

Martin Fitzenreiter

## **Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich - Notizen zum Grab des Pennut (Teil II)<sup>1</sup>**

### **I. Konzepte**

1. Mit dem Begriff "Konzept" oder auch "Vorstellung" soll zusammengefaßt werden, wie ein bestimmtes Phänomen im Rahmen der kulturellen Kommunikation an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit und meist durch eine konkrete soziale Gruppe<sup>2</sup> aufgefaßt und in deren kulturellen Äußerungen wiedergespiegelt wird. Konzepte bzw. Vorstellungen von einem Phänomen zu entwickeln, also zu "konzeptualisieren", ist eine grundsätzliche Form der Aneignung der Realität durch den Menschen. Konzeptualisierung ist - wie jede Form gesellschaftlicher Aneignung - ein kollektiver Prozeß, der über die Dialektik von kollektivem Bewußtsein ("Habitus") und individueller Aktivierung dieses kollektiven Bewußtseins realisiert wird<sup>3</sup>. Konzepte präsentieren einen Teil des kollektiven Bewußtseins, welches selbst aber in konkreter Form immer nur in individueller Ausformung und damit Interpretation existiert. Wie stark die individuelle, interpretierende Komponente gegenüber dem kollektiv-normierten einer Auffassung ausgeprägt ist, hängt von verschiedenen Faktoren ab; die individuelle Komponente ist jedoch stets akzidentiell, d.h. eine, an die Grundstruktur der kollektiven Auffassung angelehnte Variante. Andererseits existiert die kollektive Auffassung nie selbst und unabhängig, sondern nur als Tendenz der individuellen Interpretationen ihrer selbst.

2. Die Quellen, die uns konzeptionelle Beschreibungen liefern, sind von ganz verschiedener Natur; es können Schriftzeugnisse unterschiedlichster Gattungen sein, Gegenstände der materiellen Kultur, im Fall der Konzeptualisierung des Todes auch die Leiche selbst. Da jede Quelle eine bestimmte Funktion hat, ist die getroffene Beschreibung eines Phänomens an den Kontext der Funktion der Quelle gebunden. So wird in einem der magischen Sicherung des Toten dienenden Totenbuch der Tote anders beschrieben als in einem der magischen Abwehr von böswilligen Toten dienenden Zauberspruch. Dennoch beschreiben beide Quellen auch grundsätzliche und gleichermaßen

---

<sup>1</sup> Die in diesem Aufsatz wiedergegebenen Gedanken sind eine Zusammenfassung von Anregungen, die ich im Laufe von vielen Diskussionen von einer Vielzahl von Personen erhielt, insbesondere sind zu nennen Prof. Dr. Heinrich Balz, Dr. Stefan Seidlmayer, Claudia Näser, Tsong-Sheng Tsan. Im Verlauf der Diskussion der während des Workshops vorgetragenen Fassung erhielt ich wertvolle Anregungen von Dr. Beatrix Geßler-Löhr, Frauke Pumpenmeier und Wolfram Grajetzki. Allen sei herzlich gedankt. Wie im Grunde bei jeder wissenschaftlichen Arbeit ist dem Autor nur die Endredaktion vieler Eindrücke und Erkenntnisse zuzuordnen, die sich so als mehr oder weniger zeitgemäße "Interpretation" des kollektiven Erkenntnisstandes erweist.

Der Aufsatz ist der zweite von mehreren geplanten Aufsätzen, die sich mit dem Grab des Pennut befassen. Eine einführende Besprechung der Anlage und des Dekorationsprogrammes erfolgt in Fitzenreiter im Druck.b.

<sup>2</sup> Der Begriff "soziale Gruppe" bezeichnet durch gemeinsame sozialökonomische Parameter determinierte Personengruppen, die sich von anderen unterscheiden. Unterscheidungsmerkmale sind vor allem die Stellung im ökonomischen Prozeß der Erzeugung materieller Güter und immaterieller Leistungen (gesellschaftliche Produktion), aber auch soziale Parameter wie Alter, soziales Geschlecht (gender), Zugehörigkeit zu gesellschaftlichen Klassifikationssystemen (age-set, Kaste, Bund) usw. Aufgrund der sozialen Situation ergeben sich konkrete, privilegierte Zugangsmöglichkeiten zu Erzeugnissen der gesellschaftlichen Produktion, u.a. auch zu "Wissen", das im Rahmen der Konzeptualisierung von Phänomenen umgesetzt wird; siehe zur Bedeutung von "Wissen" im NR Assmann 1995: 17-30.

<sup>3</sup> Bourdieu 1979: 164-189

vorausgesetzte Eigenschaften eines Toten. Es handelt sich in beiden Fällen um einem konkreten Zweck angepaßte Varianten bzw. Interpretation der kollektiven (habituellen) Vorstellung vom Toten.

3. Konzeptualisierung - also die Formulierung einer Vorstellung, eines Konzeptes von einem Phänomen - macht das Phänomen in einer bestimmten Form erfaßbar. Konzeptualisierung erfolgt oft in Form von Sprache und Schrift - als Beschreibung des Phänomens im Wortsinn -, aber auch in Form von Gegenständen. Z.B. kann man das Konzept Nation in eine Fahne fassen, oder das Konzept Fußballverein in einen Wimpel. Das Konzept des Toten wird in Ägypten in Schrift, bildender Kunst, Architektur und auch in kulturell ganz einzigartiger Weise in der Leiche selbst erfaßt und dem toten Körper im Rahmen des Balsamierungs- und Bestattungsrituals "eingeschrieben". Auf diese Weise ist ein Phänomen als ein solches faßbares und repetierbares Konzept erschlossen. Indem ein Phänomen in sprachlich / schriftlicher Form oder als Objekt<sup>4</sup> formuliert wurde, kann es in der gesellschaftlichen Praxis zum Gegenstand der Kommunikation und auch der praktischen Behandlung werden. Formulierung des Konzeptes und Behandlung des konzeptualisierten Phänomens sind als eine dialektische Einheit zu verstehen, da Konzeptualisierung ohne Beschäftigung mit einem Phänomen nicht möglich ist, die Beschäftigung mit einem Phänomen dessen Konzeptualisierung aber bedingt. Idealistisch könnte formuliert werden, daß über die Konzeptualisierung ein Phänomen in der gesellschaftlichen Kommunikation überhaupt erst existent wird; materialistisch formuliert wäre zu beschreiben, daß über die Konzeptualisierung ein Phänomen in die gesellschaftliche Praxis eingeführt wird<sup>5</sup>.

4. Der Tod und der dadurch anfallende Tote sind Phänomene, die für eine Gesellschaft von höchster Bedeutung sind und deshalb in besonderer Weise konzeptualisiert werden müssen. Prinzipiell handelt es sich um zwei Phänomene, die auf das engste verknüpft sind und dennoch zwei Ebenen der Konzeptualisierung bedürfen. Zum einen ist es der biologische Tod, dem jedes Individuum unterworfen ist. Die Frage, was dieser Tod eigentlich ist, warum er eintritt und wie, ist ein Phänomen, mit dem früher oder später jedes Individuum konfrontiert ist und daher zur konzeptionellen Auseinandersetzung anregt<sup>6</sup>. Das zweite Phänomen ist der Tote selbst, der zuerst in Form der Leiche vorliegt, dann aber in dieser oder jener Form als Teil des kollektiven Bewußtseins weiterexistiert, bis er durch das Vergessen endgültig verlischt - eventuell aber durch Archäologie wieder erweckt zum Teil des kollektiven Bewußtseins einer völlig anderen Kultur wird<sup>7</sup>. Während das Interesse am Tod als ein tendenziell individuelles Bedürfnis charakterisiert werden kann, als die Beschäftigung mit dem Phänomen des *eigenen* Todes, ist das Interesse am Toten tendenziell

---

<sup>4</sup> Gerade im konzeptionellen Bereich sind die Grenzen von Sprache, Schrift und Gegenstand äußerst fließend. Auf diesem Phänomen beruhen die Praktiken der Magie. Siehe z.B. die breite Konnotation der mumienförmigen Gestalt; F. Pumpenmeier in Vorb. und in diesem Band.

<sup>5</sup> Bourdieu 1979: 78, Anm. 1: "Die Theorie der Praxis ist das einzige Mittel, um der Alternative zwischen Materialismus und Idealismus zu entgehen, indem sie dem positivistischen Materialismus entgegenhält, daß ihre Gegenstände *konstruiert* sind, dem intellektualistischen Idealismus dagegen, daß das Prinzip dieser Konstruktion die praktische, auf praktische Funktion ausgerichtete Tätigkeit ist."

<sup>6</sup> Man kann den Moment der intellektuellen Pubertät, den Übergang von akkumulierender zu verarbeitender Wahrnehmung beim Menschen etwa in dem Moment ansetzen, in dem gefragt wird "Wo kommen die Kinder her?" und "Muß auch ich sterben?", den Fragen nach dem Anfang und Ende der menschlichen Existenz.

<sup>7</sup> Siehe die lebhafteste Diskussion zum Umgang mit Mumien / Leichen im Rahmen dieses Workshops.

kollektiv. Der Tote in Form der Leiche eines *anderen* verbleibt bis zu seiner endgültigen Bestattung bei den Hinternbliebenen, die über die Überleitung des Toten hinaus noch die Struktur ihrer durch den Tod eines Angehörigen der Gruppe gestörte Beziehungen neu ordnen müssen. Gerade in Ägypten ist jedoch die Dialektik beider konzeptioneller Prozesse sehr deutlich; in kaum sonst bekannter Art und Weise bemüht sich das Individuum hier, seinen Status als Toter durch entsprechende Vorsorge selbst zu bestimmen<sup>8</sup>.

