

JAN ASSMANN

# Tod, Staat, Kosmos: Dimensionen des Mythos im Alten Ägypten

## Vorbemerkung

Eine Vorlesungsreihe zum Thema Mythos und Mythologie mit dem Alten Ägypten beginnen zu lassen, ist sicher keine schlechte Wahl. Denn der Mythos, was immer wir darunter verstehen wollen<sup>1</sup>, tritt uns hier in einer Form entgegen, die noch nicht von einer Gegenposition aus relativierbar und kritisierbar ist, so wie etwa in Griechenland von der Position des Logos oder in Israel von der Position des Nomos. In Ägypten gibt es keine Spät- und Außenhorizonte des Mythischen und daher auch keine „Arbeit am Mythos“<sup>2</sup>, sondern der Mythos oder das mythische Denken<sup>3</sup> bildet hier das einzige Medium einer umfassenden Weltmodellierung und Wirklichkeitserschließung, was uns, da wir das Thema Mythos und Mythologie immer nur von den alten Griechen (denen wir ja auch die entsprechenden Begriffe verdanken) her zu denken gewohnt sind, einigermassen fremd erscheint und ganz gewiß ein früheres Stadium der geistigen Entwicklungsgeschichte der Menschheit (wenn es so etwas gibt) repräsentiert.

Damit habe ich auch schon angedeutet, was von Ägypten her unter Mythos zu verstehen ist: Eine Denkform *und* ein Diskurs, ein Weltbild *und* seine sprachliche, bildliche und rituelle Artikulation in Form fundierender Konstellationen, Szenen und Erzählungen. Anders als in Griechenland gibt es in Ägypten keine in einer Fülle verschiedener Mythen reich entfaltete Mythologie, sondern eigentlich nur drei absolut, d. h. überlokal und überzeitlich dominierende und verbindliche mythische Komplexe: die Kosmogonie von Heliopolis<sup>4</sup>, den Osiris-Mythos<sup>5</sup> und den Mythos vom Sonnenlauf<sup>6</sup>, die dazu auch noch untrennbar mitein-

<sup>1</sup> Ich lege im Folgenden den Begriff von Mythos als „heilige“ bzw. „fundierende Geschichte“ zugrunde, den Aleida Assmann und ich in unserem Überblick über die geläufigsten Mythosbegriffe als „M<sup>3</sup>“ bezeichnet haben, vgl. Aleida und Jan Assmann 1998.

<sup>2</sup> Hans Blumenberg 1979.

<sup>3</sup> Im Sinne von Ernst Cassirer 1925.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu Susanne Bickel 1994.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Verf. 2001.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu Verf. 1983c.

ander zusammenhängen und sich zu einem einzigen Makro-Mythos vereinigen. Daneben oder darunter gibt es dann eine unüberschaubare Fülle kleinerer, lokaler „Mikro-Mythen“ oder wie immer man diese narrativen, szenischen oder ikonischen Komplexe von rein lokaler oder episodischer Bedeutung bezeichnen will. Wiederum anders als in Griechenland, aber auch in Mesopotamien kommen diese mythischen Komplexe nie zusammenhängend, und schon gar nicht in literarischer Form, als Tragödie oder Epos, zur Sprache, sondern immer nur ausschnitt- und anspielungsweise.<sup>7</sup> Diese Mythen „leben“ im kulturellen Gedächtnis der alten Ägypter nicht in der Form zusammenhängender Erzählungen<sup>8</sup>, sondern einzelner Bilder oder Szenen von welterschließender Strahlkraft. Wenn ich also in meinem folgenden Vortrag zwei dieser mythischen Komplexe in der Form einer nacherzählenden Rekonstruktion vorstellen werde, tue ich ihnen in gewisser Weise Gewalt an. Einem alten Ägypter, der in diesen Bildern dachte und lebte, wäre eine solche zusammenhängende Rekonstruktion vermutlich nicht in den Sinn gekommen, ja nicht einmal möglich gewesen.

Wenn nicht in zusammenhängender Erzählung, wie kommt der Mythos im Alten Ägypten dann zur Sprache? Diese Frage werde ich in meinem Vortrag weitgehend ausblenden müssen, um mich nicht in einer Fülle philologischer Details zu verlieren.<sup>9</sup> Daher will ich sie vorweg kurz zu beantworten versuchen. Mythen kommen in Ägypten eigentlich immer nur in einem rituellen, auf jeden Fall handlungsbezogenen Kontext zur Sprache. Es gibt ein paar Ausnahmen, aber sie bestätigen die Regel.<sup>10</sup> Die Funktion der mythischen Bilder oder „Ikonen“ ist, Handeln zu ermöglichen, zu fundieren und zu legitimieren, nicht nur das kultische Handeln der Priester, sondern auch das heilende der Ärzte, das politische des Königs und viele sonstige Formen krisenüberwindender Interventionen, wobei vor allem die ganz besonders elaborierten Totenriten hervorzuheben sind.<sup>11</sup> Die alten Ägypter waren keine Philosophen wie Platon und Plutarch und keine Dichter wie Homer und Hesiod, und ihre spekulative Imagination war immer praxisbezogen. Die mythischen Bilder und Szenen wurden zur Sprache gebracht, um damit etwas zu erreichen, Wirkungen zu erzielen, Krisen zu überwinden, Unheil abzuwenden, die Dinge zu ordnen und in Gang zu halten<sup>12</sup>, aber nicht um sie als „Stoff“ einer künstlerischen oder philosophischen Behandlung zugrundezulegen. Die mythischen Bilder fungierten im wahrsten Sinne des Wortes als *imagines agentes*, „wirkkräftige

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Verf. 1977, vgl. dazu einschränkend Jürgen Zeidler 1993.

<sup>8</sup> Jedenfalls was die schriftliche Überlieferung betrifft. Natürlich könnte der eigentliche Ort des Mythos in Ägypten die mündliche Überlieferung gewesen sein.

<sup>9</sup> Für die Frage, wie in einer gegebenen Kultur Mythos zur Sprache kommt, ist die Unterscheidung zwischen Geno- und Phänotext entscheidend, vgl. hierzu Verf. 1977, 38f. Mythen sind Genotexte, die sich auf verschiedenste Weise oberflächenstrukturell realisieren können: als epische Erzählungen, Dramen, Riten, aber auch Bilder, vgl. zu letzteren insbes. Erik Hornung 1979.

<sup>10</sup> Ausnahmen sind die offenbar rein literarischen „mythologischen Erzählungen“ des Neuen Reichs, vgl. dazu Friedrich Junge 1994; J. Baines 1996 und 1999.

<sup>11</sup> Hierzu Verf. 2001.

<sup>12</sup> Die Formen, in denen Mythos zur Sprache kommt („mythische Aussagen“), sind immer „performativ“. Das gilt auch für bildliche Darstellungen, weshalb man parallel zu „Sprechakten“ auch von „Bildakten“ sprechen kann, vgl. dazu Verf. 1990a.



Bilder<sup>13</sup>, und ihre vielfältige Wirksamkeit läßt sich wohl am besten auf eine einfache Formel bringen, wenn man sagt, daß ihre Funktion darin bestand, Beziehungen zu knüpfen und Zusammenhang herzustellen. Mythische Bilder setzen verschiedene Ebenen oder Dimensionen der Wirklichkeit zueinander in Beziehung, lassen sie sich ineinander spiegeln und sich gegenseitig beleuchten. In letzter Konsequenz, das ist jedenfalls die These, die diesem Vortrag zugrunde liegt, handelt es sich dabei um genau drei Dimensionen, die ich ‚Mensch‘, ‚Gesellschaft‘ und ‚Kosmos‘ nennen möchte. Die Leistung der großen, beherrschenden Mythen in Ägypten besteht darin, diese drei Größen miteinander zu verknüpfen und zueinander in die Beziehung einer wechselseitigen Modellierung zu setzen. Das Göttliche steht dieser Welt aus Kosmos, Gesellschaft und Mensch nicht als eine vierte Größe gegenüber, sondern durchdringt und strukturiert sie von innen, so daß jede dieser Größen nur Sinn und Bestand hat, insofern sie mit den anderen beiden in engster, gewissermaßen symbiotischer Beziehung steht. Mythos als Denkform ist das Prinzip dieser konnektiven Weltmodellierung. Das möchte ich im folgenden an zwei Beispielen demonstrieren: dem Osiris-Mythos und dem Sonnen-Mythos. Die heliopolitanische Kosmogonie spielt in beiden Komplexen eine Rolle; damit wird auch dieser dritte Mythenkomplex mitbehandelt.

