

JAN ASSMANN

## TOD UND INITIATION IM ALTÄGYPTISCHEN TOTENGLAUBEN

### 1. Einführung

„Tod und Initiation“ – *mort et initiation* – lautet der Titel eines mehrfach angekündigten<sup>1</sup>, aber meines Wissens nie erschienenen Buches von Mircea Eliade. Zu diesem Werk möchte ich ein paar Materialien und Gedanken beitragen, und zwar aus einem Gebiet, dessen eigentümliche Unergiebigkeit für solche Fragestellungen einem Kenner wie Eliade gewiß aufgefallen und, so stellen wir uns vor, als Problem erschienen sein muß. Freilich: Eine so echte Geburtstags-Überraschung, wie es der Nachweis von „Tod und Initiation“ in dem von Eliade gemeinten Sinne im alten Ägypten wäre, kann dieser Beitrag nicht bieten. Denn bei den von Eliade untersuchten Befunden handelt es sich um reale Initiationen, die in der Form eines symbolischen Todes begangen werden, während es sich bei uns um reale Bestattung handelt, die in der Form einer symbolischen Initiation begangen wird. Aber wenn in dieser Umdeutung das Thema auch viel von seinem Überraschungs-Charakter einbüßt, so bleibt es doch immer noch einschlägig für die allgemeine Frage nach dem Zusammenhang von Tod und Initiation – Eliade selbst greift oft genug auf Vorstellungen des Totenglaubens zurück<sup>2</sup> – und stellt, so hoffen wir, einen Beitrag dar, um auch die bisher so unergiebigen ägyptischen Befunde für diesen Fragenkreis zu erschließen.

Der Gedanke, Riten und Vorstellungen des ägyptischen Totenglaubens im Licht des allgemeinen religionswissenschaftlich-ethnographischen Initiationsthemas zu interpretieren, ist nicht neu. Vor 30 Jahren hatte Siegfried Morenz in seiner schönen Studie über den ägyptischen Hintergrund der Zaubrerflöte<sup>3</sup> einen zentralen Aspekt der ägyptischen Bestattungszeremonien als eine Art priesterlicher Einweihung ins Totenreich gedeutet, und 20 Jahre später konnte sein Schüler R. Grieshammer diese allgemeine Hypothese anhand eines zentralen Details, des Unschuldbekennnisses im Totengericht, konkretisieren und zum gesicherten Faktum erheben<sup>4</sup>. 1956 hatte Alfred Hermann in seinem Aufsatz über „Zergliedern und Zusammenfügen“ auf zahlreiche religionsgeschichtliche Parallelen aus Initiationsritualen aufmerksam gemacht, die sich sowohl zu einer wenn auch nur sporadisch belegten frühägyptischen Bestattungssitte, wie auch zu dem freilich erst sehr viel später belegbaren Mythologem von der Zerstückelung des Osiris-Leichnams bringen lassen<sup>5</sup>. Wiederum gut 20 Jahre später hat G.R.H. Wright, offenbar

ohne Kenntnis von Hermanns Arbeit, dieselbe These noch einmal vertreten, nun freilich unter ausgiebigem Rekurs auf das inzwischen von Mircea Eliade zusammengetragene und interpretierte Material<sup>6</sup>. Er postuliert einen fune­rären Ursprung der schamanistischen Initiationsriten, die an dem Vorbild antiker Bestattungszeremonien orientiert seien. In dieser These konvergieren die bisherigen Beiträge zum Thema, während die durch Grieshammers Ergebnisse nahegelegte gegensinnige Frage nach Initiationsriten, die dem ägyptischen Totenglauben als Vorbild dienten, bislang nur mit äußerster Zurückhaltung behandelt wurde<sup>7</sup>. Bei einem Fach, das sich fortwährend zur Wehr setzen muß gegen die Übergriffe einer „litterature d'initiés“ theosophischer, anthroposophischer u.a. Observanz, mag diese Zurückhaltung verzeihlich sein. Das ist wohl auch der Grund dafür, daß bisher nur in kleinsten Ausschnitten in den Blick gekommen ist, was sich dem für diese Zusammenhänge erst aufmerksam gewordenen als ein geradezu unabsehbares Feld darstellt. Auch der folgende Beitrag kann es in keiner Weise ausschöpfen, sondern verfolgt nur das bescheidene Ziel, auf einige weitere Zusammenhänge aufmerksam zu machen.

Unter dem speziellen Gesichtspunkt der Initiation wollen wir uns mit einigen Ausprägungen beschäftigen, die die allgemeine Idee des Übergangs von dieser in jene Welt in den ägyptischen Totentexten erfahren hat. Diese Totentexte sind vor allem unter dem Namen des ägyptischen „Totenbuchs“ bekannt<sup>8</sup>. Das Totenbuch ist eine späte Kanonisierung von Sprüchen, die seit Beginn des 16. Jh. v. Chr. (des „Neuen Reichs“) in wechselnder Zusammenstellung auf Papyrusrollen den Toten ins Grab beigegeben werden. Eine ganze Reihe von ihnen findet sich in einer älteren und in der Regel besseren Fassung Jahrhunderte früher auf Särgen des „Mittleren Reichs“ (2150 - 1750), wo sie zusammen mit sehr vielen anderen Sprüchen das Corpus der „Sargtexte“ bilden<sup>9</sup>. Von diesen Sargtexten geht wiederum ein Grundbestand bis ins „Alte Reich“ zurück, wo er zusammen mit anderen, aus der weiteren Tradition verschwundenen Sprüchen, seit der ausgehenden 5. Dynastie (ca. 2450 v. Chr.) zur Beschriftung der königlichen Bestattungskammern verwendet wird<sup>10</sup>. Diese „Pyramidentexte“ stellen das älteste größere Corpus religiöser Texte dar, das sich in der Geschichte der Menschheit erhalten hat. Neben dieser „Totenliteratur“, die den Toten ins Grab mitgegeben wurde, um sie für ihre jenseitige Existenz mit dem erforderlichen Vorrat an Wissen auszustatten, und die als „esoterisch“ gelten muß in dem Sinne, daß sie in ihrer Endbestimmung an für sterbliche Augen unzugänglichen Orten aufbewahrt und damit jeder Art von literarischer Kommunikation entzogen wurde, tritt in einem im Laufe der Zeit an Bedeutung zunehmendem Umfang eine „exoterische“ Jenseitsliteratur in Form der an für Besucher zugänglichen Orten aufgezeichneten Grabinschriften und Bilder. Beide Arten von Quellen wer-

den wir unserer Darstellung zugrundelegen, dabei aber nur wo es nötig ist auf ihre Zugehörigkeit zur einen oder anderen Gruppe verweisen, weil gerade in den Ausprägungen der Übergangsidee die beiden Gruppen wenig divergieren.

Die allen konkreten Ausgestaltungen zugrundeliegende Idee des „Übergangs“ ist ontischer Natur: sie denkt den vom Toten zu vollziehenden Übergang als Transformation von einem Seinszustand in den anderen. Für diesen anderen Seinszustand hat die ägyptische Sprache ein Wort:  $3h$  (ach), das wir gewöhnlich mit „Verklärtheit“ und „Verklärter“ wiedergeben. Die Grundbedeutung der Wurzel ( $j$ )  $3h$  ist „Licht“, „Glanz“, „Strahlung“. Die Femininableitung  $3ht$  (achet) bezeichnet den himmlischen „Lichtort“, an dem die Sonne auf- und untergeht und zugleich den Ort der „Verklärten“, an den sie nach dem Tode gelangen. „Lichtort“ heißt im Alten Reich auch das Pyramidengrab des Königs, sodaß dessen Beisetzung seinen Himmelsaufstieg präfiguriert bzw. bedeutet<sup>11</sup>. Die ACH-Sphäre ist eine „mythische“<sup>12</sup> Welt von Bedeutungen, die im Laufe des Alten Reichs über einer älteren Welt konkreter Kultobjekte und Riten errichtet wurde<sup>13</sup>. Die Sprache ist die ausgezeichnete Form, die jenseitige Welt der Bedeutungen in der diesseitigen Welt der symbolischen Objekte und Handlungen zur Erscheinung zu bringen und den Toten als ein Element der diesseitigen Welt in die jenseitige Welt zu versetzen. Der Ägypter bezeichnet diese Funktion der Sprache mit der Kausativableitung des Stammes  $j3h$  als  $s-3h$  „verklären“. Auf diese bipolare Grundstruktur der ägyptischen religiösen Texte im allgemeinen und der „Totenliteratur“ im besonderen, der Beziehung zwischen einer diesseitigen Welt der Erscheinungen und einer jenseitigen Welt der Bedeutungen, werden wir im folgenden immer wieder zurückkommen. Auf dieser ontischen Distanz zwischen hier und dort, Erscheinung und Bedeutung, beruht der initiatorische und mysterienhafte Charakter der ägyptischen Totenreligion. Die Welt der Bedeutungen gilt als ein Wissen, in das er eingeweiht, eine kosmische Sphäre, in die er hinübergeführt und als ein Zustand, in den er versetzt wird. Die konkreten Ausgestaltungen und Veranschaulichungen dieser Passage wollen wir zur besseren Übersichtlichkeit einteilen in solche, denen ein primär räumliches („Übergang“) und solche, denen ein mehr biomorphes Modell („Wiedergeburt“) zugrunde liegt. Daß sich die beiden Typen nicht ausschließen, sondern im komplementären Sinne aufeinander beziehen und in den Texten vielfältig verbinden und überschneiden, bedarf keines Wortes, handelt es sich doch im Grunde um Metaphern einer als solche nicht darstell- und formulierbaren ontischen Transformation.