5. Im Rahmen der gesellschaftlichen Praxis werden die Konzepte vom Tod und dem Toten dabei meist nicht nur zur Deutung der beiden konkreten Phänomene herangezogen, sondern stellen außerdem die konzeptionellen Grundlagen der Deutung anderer Phänomene. So können Krankheiten oder andere soziale Unglücksfälle durch den Einfluß böser Toter erklärt werden. Moralische Regeln - Grundanforderungen der sozialen Harmonie - werden teilweise über das mögliche Schicksal des Toten im gesellschaftlichen Diskurs aktiviert (Totengericht, s.u.). Selbst Konzepte des Weltbildes in Ägypten - der Sonnenzyklus und der Vegetationszyklus - sind mit Elementen durchsetzt, die der Konzeptualisierung vom Tod und dem Schicksal des Toten entstammen.

6. Kultur, "das Menschen-Gemachte", im Gegensatz zu Natur, dem "nicht-Menschen-Gemachten", ist die Existenzform und kulturelle Praxis die Bewegungsform menschlicher Gesellschaft und als solche ständiger Veränderung unterworfen. Konzepte sind Formen kultureller Praxis und daher ebenso dynamisch wie die Gesellschaft, von der sie produziert werden. Konzepte vom Tod und dem Toten sind ein Beleg für diese Dynamik, denn sie sind auf eine immer gestellte Frage gerichtet, die immer wieder anders und doch nicht beantwortet wird. Dieses kulturelle Phänomen können wir auch im pharaonischen Ägypten finden; den Konzepten vom Tod und den Toten liegen allgemeine, kulturimmanente Vorstellungen zugrunde, diese werden aber immer wieder neu und originell geordnet und interpretiert. Insofern ist es kaum möglich, die Vorstellungen vom Tod und dem Toten der alten Ägypter *an sich* vorzustellen, sondern man wird sich mit den konkreten Vorstellungen bestimmter Individuen oder Gruppen auseinandersetzen müssen. Es liegt in der Natur konzeptioneller Phänomene, daß sie nur in der Dialektik von habitueller Grundlage und konkreter Interpretation existieren<sup>9</sup>. Aus diesem Grund soll versucht werden, die hier interessierenden Konzepte an einem konkreten Beispiel nachzuvollziehen. Drei Aspekte sind dabei im Zusammenhang der Beschäftigung mit der Mumifizierung und der Mumie selbst von besonderem Interesse: In welcher Form wird die Mumifizierung - der Erhalt der Leiche als Teil des Todes und der Bestattung - in konzeptioneller Form reflektiert? In welcher Form wird die Mumie selbst - der Tote - in konzeptioneller Form reflektiert? In welcher Form wird das Grab - als Aufbewahrungsort der Mumie - in konzeptioneller Form reflektiert?

---

<sup>8</sup> Assmann 1991a: 173

<sup>9</sup> Genauso, wie es unsinnig ist, die Konzepte, die in einer königlichen funerären Anlage ablesbar sind, als die den Totenglauben "der alten Ägypter" schlechthin zu interpretieren, ist es unsinnig, die königlichen Vorstellungen nicht als altägyptische Konzepte vom Tod anzusehen. Es handelt sich bei ihnen um eine auf die extrem spezifische soziale Position des Königs zugeschnittene Interpretation des funerären Habitus der pharaonischen Kultur.

Die Untersuchung wird sich dabei auf den individuellen Aspekt des Todes und des Toten beschränken - also den eigentlichen Totenkult als die um das tote Individuum kreisende Komponente funererer Kultur. Die kollektive Komponente des Todes soll hier unberücksichtigt bleiben, alle jene Fragen, die die Stellung eines Verstorbenen unter den Menschen betreffen. Zu diesem als Ahnenkult zu klassifizierenden Frage der sozialen Interpretation des Todes habe ich mich gelegentlich geäußert<sup>10</sup>, außerdem würde eine solche Betrachtung vom Thema des mumifizierten Individuums zu weit wegführen.

7. Und noch ein Phänomen muß erwähnt werden: Die Erschließung historischer Konzepte ist selbst eine aktive Form von Konzeptualisierung (hier: die Beschäftigung mit dem Phänomen "Tod und Toter im pharaonischen Ägypten") und als solches eine moderne und durch die Position des Autors determinierte Interpretation. Entsprechend lesen sich die vorliegenden Beschäftigungen mit dem Thema auch als Geschichte der (westeuropäischen) Ägyptologie als einer Konzeptualisierung des Phänomens der altägyptischen Kultur und deren Deutung, und anders wird auch dieser Aufsatz nicht sein<sup>11</sup>.

## II. Die Kapelle des Pennut

1. Das hier zu besprechende Beispiel ist die dekorierte Kapelle des Grabes des jdnw von Wawat Pennut, des Stellvertreters des ägyptischen Vizekönigs von Kusch zur Zeit Ramses VI. (ca. 1152-1145 v.u.Z.<sup>12</sup>). Pennut ließ die Grabanlage in der Nähe des heute vom Nasser-Stausee überfluteten Aniba errichten; sie wurde im Rahmen der UNESCO-Kampagne umgesetzt<sup>13</sup>. Die Kapelle und ihre Dekoration sind als kulturelles Zeugnis der Ramessidenzeit von großem Interesse; hier möchte ich mich auf die Betrachtung der wiedergegebenen konzeptionellen Vorstellungen von Tod und dem Toten beschränken<sup>14</sup>. Nur einige Bemerkungen zu Anlage und Dekoration der Kapelle seien vorangestellt.

2. Das Grab lag nördlich der Stadt Aniba, sein Zugang war zur Stadt hin orientiert<sup>15</sup>. Die Orientierung des Zugangs zur Stadt ist nicht unüblich, was aber im Fall von Aniba bewirkte, daß der Grabzugang nicht in der eher gebräuchlichen Ostseite, sondern der Südseite der Kapelle liegt (Abb. 1). Die

<sup>10</sup> Fitzenreiter 1994, konkret zu Pennut auch Fitzenreiter im Druck.b.

<sup>11</sup> Zur Geschichte der ägyptologischen Konzeptualisierung altägyptischer religiöser Vorstellungen allgemein siehe Hornung 1971: 1-19; Beispiele der Beschäftigung mit den ägyptischen Konzepten vom Tod und den Toten in der Geschichte der Ägyptologie jeweils mit starken Bezügen zum "Zeitgeist" bzw. den auch national verschiedenen Schwerpunkten wissenschaftlicher Auseinandersetzung im 20. Jahrhundert: Reisner 1912 (mit Bezug zur Migrations- und Rassentheorien, insbesondere der "dynastic race" in Ägypten); Gardiner 1935 (in der Tradition der britischen kulturanthropologischen Schule von Tylor und Frazer und ihrer Haltung gegenüber "primitiv cultures"), Sander-Hansen 1942 (eine nachdenkliche Studie, der man die traumatischen Eindrücke der Entstehungszeit im II. Weltkrieg anmerkt), Kees 1956a (in der Tradition des deutschen Wissenschaftspositivismus), Zandee 1960 (in der Tradition der niederländischen religionsphänomenologischen Schule von van der Leeuw), Morenz 1967 / 1975 (in der Tradition stark idealistisch geprägten deutschen Religionsgeschichte), Assmann 1983a (Exponent der subjektiven Ethnologie / Geisteswissenschaften). Der hier verfolgte Ansatz ist ein von der marxistischen Praxistheorie nach Bourdieu geprägter Funktionalismus.

<sup>12</sup> Beckerath 1971: 67

<sup>13</sup> Literatur: PM VII: 76f; Hein 1991: 29, Anm. 117

<sup>14</sup> Formale Fragen der Dekoration werden besprochen in Fitzenreiter im Druck.b.

<sup>15</sup> Steindorff 1937: Bl. 1

Hauptkultstelle des Grabes liegt dem Zugang gegenüber - auch das im NR üblich - aber wiederum ungebräuchlich ist ihre dadurch bedingte Position im Norden statt im Westen. Nun sind insgesamt gesehen Verschiebungen der Himmelsrichtungen nicht ungewöhnlich in der ägyptischen Architektur und man hätte diese Anomalie schlicht ignorieren können<sup>16</sup>. Das tat man aber nicht. Vielmehr wurde die "verschobene" Orientierung in die Komposition der Darstellungen einbezogen, wodurch sich eine klare Zweiteilung der Kapelle ergibt<sup>17</sup>:

Die westliche Hälfte zeigt Darstellungen, die dem jenseitigen Bereich zuzuordnen sind - was der ägyptischen Tradition der Positionierung des Toten im Westen innerhalb von sakral definierten Raumbezügen entspricht. Es sind dies die Darstellungen, auf die im folgenden eingegangen wird: Bestattung, Totengericht, Führen vor Osiris, Anbetung von Aspekten des Sonnengottes, Schutz der Mumie, die Opfergefilde, schließlich die Anbetung der Nekropolengöttin, die Reinigung des Toten und die Anbetung von Toten- und Sonnengott.