## 1. Der Osiris-Mythos

### Das Königtum des Osiris

Der Osiris-Mythos wird in ägyptischen Quellen, wie gesagt, nie zusammenhängend erzählt. Das haben erst die Griechen versucht, vor allem Diodor und Plutarch.<sup>14</sup> Ein einziger ägyptischer Text, ein Osirishymnus aus der 18. Dynastie, stellt einmal eine zusammenhängende Folge der Szenen zusammen, die sonst immer nur einzeln zur Sprache kommen.<sup>15</sup> Daraus geht hervor, daß Osiris als König herrschte, von seinem Bruder Seth erschlagen wurde, von seiner Schwester und Gattin Isis gefunden, mit Hilfe ihrer Schwester Nephthys beweint und vorübergehend wiederbelebt wurde; daß Isis von Osiris noch einen Sohn empfing, diesen Sohn im Verborgenen aufzog, so daß er, groß geworden, Seth vor Gericht stellen, Osiris Recht verschaffen und den Thron für sich zurückerobern konnte. Der Hymnus schließt mit einem Triumphlied auf die Thronbesteigung des Horus. An dieser Szenenfolge wollen wir uns orientieren, wenn wir im Folgenden die Szenen im einzelnen betrachten.

Zunächst also das Königtum des Osiris.<sup>16</sup> In der Tat: Osiris ist *der* paradigmatische König innerhalb der ägyptischen Götterwelt. Immer wird er mit den Herrschaftsinsignien,

<sup>13</sup> Francis A. Yates 1994, 24–28.

<sup>14</sup> John G. Griffiths 1970; Theodor Hopfner 1940.

<sup>15</sup> Paris, Stele Louvre C 286, vgl. Alexandre Moret 1930; Günther Roeder 1923, 22–26; Adolf Erman 1923, 187–192; Herrmann Kees 1928, 28f. Nr. 41 (Ausschnitt); ÄHG Nr. 213.

<sup>16</sup> Zu Osiris vgl. John G. Griffiths 1980.



Kronen, Krummstab und Wedel dargestellt, und die Hymnen erschöpfen sich meist in einer Aufzählung von Herrschaftsprädikaten. Osiris ist aber nicht König der *Götter*. Diese Rolle kommt nur dem Schöpfer zu, der in den Quellen als Atum, Re oder Amun-Re erscheint. Osiris ist kein Schöpfer und daher kein kosmischer, sondern ein politischer Herrscher, der vor seinem Tod über Ägypten geherrscht hat und nach seinem Tod als Herrscher der Toten in der Unterwelt residiert. In der Ikonographie des Osiris tritt uns also zunächst und vor allem die staatliche Sinndimension entgegen. Osiris ist das Urbild eines Königs, jeder Zoll ein Herrscher. Zugleich ist er der menschlichste Gott in der Götterwelt, der Gott, mit dem sich am intensivsten die Vorstellung eines menschlichen Schicksals verbindet. Er ist der Gott, der gestorben und durch das Todesschicksal hindurch zu einer neuen, unvergänglichen Existenzform vorgedrungen ist. Auf diesem Weg möchte ihm jeder Mensch nach dem Tode nachfolgen. Es geht also, was die Sinndimension „Menschenschicksal“ angeht, um den Tod als den Kern des menschlichen Problems, und was die Sinndimension „Gesellschaft“ betrifft, geht es um den Staat bzw. das Königtum. Osiris ist der Tote und zugleich der König unter den Göttern.

Osiris ist aber kein irdischer König, der nach seinem Tod vergöttlicht wurde, sondern umgekehrt ein Gott, der das irdische Königtum ausgeübt hat. Nach ägyptischer Vorstellung herrschten vor den menschlichen Königen die Götter auf Erden.<sup>17</sup> Von ihnen ging die Herrschaft auf die „verklärten Ahnengeister“ und von diesen auf die Menschen über.<sup>18</sup> Herodot, Diodor und andere berichten über diese Mytho-Chronologie, die auf das Abendland einen ungeheuren Einfluß ausgeübt hat. Sie tritt uns z. B. noch bei Vico entgegen, der drei Zeitalter unterschied, das göttliche, das heroische und das menschliche, und diesen drei Medien und drei Gattungen zuordnete: dem göttlichen die Bilder und die Poesie, dem heroischen die Embleme und die epische Dichtung und dem menschlichen die Buchstabenschrift und die Prosa.<sup>19</sup>

Mit dem Königtum des Osiris befinden wir uns also noch im Zeitalter der Götter. Osiris hat das Königtum von seinem Vater Geb, dem Erdgott, geerbt; an diesen war es von dessen Vater, dem Luftgott Schu gekommen, und diesem hatte es wiederum sein Vater Re, der Sonnengott, überantwortet, der als Schöpfer die Herrschaft zuerst ausgeübt hat. Damit tritt uns nun vollkommen eindeutig die kosmische Sinndimension entgegen, innerhalb derer die Herrschaft eine Abwärtsbewegung vollzieht: vom Himmel, wo sie der Sonnengott ausübt, sinkt sie in den Luftraum, den Schu verkörpert, und steigt von da zum Erdgott Geb herab, von wo sie Osiris in die Unterwelt bringt, während sein Sohn Horus sie auf Erden ausübt. Zugleich entfaltet sich in dieser Sukzession eine Elementenlehre: Re steht für das Licht, Schu für die Luft, Geb für die Erde und Osiris für das Wasser.

<sup>17</sup> Vgl. zu dieser Überlieferung Ulrich Luft 1978.

<sup>18</sup> Die ägyptischen Vorstellungen einer Genealogie der Herrschaft waren in Form der Königsliste kodifiziert, vgl. hierzu Donald B. Redford 1986.

<sup>19</sup> Vgl. Verf. 1998, 145f.; Paolo Rossi 1969; Peter Burke 1990, 36, 39, 50–54, 67–70, 88; Umberto Eco 1994, 100f.



Mit diesen vier Göttergenerationen bewegen wir uns im Rahmen der heliopolitanischen Kosmogonie, die ich auf diese Weise auch kurz einbeziehen möchte.<sup>20</sup> Am Anfang war der Gott Atum, der Gott der Präexistenz, des noch-nicht-Seins, der bewußtlos im Urwasser trieb wie in der Bibel der Geist Gottes über den Wassern schwebte. Der Übergang von der Präexistenz zur Existenz ereignete sich, als dieser Gott in dem sich bildenden Urhügel einen Standort fand, zu sich kam und sich aus seiner präexistenten Einheit zur Dreiheit entfaltete, indem er das erste Götterpaar, den Luftgott Schu und die Flammengöttin Tefnut<sup>21</sup>, aus sich heraussetzte, während er selbst als Sonne aufging. Schu und Tefnut, also der lichterfüllte Luftraum, zeugten das Götterpaar Geb und Nut, Erde und Himmel, das sie nach oben und unten räumlich begrenzte. Diese wiederum brachten fünf Kinder zur Welt: Osiris, Isis, Seth, Nephthys und Horus, wobei Horus eigentlich das Kind von Isis und Osiris ist. Mit dem Übergang von Geb zu Osiris tritt die kosmische Sinndimension in den Hintergrund und die staatliche in den Vordergrund. Die beiden Dimensionen gehören aber von Anfang an zusammen. Die Kosmogonie von Heliopolis ist zugleich eine „Kratogonie“. Mit der Entfaltung der Welt entfaltet sich die Herrschaft. Re herrscht als Schöpfer noch über Götter und Menschen und, wie es scheint, ohne staatliche Institutionen. Der Staat wird eigentlich erst eingerichtet, als sich Re in den Himmel zurückzieht und seinen Sohn Schu mit der Herrschaft beauftragt. Jetzt erst werden Himmel und Erde getrennt und damit auch Götter und Menschen.<sup>22</sup> Der Staat ist dazu bestimmt, diese Trennung zu kompensieren, indem er unter den Bedingungen der Trennung die Formen der Verbindung und die Medien der Kommunikation bereitstellt. Dazu ist niemand befähigter als der Luftgott Schu, der den Abstand zwischen Himmel und Erde überbrückt und auf diese Weise die nun getrennten Sphären zusammenhalten kann.<sup>23</sup> Von diesem Gott heißt es in einem Text aus dem Anfang des 2. Jahrtausends:

Ich bin es, der den Schrecken vor ihm [dem Sonnengott] denen einflößt, die nach seinem Namen forschen.