## 2. Die „biomorphen“ Ausformungen der Transformation

### 2.1 Zergliederung und Zusammenfügen

Zergliederung des Leichnams ist in Ägypten sowohl archäologisch als Bestattungssitte belegt, als auch literarisch als ein durchaus zentrales Motiv der religiösen Vorstellungswelt. Beide Beleggruppen sind aber zeitlich weit voneinander getrennt und auch sonst schwer miteinander in Verbindung zu bringen. Die Belege der Bestattungssitte<sup>14</sup> reichen von der frühdynastischen Zeit bis in den Anfang der 4. Dyn., bilden aber auch in diesem Zeitraum immer die Ausnahme und beziehen sich wohl immer auf hochgestellte Persönlichkeiten. Die Sitte verschwindet im Maße der sich vervollkommnenden und allgemein durchsetzenden Technik der Einbalsamierung und Mumifizierung<sup>15</sup> und hat als deren Vorstufe zu gelten. Als literarisches Motiv erscheint der Gedanke der Leichenzerstückelung eindeutig und ausschließlich negativ besetzt<sup>16</sup>: als eine der Jenseitsgefahren, die es mit allen Mitteln abzuwenden gilt<sup>17</sup>, oder als eine metaphorische Veranschaulichung der Ausgangs- und Mangelsituation, auf der die vielfältigen Wiederbelebungsriten des Totenkults im Sinne einer *restitutio ad integrum* aufbauen<sup>18</sup>. Der Gedanke der Zergliederung erscheint hier lediglich als die logische Voraussetzung von Handlungen, die sich als Zusammenfügung verstehen.

Im Zusammenhang des Osiris-Mythos erscheint das Motiv der Zerstückelung des Osiris-Leichnams in doppelter Funktion und Bedeutung, und entsprechend zweigleisig ist die Überlieferung. Seth hat seinen Bruder Osiris nicht nur getötet, sondern in einem zweiten Gewaltakt dessen Leichnam zerstückelt und ins Wasser geworfen. Soweit sind sich alle Lesungen des Mythos einig. Für die eine ist aber damit, genau wie in den Totentexten, nichts anderes als der äußerste, katastrophale Mangelzustand veranschaulicht, der nun zum Ausgangspunkt der restituierenden Handlungen werden kann, die die Heilung des Todes zum Ziel haben. Das Rearrangement der nach langer Suche wiedergefundenen Osirisglieder wird als Modell einer Heilung des Todes zum „mythischen Präzedenzfall“<sup>19</sup> der Einbalsamierung. Die Einbalsamierung und Mumifizierung wird im Licht dieses Mythos zur wiederbelebenden Restitution eines Leibes, der nicht etwa vorher rituell zerstückelt, sondern dessen vorgefundene Leblosigkeit mythisch als Zerstückelung gedeutet wird. Die Zerstückelung, die Auflösung einer belebten Einheit und Integrität, ist ein mythisches Bild für den Todeszustand selbst<sup>20</sup>. In der anderen Applikation derselben mythischen Episode handelt es sich um einen ätiologischen Mythos, der die Verbreitung von Osiris-Kulten in ganz Ägypten erklären soll. Das Wasser hat die Glieder des Osiris-Leibes an 14 verschie-

denen Stellen ans Land gespült, wo sie als Reliquien verwahrt und zum Zentrum von Osiriskulten wurden<sup>21</sup>.

Im Zusammenhang unseres Themas ist nur die erste Applikation des Osiris-Mythos von Bedeutung. Die Einbalsamierung, auf die sie sich bezieht, hat vielfache Beziehungen zu Initiationsmotiven. Denn sie versteht sich weniger als eine Konservierung des Leichnams, denn als seine Transfiguration zu einem neuen Leib, der „mit Zauber gefüllt“ ist<sup>22</sup>, dessen vergängliche Substanzen durch unvergängliche ersetzt sind<sup>23</sup> und der in die Mumienhülle in der Art eines magischen Gewandes gekleidet ist. Die Mumienhülle, äg. *s<sup>c</sup>h*, heißt zugleich „Adel“, „Würde“ und ist das äußere Kennzeichen des höheren Seinszustands, in den der Tote durch die Einbalsamierung überführt, initiiert worden ist. Sie wird im Laufe der Zeit als Stuck-Kartonnage und anthropoider Holzarg immer aufwendiger dekoriert, wobei die dabei auftretenden Bildmotive und -programme eine ikonographische Ausformulierung derselben ACH-Sphäre darstellen, die in den Totentexten mit sprachlichen Mitteln vergegenwärtigt wird.

## 2.2 Wiedergeburt

### 2.2.1 Sarglegung als *regressus ad uterum*

Nach dem Prinzip der „Verklärung“ als der Korrelation einer Welt symbolischer Objekte und Handlungen und einer Welt jenseitiger Bedeutungen wird der Sarg als Leib der Himmelsgöttin und Muttergottheit, und die Sarglegung dadurch als Himmelsaufstieg und Rückkehr zur Mutter (*regressus ad uterum*) „verklärt“<sup>24</sup>. In Ägypten ist der Himmel weiblich; wir haben es hier nicht mit „Mutter Erde“, sondern mit „Mutter Himmel“ zu tun. Die Himmelsgöttin ist die ägyptische Erscheinungsform der Großen Mutter. Das entscheidende ist aber, daß nach ägyptischer Vorstellung die *Toten* die Kinder dieser All-Mutter sind. Die Kindschaft der Himmelsgöttin erwirbt man nur durch den Tod, dadurch, daß man in sie eingeht:

„Die Mutter der Millionen, die Hunderttausende *aufnimmt*.“<sup>25</sup>

„Sie liebt das Eintreten, ihr Abscheu ist das Herauskommen;  
das ganze Land sehnt sich danach, dort zu sein.“<sup>26</sup>

„Ihre Mutter ist sie, die sie allesamt erschaffen hat:  
sie gehen ein zu ihr insgesamt.“<sup>27</sup>

„O Amme, zu der gut eintreten ist,

o du, zu der jedermann eingeht, Tag für Tag!

O Große Mutter, deren Kinder nicht entbunden werden!“<sup>28</sup>

Die Texte betonen die Unauflöslichkeit der Verbindung oder konkreter: der Umarmung, die der Tote bei der Sarglegung mit der Himmels-, Mutter- und

Totengöttin eingeht. Trotzdem spielt auch der Gedanke der Wiedergeburt eine große Rolle. „Ich will dich gebären aufs neue, in Verjüngung“, sagt die Himmelsgöttin zum Toten in einem jener zahlreichen Texte, mit denen fast jeder Sarg und fast jedes Grab in Ägypten beschriftet ist<sup>29</sup>. „Ich habe mich über dich gebreitet, ich habe dich wiedergeboren als Gott.“ Durch die Wiedergeburt wird der Tote zum Stern Gott, zum Mitglied der Ach-Sphäre, zu einem neuen Wesen. Aber diese Wiedergeburt bedeutet keine „Ent-bindung“, sie findet im Innern des Mutterleibes, des Sarges, des Himmels statt<sup>30</sup>. Die Konstellation des Toten mit der Muttergottheit, wie sie die Bilder und Texte im Sinne der Kindschaft und Wiedergeburt ausdeuten und aktivieren, ist kein Durchgangsstadium, sondern ewige, unveränderliche Grundlage des neuen Lebens auf höherer Seinsstufe. Indem die als ein *regressus ad uterum* ausgedeutete Sarglegung den Lebensweg zur Kreisbahn umbiegt, eröffnet sie dem Toten einen Existenzraum in ihrem Leibe und die kreisförmige Ewigkeit der Gestirne, deren Auf- und Untergehen der Ägypter als zyklisches Empfangen- und Geborenwerden durch die Himmelsgöttin deutet<sup>31</sup>.

### 2.2.2 Krönung und Neugeburt

Der von der Himmelsgöttin zum Gott wiedergeborene Tote wird von göttlichen Ammen gesäugt und dabei zum Himmel emporgetragen. Dieser „sakramentalen Ausdeutung“<sup>32</sup> liegen andere rituelle Handlungen zugrunde als die der Sarglegung, nämlich vor allem Räucherung<sup>33</sup> (der aufsteigende Rauch als Symbol des Himmelsaufstiegs) und Libation<sup>34</sup> (die Flüssigkeit als Symbol der göttlichen Milch). Übrigens werden auch die Wiedergeburt durch die Himmelsgöttin und das Zusammenfügen der Glieder (als Ereignisse in der götterweltlichen oder Ach-Sphäre) oft genug ganz anderen Handlungen der Kult-Sphäre zugeordnet als nur der Sarglegung, so z.B. der Salbung, zu der etwa gesagt wird: „Geboren hat dich deine Mutter Nut an diesem Tage“<sup>35</sup>. Eine auffallende Rolle spielen dort, wo es um die Aufzucht des neugeborenen Götterkindes geht, die beiden Göttinnen, die die Kronen des ägyptischen Doppelreichs personifizieren. Die eine von ihnen ist aufgrund dieser Rolle von den Griechen sogar mit Eleithya, der griechischen Göttin der Geburtshilfe, gleichgesetzt worden<sup>36</sup>. Man geht wohl kaum zu weit, wenn man den eigentlichen Ort dieser als Säugung des Götterkindes ausgedeuteten Riten im pharaonischen Krönungsritual vermutet<sup>37</sup>. Von diesen Zusammenhängen her gesehen, erscheint der berühmte Bildzyklus in einem neuen Licht, der in einigen Tempeln des Neuen Reichs die Verkündigung, Zeugung, Geburt, Säugung und Beschneidung des Königskindes darstellt<sup>38</sup>. Bisher hat man dies immer als eine mythische Überhöhung der tatsächlichen Geburt des Königs verstehen wollen<sup>39</sup>. Mir scheint jedoch der Bezug auf die Krö-

nung oder vielmehr die der Krönung vorausgehende Initiation zum Königtum als einer „naissance mystique“ viel näher zu liegen<sup>40</sup>. Zwar ist es in diesem Bildzyklus gerade nicht die Himmelsgöttin, sondern die wirkliche irdische Mutter des Königskindes, die in den Szenen der Empfängnis und Geburt als Protagonistin auftritt. Aber in der Szene der Säugung übernehmen dann die kuhgestaltigen Verkörperungen der Himmelsgöttin die Handlung, dieselben, von denen sich der Verstorbene wünscht: „Ach möchte ich unter ihren Eutern neu entstehen“<sup>41</sup>. Im Hathortempel der Hatschepsut in Der el-Bahri wird genau dieses mythische Ikon des unter der Hathorkuh saugenden Königskindes zum zentralen Kultbild.