Die östliche Seite zeigt Darstellungen, die mit dem Diesseits in Beziehung stehen - der Position der Lebenden im sakral definierten Raum: Ein Stiftungstext für eine Königsstatue im Tempel, die Auszeichnung des Grabherrn für diese und andere Taten durch den Pharao und den Vizekönig von Kusch sowie der Ahnenkult vor mehreren Generationen von Verstorbenen. Anschließend das gemeinsame Opfer der Familie vor Sonnen- und Totengott. Im Zentrum der Kapelle befand sich ein Schrein mit drei jetzt gänzlich zerstörten Statuen.

3. Im Gegensatz zu den vorramessidischen Gräbern, in denen ein enger Bezug zwischen realer Kulthandlung und Dekoration besteht, sind in den ramessidischen Gräbern die Wände mit einer Dekoration versehen, die "textuellen" Charakter hat. Die Kapelle des Pennut beschreibt in kompakter und dabei sehr konkreter Weise Vorstellungen der Existenz eines Individuums - nämlich des männlichen Grabherrn Pennut.

4. Die Darstellungen in der Westhälfte der Kapelle gehören zum Umfeld einer historisch bestimmten Konzeptualisierung des Todes, die als das "Totenbuch" bekannt ist<sup>18</sup>. Wie eine Totenbuch-Handschrift setzt sich die Dekoration aus einer Anzahl von Abschnitten zusammen, die in einer gewissen Abfolge angeordnet sind. Der angeblich etwas konfuse Charakter der Spruchabfolge und die divergierenden Konzepte, die in Totenbuch-Handschriften aufgeführt werden, sind eher eine moderne Täuschung, als daß sie der historischen Realität entsprechen. Die Numerierung der Totenbuchsprüche wurde von Lepsius anhand eines relativ jungen Exemplars durchgeführt und zudem um Sprüche aus ganz anderen Exemplaren ständig ergänzt. Nimmt man also die Standardpublikation von Edouard Naville oder die Übersetzung von Erik Hornung<sup>19</sup> zur Hand, so hat

<sup>16</sup> Arnold 1994: s.v. "Orientierung": 181

<sup>17</sup> Abbildungen: LD III: 229-232; Steindorff 1937: Taf. 101-104; Texte: KRI VI: 350-357. Auf Einzelverweise wird im folgenden verzichtet. K. R. Kitchen hat in KRI VI von der Wiederherstellung der in LD III nur in sehr verderbter Form wiedergegebenen Beischriften zu den TB-Sprüchen der Westhälfte leider abgesehen. Da eine Textrekonstruktion den Rahmen des Aufsatzes sprengen würde, wird im folgenden nur auf einzelne inhaltliche Elemente eingegangen, aber keine vollständige Umschrift und Übersetzung angeboten.

<sup>18</sup> Hornung 1997: 22-33

<sup>19</sup> Naville 1886 / 1971, Hornung 1979 / 1990. Werden im folgenden Sprüche des TB mit ihrer Nummer genannt, wird auf eine Seitenangabe in den beiden Standardpublikationen verzichtet, da anhand der Numerierung Textbeleg (Naville) und Übersetzung mit weiteren Verweisen (Hornung) problemlos zu finden sind.

man kein Totenbuch, sondern eine Kompilation aus vielen Totenbüchern - und damit eine Kompilation ebensovieler Konzepte. Gerade die Totenbuch-Handschriften des NR zeichnen sich durch eine große Individualität aus, was die Menge und Abfolge der enthaltenen Sprüche angeht<sup>20</sup>. Erst in der Spätzeit kommt es zu einer weitgehend standardisierten Anordnung. Es ist zu beachten, daß die variantenreichen Totenbücher des NR einem lebendigen "Diskurs" entstammen, der überhaupt erst zur Entstehung des konzeptionellen Phänomens "Totenbuch" führte, während der SZ ein starker Hang zur Tradierung - und zwar möglichst fehlerlosen und vollständigen Tradierung - eigen ist. Dementsprechend differenziert müssen auch die in den jeweiligen Handschriften entwickelten Konzepte gesehen werden.

Weiterhin ist anzumerken, daß die Komposition des Totenbuches als Schriftstück mit der Neukonzeption der Wanddekoration von funerären Anlagen im NR zusammenfällt. Die Abbildung von Totenbuchsprüchen auf Särgen und an den Wänden von Gräbern (Kapellen und Sargkammern) ist keine Übernahme aus der schon kanonisiert vorliegenden Buchfassung, sondern ein paralleler Prozeß<sup>21</sup>. Zu den Charakteristika des Totenbuches gehören die Vignetten: Bilder von z.T. äußerst komplexem Charakter, zu denen die Texte oft nur erklärende Beschriften sind. Ein Bild durch Texte zu kommentieren ist ein Prinzip flachbildlicher Darstellung und nicht primär textlicher Komposition. Einige Vignetten, wie die zu TB 1 (Begräbniszug) und auch die "lange Fassung" von TB 125<sup>22</sup>, lassen enge Bezüge zu Prinzipien der Grabdekoration erkennen. Andere Sprüche enthalten Anweisungen, daß sie in Zusammenhang mit magischen Bildern anzuwenden sind, deren Herstellung in der Nachschrift angegeben wird (TB 125, 130, 144, 148), so daß die Aufnahme der Vignetten in den Handschriftenkorpus ebenfalls als sekundär anzusehen ist. Für den lebendigen Umgang mit den Texten des Totenbuches spricht außerdem die in der 18. Dyn. häufig belegte Beschriftung von Leichentüchern und Mumienbinden mit Totenbuchsprüchen<sup>23</sup>. Zudem sind im NR etliche TB-Vignetten bzw. -Sprüche nur auf Grabwänden belegt, und nicht auf Papyrus<sup>24</sup>, was zumindest für die Ebenbürtigkeit der beiden Informationsträger Wand und Papyrus spricht. Daß der Aufbau eines solchen "Totenbuches an der Wand" äußerst logisch und überhaupt nicht konfus ist, soll die folgende Analyse zeigen<sup>25</sup>. Daß die Wand der sinnvolle und eventuell sogar ursprüngliche

<sup>20</sup> Siehe Munro 1987, wo die Totenbuch-Handschriften und einige weitere Quellen des Totenbuchs der 18.-20. Dyn. nach formalen Kriterien untersucht und datiert werden; z.B. der Katalog mit Angabe der Spruchsequenzen op. cit.: 274-308, der die Varianten übersichtlich zusammenstellt, sowie den Index des Vorkommens von TB-Sprüchen im NR op. cit.: 334-351.

<sup>21</sup> Zur Darstellung in Gräbern: Saleh 1984: 95, der festhält, daß aber in der 18. Dyn. TB-Sprüche und Vignetten in der Grabdekoration noch selten sind; in den Kapellen belegt sind TB 59, 110 und 148, die sämtlich mit der Versorgung des Toten zu tun haben - was der Funktion einer Kapelle auch entspricht - und TB 125 A, die Wägeszene, die mit der Überleitung des Verstorbenen zum Toten verbunden ist und im Bestattungszug die "realweltliche" Parallele besitzt (s.u.). In der Sargkammer von TT 96 tritt zudem schon die Vignette TB 151, die Sargkammer selbst in magischer Weise darstellend, auf. Zu TB-Darstellungen auf Särgen liegt m. W. noch keine Untersuchung vor, den Hinweis auf die Existenz dieses Phänomens verdanke ich Wolfram Grajetzki.

<sup>22</sup> Seeber 1976: Typ B, der vor allem in ramessidischen Gräbern und weit seltener in Handschriften auftritt; op. cit.: 8; siehe dazu unten.

<sup>23</sup> Siehe die von Munro 1994 publizierten acht Leichentücher der 18. Dyn. des Kairener Museums.

<sup>24</sup> Hornung 1997: 25

<sup>25</sup> Zu den Möglichkeiten der Deutung des Ordnungsprinzips von Totenbuch-Handschriften siehe Munro 1987: 160-162 und die dort diskutierte Literatur.

Träger einer auch in Buchform überlieferten Konzeptionalisierung eines Phänomens ist, zeigen die königlichen Unterweltbücher des NR, die z.T. für die Präsentation in einer dreidimensionalen Form geschaffen wurden und auch vor allem aus dieser Form ihre innere Koheränz gewinnen<sup>26</sup>.

### III. Bestattung und Totengericht

1. Totenbuchdarstellungen beginnen in der Kapelle des Pennut auf dem westlichen Teil der inneren Südwand. Die Dekoration beider Kapellenhälften ist vom Eingang beginnend bis zum Statuenschrein hintereinander zu lesen, im Fall der westlichen Hälfte also von Links nach Rechts. Die Darstellungen sind durch ein umlaufendes Schriftband in zwei Bildstreifen geteilt; ein Charakteristikum der narrativen Dekoration der Ramessidenzeit. Der Tradition der Stelendekoration entsprechend, die das Vorbild dieser Dekoration in mehreren Bildstreifen ist, können im unteren Bildstreifen realweltliche Handlungen abgebildet werden, im oberen Bildstreifen Handlungen auf einer magisch-symbolischen Ebene<sup>27</sup>. So sieht man an der westlichen Südwand im oberen Bildstreifen ganz links den auf einer übernatürlichen Ebene agierenden Grabherrn, der auf ein geöffnetes Tor zuschreitet (Abb. 2). Es folgt ein Teil der Vignette TB 125, der Wägeszene des Totengerichtes. Der Grabherr und seine Frau beschwören ihr Herz und Thot erklärt den Grabherrn als frei von Schuld. Im unteren Bildstreifen sieht man auf der realweltlichen Ebene eine nach rechts, nach Westen, gerichtete Trauerprozession hin zum Wüstenrand mit dem Grabmal des Toten. Der Tote selbst ist hier als Mumie abgebildet, die vor dem Grab steht. Seine Gattin wird trauernd zu Füßen der Mumie gezeigt. Drei Priester vollziehen die letzten Zeremonien, zu denen eine Reinigung und die Mundöffnung gehören. Es folgen die trauernden Söhne, Enkel, Töchter und Enkeltöchter.