Ich bin es, der inmitten der Millionen ist und die Reden hört der Millionen.

Ich bin es, der die Worte des Selbstentstandenen [Sonnengottes] gelangen läßt zu einer Menge [Geschöpfen]<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Vgl. hierzu, neben Susanne Bickel 1994, auch Winfried Barta 1973.

<sup>21</sup> Tefnut wurde bisher immer als „Feuchte“ interpretiert, vgl. Winfried Barta 1973, 89–94, der in 89 Anm. 9 die ältere Literatur zu diesem Punkt aufführt. Ursula Verhoeven 1985 meldet zu Recht in ihrem Artikel „Tefnut“ vorsichtige Zweifel an der konventionellen Deutung der Tefnut als Göttin der Feuchtigkeit an, ohne allerdings eine alternative Deutung vorzutragen. Dafür gibt es überhaupt keinen Anhaltspunkt (vgl. auch Susanne Bickel 1994, 72–86). Ganz im Gegenteil: alles, was wir von Tefnut aus den Texten erfahren, weist auf eine Göttin des Feuers hin.

<sup>22</sup> Von der Trennung von Himmel und Erde erzählt der Mythos von der Himmelskuh, vgl. Erik Hornung 1982. Vgl. auch Herman te Velde 1977.

<sup>23</sup> Vgl. Verf. 2000, 42f.

<sup>24</sup> A. de Buck 1935, 322–324.

Schu ist der Gott, der die Unerforschlichkeit des fernen Sonnengottes garantiert und zugleich die Kommunikation zwischen ihm und den Geschöpfen institutionalisiert.<sup>25</sup>

Mit dem Erdgott Geb nimmt die Herrschaft dann die Form der „Territorialherrschaft“ an, schließlich geht es bei der Herrschaft ja um die Erde und ihre politische Gliederung. Bis hierhin entfaltet sich die heliopolitanische Kosmogonie in engster Verflechtung der kosmischen und der politischen oder staatlichen Dimension. Vom Tod ist bis hierher nicht die Rede.

## Osiris und Seth: wie der Tod in die Welt kam

Auch der Tod ist einmal entstanden, und wer sich auf einen Ursprung vor der Entstehung des Todes zurückführen kann, der ist ihm enthoben:

Die Mutter des Königs ist schwanger geworden mit ihm als einem Nutbewohner  
gebildet worden ist der König von seinem Vater Atum  
als der Himmel noch nicht entstanden war,  
als die Erde noch nicht entstanden war  
als die Menschen noch nicht entstanden und die Götter noch nicht gebildet waren,  
als der Tod noch nicht entstanden war  
N entgeht dem Todes-Tage wie Seth seinem Todestag entging.<sup>26</sup>

Der Tod kommt erst mit der vierten Generation dadurch in die Welt, daß Osiris von seinem Bruder Seth umgebracht wird, der die Herrschaft an sich reißen will. Der Mord des Seth an Osiris spielt in der ägyptischen Mythologie eine ähnlich fundierende Rolle wie der Mord des Kain an Abel in der Bibel. Osiris ist der erste der Götter-Könige, der einen Bruder und damit einen Feind hat. Das macht ihn zum ersten König im vollen politischen Sinne. Mit Geb wurde die Herrschaft territorial, mit Osiris wird sie politisch. Politische Herrschaft impliziert immer ihre eigene Infragestellung in Form von Rebellion. Politische Herrschaft heißt legitime Herrschaft und setzt daher ihr Gegenteil voraus. Dieses Gegenteil verkörpert Seth. Was immer man von Carl Schmitt und seiner Begriffsbestimmung des Politischen anhand der Leitdifferenz von Freund und Feind halten mag<sup>27</sup> – hier trifft sie den Nagel auf den Kopf. Die Herrschaft, wie Osiris sie ausübt und verkörpert, wird erst durch den Feind politisch. Seth ist in der Tat, man kann es nicht treffender ausdrücken, des Osiris „eigne

<sup>25</sup> Es handelt sich, genau genommen, um indirekte oder Fern-Kommunikation, im Unterschied zu unmittelbarer oder face-to-face-Kommunikation. Schu personifiziert das Medium dieser Fern-Kommunikation, vermitteltst dessen sie auch über große Entfernungen gelingen und den Zusammenhang der Millionen untereinander sowie mit ihrem Schöpfer und Herrn sicherstellen kann. Dahinter steht die Erfahrung der Schrifterfindung als notwendiger Vorbildung zur Bildung des ägyptischen Staates. Der durch Zentralisierung der Macht hergestellte und aufrechterhaltene Staat bedarf der symbolischen Integration in der Form politischer Kommunikation und bürokratischer Verwaltung.

<sup>26</sup> Kurt Sethe 1908–1922, §§ 1466a–1467a.

<sup>27</sup> Carl Schmitt 1932; vgl. dagegen Dieter Conrad 1990.



Frage als Gestalt“, im Sinne jener sibyllinischen Verse Theodor Däublers, die Carl Schmitt seiner Begriffsbestimmung des Politischen zugrunde gelegt hat:

Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt,  
und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen.<sup>28</sup>

Gegen diese Begriffsbestimmung des Politischen läßt sich viel einwenden.<sup>29</sup> Aber was die Gestalt des Osiris angeht, so kommt man im Licht dieser Theorie zu einem tieferen und volleren Verständnis des Zusammenhangs von Staat und Tod. Indem er den Tod überwindet, wird der Staat zu einer Institution der Unsterblichkeit. Aber damit greife ich vor. Wie der Tod überwunden wird, das zeigen die nächsten beiden Szenen.

### Isis und Nephthys: wie der Tod überwunden wird 1: das Körper-Selbst und die weibliche Trauer

Was ich bisher erwähnt habe, das Königtum des Osiris und seine Ermordung durch Seth, wird in ägyptischen Texten so gut wie nie erzählt.<sup>30</sup> Es bildet vielmehr die Vorgeschichte dessen, wovon diese Texte handeln. Sie läßt sich aber aus diesen Texten mühelos rekonstruieren. Mit den nächsten beiden, eng zusammengehörenden Szenen steigen wir nun in die Fülle der Texte ein, die im Rahmen der ägyptischen Totenriten zur Behandlung des Toten rezitiert werden. Hier zeigt sich nun die handlungsermöglichende Funktion des Mythos in aller Deutlichkeit. Der Komplex des Todes verliert in der mythischen Ausformung seine paralysierende Endgültigkeit und wird zum Ausgangspunkt von Handlungen, die nichts Geringeres als seine Behandlung, ja Heilung zum Ziel haben. Dabei wird der Todeskomplex in ein Geflecht sozialer Beziehungen zerlegt und in fünf Rollen aufgespalten: die Rollen von Seth, Osiris, Horus, Isis und Nephthys, die wiederum drei Basis-Konstellationen oder Urszenen der Todesüberwindung bilden: Seth und Osiris, die Konstellation der Feindschaft, Osiris und Horus, die Konstellation von Vater und Sohn, sowie schließlich Osiris und Isis, die Konstellation der Ehe. In solcher Aufspaltung einer komplexen Erfahrung möchte ich eine spezifische Leistung dieses Mythos und vielleicht des mythischen Denkens überhaupt erblicken. Wir verstehen 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.<sup>31</sup>

<sup>28</sup> Theodor Däubler 1919, *Sang an Palermo*, 65; vgl. Heinrich Meier 1998, 91 Anm. 103 sowie ders. 1994, 76ff.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Verf. 2000, 25ff.