Mit dem Begriff einer „Initiation zum Königtum“ befinden wir uns zweifellos im Kern des Problems. Wenn es eine solche Initiation wirklich gab, wenn sie als „naissance mystique“, Säugung und Himmelsaufstieg<sup>42</sup> begangen wurde, dann haben wir darin Ursprung und Vorbild der entsprechenden Totenvorstellungen zu sehen. Dann ist nicht die Einführung ins Totenreich zum Vorbild der Einweihung Lebender geworden, sondern es sind – wie es ja eigentlich auch näher liegt – diesseitige Einweihungsriten und deren sakramentale Ausdeutungen ins Jenseits übertragen worden. Aber leider befinden wir uns hier auf einem in der Forschung höchst umstrittenen Gebiet, wo die Quellen nicht nur spärlich, sondern (aus einer schon erwähnten fachspezifischen Zurückhaltung heraus) auch in ihrer möglichen Aussagekraft nicht erschlossen sind. Die im vorstehenden entworfenen Zusammenhänge dürfen daher nicht als gesichertes Fachwissen gelten. Sie stehen freilich an Kühnheit weit zurück hinter einem anderen Beitrag zum Thema der Wiedergeburt der Toten, den ich – ohne hier näher darauf eingehen zu können – deshalb erwähnen möchte, weil er in der Ägyptologie eine große Wirkung zu entfalten beginnt: das achte Kapitel des Buches von Chr. Desroches-Noblecourt über Tutanchamun, das den kaum gestörten Befund einiger Grabkammern in einer seine Aussagekraft wohl gehörig überfordernden, aber nichtsdestoweniger bewundernswerten Einfühlsamkeit als einen Komplex von Zurüstungen zur Wiedergeburt des toten Königs interpretiert<sup>43</sup>.

### 3. Die „räumlichen“ Ausformungen der Übergangsidee

#### 3.1 Wissen

Verräumlichende Realisierungen der Übergangsidee reden von einem Weg, den der Tote nach dem Sterben zurücklegen muß, und veranschaulichen den angestrebten höheren Seinszustand vor allem als das Weilen an einem be-

stimmten fernen Ort. In den Pyramidentexten, die unseren ältesten Bestand an Totentexten bilden, gilt der Nordhimmel als dieser Ort eines ewigen Aufenthalts. Der Weg des Toten beschränkt sich praktisch auf die Idee des Himmelsaufstiegs und die vielfältigen Formen seiner Bewältigung<sup>44</sup> sowie die Überfahrt über den Himmel<sup>45</sup>. Dieses verhältnismäßig einfache Bild erfährt in der Folgezeit (für die die „Sargtexte“ unsere Quelle bilden) eine enorme Komplizierung, in dem Maße, wie sich die ursprünglich ausschließlich königliche Applikation der Jenseitsvorstellungen nun auf jedermann ausweitet, wie der Gott Osiris und die in ihm zentrierte Vorstellung einer „Unterwelt“ ergänzend neben den das ausschließlich himmlische Jenseits des Alten Reiches beherrschenden Sonnengott Re tritt und wie sich schließlich wohl auch einfach den Eigengesetzlichkeiten einer Ideenrevolution folgend, die Spekulation über das Jenseits differenziert und entfaltet. So wird die Kenntnis dieses immer umfangreicheren und komplexeren „Wissens“ über das Jenseits zum Hauptproblem des Toten. Ihn mit dem notwendigen Wissen auszurüsten, wird zum Hauptzweck neuer Gattungen der Totenliteratur, die wie eine Art von Wissenschaft wirken und den für den Ägypter charakteristischen bürokratisch-systematisierenden Stil der Wirklichkeitsbewältigung auf das Jenseits übertragen<sup>46</sup>. Dieser Zugriff erschließt – fast möchte man sagen: kolonisiert – sich die jenseitige Unendlichkeit als eine zählbare Vielheit, die in allen Einzelheiten geordnet und beim Namen genannt werden kann: die zwei Wege, die 7 Tore, die 21 Pforten, die 7 Himmelskühe mit ihrem Stier, die 14 Hügel, die 12 Grüfte, die Topographie des Binsen- und/oder des Opfergefildes, die Türhüter und „Anmelder“, die Kollegien und Totenrichter, die Einzelteile der Fähre und des Fangnetzes usw. usw.<sup>47</sup> Was der Tote wissen muß, sind nicht nur die Namen all dieser Wesenheiten und Einzelheiten ihrer Beschreibung, sondern auch die Worte, mit denen der Tote den einzelnen Wesen gegenüber treten muß. Wenn der Weg, den der Tote durch die in diesen Sprüchen beschriebene Jenseitstopographie zurücklegen muß, so voller Gefahren für ihn ist, so liegt das an den dämonischen Wesen, die ihn bewohnen. Sie lassen das Jenseits vor allem als einen sozialen Raum erscheinen, in dem der Tote sich mit den Mitteln der Sprache zu bewegen und schließlich einzugliedern hat: anrufend, beschwörend, einschüchternd, bittend, drohend, antwortend usw. Das Phänomen der Aufhäufung eines auf reiner Spekulation beruhenden ungeheuren Wissensvorrats zum Zwecke individueller Erlösung (d.h. hier: Todesbewältigung) erinnert an die Gnosis und bildet gewiß eine ihrer Wurzeln. Reinheit, als Befreiung von Belastungen der irdischen Existenz, wird nur durch Wissen erworben. Reinheit und Wissen sind zusammengehörige Begriffe. „Ich kenne die Namen ... ich bin rein“, versichert der Tote.

### 3.2 Der Weg zur ewigen Nahrung

In den zahlreichen Totensprüchen, die es mit der Ernährung des Toten zu tun haben, erscheint als Ziel seines Jenseitsweges immer wieder „jenes Gestade, auf dem die Götter stehen“<sup>47</sup>; „wer sich darauf niederläßt, der stirbt nicht“<sup>48</sup>, oder: „der erscheint als Gott“<sup>49</sup>. Dort will sich der Tote niederlassen „unter jener Sykomore ... inmitten des Überflusses; wer bei ihr landet, der zaudert (erschläft?) nicht, wer unter ihr weilt, der ist wie der Große Gott“<sup>50</sup>. Um an diesen Ort zu gelangen, wo ihm ewiges Leben und göttliches Sein verheißen ist, muß der Tote sich einer Reihe von Prüfungen unterziehen: Er muß den Fährmann wecken und dazu bestimmen, ihn übersetzen, er muß sich ein Fährboot verschaffen, er muß dem Fangnetz entgehen, das zwischen Himmel und Erde ausgespannt ist, und er muß sich gegenüber den Bewohnern der himmlischen Sphäre als einer von ihnen ausweisen können. Die einzige Form, in der er diese Prüfungen besteht, ist Wissen: denn sie finden in der Form des Verhörs statt. Zunächst unterzieht ihn der Fährmann einem Verhör, dessen Form Dino Bidoli als „Einweihung in die Geheimnisse eines Berufes“ deutet, „und zwar in der typischen Form einer Prüfung in festgelegten Wechselreden, wie sie im Handwerksbrauchtum verschiedener Zeitalter und Kulturkreise oft begegnet und insbesondere in Zunftkreisen des heutigen Ägypten bis unlängst noch auftrat“<sup>51</sup>. Der Tote muß sich nicht nur nach Identität, Befugnis und Ziel seiner Reise ausweisen können, er muß vor allem die geheimen Namen der einzelnen Schiffsteile kennen und so allein aus diesen Namen der „Geistersprache“ sich ein „Geisterschiff“ zusammensetzen. Diese Geheimsprache besteht aber aus nichts anderem als aus Namen, Rollen und Ereignissen der götterweltlichen („ACH“-)Sphäre, die sich hier genauso ausdeutend über die einzelnen Teile eines Schiffes legt, wie etwa über die Objekte und Riten des Kults. Mit demselben Mittel entgeht der Tote dem Fangnetz, indem es ihm gelingt, dessen sämtliche Einzelteile in der Geistersprache zu benennen, d.h. im Hinblick auf die Götterwelt auszudeuten<sup>52</sup>. Es gibt noch einige Sprüche derselben Form, auf die ich hier verweisen möchte, obwohl sie nicht im gleichen Sachzusammenhang stehen. Vor dem Betreten der Gerichtshalle (auf die wir in 3.3 eingehen werden) muß der Tote die Einzelteile des Tores götterweltlich ausdeuten können<sup>53</sup>, und in den Sprüchen der sog. Gliedervergottung wird der Körper des Toten in genau entsprechender Weise ausgedeutet, indem jeder einzelne Körperteil einer Gottheit gleichgesetzt wird<sup>54</sup>. Ausdeutung ist aber auch die Form der glossierten Totentexte, vor allem des berühmten 17. Kapitels des Totenbuchs, und die Frage scheint berechtigt, ob nicht auch hier eher die dramatische Situation eines Initiationsverhörs zugrunde liegt als das rein philologische Anliegen einer Kommentierung<sup>55</sup>. Wenn wir

Bidolis aufschlußreiche Hinweise verallgemeinern dürfen, dann gehen diese Sprüche auf Einweihungsriten anderer Berufe zurück wie Netzmacher, Vogelfänger, Netzfischer, Schreiner, Balsamierer (Gliedervergottung) und Priester.