2. Die Kombination von Bestattung und Tordurchschreiten mit Wägeszene ist häufig belegt<sup>28</sup>, so daß ein sinnvoller Zusammenhang zwischen der Darstellung oben und unten angenommen werden kann. Abgebildet wird in beiden Fällen a) ein Weg, der zurückgelegt wird - Durchschreiten eines Tores und Zug zur Nekropole -, b) das Gelangen zu einem Ort - Platz vor der Grabstätte und Gerichtshalle - und c) Handlungen, die an an diesem Ort durchgeführt werden - Wägung des Herzens, Freisprechung von allem Tadel durch Thot oben, Reinigung und Öffnung des Mundes durch die Priester unten. Die Abbildungen thematisieren, am unteren Bildstreifen klar zu erkennen, die "Bestattung"; jenes einmalige Ritual, das im Moment des biologischen Todes eines Individuums von den Angehörigen vollzogen wird. In diesem Ritual wird der Verstorbene zu seinem neuen Daseinsort überführt und damit aus der Gruppe der Nachkommen räumlich, aber auch auf der Ebene der Sozialordnung entfernt. Zugleich wird diese Entfernung aber negiert, indem dem Verstorbenen ein neuer (imaginärer) Status im sozialen Gefüge zugewiesen wird: die Position des Toten, des Ahn. Das abgebildete Bestattungsritual affirmiert also die "Initialhandlung", über die der Verstorbene in die Position des Grabherrn der funeären Anlage versetzt wird.

---

<sup>26</sup> Hornung 1997: 37-98

<sup>27</sup> Assmann 1987: 36

<sup>28</sup> Barthelmess 1992: 182-184

3. Der Tod eines Individuums betrifft im Moment seines Eintretens vor allem die soziale Gruppe. Die Gruppe muß die vorliegende Leiche behandeln, aufkommende Emotionen bewältigen, die entstandenen sozialen Lücken füllen und damit verbundene Veränderungen der gesamten Sozialordnung kompensieren. Die notwendigen Handlungen müssen dabei in einer Weise vorgenommen werden, die zudem verhindern, daß der Tote zu einer Quelle weiteren Ärgernisses wird - weil er nicht in angemessener Weise behandelt wurde und deshalb zornig wird, weil bei der Neuordnung der sozialen Verhältnisse gegen soziale Regeln verstoßen wurde, was über den Zorn der Toten thematisiert werden kann<sup>29</sup>, oder weil - nicht zuletzt! - der Verstorbene an sich ein gefährliches Wesen sein kann, dessen zweifelhafte Integrität im Leben auch nach dem Tod weiter wirken könnte.

4. Der Zeitraum vom eigentlichen Ableben bis zur endgültigen Bestattung ist für die soziale Gruppe der gefährlichste Moment des Todes. Dieser Zeitraum, der in vielen Kulturen mit dem der Verwesung der Leiche etwa gleichgesetzt wird, läßt den Toten in einem Zwischenzustand verharren; seine diesseitige Körperlichkeit ist noch nicht verloren, seine jenseitige Existenzform noch nicht erreicht<sup>30</sup>. Der ganze Schrecken des Todes ist zudem in diesem Moment offensichtlich; im Zerfall des Körpers, im Werk von Würmern und in unreinen Ausflüssen, in die sich der Körper verwandelt<sup>31</sup>. Zugleich ist es ein Zeitraum, in dem der so zerfallende Mensch den Angehörigen emotional noch sehr nahe steht und auch sein Platz in der sozialen Gruppe nicht wieder gefüllt ist. Gerade jetzt, in diesem Zustand, in dem die Hinterbliebenen dem Verstorbenen gegenüber so hilflos sind, kann dieser sie in besonderer Weise heimsuchen, wobei zu berücksichtigen ist, daß im Normalfall ein Verstorbener eine Person mit gewisser sozialer Autorität und Macht war und diese Macht gerade jetzt gefürchtet wird. Diesen Zeitraum zu verkürzen oder in irgendeiner Weise zu beherrschen, ist Ziel von Bestattungsbräuchen vieler Kulturen<sup>32</sup>. In diesem Zusammenhang ist auch die Mumifizierung im pharaonischen Ägypten zu sehen: Indem man das Schicksal des Leichnams "in die eigenen Hände nimmt", versichert man sich gegen viele Unwägbarkeiten des Übergangsprozesses. Man versichert sich der Gunst des Verstorbenen und verhindert zugleich eine unkontrollierte Entwicklung des Toten<sup>33</sup>. Durch die "Technisierung" der Leichenbehandlung - auf praktischer Ebene der kontrollierten Austrocknung und auf magischer Ebene die kontrollierten Umdefinition jedes Körperteils und jeder Wesenseigenschaft des Verstorbenen - haben die Ägypter eine Möglichkeit gefunden, den Prozeß der kompletten Überleitung einer Person im NR auf die verhältnismäßig kurze Periode von 70 Tagen zu reduzieren<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Siehe ethnographische Beispiele für soziale Auseinandersetzungen innerhalb einer Gruppe, die über das Einwirken von Ahnen thematisiert werden, in Newell 1976.

<sup>30</sup> Dabei können temporäre Bestattungen schon vorgenommen worden sein; als endgültige Bestattung wird die abschließende Deponierung der Leiche, von Überresten (oft nur der Schädel) oder eines den Toten vertretenden Symbols angesehen, siehe Hertz 1928 / 1970; Thomas 1987.

<sup>31</sup> Siehe die eindrucksvolle Beschreibung der Verwesung in TB 154.

<sup>32</sup> Thomas 1987: 455-458

<sup>33</sup> Dieser Gedanke wurde mir von Dr. Stephan Seidlmayer mitgeteilt.

<sup>34</sup> Die 70 Tage sind als der ideale Zeitraum einer endgültigen Überführung und Reintegration des Verstorbenen anzusehen. In der Realität wurde von diesem Zeitraum abgewichen, Habachi 1947: 278-282 mit entsprechenden Beispielen für Angaben des Bestattungszeitraums; siehe auch die Gegenüberstellung von idealer Lebenszeit

5. Die Leichenbehandlung selbst ist aber im Zuge der Bestattungsdarstellungen kaum ein Thema. Im AR tritt kurzzeitig eine Darstellungsform auf, in der der Zug zur *jbw* (Reinigungszelt) und von dort zur *w<sup>b</sup>.t* (Balsamierungsstätte) gezeigt wird<sup>35</sup>. Auch in dieser Episode, die nicht weiter kanonisiert wird, ist der eigentliche Leichnam nie gezeigt. Erst in jüngeren Perioden wird in seltenen Fällen die zu behandelnde Leiche als gesichtsloser schwarzer Schatten gezeigt<sup>36</sup>. Da die Leiche in der Periode der Mumifizierung ständiger Veränderung unterworfen ist und noch keine neue und endgültige Form und Wesensheit erlangt hat, ist sie als Darstellung des Toten auch nicht denkbar. In der Grabdekoration, wie hier bei Pennut, geht es darum, das Erreichen des endgültigen und erstrebten Zustandes zu dokumentieren. Dieser ist erst am Ende der Leichenbehandlung erreicht und wird in der Mumie präsentiert, die zur letzten Zeremonie vor dem Grab aufgerichtet wird. Die fertiggestellte, endgültig gereinigte und durch die Mundöffnung funktionsfähig gemachte Mumie ist als eine vollwertige Darstellungsform eines Grabherrn anzusehen; im Fall des Pennut ist sie auch mit Titeln und Namen des Grabherrn als solche gekennzeichnet.

6. Es ist davon auszugehen, daß während dieser Periode ein sozialer Ausnahmezustand herrschte: Trauer, die sich in der Negierung sozialer Normen (Selbstbeschmutzung der Frauen, nicht Rasieren der Männer, wahrscheinlich bestimmte Meidungsgebote) äußerte. Mit der Grablege erreicht diese Periode ihren Höhepunkt und Abschluß. Durch motorische Handlungen, wie dem Grabzug, der oft mit der Überquerung von Wasserläufen verbunden ist, wird die Trennung vom Verstorbenen vorbereitet und umgesetzt<sup>37</sup>. Man begleitet ihn bis zum "großen Westen von Aniba", dem Ort der Toten dieser Stadt. Hier - und wir können wohl davon ausgehen, daß es tatsächlich hier geschah<sup>38</sup> - wurden die letzten und endgültigen Zeremonien vollzogen: Der immer noch durch die eingetretenen Veränderungen kontaminierte Körper wird endgültig gereinigt und die Sinnesorgane der Mumie, der nun zu einem ewig währenden Körper umgestalteten Leiche, werden geöffnet, d.h. in Funktion gesetzt. In diesem Moment ist der in der Übergangsperiode wohl als ohne festen Ort gedachte Ba zur Vereinigung mit der Mumie befähigt und der Verstorbene zum eigentlichen Toten geworden.