<sup>30</sup> Mit der einen Ausnahme des o. zitierten Osiris-Hymnus ÄHG Nr. 213.

<sup>31</sup> Das soll nicht heißen, daß es in monotheistischen Religionen keine Mythen gibt, eine Auffassung, die ja schon Ignaz Goldziher (1876) mit Vehemenz bestritten hat. Die Bibel ist überreich an Mythen im Sinne „fundierender Erzählungen“. Hier hat der Mythos aber nicht mehr die Funktion einer „konnektiven“ Weltmodellierung, weil das Göttliche die Welt hier nicht mehr strukturierend von



Was nun die Szenenfolge der mythischen und rituellen Todesbehandlung angeht, fällt sofort eine Zweiteilung ins Auge: Sie ist um zwei zentrale Bilder herum organisiert.<sup>32</sup> Das eine betrifft die Zerstörung des Körpers. 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.<sup>33</sup> Das andere Bild betrifft die Zerstörung der Sozialbeziehungen des Toten, seine totale Isolation, sein Herausgefallensein aus allen sozialen Lebensbindungen, das als ein totaler Verlust von Status, Würde, Ehre, Prestige dramatisiert wird.<sup>34</sup> Beide Aspekte beziehen sich auf die Ausgangssituation des Toten, bei der die Todesbehandlung ansetzt. Beide werden sie ins Extreme übersteigert oder „dramatisiert“: der leblose Körper wird als zerrissen und zergliedert dargestellt, und die Trennung von den Lebenden als eine Art von Schande und Ehrverlust. Je tiefer der Ausgangspunkt, desto höher der Zielpunkt der rituellen Umwandlung.

Diese Bilder spalten den Komplex Tod auf in einen *körperlichen* und einen – nicht etwa „seelischen“, wie wir vielleicht erwarten würden, sondern vielmehr – *sozialen* Aspekt, um beiden Aspekten eine jeweils andere Behandlung angedeihen zu lassen. 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 und seine Resozialisation in der Götterwelt liegt in den Händen des Horus, dem der Schreibergott Thot, die vier „Horussöhne“ und wiederum Anubis beistehen. Der Zweiteilung des Todeskomplexes entspricht also eine eindeutige Geschlechterdifferenzierung in der Rollenverteilung der Todesbehandlung.

In den Klageliedern der Isis und Nephthys geht es einerseits um Gefühle der Liebe, Sehnsucht und Trauer, und andererseits um den Körper des Geliebten, den sie von Kopf bis Fuß beschreiben, um ihn im Medium des Textes wieder zusammenzusetzen. Die geschlechtliche Liebe wird hier ganz bewußt als ein Medium eingesetzt, um den Toten in seinem körperlichen Selbst zu restituieren. Die hochemotionale Sprache soll sein Herz rühren und beleben, die Beschreibung seiner Glieder soll den Körper im Medium der Sprache wieder zusammensetzen. Ähnlich wie im Mythos von Orpheus und Euridike erscheint die Gattenliebe als eine todüberwindende Kraft. Sie vermag den Toten soweit wiederzubeleben, daß Isis von ihm noch ein Kind empfangen kann: Horus, den Sohn und Rächer.

---

innen durchdringt, sondern ihr in Gestalt des Einen Gottes von außen gegenüber steht. Der Mythos „fundiert“ die Menschenwelt, aber nicht ein symbiotisches, Mensch, Kosmos und Gesellschaft integrierendes Weltverhältnis.

<sup>32</sup> Für die Einzelheiten vgl. Verf. 2001, Kap. 1–4.

<sup>33</sup> Vgl. Verf. 2001, Kap. 1.

<sup>34</sup> Vgl. Verf. 2001, Kap. 2–3.



## Wie der Tod überwunden wird 2: der Beistand des Sohnes

Die Sohnesliebe ist bei der Behandlung des Todes genauso wichtig wie die Gattenliebe. Beide Affekte haben die Kraft, die Schwelle zwischen Leben und Tod, Diesseits und Jenseits, zu überspannen und den Toten aus dem Todeszustand herauszuholen, aber nicht zurück ins irdische Leben, wie es Orpheus im griechischen Mythos fast mit Eurydike gelungen wäre, sondern durch den Tod hindurch in die Götterwelt, in der Osiris als Herrscher der Toten nun einen unsterblichen Platz einnimmt. So paradox es klingt: Osiris wird *als Toter* unsterblich. Das ist die ägyptische Form der Todesüberwindung, wie sie in diesem Mythos artikuliert wird. Es geht dabei um eine Auferstehung aus der Todeswelt, aber nicht zurück in die Oberwelt, sondern hinüber in einen dritten Raum, die Götterwelt.

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 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 Rechteiedereinzusetzen. Damit tritt auch die staatliche Dimension wieder ins Zentrum, die wir in der Szene der weiblichen, körperbezogenen Klage aus den Augen verloren haben.

In der Wiederherstellung des Toten in seiner Sozialsphäre steht die Konstellation der Feindschaft von Seth und Osiris im Zentrum. Jetzt 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 mythische Denken gibt es gar keinen natürlichen Tod; jeder Tod ist verschuldet, jeder Tod ist Unrecht, ist Mord.<sup>35</sup> 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 heißt Osiris „gegen“ Seth zu „rechtfertigen“. Das mythische Denken oder der Mythos als Denkform stellt also nicht nur Verbindungen her, wo wir keine erkennen können, sondern trifft auch Unterscheidungen, die uns fremd sind. Dazu gehört die Unterscheidung zwischen dem Toten und seinem Tod im Sinne von Opfer und Täter, woraus dann die Möglichkeit folgt, den Toten gegen den Tod 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.

Der Osirismythos ist daher nicht nur der Mythos des Todes und liegt als solcher den Totenriten zugrunde, er ist auch der Mythos des Staates. Jeder König ist Horus, trägt den Gottesnamen als Titel, und legitimiert sich als „liebender Sohn“ seines Vorgängers, der im Tode zu Osiris geworden ist, so wie er selbst zu Osiris werden und von seinem Nachfolger

<sup>35</sup> Vgl. hierzu Thomas Macho 1987, 47: „Vielleicht ist jeder Tod eigentlich Mord“.

als seinem liebenden Sohn bestattet werden wird. *Le roi est mort, vive le roi*. Der ägyptische Staat beruht auf der Konstellation eines toten Vaters und eines liebenden Sohnes.<sup>36</sup>

Diese Konstellation wird rituell und mythologisch in der Ka-Umarmung ausgedrückt. Der Ka ist ein väterlich-dynastisches Prinzip, das sich durch die genealogische Linie reproduziert. So gilt der im König verkörperte Gott Horus als dessen Ka.<sup>37</sup> Der Ka-Begriff verbindet den Toten daher zugleich mit seinen Vätern und mit seinen Söhnen. Der Ka wird durch eine Umarmung übertragen, die ziemlich genau dem Segen entspricht, der in den Patriarchengeschichten der Bibel von Abraham auf Isaak, von Isaak auf Jakob usw. übergeht. So umfaßt zum Beispiel der Schöpfergott Atum das aus ihm entstandene Zwillingpaar Schu und Tefnut:

Atum Cheprer, [...]