Am Ziel seiner Jenseitsreise wird der Tote von jenen Wesen ins Verhör genommen, in deren Kreis er selbst eintreten möchte. Hier ist der Fragesteller (wie in der *Zauberflöte*) anonym<sup>56</sup>. In seinen Antworten muß sich der Tote als Gott erweisen, der sitzt, wo die Götter sitzen, steht, wo sie stehen und ißt, wovon sie essen<sup>57</sup>. Die Götter bilden eine „Versorgungsgemeinschaft“<sup>58</sup>. Nur die Mitgliedschaft in ihrem Kreise eröffnet dem Toten den Zugang zur göttlichen Nahrung; umgekehrt ist es aber auch wieder die Nahrungsaufnahme, die den Toten zum Mitglied der Göttergemeinschaft macht. Immer wieder erscheint nämlich genau dieses Motiv als „sakramentale Ausdeutung“ jener Sprüche, in denen es „realweltlich“ um Essen und Trinken, d.h. um den Empfang des Totenopfers geht<sup>59</sup>. Mittel und Zweck sind hier vollkommen austauschbar: Essen und Trinken sind (als ein sozialer Akt von paradigmatischer Bedeutung) das ausgezeichnete Medium einer als solcher angestrebten sozialen Eingliederung, und die soziale Eingliederung wiederum ist die Vorbedingung jenseitiger Versorgtheit. In diesem eigentümlichen Zusammenhang von Versorgung und Gemeinschaft spiegelt sich eine Struktur der ägyptischen Lebenswelt, in der die Beamten kein (bzw. nicht nur) Gehalt empfangen, sondern von der Tafel ihres Vorgesetzten lebten. So wird die Nahrung zum Symbol sozialer Zugehörigkeit: (a) zur Gruppe derer, die von der gleichen Tafel leben, (b) zum Patron, von dem diese Versorgung ausgeht. Dieselbe Struktur finden wir in den Totentexten wieder. Der Tote lebt nämlich, zusammen mit den anderen Göttern, von der Tafel des Sonnengottes. Seine Mahlzeiten kommen vom Opfertisch des Re aus Heliopolis<sup>60</sup>.

### 3.3 Der Weg zur Rechtfertigung

„Rechtfertigung“ ist derjenige Begriff des ägyptischen Totenglaubens, in dem alle Vorstellungen einer Heilung vom Tode und jenseitigen Seligkeit zusammenlaufen; er ist ebenso zentral wie komplex<sup>61</sup>. Seine Komplexität läßt sich beschreiben mittels einer begrifflichen Analyse, zu der nur wir, die wir die Sache von außen betrachten, in der Lage sind, die dem ägyptischen Denken selbst jedoch ganz und gar fremd ist (gerade deswegen ist der Begriff ja auch komplex, nämlich unanalysierbar für die, die ihn gebrauchten): Der Tote hat sich zu rechtfertigen (a) gegenüber *dem* Feind als Personifikation seines Todes, (b) gegenüber *einem* Feind, der sich ihm im Jenseits gegenüberstellen und ihn etwa vor einem jenseitigen Gerichtshof verklagen könnte,

und schließlich (c) gegenüber dem göttlichen Ankläger und Totenrichter, vor dem der Verstorbene sein irdisches Leben verantworten und seine Würdigkeit für ein jenseitiges Weiterleben unter Beweis stellen muß. Der Aspekt (a) liegt dem Osiris-Mythos zugrunde<sup>62</sup>, (b) spielt vor allem in den Sargtexten eine große Rolle<sup>63</sup> und (c) findet in der klassischen Vorstellung eines allgemeinen Totengerichts seine reinste Ausprägung, die literarisch zwar schon zu Ende des 3. Jt. v. Chr. greifbar ist<sup>64</sup>, aber wohl erst mit dem Neuen Reich zum allgemein verbindlichen und dominierenden Bestandteil des ägyptischen Totenglaubens wird. Jedenfalls findet sich ihre kanonische Darstellung erst im 125. Kapitel des Totenbuchs, das in der älteren Totenliteratur keine Vorläufer hat<sup>65</sup>. Auf diesen Aspekt des Rechtfertigungsgedankens möchte ich mich hier beschränken.

### 3.3.1 Die Tore

„Möge deine Seele (*b3*) die Wege des Jenseits kennen zur Pforte dessen, der den Ermatteten verhüllt“, sagt als Ausdruck eines besonders höflichen Wunsches ein Weiser zu einem Prinzen in einer Erzählung aus dem späten Mittleren Reich<sup>66</sup>. Das Tor ist das sinnfälligste Übergangssymbol. Im 145. und 146. Kapitel des Totenbuchs wird diese Idee systematisiert und ausgebaut zu einer Folge von 21 Toren, die der Tote passieren muß, um zu dem von ihnen „verhüllten“ „Ermatteten“, zu Osiris, zu gelangen<sup>67</sup>. Die Tore werden von Dämonen, oder – wie man neuerdings mit Recht unterscheidet<sup>68</sup> – „apotropäischen Göttern“ bewacht, deren Ikonographie sie durch Tiermasken und Messer als gefährliche, schreckenerregende Wesen kennzeichnet<sup>69</sup>. Der Tote bannt ihren Schrecken, indem er sie beim Namen nennt und auch die Namen der Tore kennt; und er erreicht freien Durchgang, indem er seine Reinheit beweist. Er kennt die mythische Bedeutung des Wassers, in dem er gebadet hat, und er trägt die richtige Kleidung. Das Wesen der Türhüter (und der „apotropäischen Götter“ überhaupt) ist ambig: Der Schrecken, den sie verkörpern, dient der Abwehr des Bösen (in den Erscheinungsformen der Unwissenheit, der Unreinheit und der Gewalttätigkeit). Die Tore und ihre Wächter bilden einen 21- oder 14(15)- oder 7fachen (auf die Zahl kommt es nicht so genau an) Schutzwall um den „Ermatteten“, d.h. den gestorbenen und als Gestorbener lebenden Gott Osiris, den sie „verhüllen“. Mit seinem Schicksal identifiziert sich der Tote. Im innersten Ring dieser abgeschiedensten und dadurch geheiligten<sup>70</sup> aller kosmischen Sphären wird auch er als Osiris leben. Dann werden die Schreckgestalten der Tore seine Wächter sein, die ihn vor allem Übel bewahren<sup>71</sup>.

Nach ägyptischer Vorstellung ist die Unterwelt kein Schattenreich, das alle gleich macht und in das jeder unterschiedslos hinabsinkt. Vielmehr glie-

dert sich die jenseitige Welt in eine Lichtsphäre, in der die seligen Toten in der Gemeinschaft des Sonnengottes und des Osiris leben, eine Sphäre chaotischer Finsternis, in die die Verdammten zu ewiger Bestrafung abgedrängt werden<sup>72</sup>, und eine Zone nicht der Läuterung – dieser Gedanke scheint der ägyptischen Jenseitsvorstellung ganz fremd – sondern der „Ausfilterung“, in der die Bösen im Fangnetz gefangen oder von Türhüterdämonen vernichtet werden. Die Vorstellung dieser Zone des Übergangs konkretisiert sich in den zahlreichen Ausprägungen, die die Idee einer qualifizierenden Passage in den ägyptischen Totentexten gefunden hat: im „Zweiwegebuch“<sup>73</sup>, in den Sprüchen der sieben Torwege<sup>74</sup>, dem Kapitel von den 14 „Stätten“ des Totenreichs<sup>75</sup> und in der Schrift der 12 Grüfte<sup>76</sup>. Es gibt sogar eine spielerische Ausformung dieser Idee in Gestalt eines Brettspiels, das geradezu „Passage“ heißt. Das Spiel wird zu zweit gespielt. Gegen den Gegner muß man seine Passage durch 30 Felder mit ihren verschiedenen segens- oder unheilvollen Bedeutungen hindurch finden bis in die Nähe eines Gottes, der Versorgung (Brot und Wasser) und Rechtfertigung gewährt<sup>77</sup>. Dieses Spiel, das zweifellos auch im Diesseits zum bloßen Zwecke der „Herzensvergnügung“ (*šmꜣꜣ jb*, das äg. Wort für „Vergnügen“, wörtl.: „das Herz vergessen lassen“) gespielt wurde, ist uns fast ausschließlich aus funerären Kontexten belegt. Besonders aufschlußreich ist der Beleg im Grabe des Sennedjem: Hier steht die Szene, den Charakter des Spiels als eines „rite de passage“ bereits durch den Anbringungsort verdeutlichend, auf einem Türblatt, darüber hinaus steht neben dem Spieltisch ein Tisch mit Opferspeisen, der das Ziel der „Passage“: den Zugang zur und die Verfügung über die ewige Nahrung versinnbildlicht<sup>78</sup>.

Im demotischen Setna-Roman thront Osiris in der siebten von sieben Hallen, die der Tote zu durchschreiten hat, um zum Ort der Rechtfertigung zu gelangen. Die Folge von sieben Toren scheint auch in der Tempelarchitektur vornehmlich der Spätzeit ein zentraler Baugedanke. Besonders klar tritt er auf einem späten Typ von Scheintüren (Totenstelen) in Erscheinung, die bis zu sieben ineinander geschachtelte Türdurchgänge als Flächenprojektion einer entsprechenden Raumfolge darstellen<sup>79</sup>. Die Unterwelt wird demnach als ein Tempel vorgestellt, in dessen Allerheiligstem Osiris thront<sup>80</sup>. Der Weg des Toten zu Osiris entspricht dem Weg des Priesters zum Kultbildschrein. Der Weg des Priesters wiederum wird sakramental als Himmelsaufstieg ausgedeutet. Er „öffnet die Türflügel des Himmels in Karnak“ und „schaut die Mysterien des Lichtlandes“<sup>81</sup>. Ich erwähne diese Zusammenhänge, um noch einmal deutlich zu machen, daß die ägyptische „Totenmythologie“ kein gleichsam autonomes Feld religiöser Spekulation darstellt, sondern auf vielfältige Weise mit den Formen und Vorstellungen des diesseitigen Götterkults verflochten ist. Es

geht daher wohl auch nicht an, den Gedanken einer Initiation, wie es jetzt communis opinio ist, für den Totenkult zwar zu bejahen, für alle anderen Erscheinungsformen der ägyptischen Religion aber kategorisch abzulehnen<sup>82</sup>. Der folgende Abschnitt bringt den m.E. entscheidenden Beweis dieser These.