7. Die zu seinen Füßen knieende Gattin, die diesen Überleitungsprozeß offensichtlich namhaft begleiten muß - zumindest legt das die Mythologisierung ihres habituellen Trauerverhaltens in Gestalt der Isis nahe (s.u.) - ist mit Abschluß der Überleitung des Toten in den Status der Witwe getreten. Es ist ein interessanter Aspekt der Grabdekoration ramessidischer Zeit, daß in den Darstellungen des Begräbnisses oft nur der Grabherr als Mumie auftritt, seine Gattin aber als Trauernde, als Handelnde<sup>39</sup>. In allen anderen Darstellungen desselben Grabes treten Grabherr und Gattin hingegen

---

von 110 Jahren und idealer Bestattungsdauer von 70 Tagen op. cit: 281. Zum 70-Tage-Zeitraum im NR siehe die Stele in TT 110; de Garis Davies, N. 1932: 288f; Stele des Intef: Hermann 1940: 31\*-35\*. Ich verdanke Dr. Beatrix Geßler-Löhr wichtige Hinweise zu diesem Thema.

<sup>35</sup> Grdseloff 1941: 5-18; Settgast 1963: 7-20

<sup>36</sup> Germer 1997: Abb. 1-3

<sup>37</sup> Zur Bedeutung von motorischem Handeln, von "Drama", im Rahmen rituellen Handelns: Grimes 1995: 77-103, 147.

<sup>38</sup> Zu archäologischen Belegen von Kultpraktiken am Grab im NR: Seiler 1995.

<sup>39</sup> Auch, wenn die Mumie der Gattin abgebildet ist, kniet eine trauernde Frau zu deren Füßen, bei TT 31 sind sogar trauernde Frau und stehende zweite Mumie als dieselbe Gattin des Grabherrn bezeichnet; Barthelmess 1992: 99.

gewöhnlich gemeinsam auf bzw. die Gattin ist durch die Namensnennung manifest. Auch hieran läßt sich ablesen, daß die Rolle der Gattin des Verstorbenen im Bestattungszeitraum darin besteht, zu trauern, und daß die ordnungsgemäße Durchführung dieser Trauer äußerst wichtig für den Prozeß der Überleitung ist<sup>40</sup>. In allen folgenden Beschreibungen nachtodlicher Existenz ist die soziale Hierarchie der ägyptischen Kernfamilie wieder hergestellt: Der Gatte vollzieht die sozialen Handlungen für das Paar; was auf ritueller Ebene an ihm vollzogen wird, gilt offensichtlich auch für seine Gattin, wie z.B. die Nennung ihres Namens am Ende der Beischriften zum Schutz der (männlichen) Mumie in TB 151 an der Westwand nahelegt.

Die im Trauergefolge - wohlgermerkt hinter den Priestern - folgenden Nachkommen sind mit der erfolgreichen Bestattung als Erben (*jw<sup>c</sup> n jw<sup>c</sup>=f* "Erbe seines Erbes") eingesetzt. Von diesem Moment an ist der Ausnahmezustand überwunden und jeder Beteiligte ist in eine neue soziale Position gerückt: der Verstorbene ist ein Toter, ein Ahn, der in seinem Grab weiterexistiert, die Gattin ist eine Witwe, die Nachkommen sind die Erben.

8. Die Art der Darstellung der Bestattung im Grab des Pennut entspricht dem Abbildungstyp, der in der späten 18. Dynastie die traditionelle, an Vorbilder des MR angelehnte Bestattungsdarstellung ablöste<sup>41</sup>. Diese Darstellung ist auch in Totenbuch-Handschriften belegt und illustriert dort die Sprüche von TB 1. Diese Texte greifen z.T. auf die Sargtexte zurück und geben wohl Rezitationen wieder, die im Rahmen der abgebildeten Zeremonien verlesen wurden. Wie die Numerierung zeigt, kann diese Vignette und die damit verbundenen Texte am Anfang einer Totenbuchhandschrift stehen, wie es auch hier geschehen ist<sup>42</sup>. Daß die Sargtexte des MR zu einem guten Teil als "soziales Drama", als Begleittexte zu den Ritualen der Überleitung des Verstorbenen zum Toten gelesen werden können, haben die Studien von Harco Willems gezeigt<sup>43</sup>. Auch hier, im TB 1, sind Motive der dramatischen Umsetzung des Bestattungsvorganges auf einer götterweltlichen Ebene aufgenommen. Es sind der Priester in der Rolle des Thot und wohl die Witwe als Klageweib, die ihre Rollen im Ritual auf mythologisch überhöhte Weise affirmieren und die Wirksamkeit der Ba-Seele im Diesseits beschwören, auf daß sie höre, schaue, aufstehe, sich setze und die Opfer empfangen könne. Auffällig ist, daß weder Horus im Totenbuch<sup>44</sup> noch der leibliche Sohn in den realweltlichen Darstellungen im Zusammenhang mit der Bestattung eine besondere Rolle spielen. Die Söhne folgen den Priestern, die gemeinsam mit der Witwe an der Mumie hantieren. Während des

<sup>40</sup> Es ist diese Rolle, in der schon sehr früh emotionale Äußerungen in der ägyptischen Kunst kanonisiert und also als konstitutuell wichtig angesehen wurden. Die in diesem Rahmen auftretenden skeptischen Äußerungen über das Totenschicksal sind bemerkenswert; Lüddeckens 1943 und besonders das Beispiel bei Osing 1992: 54f.

<sup>41</sup> Settgast 1963: 113; Barthelmess 1992: 2-12; konkret zur Darstellung bei Pennut: Barthelmess op. cit.: 154f.

<sup>42</sup> Wobei durch die Dekoration der Eingangslaibung mit (zerstörten) Sonnenhymnen und der über dem Bestattungszug abgebildeten Vignette des Ein- und Ausgehens weitere "Anfänge" gegeben sind, wie es ebenfalls in Handschriften möglich ist; LD III: 220.a. Der Grabbau erweist sich hier als sehr viel komplexerer Textträger als die Schriftrolle. Dasselbe trifft für das "Ende" des Totenbuches des Pennut zu, das an der Nordwand aus dem häufig eine TB-Handschrift beschließenden Spruch TB 186 und der ebenfalls TB-Handschriften beschließenden Anbetungszene der mumienförmigen Gottheit.

<sup>43</sup> Willems 1988: 141-147, 156-159, 240; Willems 1996: 85-88, 374-387

<sup>44</sup> Nur TB 173 ist ein großer Hymnus an Osiris, gesprochen von Horus, dem Sohn. Der rituelle Zusammenhang ist hier aber der regelmäßige Kult für den Ahn, nicht die Bestattung des Verstorbenen.

Bestattungszeitraumes verbleibt der Sohn offensichtlich noch in seiner untergeordneten Position und muß die Behandlung der Leiche den Spezialisten und der Witwe überlassen. Erst in dem Moment, in dem der Verstorbene als Toter endgültig eingesetzt ist, tritt der Sohn das Erbe an. Und von nun an ist er für das Wohl des Toten verantwortlich - siehe die Darstellungen der Osthälfte der Kapelle, in der der Grabherr selbst sich in dieser Position des *z3=f s'nh rn n jt=f mw.t=f*, "seines Sohnes, der den Namen seines Vaters und seiner Mutter leben läßt" vor der Vielzahl seiner Ahnen präsentiert<sup>45</sup>.

9. Der untere Bildstreifen thematisiert also den Tod als ein kollektives Phänomen und dessen Lösung im Rahmen des Bestattungsrituals. Im oberen Bildstreifen wird der Vorgang des Todes auf einer eher individuellen Ebene behandelt, der des Verstorbenen selbst. In der Literatur werden die hier gezeigten Szenen des Durchschreitens der Tore und des Kommens in die "Halle der beiden Wahrheiten" gelegentlich als sukzessiv nach der Bestattung erfolgend angesehen. M. E. sind die hier wiedergegebenen Vorgänge aber zeitgleich anzusehen - sofern man auf der Ebene der sakramentalen Ausdeutung die Annahme eines realweltlichen Raum-Zeit-Systems überhaupt sinnvoll ist. Das Zurücklegen des Weges und das Bestehen der vielen Prüfungen sind Bilder, in denen der Vorgang des Sterbens und der Überleitung in die endgültige jenseitige Existenzform faßbar, also im oben genannten Sinne konzeptionalisiert und damit auch manipulierbar gemacht wird. Das Unheimliche des Sterbe- und Verwesungsprozesses wird als eine Vielzahl von Gefahren und Prüfungen im Zuge einer Reise formuliert, denn so können auf die Gefahren und Prüfungen die rechten Antworten gefunden werden.

10. Die erste Szene zeigt den Toten beim Durchschreiten eines Tores. Daß der Tod ein Übergang, ein Durchgang zu einer anderen Seinsform ist, ist eine weit verbreitete kulturelle Vorstellung<sup>46</sup>. Das Bild des Überganges ist bei Pennut mit einem Spruch kommentiert, der in dieser und abgewandelter Form im Totenbuch mehrfach vorkommt und auch als Überschrift der gesamten Kompilation gilt, der *Spruch um Herauszugehen am Tage (als) lebender Ba nach dem Tod*. Es ist die oben schon erwähnte Negation der Entfernung durch den Tod: Tod soll nicht endgültiges Fortgehen bedeuten, sondern Wiederkehren. Das Bild und die Beischrift kommentieren in knappester Art und Weise den Sinn der unten abgebildeten Bestattung: die räumliche Entfernung der Leiche und die Reintegration der Persönlichkeit.

