzendenten Gottes verstehen wollte (1975:77–119). Das von Morenz aufgezeigte Heraustreten des Göttlichen aus der Immanenz (zwar nicht im Sinne menschlicher Verfügbarkeit, denn das Göttliche ist immer Ausdruck der Erfahrung des Unverfügbaren, aber im Sinne unmittelbarer Verkörperung oder Repräsentation im Gegebenen) tritt nirgends deutlicher zutage als in der Geschichte der Totengerichtsidee.

Im Horizont der klassischen Perioden der ägyptischen Religion gilt jedoch für den ägyptischen Totenglauben wie für die ägyptische Religion überhaupt das Prinzip des Polytheismus: die Nichtunterscheidung von Gott und Welt. Daher ist zur Beschreibung dieses Prinzips auch ein Begriff wie „Kosmotheismus“ in meinen Augen prägnanter als der eingebürgerte Begriff „Polytheismus“.

Der Kosmotheismus begründet ein ‚symbiotisches‘ Weltverhältnis. Das Göttliche ist der Welt in den drei Dimensionen der Natur, des Staates und des Mythos eingeschrieben und läßt sich aus der Welt nicht herauslösen. Aus dieser symbiotischen Eingebundenheit in Kosmos, Gesellschaft und Schicksal emanzipiert sich das Göttliche im Monotheismus und tritt der Welt als eigenständige Größe gegenüber. Im gleichen Zuge emanzipiert sich auch der Mensch aus seinem symbiotischen Weltverhältnis und entwickelt sich in Partnerschaft mit dem außerweltlichen, aber weltzugewandten Einen Gott zum autonomen Individuum. Der Monotheismus ist nicht nur eine Sache des Gottes-, sondern auch des Menschenbildes.

6. *DAS ‚SYMBIOTISCHE‘ TODESVERHÄLTNIS DES ÄGYPTISCHEN KOSMOTHEISMUS*

Im Rahmen des Kosmotheismus hatten die alten Ägypter auch zum Tod ein ausgeprägt symbiotisches Verhältnis. Dies ist zugleich auch die Hinsicht, in der sich die altägyptische Totenreligion am Deutlichsten als das extreme Gegenbild unserer eigenen Kultur und unserer Formen, mit dem Tod umzugehen, erweist. Das möchte ich, in aller gebotenen Kürze, an drei Beispielen zeigen:

1. *Die kosmische Symbiose*

Für das abendländische Weltverhältnis gilt: Die Natur dreht sich im Kreise, aber der Mensch schreitet voran – „nature revolves but man advances“, wie es der Dichter Edward Young ausdrückte. Der griechische Arzt Alkmaion sagte, daß die Menschen darum vergehen, weil sie nicht die Kraft haben, das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen, also wie die Natur eine Kreisbahn zu beschreiben.⁸ Genau das haben die Ägypter im Totenritual versucht. Der Sarg wurde als Leib der Mutter- und Himmelsgöttin Nut ausgedeutet und die Sarglegung entsprechend als eine Rückkehr in den Mutterschoß. Dem Ägypter kam alles darauf an, nicht aus der Kreisläufigkeit der Natur und des kosmischen Lebens herauszufallen. So formte er durch das Ritual seinen Lebensweg zur Kreisbahn, um im Tod zum Ursprung zurückzukehren – eben um „das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen“ und um daraus die Kraft zu ewiger Erneuerung zu schöpfen.

2. *Das symbiotische Verhältnis zur Welt der Toten*

Die Ägypter lebten mit ihren Toten zusammen. Sie schrieben ihnen Briefe, besuchten sie in ihren Gräbern, wußten sich von ihnen unterstützt aber zuweilen auch kritisiert und bedroht und suchten sie dann zu besänftigen. Auf jeden Fall gehörten die Toten zu ihrer Vorstellung von Gemeinschaft dazu. Das, kann man sagen, ist in den Augen der vergleichenden Anthropologie der Normalfall. Wir – das heißt die christliche, insbesondere die protestantische Tradition – dagegen haben die Toten aus unserer Welt vollkommen ausgebürgert und unterhalten zu ihnen auch keine weiteren Beziehungen. Dieses Defizit wird von vielen schmerzlich empfunden. Darauf gründet sich vermutlich der Erfolg einer Therapiemethode, die mir, als ich sie zufällig kennenlernte, sehr ägyptisch vorgekommen ist, mich aber auch an schamanistische Seancen der Totenbeschwörung erinnerte. Der Psychotherapeut Bert Hellinger arbeitet mit „Familienaufstellungen“, er rekonstruiert die Konstellationen, in denen ein bestimmter Klient steht, um in dieser Repräsentation seines Beziehungssystems seine verborgenen Probleme zum Vorschein zu bringen.⁹ In diesen „Aufstellungen“ spielen regelmäßig gerade auch tote Angehörige eine ganz zentrale Rolle. Diese Therapie wirkt wie die Wiederkehr einer verdrängten Wahrheit, die im alten Ägypten im Mittelpunkt des Menschenbildes stand. Jeder Mensch war Teil eines Beziehungsgeflechts, zu dem auch Tote gehörten.