### 3.3.2 Das Gericht

Das Ziel der „Passage“ des Toten ist die „Halle der beiden Wahrheiten“, in der das Totengericht stattfindet. Der Zutritt zu ihr ist die letzte der qualifizierenden Prüfungen, denen er sich unterziehen muß, um überhaupt zum Gericht zugelassen zu werden. Sie findet wieder in der typischen Form des Verhörs statt. Erst kommen die Fragen nach Identität und Befugnis:

- „Wer bist du?“ sagen sie zu mir,
- „Wie ist dein Name?“ sagen sie zu mir.
- „Ich bin die untere Wurzel der Papyruspflanze,  
„Der im Ölbaum' ist mein Name.“
- „Wo bist du vorbeigegangen?“ sagen sie zu mir.
- „Ich ging vorbei an der Stätte nördlich des Dickichts.“
- „Was hast du dort gesehen?“
- „Ein Bein war es und ein Schenkel.“
- „Was hast du zu ihnen gesagt?“
- „Ich habe den Jubel gesehen in jenen Ländern der Phönizier.“
- „Was haben sie dir gegeben?“
- „Eine Feuerflamme war es und ein Fayence-Amulett.“
- „Was hast du damit gemacht?“
- „Ich begrub sie am Ufer des Maati-Gewässers beim Abendopfer.“

Usw. Usw. Daß hier Mysterienwissen abgefragt wird, und zwar aus dem Bereich der Osiris-Mysterien, dürfte evident sein<sup>83</sup>. Zuletzt folgt der Bescheid:

„So komm und tritt ein in dieses Tor der beiden Wahrheiten,  
denn du kennst uns!“

Im folgenden Verhör muß der Kandidat die einzelnen Teile des Tores in der Mysteriensprache benennen, d.h. götterweltlich ausdeuten können. Auf diese Form sind wir bereits eingegangen<sup>84</sup>. Das dritte, kürzeste Verhör führt Thot, der Psychopompos, der den Toten in die Gerichtshalle einführen muß. Er stellt nur vier Fragen: „Weshalb bist du gekommen?“ – Um angemeldet zu werden. „Wie bist du beschaffen?“ – Ich bin rein von jeglicher Sünde. „Wem soll ich dich melden?“ – Dem, dessen Decke Feuer, dessen Mauern lebendige Uräen, dessen Hauses Fußboden die Flut ist. „Wer ist das?“ – Osiris. „So zieh dahin: siehe, du bist angemeldet!“ Das folgende Verdikt nimmt das Ergebnis des Gerichts vorweg, wir werden darauf zurückkommen.

Das eigentliche Gericht, die Wägung des Herzens gegen ein Symbol der Wahrheit, und die „negative Konfession“ des Kandidaten, der vor den 42

Totenrichtern 42 Sünden aufzählen muß mit der Beteuerung, sie nicht begangen zu haben, gehört zu den wahrhaft zentralen Grundgedanken der ägyptischen Religion, der als ausreichend erforscht und als weit über die Fachgrenzen hinaus bekannt gelten kann<sup>85</sup>. So dürfen und müssen wir uns hier kurz fassen. Die negative Form der „Konfession“ darf nicht überraschen: Sie ergibt sich notwendig aus der negativen Struktur der Ethik, die sich zunächst und vor allem in Sätzen der Form „Du sollst nicht ...“ artikuliert. Darauf antwortet der Mensch mit „Ich habe nicht ...“; diese Form liegt in der Natur der Sache und darf nicht zu Rückschlüssen auf ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ verwendet werden. R. Grieshammer, der diese Frage gestellt hat, argumentiert daher auch vom Inhaltlichen<sup>86</sup>. Die 42 Sünden teilt er in drei ungefähr gleich große Gruppen ein: kultische Verstöße im engeren Sinne, Vergehen bei der Tempelverwaltung und Verstöße gegen allgemeine ethische Normen. Dieselbe Dreiheit findet sich auch in Texten wieder, die an den für die Priester vorgesehenen Eingängen spätzeitlicher Tempel stehen<sup>87</sup> und allem Anschein nach Tempeleinlaßliturgien reflektieren<sup>88</sup>, die die Priester beim Betreten des Heiligtums zu rezitieren, wahrscheinlich aber auch anlässlich ihrer ersten Priesterweihe zu schwören hatten<sup>89</sup>. „So wie der Priester bei der Priesterweihe und beim Betreten eines heiligen Ortes versichern mußte, bestimmte Dinge nicht getan zu haben, so muß auch der Tote beim Betreten des Jenseits, eines heiligen Ortes, seine Reinheit versichern“<sup>90</sup>. Wir haben es hier also mit einem priesterlichen Initiationsritus zu tun, der erst sekundär in die Literatur und Vorstellungswelt des Totenglaubens übertragen wurde.

Es geht aber bei diesem Gericht noch um anderes als nur um das Betreten eines heiligen Raumes. Zum ersten geht es um den Fortbestand seiner individuellen Personalität. Personsein ist für den Ägypter eine Funktion der gesellschaftlichen Approbation<sup>91</sup>. Person ist man als das Bild, das sich die (signifikanten) anderen von einem machen. Die Rechtfertigung im Totengericht bedeutet für den einzelnen die gesellschaftliche Approbation, die seine personale Fortdauer unter den Seligen des Totenreichs für immer sicherstellt. Nun ist er kein wesensloser Schatten, sondern z.B. der Oberhofmeister Amenemope, der seine Titel und seinen Namen zwischen die im Totengericht neuerworbenen Titel „Osiris“ und „gerechtfertigt“ einschreiben darf. Zum zweiten geht es bei dieser Rechtfertigung um die Aufnahme in eine Versorgungsgemeinschaft, als welche nach diesseitigem Vorbild die Gemeinschaft der Seligen konzipiert ist. Versorgung und soziale Integration sind für den Ägypter unlösbar miteinander verbunden, sind zwei Seiten derselben Sache. So lautet denn auch das erwünschte Votum der Totenrichter:

„Ein wahrhaft Gerechter.  
Laß ihm das Brot und Bier geben,

das von Osiris ausgeht.

Er soll auf ewig unter den Gefolgsleuten des Horus sein."<sup>92</sup>

So fügt sich der Gedanke des Totengerichts ein in den allgemeineren Rahmen der Vorstellungen von den Vorbedingungen zur Seligkeit als Versorgt-heit und soziale Eingliederung, wie wir sie im vorhergehenden Abschnitt behandelt haben.

#### 4. *Tod und Initiation in der Isisweihe des Apuleius*

Accessi confinium mortis	Ich betrat die Grenze des Todes,
et calcato Proserpinae limine	und als ich Proserpinas Schwelle überschritt,
per omnia vectus elemente re-	wurde ich durch alle Elemente getragen
meavi,	und kehrte zurück;
nocte media vidi solem	um Mitternacht erblickte ich die Sonne,
candido coruscantem lumine	blendend in strahlendem Licht,
deos inferos et deos superos	ich näherte mich den unteren und den oberen
accessi coram	Göttern
et adoravi de proxumo. <sup>93</sup>	und betete sie an von Angesicht zu Angesicht.

Die ägyptischen Assoziationen dieser Darstellung einer Isisweihe sind immer hervorgehoben worden<sup>94</sup>. Es handelt sich um ein Katabasis-Ritual, den Abstieg in eine durch kosmographische Darstellungen als architektonische Vergegenwärtigung der Unterwelt ausgestaltete Krypte, genauso, wie wir das von den Königsgräbern des Neuen Reiches kennen, deren Dekoration sie zu Abbildern der Unterwelt und die Beisetzung dadurch zu einem *descensus ad inferos* macht<sup>95</sup>. Die Wandbilder dieser Gräber sind Kosmographien: Beschreibungen des Weges, den der Sonnengott in seiner Barke durch die 12 Stundenregionen der Unterwelt und des Himmels zurücklegt. Der Mysteriencharakter dieser „Bücher“ als der Kodifizierung esoterischen Geheimwissens kommt in ihnen sehr deutlich zum Ausdruck, ebenso deutlich sind die Hinweise darauf, daß wir die eigentliche Heimat dieser Literatur nicht im königlichen Totenglauben, sondern im Sonnenkult zu suchen haben<sup>96</sup>. Daß uns die entsprechenden Quellen nicht erhalten sind, liegt allein an dem äußeren Umstand, daß die Gräber sich im Wüstengelände erhalten haben, die Tempel aber im Fruchtländ oder unter heutigen Städten verloren gegangen sind. Die Zurückhaltung der Ägyptologen, die Mysterium und Einweihung nur für die Welt der Toten gelten lassen wollen, erweist sich im Licht der vielfältigen Bezüge, die wir uns zusammenzutragen bemüht haben, als ein wissenschaftlich unzulässiges *argumentum e silentio*.