11. Es folgt das Bild der Herzwägung entsprechend TB 125. Grabherr und Gattin beschwören ihr Herz, die "Fresserin der Toten" wacht, Anubis und *ms'hn.t* - der personifizierte Geburtsziegel und Symbol des Schicksals - prüfen das Lot und Thot verkündet die Rechtschaffenheit der Toten, die er auch aktenkundig macht. Die ausführliche Fassung des Textes im Totenbuch berichtet uns eine ganze Reihe von Vorwürfen, von denen der Tote sich freispricht. Sowohl das Motiv des Gerichtes, das der Waage und auch das der Bedeutung des Herzens bei dieser Prozedur sind schon alt und

<sup>45</sup> LD III: 230. Auch die mythologische Ausdeutung der Sohnes-Rolle im Osiris-Mythos legt die Ausgrenzung des Sohnes aus dem eigentlichen Bestattungsvorgang nahe: Horus wird erst im Moment der wiedererlangten Handlungsfähigkeit des Osiris nach der Mumifizierung mit Isis gezeugt und kann dann seine Aufgabe als Rächer und Schützer des Vaters sowie als sein Erbe antreten; siehe dazu auch Assmann 1991.c: 125-127.

<sup>46</sup> Assmann 1983.a: 342f

treten in den Sargtexten des MR in Erscheinung<sup>47</sup>. Seit der 18. Dynastie ist das Bild in der vorliegenden Weise belegt<sup>48</sup>. Die Szene der Herzwägung selbst scheint sich aus einem ursprünglich nur auf das Herz bezogenen Kontext entwickelt zu haben, in dessen Mittelpunkt die Sicherung des Besitzes und der Verfügung über das Herz des Toten steht<sup>49</sup>. Das Herz war für die Ägypter das entscheidende Organ, was die kognitiven Fähigkeiten angeht<sup>50</sup>. Es gehört nicht primär zum Körper als Maschine der Nahrungsaufnahme, der Atem- und Bewegungsfähigkeit, sondern stellt gegenüber dem Körper eine eigene Qualität dar, dem Ba, dem Ka oder dem Schatten vergleichbar. Der Verlust des Herzens würde den Toten hilflos machen, wie der Verlust des Körpers. Ohne Körper sind ihm alle motorischen Fähigkeiten genommen - Bewegung, Atmen, Opferempfang. Ohne Herz fehlen ihm alle kognitiven Möglichkeiten, auch das zum Überleben im Jenseits nötige "Wissen"<sup>51</sup>. Die Parallelisierung der letzten Zeremonien am Grab und der Darstellung des Totengerichtes ist daher nicht unlogisch: Mit der im unteren Bildstreifen dargestellten Mundöffnung erhält der Verstorbene seinen Körper zurück, seine Gestalt, in die der Ba einkehren kann und über die Sehen (= Sinneswahrnehmungen), Aufstehen (= Bewegung), sich an den Opfertisch Setzen und das Opfer Empfangen möglich ist, wie TB 1 beschreibt. Durch die Herzwägung erhält sich der Verstorbene sein Herz, seine spirituelle Identität. Die erhält er aber nur, wenn er von einer Vielzahl moralischer Verfehlungen frei gesprochen wird, die als ein Kodex von Normen sozialen Zusammenlebens interpretiert werden können (TB 125, Vers 10-48, 60-102). Es scheint eine große Furcht zu herrschen, daß Verstöße gegen diese Normen im Moment der Bestattung dazu führen können, daß dem Verstorbenen ein wesentlicher Teil seiner Fähigkeiten nicht zurückgegeben wird: seine kognitive Macht, das "Wissen", unter anderem die Fähigkeit, Macht über andere auszuüben<sup>52</sup>.

12. Es ist in afrikanischen Kulturen nicht unüblich, im Rahmen der Bestattung auf magische Weise zu ergründen, ob der zu Bestattende überhaupt eine ordnungsgemäße Überleitung zum Tod verdient hat, oder ob es nicht ratsam sei, ihm diese vorzuenthalten. Denn ein Mensch, der die Regeln des sozialen Zusammenlebens eklatant verletzte, wird auch als Toter weiter so verfahren - eine wenig erfreuliche Aussicht, stellt man die gesteigerte spirituelle Macht in Betracht, die Toten eigen sein kann. Soziales Fehlverhalten wird nicht nur in Afrika über den Vorwurf der Hexerei thematisiert, der dabei Individuen treffen kann, die an der sozialen Schieflage völlig unschuldig sind. So herrscht in afrikanischen Kulturen eine nicht geringe Furcht davor, im Moment der Bestattung der Hexerei im weitesten Sinne verdächtigt zu werden<sup>53</sup>. Die Konsequenz der Entdeckung von Anzeichen von

---

<sup>47</sup> Grieshammer 1970: 46-70

<sup>48</sup> Seeber 1976: 7

<sup>49</sup> Seeber 1976: 10-12

<sup>50</sup> Brunner s.v. "Herz", LÄ II: 1158-1168

<sup>51</sup> Zur magischen Bedeutung des richtigen "Wissens" im funerären Zusammenhang siehe Assmann 1983a: 343.

<sup>52</sup> Siehe den Titel von TB 65 "Spruch, herauszugehen am Tage und Macht zu haben über den Feind", sowie andere Sprüche zur Feindabwehr: TB 10, 11. Diese Macht zu besitzen gehörte demnach zu den üblichen bzw. angestrebten Eigenschaften eines Toten. Siehe dieses in den Sargtexten noch viel deutlicher ausgesprochene Motiv in CT-Spruch 149 (Spruch vom Menschenfalken); Grieshammer 1970: 131-148. Grieshammer op. cit.: 46-70 zeigt, daß in den Sargtexten das Motiv der Gerichtes und die Fähigkeit, als Toter Macht über andere auszuüben, auf das engste verbunden sind.

<sup>53</sup> Siehe Thiesbonenkamp in dieser Publikation.

Hexerei sind die Verweigerung der ordentlichen Bestattung und die Zerstörung des Körpers. Es sind dieselben Ängste, die TB 125 beschreibt: Soziales Fehlverhalten hat die Zerstörung zur Konsequenz. Als Sinnbild der Zerstörung tritt die Totenfresserin auf. Daß diese Totenfresserin dabei keine negative Konnotation hat, konnte Christine Seeber nachweisen: sie frißt nur jene, die als Tote Übles anrichten könnten und schützt damit die Lebenden<sup>54</sup>! Der gerechtfertigte Tote erfährt durch sie Schutz und Hilfe bei der mit der Passierung des Gerichtes erfolgten Regeneration.

13. Die Parallelisierung von Abschluszeremonie an der Mumie und Totengericht verbindet eine rituelle und eine mythologische Ebene. Unten die Zurückgabe des Körpers und die Bestätigung der sozialen Integrität des Verstorbenen, ausgedrückt durch die gehörige Trauer der Hinterbliebenen, namentlich der Witwe. Die exzessive emotionale Beteuerung des Verlustes spricht den Toten von jedem sozialen Vorwurf frei - einen sozial Verfemten betrauert man nicht. Oben der Freispruch von jeder moralischen Verfehlung und die Zurückgabe des Herzens, damit aller spirituellen Macht, vor dem Kollegium strafender Gottheiten. Es liegt nahe, auch in der mythologisch überhöhten Andeutung einen zeremoniellen Hintergrund zu suchen. Gab es die Möglichkeit, einem Verstorbenen das Herz, eventuell den Körper überhaupt vorzuenthalten, sollten moralische Anschuldigungen gegen ihn vorliegen<sup>55</sup>?

14. Der Tod, wie er an der westlichen Südwand der Anlage des Pennut thematisiert wird, ist das Fortgehen eines Individuums, das aber nicht endgültig aus der Gemeinschaft ausgeschlossen wird, sondern in der Phase der Bestattung wieder integriert wird. Sinnbild ist die Einleitungsvignette des TB mit dem ein Tor durchschreitenden Grabherrn und der kommentierenden Beteuerung des erneuten Heraustretens. Der Prozeß dieser Überleitung wird als Bestattungszug mit endgültiger Wiederherstellung der körperlichen Integrität und als Herzwägung mit Bestätigung der moralisch-sozialen Fehlerlosigkeit und Rückgabe der spirituellen Integrität in Form des Herzens abgebildet. Die Mumifizierung als ein technisch-konservatorischer Prozeß sichert den Erhalt des Körpers und damit der körperlichen Integrität; die begleitenden Rituale sichern die spirituelle Integrität, wie den Erhalt der kognitiven Fähigkeiten und die Wiedervereinigung von Ba und Körper. Der Bestattungsvorgang als soziales Ritual schließlich reintegriert den Toten als Ahn und ordnet die sozialen Verhältnisse der Hinterbliebenen neu.