⁸ „tous anthropous phesin Alkmaion dia touto apollysthai, hoti ou dynantai ten archen to telei proshapsai“ (Fr. 2 nach Aristoteles, *Problemata* 17.3; zitiert nach Diels und Kranz 1964:215).

⁹ Von den ungezählten Büchern von und über Bert Hellinger erwähne ich Hellinger (2000a, b).

3. *Das symbiotische Menschenbild*

So wie wir die Toten aus unserer Welt ausgebürgert haben, haben wir auch den Tod aus unseren Gedanken verdrängt. Er gehört für uns nicht zum Leben dazu, mit dem Tod ist das Leben zuende. Wir unterhalten kein symbiotisches Verhältnis zum Tode. Selbst die Existenzphilosophie, die den Tod wieder zur Geltung bringen wollte und das Leben als ein Sein zum Tode deutete, hat mit einer solchen Dramatisierung des Todes seine Ent- und Verfremdung nur gesteigert.¹⁰ Denn der Existenzialismus ist eine emphatische Individualphilosophie, hier geht es um den je eigenen Tod des in sein je eigenes Dasein geworfenen individuellen Ichs, für das mit dem Tode denn auch Alles zu Ende ist. Zwar wird mit der Formel vom Sein zum Tode der Tod nicht mehr dem Leben als etwas ihm ganz und gar Fremdes und Feindliches angestückt, sondern in die Bestimmung des Lebens hineingeholt und insofern gibt es eine Verbindung zwischen dem Existenzialismus und der ägyptischen Sicht, was aber das Menschenbild angeht, die Vorstellung eines autonomen Subjekts, so vertreten wiederum die Ägypter den genau entgegengesetzten Standpunkt. Das ägyptische Menschenbild ist, wie ich es nenne, ‚konstellativ‘, man lebt nicht nur mit, sondern auch in anderen (vgl Assmann 2000). Für die Ägypter wäre Einsamkeit Tod, oder zumindest eine sehr starke Form von ‚Todesbefallenheit‘. Leben ist Geselligkeit, Selbst-Entfaltung in den verschiedenen Rollen, die einem etwa in Familie, Nachbarschaft und Beruf zuwachsen. So wie man in anderen lebt, ist mit dem Tode auch nicht alles vorbei – man lebt in anderen weiter. Hier möchte ich auch noch einmal an die Vorstellung vom *Ka* als der „Sozialseele“ erinnern sowie überhaupt an die Tatsache, daß im Ägyptischen die entscheidende, den Menschen konstituierende Unterscheidung nicht zwischen Leib und Seele, sondern zwischen Körper- und Sozialsphäre verläuft. Die Sozialsphäre verkörpert sich im Menschen als Geist, Bewußtsein und Würde, deren Unantastbarkeit ja auch wir uns als obersten Grundsatz in die Verfassung geschrieben haben.

Das sind drei Beispiele eines ‚symbiotischen‘ Verhältnisses zum Tod, wie es uns die Ägypter in einer einzigartig reichen kulturellen Ausgestaltung vor Augen führen. Die Beschäftigung mit der altägyptischen Kultur kann uns bewußt machen, was uns – das heißt, der jüdisch-christlichen Tradition, die sich mit dem ‚Auszug aus Ägypten‘ auch von dem symbiotischen Gottes- und Weltverhältnis des Kosmotheismus abgewandt hatte – abhanden gekommen ist.

¹⁰ Darauf macht vor allem Reiner Marten aufmerksam (1987).

LITERATURVERZEICHNIS

ASSMANN, Jan

- 2000 „Der Eine lebt, wenn der andere ihn leitet‘. Altägyptische Konzepte konnektiven Lebens“, in: Hans Rudi Fischer und Gunthard Weber (Hrsg.), *Individuum und System*. Für Helm Stierlin, 147–161. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- 2001 *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München: C.H. Beck

BRUNNER-TRAUT, Emma

- 1989⁸ *Altägyptische Märchen*. München: Diderichs

DIELS, Hermann und Walter KRANZ (Hrsg.)

- 1964 *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band 1. Zürich und Berlin

HELLINGER, Bert

- 2000a *Religion, Psychotherapie, Seelsorge*. München
- 2000b *Was in Familien krank macht und heilt*. Heidelberg: Carl Auer

HORNUNG, Erik

- 1971 *Der Eine und die Vielen*. Altägyptische Gottesvorstellungen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- 1977 „Verfall und Regeneration der Schöpfung“, *Eranos* 1977:411–449
- 1979 *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich und München: Artemis

IKRAM, S. und A. DODSON

- 1988 *The Mummy in Ancient Egypt*. Equipping the Dead for Eternity. London

MARTEN, Reiner

- 1987 *Der menschliche Tod*. Eine philosophische Revision. Paderborn: F. Schoeningh

MERKELBACH, Reinhold

- 1999 „Die goldenen Totenpässe: Ägyptisch, Orphisch, Bakchisch“, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128:1–14

MORENZ, Siegfried,

- 1975 *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*. Weimar: Böhlau (¹1964, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, Berlin: Akademie-Verlag, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 109.1.)

RIEDWEG, Christoph

- 1998 „Initiation-Tod-Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldplättchen“, in: *Ansichten griechischer Rituale* (Fs. Walter Burkert), 359–398. Stuttgart und Leipzig

TAYLOR, John H.

- 2001 *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: British Museum