In den kosmographischen „Büchern“ der Königsgräber kommen gleichfalls die *dei inferi* und die *dei superi* zusammen. Die *dei inferi* sind die Be-

wohner der Unterwelt, die allnächtlich von den *dei superi*, dem Sonnengott in der Barke mit seinem Götterkreis, besucht werden. Der tote König fährt in der Sonnenbarke mit und betet die Götter „de proxumo“ an. Die Vorstellung, daß der Mensch die Götter, die er auf Erden nur in ihren Symbolen verehrt hat, nach dem Tode „von Angesicht zu Angesicht“ schaut<sup>97</sup>, kommt in den ägyptischen Totenliturgien („Verklärungen“) wiederholt zum Ausdruck:

„Alle Götter, die du verehrt hast, seit du existierst,  
denen trittst du von Angesicht zu Angesicht gegenüber.  
Sie sind bereit, deinen „Ba“ zu empfangen  
und deinen Mumienleib zu beschützen.“

Auch die „Passage“ des Toten durch die 21 Tore, die 7 Hallen, die 15 Stätten (TB 149) usw. der Unterwelt ist ein *descensus ad inferos*, der ihn endlich in die leibhaftige Gegenwart des Osiris und seines Götterkreises, ebenso aber auch in die Gegenwart des Sonnengottes bringt, der allnächtlich mit seinem Götterkreis die Unterwelt durchfährt. „Die Sonne zu schauen, wenn sie untergeht und angebetet wird von den Göttern“, ist das erklärte Ziel der Totensprüche<sup>98</sup>.

In der Initiation des Lucius erfüllt der Gang durch die Unterwelt die Funktion eines symbolischen Todes, dem am Morgen seine Auferstehung als Sonnengott folgt: Mit einem Palmenkranz geschmückt „*ad instar solis*“ erscheint er der jubelnden Menge<sup>99</sup>. So erscheint auch der im Totengericht gerechtfertigte Tote; ich zitiere einen der ältesten Texte, in dem diese Vorstellung greifbar wird:

„Zittern befällt das östliche Lichtland,  
verkündet werden die Wege seiner Abgeschiedenheit  
dem Osiris NN, der erschienen ist als Re  
und aufragt als Atum,  
nachdem ihn Hathor gesalbt hat,  
nachdem sie ihm (ewiges) Leben im Westen gegeben hat  
wie Re, Tag für Tag.

Oh Osiris NN, es gibt keinen Gott und keine Göttin,  
die einen Prozeß gegen dich anstrengen könnten  
am Tage der Abrechnung (= Totengericht) vor dem Großen, dem Herrn  
des Westens.

Du ißt Brot vom Opfertisch des Re  
in Gemeinschaft der Großen in den Toren.“<sup>100</sup>

Niemand bezweifelt, daß die Initiationsriten der Isis-Mysterien, so wie sie Apuleius anzudeuten wagt, und andere Initiationen zu einem guten Teil in den einzigartig elaborierten Riten und Vorstellungen des ägyptischen Totenglaubens verwurzelt sind; in dieser Richtung sind die Beziehungen zwischen Tod und Initiation unbestritten. Zahlreiche Hinweise haben uns aber im Laufe dieses Überblicks auf die Möglichkeit auch der Gegenrichtung auf-

merksam werden lassen. Wir wollen sie abschließend als Hypothese formulieren: Die Totenriten geben sich deshalb als eine „Einführung in die Mysterien des Totenreichs“ (Hornung), weil sie die entsprechenden Riten und Vorstellungen diesseitiger Kulte widerspiegeln, von denen wir sonst, aus naheliegenden Gründen, nichts wissen.

In der Erscheinung des Toten bzw. des Initianden als Sonnengott fließen die beiden Vorstellungsfelder ineinander, die wir – abschließend sei es nochmals betont: aus rein darstellungstechnischen Gründen – als „biomorphe“ und „räumliche“ unterschieden haben. Denn die Fülle der Bilder, in denen sich dem mythischen Denken der Ägypter das Wesen der Sonne erschließt: als eines urbildhaft-grundlegenden und in diesem Sinne, auch wenn es nicht *in ille tempore*, sondern in ewiger Gegenwart spielt, mythischen Geschehens, verbindet sich das Mysterium des Durchgangs mit dem der Wiedergeburt. Der Sonnengott durchzieht in seinem allnächtlichen *descensus ad inferos* die 12 Pforten und Stunden-Räume der Unterwelt, um allmorgendlich in neuer Gestalt wiedergeboren zu werden, er tritt als Greis zum Schwanz einer Schlange ein und kommt als Jüngling zu ihrem Maul wieder heraus, er wird abends von der Himmelsgöttin verschlungen und am Morgen wiedergeboren – in dieser unerschöpflichen Bilder- und Vorstellungswelt des Sonnenlaufs (101) haben alle ägyptischen Entwürfe von Wandlung, Erneuerung, Wiedergeburt und ewigem Leben ihren Verweisungshorizont mythischer Präzedenzen und Gewisheiten.

### Anmerkungen

- 1 Im Vorwort bzw. Einleitung zu *Naissances Mystiques* (1958) und *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (1975).
- 2 Auch hier scheint eine monographische Behandlung der vielfältigen, im Werk Eliades verstreuten Beobachtungen geplant unter dem Titel *mythologie de la mort (Naissance mystique, Vorwort)*.
- 3 Siegfried Morenz, *Die Zauberflöte. Studien zum Lebenszusammenhang Ägypten – Antike – Abendland*, Münster 1952.
- 4 Reinhard Grieshammer, „Zum Sitz im Leben des negativen Sündenbekenntnisses“, in: *Zeitschr. d. dt. morgenl. Ges.*, Suppl. II (Wiesbaden 1974), 19 - 25. Von der dort angeführten weiteren Lit. sind besonders wichtig die Beiträge von R. Merkelbach.
- 5 Alfred Hermann, „Zergliedern und Zusammenfügen. Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung“, in: *Numen* 3 (1956), 81 - 96.
- 6 G.R.H. Wright, „The Egyptian Sparagmos“, in: *Mitt. dt. Archäol. Inst. Abt. Kairo* 35 (1979), 345 - 358. Vgl. Eliade, *Schamanismus* (n. 1), 470, s.v. Initiationszerstückelung. Zum Zerstückelungsmotiv im kretischen

- Zagreus-Mythos s. jetzt B. Gallistl, in: *Würzburger Jb. f. d. Altertumswiss.* NF 7 (1981), 235 - 252, der an Beziehungen zum ägyptischen Balsamierungsritual denkt, wie sie für Kreta in der Tat nahe liegen. B. Gladigow, „Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilthematik“, in: Ders. (Hg.), *Religion und Moral* (1976) 99 - 117 stellt das Zerstückelungsmotiv in einen weit über die Initiationsthematik hinausreichenden Zusammenhang und verfolgt seine Linien sowohl zurück zu ursprünglichen Jagdritualen als auch abwärts zu entwickelten Unsterblichkeits- und Moralvorstellungen.
- 7 Über die Arbeit von Morenz (1952) hinaus, die als durchaus repräsentativ gelten kann, vgl. noch Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (1952), 494 - 496; J.Gw. Griffiths, in: *Lexikon der Ägyptologie* IV (1980), 276 f. Besonders zurückhaltend äußert sich C.J. Bleeker, „Initiation in Ancient Egypt“, in: *Initiation* (Numen Suppl. X, Leiden 1965), 41 - 58, der allerdings keinen einzigen der Befunde diskutiert, auf der unsere Studie basiert.
  - 8 Die neueste Übersetzung: Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter* (Zürich 1979), mit Einleitung, Kommentar und Bibliographie.
  - 9 Edition: Adriaan de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, 7 Bde. Chicago 1935 - 1961. Neueste Übersetzung von R.O. Faulkner unter gleichem Titel, Warminster 1973 - 1978 (3 Bde.).
  - 10 Edition: Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 Bde., Leipzig 1908 - 1922. Neueste Übersetzung: R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford 1969.
  - 11 Vgl. den verbreiteten, ursprünglich gewiß königlichen Spruch zur Beisetzung: „Den Gott aufsteigen lassen zu seinem Lichtland ...“ (Erich Lüdeckens, *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen*, MDIK 11, 1943, 55 ff. Nr. 21), der offensichtlich zu Anfang der Sinuhe-Erzählung (R 7) als Beschreibung einer königlichen Bestattung zitiert wird.
  - 12 Den Begriff „mythisch“ verwende ich hier im gewöhnlichen ägyptologischen Sinne von „götterweltlich“, vgl. hierzu und zur Abhebung von einem Begriff des Mythischen im engeren Sinne meinen Beitrag „Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten“, in: *Göttinger Miscellen* 25 (1977), 7 - 42.
  - 13 Siegfried Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens 15, 1945..
  - 14 S. das Einzelne bei A. Hermann (n. 5) und G.R.H. Wright (n. 6).
  - 15 Zur äg. Mumifizierungstechnik s. zuletzt A.R. David (Hg.), *Manchester Mummy Project. Multidisciplinary research on Ancient Egyptian mummified remains*, Manchester 1979. Für unsere Fragestellung weiterhin maßgeblich bleibt die Darstellung von Kurt Sethe, *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche* (SPAW 1934), 211 - 239.
  - 16 Hierin ist John Gw. Griffiths, *The Origin of Osiris and his Cult*, Leiden 1980, 51 ff. voll und ganz zuzustimmen.
  - 17 Vgl. hierzu Jan Zandee, *Death as an Enemy*, Leiden 1960, bes. 147 ff.
  - 18 S. meine Deutung der Zerstückelungstopik in den äg. Texten in: *Mitt. dt. archäol. Inst. Abt. Kairo* 28.2 (1973), 121 - 125.