Du hast deine Arme um sie gelegt als die Arme des Ka,  
damit dein Ka in ihnen sei.<sup>38</sup>

Wenn Horus den Thron besteigt, heißt es im Mythos:

So geriet Osiris in die Erde in der Königsburg [d. h. Memphis]  
auf der Nordseite dieses Landes, zu dem er gelangt war.  
Sein Sohn Horus erschien als König von Ober- und Unterägypten  
in den Armen seines Vaters Osiris.<sup>39</sup>

In dieser Umarmung wird ein Bund zwischen Diesseits und Jenseits, Lebenden und Toten, gestiftet, der die Grundlage der ägyptischen Gesellschaft bildet. Jeder Pharao ist Horus und steht mit dem Jenseits in Verbindung, als hinterbliebener „Sohn“ sowohl der gesamten Reihe seiner Amtsvorgänger bis zurück in graueste Vorzeit, als auch der gesamten Götterwelt, der er im Kult als seinen Vätern und Müttern gegenübertritt. 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.

Fassen wir zusammen. Der Osirimythos verknüpft in seiner Szenenfolge die anthropologische Ebene des Todes, die politische Ebene des Staats und die kosmische Ebene, in der es um die Beziehung von Oberwelt, Todeswelt und Götterwelt geht. Auf allen drei Ebenen funktioniert er als eine fundierende Geschichte, von der eine orientierende, Handeln ermöglichende und legitimierende Kraft ausgeht. Dabei beruht die Erklärungs- und Orientierungsleistung des Mythos vor allem auf der Beziehung, die er zwischen diesen Ebenen herzustellen weiß. Der Mythos garantiert die Lesbarkeit der Welt, nicht auf der Basis einer von außen kommenden Sinnstiftung wie im christlich-jüdischen Bild von der Welt als Buch Gottes<sup>40</sup>, sondern auf Grund einer internen Semiose, kraft derer eines auf das andere ver-

<sup>36</sup> Vgl. hierzu Verf. 2001, Kap. 3.

<sup>37</sup> Vgl. zu diesem Aspekt insbesondere Lanny Bell 1985. Allgemein zur Bedeutung des Ka im Totenglauben der alten Ägypter vgl. Verf. 2001, 131–139.

<sup>38</sup> Pyramidentexte §§ 1652–53.

<sup>39</sup> Kurt Sethe 1928, 76–77.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu Aleida Assmann 1980; Hans Blumenberg 1981.



weist. Sinnstiftung funktioniert hier als Herstellung von Zusammenhang. Die Verknüpfung von Tod und Staat ist evident. Der Tod wird überwunden durch die Thronbesteigung des Sohnes. Die Auseinandersetzung mit dem Tod wird im Mythos als ein Streit um die Thronfolge dargestellt. Der volle Sinn dieses Mythos wird aber erst klar, wenn wir die kosmische Dimension einbeziehen. Die Konstellation von totem Vater und überlebendem Sohn hält Diesseits und Jenseits zusammen.<sup>41</sup> Der Osiris-Mythos modelliert ein Weltbild, in dem es jenseits von der Oberwelt, wo die Lebenden leben, und Unterwelt, wo die Toten tot sind, noch ein Drittes gibt, eine Sphäre tod-entrückter Unsterblichkeit.

## 2. Der Mythos vom Sonnenlauf

Das zweite Beispiel, den ägyptischen Mythos vom Sonnenlauf, muß ich im Rahmen der verbleibenden Zeit etwas summarischer behandeln. Wir haben schon gesehen, daß der Sonnengott, nachdem er über eine ungeschiedene Welt von Menschen und Göttern geherrscht hatte, den Himmel von der Erde getrennt hat. Seitdem befährt er ihn Tag für Tag in einer Barke von Osten nach Westen, um dann die Unterwelt in der Gegenrichtung zu durchfahren und am nächsten Morgen im Osten wieder aufzugehen. Diese Sonnenfahrt wird in einer Fülle mythischer Bilder entfaltet und in Hunderten von Texten, vor allem Sonnenhymnen<sup>42</sup> aber auch den Weltbeschreibungen der sogenannten Unterweltsbücher<sup>43</sup>, dargestellt. Dieser Mythos spielt also nicht wie der Osiris-Mythos „in illo tempore“, in der mythischen Urzeit, die immer gleich vergangen und gleich gegenwärtig ist, sondern er spielt „in hoc tempore“, in dieser unserer je gegenwärtigen Zeit, und er spielt nicht nur in dieser Zeit sondern *ist* diese Zeit: sein Thema ist das Wesen und das Funktionieren der Zeit.

In dieser Mythologie steht daher der Kosmos im Vordergrund. Hier wird in Bildern veranschaulicht, wie der Kosmos funktioniert. Jedes dieser Bilder läßt aber zugleich auch mindestens eine der beiden anderen Dimensionen – Staat und Tod – sichtbar werden. Der Son-

<sup>41</sup> In ihr liegt das Geheimnis der Kontinuität beschlossen, die sich der Ägypter als Verbindung von Gestern und Morgen oder auch von Neheh und Djet denkt. Neheh und Djet sind die beiden ägyptischen Zeit- oder auch Ewigkeitsbegriffe. Neheh bedeutet soviel wie die in der unendlichen Wiederkehr der Tage und Jahre kreisende Zeit, Djet die unwandelbare Fortdauer dessen, was in dieser kreisenden Zeit zur Vollendung gereift ist. Osiris ist der Herr der Djet-Ewigkeit als unwandelbarer Fortdauer. In seiner kosmischen Bedeutung erzählt der Mythos, wie es zu dieser Djet kommt und was es mit ihr auf sich hat. Er vermittelt dem Menschen die Hoffnung, auch seinerseits in den heiligen Raum der Dauer einzugehen, wenn er durch den Vollzug der Totenriten zu Osiris wird.

<sup>42</sup> Die wichtigsten Sonnenhymnen habe ich in deutscher Übersetzung zusammengestellt in: Verf. 1975a. Für eine Untersuchung der kultischen Sonnenhymnik vgl. Verf. 1969. Für eine kommentierte Edition der wichtigsten ägyptischen Texte vgl. Verf. 1983c, sowie für eine religionsgeschichtliche Auswertung der ägyptischen Sonnenhymnik Verf. 1983b.

<sup>43</sup> Mit dieser Literatur hat sich vor allem Erik Hornung in zahlreichen Publikationen und Editionen beschäftigt. An Übersetzungen und Einführungen vgl. besonders Erik Hornung 1997, 1991 und 1984.



nenlauf bildet gewissermaßen den Pulsschlag des Kosmos, den sich der Ägypter als einen Prozeß, und nicht als einen Raum denkt. Im Sonnenlauf wiederholt sich die Schöpfung, die auf ägyptisch „das erste Mal“ heißt, das erste Mal nämlich von etwas, das sich Morgen für Morgen wiederholt.<sup>44</sup> Daher heißt es immer wieder, daß der Sonnengott am Morgen „aus dem Urwasser“ aufsteigt. Das Urwasser, also das ägyptische Äquivalent zum biblischen tohuwabohu und zum griechischen Chaos, ist mit der Kosmogonie nicht überwunden, sondern umgibt und durchdringt weiterhin die Erde, und alles, was damit in Berührung kommt, erneuert sich wie beim „Ersten Mal“.<sup>45</sup>