15. Bei den bis hier besprochenen Vorstellungen fällt auf, daß ein wesentlicher Aspekt nicht thematisiert wird und auch sonst in ägyptischen Quellen kaum eine Rolle spielt: Warum gibt es den Tod; den Tod überhaupt und den Tod einer konkreten Person im besonderen? Grundsätzlich scheinen die Ägypter den Tod als ein natürliches Phänomen akzeptiert zu haben<sup>56</sup>. Krankheit und Alter sind Anlässe, die zum Tode führen. An Krankheiten können andere schuldig sein, Dämonen und auch böswillige Tote<sup>57</sup>. Das Alter wurde als Vorzustand des Todes aber aus sich heraus

---

<sup>54</sup> Seeber 1976: 171-175

<sup>55</sup> Auch Willems 1988: 148-150 sieht im MR einen rituellen Hintergrund für das Totengericht. Vergleiche die sehr viel jüngere Bemerkung des Diodor I, 92.1f zu einem Totengericht am Grab; Burton 1972: 268-270; Merkelbach 1993.

<sup>56</sup> Sander-Hansen 1942: 3-9, der Tod als "Schicksal".

<sup>57</sup> Siehe das bemerkenswerte Motiv der Sargtexte, in denen der Sohn sich dagegen verwahrt, vom verstorbenen

akzeptiert<sup>58</sup>. Die Trauertexte beklagen die Hilflosigkeit des Verstorbenen und die Einsamkeit der Hinterbliebenen, erheben aber keine Vorwürfe gegen irgendwie geartete Ursachen des Todes. Es scheint auch keinen personifizierten Tod im Sinne des Sensenmannes zu geben, der zu jedem Individuum als Mörder kommt<sup>59</sup>. Anubis, in dessen Obhut sich die Leiche vom Moment des biologischen Todes an befindet, ist ihr Beschützer, er verursacht nicht den Tod.

Für die Frage, warum es den Tod überhaupt gibt, sind auch nur wenige Antworten zu erkennen. Warum der Tod in die Welt kam, ist in afrikanischen Kulturen oft durch eine Sage erklärt, wie sie auch in der Bibel durch den Sündenfall gegeben ist: Daß es Tod gibt, ist nicht immer so gewesen, sondern wurde durch ein Ereignis ausgelöst. Motive einer solchen Sage sind in der Geschichte der zornigen Göttin enthalten, die Re gegen die aufsässig gewordenen Menschen sandten, um sie alle auszurotten. Erst als schon viele getötet waren, reute es ihn, so daß man die zornige Göttin mit List besänftigte<sup>60</sup>. Im Osiris-Mythos wird der Tod über das weltweit verbreitete Motiv der verfeindeten Brüder erklärt. Seth tötet aus Mißgunst den Bruder, der daraufhin zum Symbol für Tod und das Schicksal des Toten wird<sup>61</sup>. Tod ist demnach nichts Natürliches und daher auch durch Isis zu behandeln. Der Osiris-Mythos interpretiert den Tod als Mord, für den es einen spezifischen Mörder geben muß. Dagegen deutet das Motiv der Sage von der zornigen Göttin den Tod, ähnlich wie beim biblischen Sündenfall, als eine Strafe, die von einem bestimmten Augenblick an immerfort währt. Das Motiv der zornigen Göttin entspricht der fatalistischen Einsicht in die Unabdingbarkeit des Todes eines Jeden und besitzt einen gewissen intellektuellen Zug der Erklärung des Unfaßbaren. Das Motiv des Brudermordes hingegen, mit der Personifizierung jeder Todesursache als "sethisch", entspricht der eher ursprünglichen Frage nach der Ursache des ganz konkreten Todes eines Individuums, die der Rache bedarf.

#### IV. Existenz nach dem Sterben

1. Die Darstellung des Totengerichtes gemäß TB 125 findet Fortsetzung und Abschluß in der Szene, in der der Grabherr und seine Gattin von Horus vor Osiris geführt werden. Üblicherweise ist diese Szene linear der Herzwägung angeschlossen<sup>62</sup>. Daß die Szene des Führens vor Osiris bei Pennut nicht auf der westlichen Südwand untergebracht wurde, sondern erst auf der anschließenden Westwand, ist nicht aus Gründen der Raumknappheit zu erklären, sondern aus dem durchkomponierten Aufbau der Gesamtdekoration. Die Szene schließt den Übergangsprozeß auf der

---

Vater ins Jenseits geholt zu werden; Grieshammer 1970: 26-30, 131-148. Es deutet sich auch hier die schon oben angemerkte besondere Situation der männlichen Nachkommen an, die im Bestattungszeitraum vom "neidischen" Toten besonders gefährdet sind.

<sup>58</sup> Westendorf, W.: s.v. "Tod", LÄ VI: 613

<sup>59</sup> Sander-Hansen 1942: 26-28 zählt einige Belege auf, die vom Tod in der Art personifizierter Dämonen sprechen, z.B. *h̄tm.wt* "Vernichterin".

<sup>60</sup> Kuhbuch Vers 139: "Das ist der [Ursprung] des Gemetzels unter den Menschen"; Hornung et al. 1982: 41.

<sup>61</sup> te Velde 1967: 81-98

<sup>62</sup> Es handelt sich aber um zwei Szenen (Totengericht + Führen vor Osiris), deren Kombination als Typ B der Vignette zu TB 125 erst in der Ramessidenzeit üblich wird, Seeber 1976: 34-38, 238f. Nicht-linear sind die Szenen nach Seeber 1976: Tab. 2, 36f, Anm. 133 außer bei Pennut noch in TT 341, TT 360 und im Grab des nXt-mnw in Dehmit sowie auf einigen Särgen belegt.

mythologischen Ebene von TB 125 ab; sie tut es aber in einer Weise, die zugleich den dauerhaften Zustand des Verstorbenen beschreibt, der nun als Toter fortexistiert. Die im folgenden behandelten Konzepte beziehen sich nicht mehr auf den Tod als gefährvollen Prozeß, sondern auf den Tod als einen Zustand. Die gesamte Westwand der Kapelle des Pennut ist eine kunstvolle Komposition aus vier Vignetten, die diesen dauerhaften Zustand beschreibt (Abb. 3). Die Komposition ist um so beziehungsreicher, da sie sich im äußersten "Westen" der Kapelle befindet, also der traditionellen kultischen Bezugsrichtung der Toten, wodurch die "gedrehte Orientierung" der Kapelle zu einem sintragenden Element wird. Außerdem befindet sich die Westwand direkt oberhalb der Sargkammer, die an der Westseite des sich in der Mitte der Kapelle öffnenden Grabschachtes ausgearbeitet ist<sup>63</sup>. In diese Sargkammer wurde der Leichnam "von Osten" eingebracht - wie im Bestattungszug bildlich umgesetzt - und liegt nun dauerhaft im "Westen" der Kapelle.

2. Die Szene des Führens vor den in einem Schrein thronenden Osiris tritt in dieser Form erstmals in einem Bild auf, das auch als Vignette zu TB 125 gebraucht wird (Abb. 5). Der durch das Totengericht "gerechtfertigte" Verstorbene ist nach Abschluß der an der Südwand abgebildeten Zeremonien nun im Besitz aller notwendigen Eigenschaften, um in seinen neuen Status als Toter "initiiert" zu werden<sup>64</sup>. Sehr beziehungsreich wird diese Voraussetzung gelegentlich wie hier im Grab des Pennut durch das Herz dargestellt, das dem Verstorbenen zurückgegeben ist und nun von ihm in der Hand gehalten wird<sup>65</sup>. Die Einführung in den neuen Status übernimmt Horus, der Sohn der Isis. Er führt den Toten vor den in einem Schrein thronenden Osiris, Herr des Westens. Der rundum geschlossene Schrein hat eine Tür, die geöffnet ist. Osiris hat die Gestalt einer Mumie und hält die königlichen Abzeichen. Vor ihm stehen auf einer Lotosblüte die vier Horuskinder. Hinter Osiris stehen Isis und Nephthys, die einen Schutzgestus ausüben.

3. Die auftretenden Personen - Osiris mit den königlichen Insignien, die beschützende Isis und Nephthys und Horus, der Sohn der Isis - sind die Protagonisten des osirianischen Mythos. In der uns geläufigen Form ist er erst durch klassische Autoren überliefert, aus den vielen Anspielungen auf den Mythos schon seit den Pyramidentexten kann aber auf ein sehr hohes Alter der Grundkonstellation geschlossen werden<sup>66</sup>. In ihr wird auf einer göttlich-königlichen Ebene der Tod als Ereignis thematisiert: Durch die Böswilligkeit des Bruders Seth erleidet Osiris den Tod und es tritt eine Ausnahmesituation - das Chaos in Gestalt des Seth - ein. Isis, die Witwe, übernimmt die Aufgabe, den hilflosen Körper des Toten zu behandeln. Thot, der als Mondgott mit Nächtlichkeit und als Gott der Schrift mit Geheimnis verbunden ist, assistiert<sup>67</sup>. Am Ende dieser Behandlung steht die

<sup>63</sup> Steindorff 1937: 243. Von einer Bestattung wurden keine Reste mehr gefunden.

<sup>64</sup> Der Begriff der "Initiation" im Zusammenhang mit dem Prozeß der Bestattung ist ausführlich besprochen von Assmann 1983a mit Verweis auf die relevante Literatur.