- 19 Zu diesem Begriff vgl. G. van der Leeuw, „Die sog. epische Einleitung der Zauberformeln“, in: *Zeitschr. f. Religionspsychol.* (1933), 161 - 180; M. Eliade, „Kosmogonische Mythen und magische Heilungen“, in: *Paideuma* 6 (1954/58), 194 - 204.
- 20 Vgl. Assmann, a.a.O. (n. 18).
- 21 Bonnet, *Reallexikon* (n. 7), 637 f. s.v. Reliquien. Eine Würzburger Habilitationssarbeit zu diesem Thema von Horst Beinlich ist in Vorbereitung. Zur Bedeutung der Kulttopographie in der Osirisreligion s. Griffiths, a.a.O. (n. 16), 121 ff.
- 22 Einige Belege für diese vor allem in den Sargtexten passim bezeugte Formel bei Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott* (Berlin 1969), 196 n. 22.
- 23 Vgl. ähnliche Motive bei der schamanistischen Initiationszerstückelung, s. Eliade, a.a.O. (n. 6).
- 24 S. hierzu Adolf Rusch, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit*, Mitt. d. vorderas.-äg. Ges. 27 (1922), Assmann, in: Mitt. dt. archäolog. Inst. 28.2 (1973), 115 ff.; ders., in: *Lex. d. Äg. IV* (1980) 266 - 271.
- 25 N. de Garis Davies, *The Tomb of Nefer-hotep at Thebes*, Tf. 55.
- 26 Pap. Dublin 4 ed. Pierret, *Études Égyptiennes* I, 83 f.
- 27 Sarg des Haremhab (Spätzeit), ed. K. Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques* III, 67 f.
- 28 Pap. Louvre 3148, XI. Diese und weitere Stellen zit. *Lex. d. Äg. IV*, 268 ff.
- 29 Eine sehr erweiterungsfähige Sammlung solcher Texte (inzwischen sind mir gut 70 verschiedene Texte in wohl an die 1000 Varianten bekannt) gibt Rusch, a.a.O. (n. 24).
- 30 In einem dieser Texte beteuert die Mutter- und Himmelsgottheit geradezu: „ich werde dich niemals gebären“, s. S. Schott, in: *Rev. d'Égyptol.* 17 (1965), 81 - 87. Der Ägypter möchte sich „im Sarge verjüngen“ (so z.B. in der Erzählung des Schiffbrüchigen).
- 31 Zu diesem Zeit- und entsprechenden Ewigkeitsbegriff s. Assmann, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten* (AHAW 1975).
- 32 Vgl. zu diesem Begriff *Göttinger Miscellen* 25 (1977), 15 - 28.
- 33 Z.B. E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* (Äg. Abh. 3, 1960), Sz. 64.
- 34 Z.B. ders., a.a.O., Szene 63.
- 35 Ders., a.a.O., Szene 55 A. Der folgende Satz scheint sich (die Übersetzung ist nicht ganz sicher) direkt auf den Initiationsgedanken zu beziehen: „Du bist zu einem Wissenden gemacht dessen, was nicht gewußt wird“, vgl. hierzu Otto, 124 f. mit 125 (2).
- 36 S.M. Heerma van Voss, in: *Lex. d. Äg. IV* (1980) 366 f. s.v. Nechbet.
- 37 J. Leclant, „Le role du lait et de l'allaitement apres les textes des pyramides“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 10 (1951), 123 - 127.
- 38 Hellmut Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs* (Äg. Abh. 10, 1964).
- 39 Brunner, a.a.O.; für die Deutung als Ritual (der Geburt) s. zuletzt Winfried Barta, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs* (Münchener Ag. Stud. 32, 1975).

- 40 Diese Deutung begründe ich in meinem Beitrag „Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos“, in: J. Assmann, W. Burkert, F. Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei Altorientalische Beispiele* (OBO 48, 1982), 13 - 61.
- 41 Totenbuch Kap. 148, vgl. dazu Ramadan el-Sayed, in: *Mitt. d. dt. archäol. Inst.* 36 (1980), 357 - 390.
- 42 Die Idee des Himmelsaufstiegs ist im Geburtszyklus nicht realisiert, kommt dafür aber in einem Krönungstext Thutmosis' III. zum Ausdruck, der sehr deutlich initiatorische Züge trägt:  
 „Er öffnete mir die Türflügel des Himmels  
 und tat mir auf die Tore seines Lichtlands.  
 Ich schwebte empor zum Himmel als Gottesfalke  
 und schaute sein geheimes Bild im Himmel.  
 Ich betete seine Majestät an (...)  
 Ich erblickte die Verwandlungen des Horizontischen  
 auf seinen geheimen Wegen im Himmel.  
 Re selbst befestigte mich,  
 indem ich ausgezeichnet wurde mit den Kronen auf seinem Haupte,  
 sein Uräus bleibend an meiner Stirn. (...)  
 Ich wurde ausgestattet mit seiner 3h-Kraft  
 und kundig gemacht der Weisheit der Götter  
 wie Horus, als er seinen Leib zählte (herangereift war)  
 im Hause seines Vaters Amun-Re (usw.)”  
 Vgl. zum Himmelsaufstieg auch n. 44.
- 43 Toutankhamon. *Vie et mort d'un pharaon*. Paris 1963; vgl. bes. W. Westendorf, „Bemerkungen zur ‚Kammer der Wiedergeburt‘ im Tutanchamungrab“, in: *Zeitschr. f. äg. Sprache* 94 (1967), 139 - 150.
- 44 S. hierzu Assmann, in: *Lex. d. Äg.* II (1977), 1206 - 1211; W.M. Davis, „The ascension-myth in the pyramid-texts“, in: *Journal of Near Eastern Stud.* 36 (1977) 161 - 179; J.M. Paysas, „Los medios de ascension celeste en los textos de las Piramides (1)“, in: *Aegyptus Antiquus* (Buenos Aires) 3 (1979), 37 - 67.
- 45 Vgl. hierzu H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter* (1977), 67 - 97.
- 46 Die maßgebliche Darstellung dieser Entwicklungslinien ist das in N. 45 zitierte Werk von Hermann Kees. Zum „wissenschaftlichen“ Charakter einiger an der Kosmographie orientierter Gattungen der Totenliteratur s.E. Hornung, „Lehren über das Jenseits?“, in: E. Hornung, O. Keel (Hg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren* (Fribourg 1979), 217 - 224.
- 47 Zu frühen Wissenskodifikationen bezüglich des Binsen- bzw. Opfergefildes s. S. Mueller, „An Early Egyptian Guide to the Hereafters“ in: *JEA* 58 (1972) 99 - 125; L.H. Lesko, „The field of Hetep in Egyptian Coffin Texts“, in: *JARCE* 9 (1971 - 72) 89 - 101.  
 Totenbuch 153 s. Dino Bidoli, *Die Sprüche vom Fangnetz in den altäg. Sargtexten* (Abh. DAI kairo IX, 1976), 81 f.
- 48 *Coffin Texts* IV, 38 i-1, ähnl. III 98 k-1; 145 a-e usw.
- 49 *Totenbuch* 98 und öfter.

- 50 *Coffin Texts* III, Spruch 203.  
 51 A. a. O. (n. 47), 30.  
 52 Bidoli, a. a. O. (n. 47).  
 53 Totenbuch 125, Ende.  
 54 Totenbuch Kap. 42. Zum Ursprung der Form im Balsamierungsritual s. H. Altenmüller, in: *Lex. d. Äg.* II (1976). 624 - 627.  
 55 Ursula Rößler-Köhler kommt in ihrer äußerst gründlich gearbeiteten Untersuchung *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches* (Wiesbaden 1976) allerdings zu der entgegengesetzten Ansicht. Zu einer rituellen Form von Textkommentierung s. S. Schott, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen* (AWL Mainz 1954), 13 ff. Zur Form des Verhörs ibd., 31 ff.  
 56 Die Gestalt des „Sprechers“ haben Mozart/Schikaneder aus dem Roman von Terrasson *Sethos* (1731) übernommen („interlocuteur“).  
 57 In Spruch 195 der Sargtexte erkennen z. B. die Götter den verhörten Kandidaten an mit den Worten: „Er lebt, wovon wir leben, er ißt, wovon wir essen, er trinkt, wovon wir trinken“.  
 58 Zu diesem Begriff s. meinen Beitrag in H. Tellenbach (Hg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* (Stuttgart 1976), 16 - 20.  
 59 Es würde zu weit führen, Beispiele für diese in Totenopfertexten hundertfach zu belegende Topik anzuführen. Nur zur Verdeutlichung des Gemeinten zitiere ich den folgenden Passus aus einer Totenliturgie:  
 Dein Brot ist das Brot des Re,  
 dein Bier ist das Bier der Hathor.  
 Du stehst auf und setzt dich nieder zu deiner Mahlzeit  
 und gesellst dich zu den Göttern, die dem Gott (Re) folgen.  
 60 S. besonders *Coffin Texts* III, passim.  
 61 „Gerechtfertigt“ (*m3<sup>c</sup>-hrw*) ist seit dem Beginn des 2. Jt. v. Chr. der übliche, den Verstorbenen kennzeichnende Namenszusatz; vgl. R. Anthes, „The original meaning of maa-khrw“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 13 (1954), 21 ff.  
 62 S. J. Gw. Griffiths, *Plutarch. De Iside et Osiride* (Oxford 1970); ders., *Origins* n. 16). Vgl. auch Totenbuch ed. Hornung Kap. 166, Vers 3 - 5 ; 151, Vers 36 f.; 169, 62 - 64.  
 63 s. Reinhard Grieshammer, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten* (Äg. Abh. 20, 1970).  
 64 Lehre für Merikare, vgl. *Zeit und Ewigkeit* (n. 31), 12 f.  
 65 Zur Geschichte der Totengerichtsidee s. bes. Grieshammer, a. a. O. (n. 63), 46 - 70. Vgl. auch die ikonographische Untersuchung von Christine Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im alten Ägypten* (Münchner äg. Stud. 35, 1976).  
 66 Pap. Westcar, übers. v. E. Brunner Traut, *Altägyptische Märchen* (41976), 17. „Die Portale (*sbḥwt*) der Unterwelt und die Tore (*sb3w*) des Binengefüldes“ werden in der großen Neferhotep-Inschrift als Gegenstände königlichen Wissens im Zusammenhang der Osiris-Theologie genannt, s. W. Helck, *Hist.-Biogr. Texte der 2. Zwzt. und neue Texte der 18. Dyn.* (1975), 26, Zeile 23.  
 67 S. Hornung, a. a. O. (n. 8). Besonders eindrucksvolle Darstellungen dieser Tore finden sich in den Gräbern der Königinnen Nefertari und Tausret.