Der einzige Unterschied zwischen dem ersten Mal und allen weiteren Malen ist die Anwesenheit des Feindes. Das erste Mal vollzieht sich ohne Widerstand. Anders etwa als für die Mesopotamier vollzieht sich für die Ägypter die Weltentstehung ohne Kampf und Konflikt. Bei seiner täglichen Fahrt durch Himmel und Unterwelt stellt sich jedoch dem Sonnengott in Gestalt einer riesigen Wasserschlange ein Feind entgegen, der das Urwasser des Himmelsozeans auszusaufen und die Sonnenbarke auf den himmlischen Sandbänken stranden zu lassen droht. Genau wie im Falle des Osiris-Mythos gewinnt durch die Anwesenheit des Feindes auch der Sonnenmythos über seinen kosmischen Charakter, als Erzeugung von Licht, Wärme und Zeit, hinaus auch den eminent politischen Sinn einer Ausübung von Herrschaft, als Durchsetzung von Gerechtigkeit und Ordnung (Ma'at).<sup>46</sup> Der Sonnenlauf ist also kein *perpetuum mobile*, sondern bedarf einer unausgesetzten Anstrengung, kraft derer der Fortbestand der Welt, die Inganghaltung des kosmischen Prozesses, der von der Wasserschlange Apopis verkörperten Gravitation zu Stillstand und Auflösung abgerungen werden muß. Durch die Konfrontation mit Apopis gewinnt die Sonnenfahrt den Charakter eines Sieges, ägyptisch: einer „Rechtfertigung gegen“. Re muß sich gegen Apopis rechtfertigen, um die Herrschaft aufrechtzuerhalten, genau wie sich Osiris gegen Seth rechtfertigen muß, um die Herrschaft zurückzugewinnen.<sup>47</sup>

Seth<sup>48</sup> spielt übrigens in beiden Mythen, im Sonnenmythos und im Osirismythos, eine jeweils entgegengesetzte Rolle. Im Sonnenmythos kämpft er auf Seiten des Sonnengottes. Er steht am Bug der Sonnenbarke und sticht seinen gewaltigen Speer in den Apopisdrachen, so daß dieser alles Wasser, das er eingeschlurft hat, wieder von sich geben muß. Diese Doppelrolle des Seth zeigt, daß die Ägypter zwar den Tod als Feind und Verkörperung des Bösen, aber nicht als das absolute Böse betrachtet haben. Auch der Tod wirkt im Rahmen der Weltordnung, er bedroht nicht die Welt von außen, sondern das Leben von innen. Re macht sich in seinem ständigen Kampf gegen die zerstörerischen Kräfte, die sich seinem Werk der In-Gang-Haltung der Weltordnung entgegenstellen, den Tod zu nutze und bietet

<sup>44</sup> Zu ägyptischen Schöpfungsvorstellungen vgl. James P. Allen 1988; Susanne Bickel 1994.

<sup>45</sup> Zur fortwirkenden Gegenwart des Urwassers in der geschaffenen Welt vgl. Erik Hornung 1956. Zur Idee der Erneuerung vgl. ders. 1977.

<sup>46</sup> Vgl. hierzu Verf. 1990b, 6. Kapitel. Zum Prinzip der „Gespaltenen Welt“ vgl. auch ders. 1996, 211–222.

<sup>47</sup> Vgl. Hellmut Brunner 1983.

<sup>48</sup> Zu diesem Gott vgl. Herman te Velde 1977.



ihn gegen Apopis, die Personifikation der absoluten Zerstörung, auf. Seth kann aus der Welt nicht eliminiert werden, ohne sie nicht zum Stillstand zu bringen.

Diesem Kampf schauen die Menschen nicht gleichgültig zu, denn von seinem Ausgang hängt ihr Wohlergehen ab. Der Sonnenlauf wird daher auf Erden mit Riten begleitet, die auf dem Parallelismus von Kosmos und Königtum basieren. Die Feinde Pharaos werden mit dem Sonnenfeind gleichgesetzt und dessen Schicksal ausgeliefert, nach dem Prinzip: „Komm zu Phraao, Re, fälle ihm seine Feinde wie er dir Apopis gefällt und dir den Böseitigen bestraft hat“.<sup>49</sup> Zugleich mit der kosmischen Wohlfahrt sollen diese Riten auch die politische „Wohlfahrt“ befördern und mit dem Sonnenlauf auch die pharaonische Herrschaft in Gang halten:

Wenn man den Feind nicht köpft, den man vor sich hat  
aus Wachs, auf Papyrus oder aus Holz nach den Vorschriften des Rituals,  
dann werden sich die Fremdländer gegen Ägypten empören  
und Bürgerkrieg und Revolution im ganzen Land entstehen.  
Man wird auf den König in seinem Palast nicht hören  
und das Land wird seiner Schutzwehr beraubt sein.<sup>50</sup>

Das politische Handeln des Königs bildet das weltinganghaltende, kosmos-schaffende Handeln des Sonnengottes auf Erden ab. Zu diesem Zweck und als sein Ebenbild<sup>51</sup> hat der Sonnengott den König, d. h. den Staat auf Erden, eingesetzt. Hierzu gibt es einen sehr zentralen, oft kopierten Text, in dem über die Beziehung von König und Sonnengott u. A. folgendes gesagt wird:

Re hat den König N. N. eingesetzt  
auf der Erde der Lebenden  
für unendliche Zeit und unwandelbare Dauer  
beim Rechtsprechen den Menschen, beim Zufriedenstellen der Götter,  
beim Verwirklichen des Rechts [*Ma'at*], beim Vernichten des Unrechts [*isfet*];  
er gibt den Göttern Opferspeisen,  
und den Verklärten Totenopfer.<sup>52</sup>

So wie Re im Himmel, so setzt der König auf Erden die Gerechtigkeit durch und vertreibt das Unrecht. So wie der Sonnenlauf nach dem Modell staatlicher Herrschaftsausübung modelliert ist, so versteht sich die Herrschaftsausübung des Königs als Abbild des Sonnenlaufs. Das ist das Prinzip der mutuellen Modellierung, das dem mythischen Denken in Ägypten zugrundeliegt.

<sup>49</sup> pBM 10188, 22.4 vgl. dazu Raymond O. Faulkner 1936–1938 sowie ders. 1933.

<sup>50</sup> Pap. Jumilhac XVII.19–XVIII.11: es handelt sich um eine wesentlich längere Darstellung des Zusammenhangs zwischen Riten und kosmischer wie politischer Ordnung, aus der oben nur einige Sätze zitiert wurden. Jaques Vandier 1960, 129f. Zum Zusammenhang zwischen Ritual und Politik in Ägypten vgl. auch Verf. 2000, 86–89.

<sup>51</sup> Bild Gottes ist im Ägypten des Neuen Reichs die häufigste Bezeichnung des Königs, vgl. dazu Boyo Ockinga 1984, 7. Auch in Mesopotamien ist der König „Bild Gottes“. Das hierfür verwendete Wort *salmu* entspricht hebr. *sälām*, das in Gen 2,26–27 für den Menschen als Bild Gottes verwendet wird.

<sup>52</sup> Zu diesem Text vgl. Verf. 1970.

Aber auch die Sinndimension des Todes spielt hier eine zentrale Rolle. Zwischen Sonnenuntergang und Sonnenaufgang steigt der Sonnengott in die Unterwelt hinab, erweckt die Toten aus ihrem Todesschlaf, spendet ihnen Licht und Luft, redet sie mit seinem Herrscherwort an und weist ihnen Nahrung zu, richtet die Bösen, überwindet den Apopisdraehen, der sich ihm auch hier entgegenstellt, und teilt selbst das Schicksal der Toten, in dem er sich mit Osiris als seinem Leichnam vereinigt.<sup>53</sup> Aus dieser Vereinigung wächst ihm die Kraft der Erneuerung zu. In Osiris und Re vereinigen sich Anfang und Ende, Gestern und Morgen, wie es im 17. Totenbuchkapitel heißt.

Was „Gestern“ betrifft, das ist Osiris.

Was „Morgen“ betrifft, das ist Re.<sup>54</sup>

Von der Sinndimension des Todes her betrachtet, erscheint der Sonnenmythos als die zentrale ägyptische Heilsgeschichte. Das Geheimnis des Heils und die große Verheißung der Unsterblichkeit liegt in der Kreisbahn, die den Sonnengott im Verlauf eines jeden Tag-Nacht-Zyklus' die Pole von Geburt und Tod durchlaufen läßt. Im Sonnenmythos schwängert der Sonnengott seine eigene Mutter, die Himmelsgöttin, indem er des Abends in ihren Mund eingeht und am Morgen aus ihrem Schoß austritt, ein ewig kreisläufiger Prozeß vaterloser Reproduktion. Diese Ausdeutung des scheinbaren Kreislaufs der Sonne um die Erde verleiht der ägyptischen Unsterblichkeitshoffnung eine natürliche Evidenz. Die Sonne lebt vor, was jeder nachleben möchte: Die Lebenslinie zum Kreis formen, zum Ursprung zurückkehren, den Tod überwinden, indem er als Empfängnis vollzogen und mit der Geburt zur Deckung gebracht wird.