- Einen das Kennen und die Passage dieser Tore behandelnden Totenspruch publizierte ich in *Das Grab des Basa* (Arch.Veröff. 6, 1973), 94 - 97. Dieser Spruch steht in den Gräbern mit Vorliebe am Grabeingang, der auf diese Weise zur Unterweltspforte „verklärt“ wird, sodaß mit dem Einzug ins Grab der Tote symbolisch den Übergang in die Unterwelt vollzieht.
- 68 H. te Velde, in: *Lex. d. Äg.* I, 980 - 984; H. Altenmüller, ibd. II, 635 - 640. Vgl. auch D. Meeks, „Génies, Anges et demons en Egypte“, in: *Sources Orientales* 8 (1971), 19 - 84.
- 69 Zur apotropäischen Funktion des Schreckens und des Monströsen s. Assmann, in: *Lex. d. Äg.* II, 362 - 367.
- 70 „Abgesondert“ ist (wie in vielen Sprachen) die Grundbedeutung des von uns mit „heilig“ übersetzten ägyptischen Wortes *ḏsr*.
- 71 Die Doppelfunktion der Wächter des Tore: Schrecken zu verbreiten (die Abwehr des Bösen) und Schutz auszuüben (die „Verhüllung des Ermatteten“, äg. *ḥbs b3g*) kommt weniger im Text selbst als in seiner Verwendung in der Grabdekoration zum Ausdruck. In einem Grab der Spätzeit z.B. steht die eine Fassung dieses Spruchs (TB 145) an den Wänden des Treppengangs, der von den Oberbauten des Grabes zum unterirdischen Teil, d.h. von der Oberwelt in die Unterwelt führt und aktualisiert dort den apotropäischen Aspekt der Tore und die Bedeutung ihrer Passage als einer qualifizierenden Prüfung. Die Wächter werden hier dem Eintretenden und Hinabsteigenden entgegenblickend dargestellt. Die andere Fassung (TB 146) dagegen steht weiter innen im Grabe; dort blicken sie von außen nach innen, der Grabherrin entgegen, die sie um Schutz anfleht; s. Assmann, *Das Grab der Mutirdis* (Arch. Veröff. 13, 1977), 32 - 34. 59 - 64.
- 72 S. hierzu Erik Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Abh.Sächs. Ak.Wiss. 59.3, 1968).
- 73 Leonard H. Lesko, *The Ancient Egyptian Book of Two Ways* (Univ. of Calif. Publ., Near Eastern Stud. 17, 1972). Für eine hochinteressante, wenn auch wohl im einzelnen überzogene Deutung dieses Textes als „texte d'initiation“ s. Paul Barget in *Rev.d'Eg.* 21 (1969). 7 - 17.
- 74 Totenbuch Kp. 144 mit 147, vgl. auch Coffin Text spell 901 von den sieben „Kammern des (der Unterwelt gleichgesetzten) Grabes“. Die sieben *ḥrjt* (Torwege o.ä.) werden auch als Weg zum „Binsengefilde“, den elysischen Feldern der Ägypter aufgefaßt, so z.B. in Kammer III des tanitischen Grabes des Osorkon.
- 75 Totenbuch 149 mit zahlreichen Vorläufern in den Sargtexten, s. für die einzelnen Nachweise Hornung, Totenbuch, 506 f.
- 76 Totenbuch 168 s. Alexandre Piankoff, Helen Jacquet-Gordon, *The Wandering of the Soul*, Princeton 1974.
- 77 Edgar Bruno Pusch, *Das Senet-Brettspiel im alten Ägypten* (Münchner Äg. Stud. 39, 1979). Eine spielbare Rekonstruktion des Spieles versucht Timothy Kenndall, *Passing Through the Netherworld* (Belmont, Mass., 1978).
- 78 Theben, Grab 1 s. Pusch a.a.O. Tf. 28. In den letzten Spielzügen geht es um Versorgung („Brot im Haus der Brote, Kühles Wasser im Haus des kühlen Wassers“) und Rechtfertigung („du bist gerechtfertigt! sagt er zu

mir, nämlich Mehen).

- 79 F. Le Corsu, „Stèles-portes égyptiennes à éléments emboîtés d'époque gréco-romaine", in: *Rev. d'Ég.* 20 (1968), 109 - 125.
- 80 Zum Setna-Roman s. die Übersetzung bei E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, 194 f. Zur Unterwelt als Tempel vgl. Barguet, a.a.O. (n. 73). Das 145. Kapitel des Totenbuchs beschreibt laut Überschrift die „Tore des Binsengefeldes vom Osiris-Tempel", bezeichnet also die Unterwelt als „Osiris-Tempel" und lokalisiert das Binsengefelde im innersten (allerheiligsten) Bereich dieses Tempels.
- 81 Vgl. zu diesen Titeln Assmann, *Das Grab des Basa*, 19 ff.
- 82 z.B. Hornung, a.a.O. (n. 46); Morenz, a.a.O. (n.3).
- 83 Vgl. Griffiths, a.a.O. (n. 16), 30 ff. mit weiterer Literatur. Der Text ist übersetzt bei Hornung, a.a.O. (n. 8), 241 ff.
- 84 Hornung, 242 - 243. Vgl. § 3.2.
- 85 Über die in n. 65 aufgeführte Lit. und die darin auffindbaren Arbeiten hinaus vgl. noch die religionswissenschaftl. Arbeit S.G.F. Brandon, „A Problem of the Osirian Judgment of the Dead", in *Numen* 5 (1958), 110 - 127.
- 86 a.a.O. (n. 4).
- 87 Grieshammer, a.a.O., 22 n. 17; dazu A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo* (Bibl. d'Ét. 47/1, 1973), 149 f. „Texte B", 155 - 184, mit Verweis auf weitere Texte 'und den größeren weisheits- und frömmigkeitsgeschichtlichen Überlieferungshorizont.
- 88 Vgl. die Lit. zur alttestamentlichen Gattung der Tempeleinlaßliturgie und ihren Beziehungen zum Dekalog bei Grieshammer, 24 n. 19.
- 89 Einen solchen Eid in griechischer Sprache publiziert R. Merkelbach in *Zeitschr. f. Papyrologie u. Epigraphik* 2 (1968), 7 - 30.
- 90 Grieshammer, a.a.O., 25.
- 91 S. dazu Assmann, „Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein", in: *Lex. d. Äg.* IV (1972), 963 - 978.
- 92 Vgl. Seeber, a.a.O. (n.65), 114 (pBM 10470); allg. zu derartigen Urteilen im Totengericht (dort als „Jenseitswünsche" mißverstanden) S. 113 - 116. Zum Zusammenhang von Rechtsprechung und Versorgung im altägyptischen Denken s.J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester* (1970), 58 - 65.
- 93 Apuleius von Madaurus, *Metamorphoseon* IX, 285 cap.23.
- 94 S. das einzelne bei John Gw. Griffiths, *Apuleius of Madauros, The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)*, *Études Prelim. aux rel. orient. dans l'Empire romain* 39, 1975, 296 - 308. Vgl. neuerdings vor allem J. Bergmann, „Per omina vectus elementa remeavi". „Reflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque", in: U. Bianchi, M.J. Vermaseren, *La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano* (1982), 671 - 708.
- 95 Vgl. hierzu zuletzt H. Brunner, „Die Unterweltbücher in den ägyptischen Königsgräbern", in: G. Stephenson (Hg.), *Leben und Tod in den Religionen* (Darmstadt 1980), 215 - 228.
- 96 Diese zuerst in *Der König als Sonnenpriester* (1970) geäußerte und von der Fachwelt zumeist mit Reserven aufgenommene (vgl. Hornung, a.a.O., s.n.46) These glaube ich im 1.Kapitel meines Buches *Re und Amun*.

- Die Krise des polytheistischen Weltbilds* (Orbis Biblicus et Orientalis 51, 1983) hinreichend begründet zu haben.
- 97 Zu *adoravi de proximo* vgl. die zahlreichen Parallelen bei Griffiths, a.a.O. (n.94), 303 - 308, dazu aber vor allem Gardiner, in: *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.* 35 (1913), 169 f.; dort auch der im Folgenden ausschnittsweise zitierte Text aus Grab 50 in Theben (Zeit: Haremhab, Ende 14. Jh. v.Chr.).
- 98 Assmann, *Liturgische Lieder* (n.22), 28 ff.; Griffiths, a.a.O. (n. 94), 303 - 306. Zaubersprüche haben die Kraft, selbst dem, der sich in der Unterwelt befindet, den Sonnengott samt seinem Götterkreise erscheinen zu lassen, vgl. *Setna-Roman*, übers. E. Brunner, a.a.O. (n. 80), 177.
- 99 Apuleius cap. 24. Griffiths verweist ad loc. zurecht auf den „Kranz der Rechtfertigung“, den der im Totengericht Freigesprochene erhielt (Totenbuch Kap. 19), vgl. Ph. Derchain, in: *Chron. d'Eg.* 30 (1955), 225 - 287.
- 100 *Coffin Texts* Spell 45.
- 101 S. dazu Erik Hornung, „Die Tragweite der Bilder: Altägyptische Bildaussagen“, in: *Eranos* 1979 (1981), 183 - 237; Assmann, *Re und Amun* (n. 96), Kap. 2 „Die Ikonographie des Sonnenlaufs“.