Von dem griechischen Arzt und Philosophen Alkmaion von Kroton, einem Schüler des Pythagoras, überliefert Aristoteles folgenden rätselhaften Satz:

Alkmaion sagt, daß die Menschen darum vergehen, weil sie nicht die Kraft haben, das Ende mit dem Anfang zu verknüpfen.<sup>55</sup>

Genau dies scheinen die Ägypter angestrebt zu haben. Daher wird der Sarg der Himmelsgöttin Nut gleichgesetzt und die Sarglegung nach dem Vorbild der Sonne als eine Rückkehr in den Mutterschoß vollzogen.<sup>56</sup> Sarginschriften lassen die Himmelsgöttin zum Toten sagen:

Ich lege dich in mich hinein, ich gebäre dich zum zweitenmal,  
so daß du aus- und eingehst unter den Unvergänglichen Sternen  
und erhoben, lebendig und verjüngt bist wie der Sonnengott Tag für Tag!<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Vgl. Erik Hornung 1991.

<sup>54</sup> Erik Hornung 1979, 60f.

<sup>55</sup> „*Tous anthropous phesin Alkmaion dia touto apollysthai, hoti ou dynantai ten archen to telei proshapsai.*“ Fr. 2 nach Aristoteles, Probl. 17.3, vgl. Hermann Diels / Walther Kranz 1964, I, 215.

<sup>56</sup> Zu dieser Idee vgl. Verf. 2001, 7. Kapitel.

<sup>57</sup> Sargbrett LD III 271d.



Hier erfüllt sich die Unsterblichkeitssehnsucht als *imitatio solis* in der zyklischen Zeit unendlicher Erneuerung. In der Sonnen-Nachfolge will der Tote sein eigener Vater werden und sich im Schoß der Muttergöttin ewig selbst hervorbringen.

Der Sonnenmythos handelt zwar vom Kosmos, aber zugleich auch vom Tod, indem er den Tod als ein Durchgangsstadium im ewigen Kreislauf der zyklischen Zeit und damit als das Geheimnis der Erneuerung darstellt. Umgekehrt handelt der Osirismythos zwar vom Tod, aber zugleich auch vom Kosmos, indem er den Tod als Durchgangsstadium zu einem elysischen Raum der Unsterblichkeit darstellt. Das Besondere der ägyptischen Mythologie liegt nun darin, daß diese beiden Mythen sich nicht etwa widersprechen, sondern komplementär ergänzen. Sie gehören untrennbar zusammen. Ich habe hier nicht etwa zwei beliebige, wenn auch zentrale Mythen herausgegriffen, sondern *den* ägyptischen Doppelmythos vorgestellt, in dem sich das ägyptische Weltbild artikuliert. In der kosmischen Dimension entspricht diesem Doppelmythos das Doppelgesicht der Zeit, die sich der Ägypter als Verbindung von Neheh und Djet denkt.<sup>58</sup> Neheh und Djet sind die beiden ägyptischen Begriffe für Zeit – oder auch Ewigkeit. Neheh bedeutet soviel wie die in der unendlichen Wiederkehr der Tage und Jahre kreisende Zeit, Djet die unwandelbare Fortdauer dessen, was in dieser kreisenden Zeit zur Vollendung gereift ist. Osiris ist der Herr der Djet-Ewigkeit als unwandelbarer Fortdauer, Re ist der Herr der Neheh-Zeit als unendlicher Erneuerung. In seiner kosmischen Bedeutung erzählt der Osiris-Mythos, wie es zu der Djet-Zeit kommt und was es mit ihr auf sich hat. Er vermittelt dem Menschen die Hoffnung, auch seinerseits in den heiligen Raum der Dauer einzugehen, wenn er durch den Vollzug der Totenriten und die Rechtfertigung im Totengericht zu Osiris wird. Der Sonnenmythos dagegen stellt dar, wie der Sonnenlauf die Neheh-Zeit generiert, indem der Sonnengott unaufhörlich den Zyklus von Leben und Tod durchläuft. Er vermittelt dem Menschen die Hoffnung, sich auch seinerseits im Tod zu erneuern, indem er in den Sarg als den Mutterschoß zurückkehrt und daher seinen Lebenslauf nach dem Vorbild des Sonnenlaufs zur Kreisbahn formt. In der Osiris-Nachfolge will der Verstorbene in die Gestalt des „toten Vaters“ eingehen, dessen Sohn im Diesseits seine Stellung hält und sein Gedächtnis bewahrt. Osiris steht für das väterliche Prinzip, die Normen der Kultur, die lineare Zeit menschlichen Handelns und Leidens. Das Sonnenschicksal dagegen steht für das mütterliche Prinzip, die ewig kreisläufige Regeneration der Natur, die zyklische, reversible Zeit des kosmischen Lebens. Osirismythos und Sonnenmythos gehören zusammen wie lineare und zyklische Zeit, Geschichte und Kosmos, Erinnerung und Erneuerung. Das sind Gegensätze, die das ägyptische Denken nicht gegeneinander ausspielt, sondern zu einer höheren Einheit verbindet.

Dieselbe Verbindung des Osirianischen und des Solaren zeigt sich auch auf der staatlichen Ebene. Jeder König ist zugleich Sohn seines Vorgängers und Sohn des Sonnengottes. Er ist doppelt legitimiert: einmal, indem er als Horus das Erbe des zu Osiris gewordenen Vorgängers antritt, und zum anderen, indem er auf Erden das herrschaft-durchsetzende, kosmos-schaffende Wirken des Sonnengottes abbildet. Auf dieser Doppelrolle des Königs

<sup>58</sup> Vgl. hierzu Verf. 1975b; Verf. 1983a.



beruht die Kontinuität des Staates: einmal in der unzerreißbaren dynastischen Kette, in der nach dem Prinzip „le roi est mort – vive le roi“ das Königtum als Ka vom Vorgänger auf den Nachfolger übergeht und beide in der Vater-Sohn-Konstellation verknüpft (was immer auch die tatsächlichen Verwandtschaftsverhältnisse sein mögen), und zum anderen in der Abbildbeziehung zum Sonnenlauf, in der durch den Vollzug der Riten die irdischen Verhältnisse den himmlischen angeglichen und die Geschichte des Landes dem kosmischen Leben integriert wird.

Ich glaube, es ist deutlich geworden, in welcher Weise beide mythischen Komplexe, der Osirismythos und der Sonnenmythos, die Sinndimensionen Kosmos, Staat und Tod bzw. Welt, Gesellschaft und Mensch umfassen und zueinander in Beziehung setzen. Beide Mythen erzeugen Sinn dadurch, daß sie diese Sphären sich ineinander spiegeln lassen. Mythos erscheint hier als Denk- und Ausdrucksform eines Weltverhältnisses, das ich „symbiotisch“ nennen möchte. Das Göttliche steht der Welt nicht gegenüber, sondern durchdringt und beseelt sie von innen. Es ist der Welt in den drei Sinndimensionen des Kosmos, des Staats und des Todes oder, allgemeiner gesagt, des menschlichen Lebensschicksals eingeschrieben. Erst im Monotheismus und in der griechischen Philosophie emanzipiert sich das Göttliche aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in Kosmos, Gesellschaft und Schicksal 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 bzw. theonomen Individuum. Damit emanzipieren sich Gott und Mensch aus den Grenzen des mythischen Denkens. Geistige Orte werden gewonnen, von denen aus sich wahr und falsch unterscheiden läßt. Im Lichte dieser Unterscheidung verliert der Mythos seine unbedingte Verbindlichkeit und wird zum Spiel, zur Fabel, zur Metapher, in deren Gewand er jedoch, das soll abschließend betont werden, weiterhin seine orientierenden, fundierenden und motivierenden Impulse ausübt.

Mythos als Denkform und Wissensform bemißt sich nicht nach seinem kritisch überprüf-  
baren Wahrheitsgehalt, sondern nach seiner konnektiven Leistung, d. h. nach dem Grad, in dem es ihm gelingt, die Dimensionen der Wirklichkeit zu einander in Beziehung zu setzen und in einander zur Erscheinung zu bringen. Es geht nicht darum, die astronomischen Gesetzmäßigkeiten der scheinbaren Bewegung der Sonne um die Erde zu ergründen, sondern darzustellen, was dieser „Sonnenlauf“ für das kosmische, staatliche und menschliche Leben bedeutet.



## Literatur

- Allen, James P. (1988): *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven.
- Assmann, Aleida (1980): *Die Legitimität der Fiktion*, München.
- Assmann, Aleida und Assmann, Jan (1998): „Mythos“, in: Cancik, H. et al. (Hg.): *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* Bd. IV, Stuttgart, 179–200.
- Assmann, Jan (1969): *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I* (Münchner Ägyptol. Studien 19), Berlin.
- Assmann, Jan (1970): *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern* (ADAIK 7), Glückstadt.
- Assmann, Jan (1975a): *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich / München (Neuausgabe Fribourg 1999).
- Assmann, Jan (1975b): *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit* (Abh. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Heidelberg.
- Assmann, Jan (1977): „Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten“, in: *Göttinger Miszellen* 25, 7–43.
- Assmann, Jan (1983a): „Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken“, in: Mohler, A. / Peisl, A. (Hg.): *Die Zeit* (Schriften der C. F. v. Siemens-Stiftung Nr.6), München, 189–223 (wiederabgedruckt in: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, 32–58).
- Assmann, Jan (1983b): *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie* (Orbis Biblicus et Orientalis 51), Fribourg / Göttingen.
- Assmann, Jan (1983c): *Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern* (THEBEN I), Mainz.
- Assmann, Jan (1990a): „Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im Alten Ägypten“, in: *Genres in Visual Representations, Visible Religion* VII, 1–20.
- Assmann, Jan (1990b): *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.
- Assmann, Jan (1996): *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München.
- Assmann, Jan (1998): *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München.
- Assmann, Jan (2000): *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München.
- Assmann, Jan (2001): *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München.
- Baines, John (1996): „Myth and Literature“, in: Loprieno, A. (Hg.): *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden, 361–377.
- Baines, John (1999): „Prehistories of Literature: Performance, Fiction, Myth“, in: Moers, G. (Hg.): *Definitely: Egyptian Literature* (Lingua Aegyptia: Studia Monographica 2), Göttingen, 17–41.
- Barta, Winfried (1973): *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit* (MÄS 28), München.
- Bell, Lanny (1985): „Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 44, 251–294.
- Bickel, Susanne (1994): *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire* (Orbis Biblicus et Orientalis 134), Fribourg / Göttingen.
- Blumenberg, Hans (1979): *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M.
- Blumenberg, Hans (1981): *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M.
- Brunner, Hellmut (1983): „Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?“, in: *Saeculum* 34, 226–234.

- Buck, A. de (1935): *The Egyptian Coffin Texts I*, Chicago.
- Burke, Peter (1990): *Vico: Philosoph, Historiker, Denker einer neuen Wissenschaft*, Frankfurt a. M.
- Cassirer, Ernst (1925): *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II: *Das mythische Denken*, Berlin.
- Conrad, Dieter (1990): „Der Begriff des Politischen, die Gewalt und Gandhis gewaltlose politische Aktion“, in: Assmann, J. / Harth, D. (Hg.): *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a. M., 72–112.
- Däubler, Theodor (1919): *Hymne an Italien*, Leipzig.
- Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hg.) (1964): *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Zürich / Berlin.
- Eco, Umberto (1994): *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München.
- Erman, Adolf (1923): *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig.
- Faulkner, Raymond O. (1933): *The Papyrus Bremner-Rhind* (British Museum no. 10188). (Fondation Égyptologique Reine Élisabeth), Bruxelles.
- Faulkner, Raymond O. (1936–1938): „The Bremner-Rhind Papyrus: I–IV.“, in: *JEA* 22 (1936), 121–140; 23 (1937) 10–16, 166–185; 24 (1938) 41–53.
- Goldziher, Ignaz (1876): *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*, Leipzig.
- Griffiths, John G. (1980): *The Origin of Osiris and his Cult*, Leiden.
- Griffiths, John G. (Hg.) (1970): *Diodorus Siculus, Bibliotheca hist. I*, 11–27. *De Iside et Osiride*, Cardiff.
- Hopfner, Theodor (1940): *Plutarch über Isis und Osiris*, Prag.
- Hornung, Erik (1956): „Chaotische Bereiche in der geordneten Welt“, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 81, 28–32.
- Hornung, Erik (1977): „Verfall und Regeneration der Schöpfung“, in: *Eranos-Jahrbuch* 46, 411–449.
- Hornung, Erik (1979): „Die Tragweite der Bilder“, in: *Eranos-Jahrbuch* 48, 183–237.
- Hornung, Erik (1979): *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich.
- Hornung, Erik (1982): *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen* (OBO 46), Fribourg / Göttingen.
- Hornung, Erik (1984): *Ägyptische Unterweltbücher*, Zürich.
- Hornung, Erik (1991): *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*, Zürich.
- Hornung, Erik (1997): *Altägyptische Jenseitsführer. Ein einführender Überblick*, Darmstadt.
- Junge, Friedrich (1994): „Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth“, in: Behlmer, H. (Hg.): *Querentes Scientiam* (Fs. W. Westendorf), Göttingen, 96–101.
- Kees, Hermann (1928): „Ägypten“, in: Bertholet, A. (Hg.): *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, Heft 10, Tübingen, 28–29.
- Luft, Ulrich (1978): *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und zur Mythenschreibung* (Stud.Aeg. IV), Budapest.
- Macho, Thomas (1987): *Todesmetaphern*, Frankfurt a. M.
- Meier, Heinrich (1994): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Stuttgart.
- Meier, Heinrich (1998): *Carl Schmitt, Leo Strauss und der „Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart.
- Moret, Alexandre (1930): „La légende d’Osiris à l’époque thébaine d’après l’hymne à Osiris du Louvre“, in: *BIFAO* 30, 725–750.



- Ockinga, Boyo (1984): Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament (Ägypten und Altes Testament. Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments), Wiesbaden.
- Redford, Donald B. (1986): Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History (SSEA Publ. IV), Mississauga.
- Roeder, Günther (1923): Urkunden zur Religion des Alten Ägypten, Jena.
- Rossi, Paolo (1969): „La religione dei geroglifi e le origini della scrittura“, in: ders., *Le terminate antichità. Studi vichiani. (Saggi di varia umanità 9)*, Pisa, 81–131.
- Schmitt, Carl (1932): Der Begriff des Politischen, Berlin.
- Sethe, Kurt (1908–1922): Die altägyptischen Pyramidentexte, Leipzig.
- Sethe, Kurt (1928): Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, Leipzig.
- Vandier, Jaques (1960): *Le Papyrus Jumilhac*, Paris.
- Velde, Herman te (1977): „The theme of the separation of Heaven and Earth in Egyptian Mythology“, in: *Studia Aegyptiaca* 3, 161–70.
- Velde, Herman te (1977): Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion. Reprint with some corrections (Probleme der Ägyptologie, hg. v. Wolfgang Helck, 6), Leiden.
- Verhoeven, Ursula (1985): „Tefnut“, in: *Lexikon der Ägyptologie* VI, 296–304.
- Yates, Francis A. (1994): *The Art of Memory*, London 1966, repr. London 1994.
- Zeidler, Jürgen (1993): „Zur Frage der Späntentstehung des Mythos in Ägypten“, in: *Göttinger Miszellen* 132, 85–109.