<sup>65</sup> Seeber 1976: 93-98

<sup>66</sup> Griffith 1980: 1-40

<sup>67</sup> Die Rolle des Gottes Thot besitzt bemerkenswerte Ambivalenzen bis hin zu einer negativen Bewertung, auf die hier nicht eingegangen werden kann, siehe z.B. Griffith 1960: 81-84. Daß die im Bestattungsvorgang tätigen Ritualspezialisten aber durch ihre Eingriffe in die Leiche ebenfalls mit negativen Konnotationen versehen sind, zeigen Formulierungen im Mündöffnungsritual, Szene 15 + 16, Otto 1960: 66-68 und der Bericht des Diodor I, 92.2 über die Verjagung des "Paraschisten", der den ersten Schnitt an der Leiche durchzuführen hatte; Burton 1972: 264.

Wiedererlangung körperlicher Integrität und Handlungsfähigkeit durch Osiris: Er zeugt mit Isis den Sohn Horus und tritt, als neuen Status, die Herrschaft als "Herr des Westens" an. Horus übernimmt das Erbe des Vaters und beseitigt die eingetretene Unordnung.

4. Das "soziale Drama", das in dieser Form sakramental gedeutet wird, ist der Tod eines Individuums und dessen Überleitung in den Status des Toten<sup>68</sup>. Weibliche Angehörige und Ritualspezialisten sichern diese Überleitung, während derer ein sozialer Ausnahmezustand herrscht, von dem offensichtlich besonders die männlichen Nachkommen betroffen sind. Erst mit dem Abschluß der Überleitung hat der männliche Nachkomme ebenfalls eine neue Position erreicht und beendet selbst den Ausnahmezustand.

Auf die göttliche Ebene wurde das soziale Drama zuerst in der Periode der Pyramidentexte wohl nur für den König projiziert, was sich besonders im Auftreten der Königsgötter Horus und Seth zeigt<sup>69</sup>. Im Zuge der "Entprivilegierung" königlichen funerären Ritualwissens in der 1. ZZ und dem MR wird der Mythos auch in die funeräre Praxis nichtköniglicher Personen übernommen. Die Protagonisten des Bestattungsrituals werden mit Götternamen versehen, was in der Kultpraxis des pharaonischen Ägyptens durchaus üblich gewesen zu sein scheint<sup>70</sup>. Bemerkenswert ist dabei, daß ein Protagonist namentlich konkretisiert wird: der "Osiris NN". Diese Benennung ist schon in den Pyramidentexten für den verstorbenen König üblich und bezeichnet im MR den Verstorbenen ganz allgemein. Allerdings wird der Verstorbene nur in bestimmten Zusammenhängen als "Osiris" apostrophiert. Auf den Särgen des MR ist der Verstorbene konsequent nur in den Ritualtexten - den eigentlichen Sargtexten - als "Osiris" bezeichnet. Auf den äußeren Sarginschriften und den großen Opferformeln ist er nie so bezeichnet, sondern als *m<sup>3c</sup>-hrw*, "Gerechtfertigter", und *jm<sup>3h</sup>.w-hr*, "Versorgter bei" einer Gottheit. Im MR bezeichnet der Begriff "Osiris" den Verstorbenen wohl nur im Prozeß des Ritualvollzuges, im Verlauf jener Zeremonien, die seiner Behandlung im Rahmen der *passage* vom Leben zum Tod dienen - in dem Zustand, in dem er zu eigener Aktivität nicht fähig ist. "Osiris NN" wird betrauert, behandelt und versorgt, "Osiris NN" ist selbst prinzipiell nicht zu Handlungen fähig sondern muß in einen Zustand versetzt werden, in dem er zu Handlungen fähig ist. Die Bezeichnung als "Osiris" ist so ein Synonym für die zu behandelnde Leiche im Zuge der Bestattung, in übertragenem Sinne der hilflose Verstorbene. Als endgültig "Gerechtfertigter" tritt der Tote dann mit Titel und Name auf, ergänzt um die Benennung eines Patronage-Verhältnisses (*jm<sup>3h</sup>*) bei verschiedenen Gottheiten. Die Hilflosigkeit des "Osiris-Zustandes" ist am Ende des Bestattungsvorganges überwunden.

Neben dieses Konzept tritt aber die Vorstellung einer andauernden Hilflosigkeit, auch über den Bestattungszeitraum hinaus. Es ist der Aspekt der fertiggestellten Mumie, die in lebloser, aber dauerhafter Weise im Grab aufbewahrt liegt, jedoch des Kultes bedarf - hier tritt Horus als Sohn ein -, um aktiviert zu werden. Die Konzeptualisierung dieses Phänomens im Rahmen osirianischer

<sup>68</sup> Zum Begriff "sakramentale Ausdeutung" Assmann 1977.a: 15-28. Es handelt sich bei "sakramentale Ausdeutung" um eine spezifische Form von Konzeptualisierung, die ein Phänomen über die Transposition in eine götterweltlich-übernatürliche Sphäre deutet. Das Produkt ist ein "erklärender" Mythos oder eine Sage.

<sup>69</sup> Griffith 1980: 85-150

<sup>70</sup> Goyon, J.-C.: s.v. "Dramatische Texte", LÄ I: 1140-1144. In den bildlichen Darstellungen wird diese Gleichsetzung eher vermieden, es treten aber Priestern mit Schakalsmasken auf; siehe auch Blackman 1921: 57.

Vorstellungen gewinnt erst allmählich an Boden. Im NR kommt sie zum endgültigen Durchbruch; von nun an wird der Tote überhaupt mit dem Begriff "Osiris" benannt<sup>71</sup>. Am Abschluß der Bestattungsdarstellung an der westlichen Südwand trägt Pennut diese Bezeichnung, wie auch bei allen anderen Darstellungen in der Kapelle. Ausnahme ist nur die Auszeichnungsszene an der Ostwand, die eindeutig auf die diesseitige Existenz bezogenes Ereignis wiedergibt<sup>72</sup>. Gerade hier zeigt sich aber, daß die Bezeichnung als "Osiris" keine gedankenlose Konvention ist, sondern den Grabherrn nur in seiner andauernden, nachtodlichen Erscheinungsform beschreibt. In welcher Art hat man sich die Existenzform des Toten als "Osiris" aber vorzustellen?

5. In der Gestaltung des Totengottes<sup>73</sup> Osiris gehen die Entwicklung der Bestattungstechnik und die sakramentale Ausdeutung von Tod und Bestattung Hand in Hand. Die Mumienform des Gottes Osiris kann erst auftreten, wenn die zigarrenförmige Mumie als Objekt existiert, und das ist erst seit der 1. ZZ anzusetzen<sup>74</sup>. Die allerdings nicht unumstrittene früheste Darstellung des Osiris aus dem AR zeigt ihn daher auch noch menschengestaltig<sup>75</sup>; erst im MR ist der Gott in Mumienform hinlänglich belegt. Und auch die Schilderung des Mythos paßt sich der Entwicklung der Mumifizierung an: In den Pyramidentexten wird vom Ereignis des Todes noch sehr allgemein gesprochen; Osiris "fällt auf seine Seite" oder wird von Seth ertränkt bzw. die Leiche ins Wasser geworfen<sup>76</sup>. Sehr frühe Konzepte beschreiben den Toten auch noch als Trockenleiche, die sich zum Opfer erheben und den Staub von sich schütteln soll<sup>77</sup>. Mit dem Beginn der systematischen Leichenbehandlung im AR scheint zuerst das Skelett im Zentrum der Bemühungen um den Erhalt des Körpers gestanden zu haben, für dessen "Zusammenraffen" die Pyramidentexte mehrere Sprüche enthalten<sup>78</sup>. Erst mit der Entwicklung der Konservierung auch der sonst zerfallenden Weichteile tritt das Motiv der Zerstückelung des Osiris immer mehr im mythologischen Rahmen hervor, einer Zerstückelung, die wohl als Metapher für Verfall bzw. Verwesung der Leiche steht, und die durch die Zusammenfügung im Zuge der Mumifizierung negiert wird<sup>79</sup>. Die trauernde Isis wird nun die, die die Glieder ihres Gatten

<sup>71</sup> Munro 1987: 184, 237-239 bespricht die Belege der Bezeichnung des Toten als Osiris in den Totenbuch-Handschriften. Während die Benennung in der 18. Dynastie selten ist, ist sie in der 19./20. Dynastie die Regel, wobei es immer Ausnahmen gibt. Dieselbe Beobachtung macht K.-J. Seyfried in Hofmann 1995: 92-94, bes. Anm. 187 für die Bezeichnung des Grabherrn in den dekorierten Kapellen des NR: in frühen 18. Dyn. ist die Benennung des Grabherrn als Osiris noch selten, in 20. Dyn. aber fast immer üblich.

<sup>72</sup> LD III: 230, Steindorff 1937: Taf. 102

<sup>73</sup> Andere Aspekte des Osiris als Vegetationsgott sollen hier nicht behandelt werden; siehe Griffith 1980: 151-172.

<sup>74</sup> Germer 1991: 37-40

<sup>75</sup> Griffith 1980: 44, 236f, frontispiece; der eventuell auch einen Schakalkopf für den Osiris des AR annimmt, op. cit.: 143-146.

<sup>76</sup> Griffith 1980: 22

<sup>77</sup> Noch in TB 68 als Vers 39-41; Hornung 1979 / 1990: 145

<sup>78</sup> Sethe 1934: 211-216

<sup>79</sup> Frühe Traditionen vom Tod des Osiris behandeln den Zerfall noch nicht; Griffith 1980: 24. Assmann 1972: 121-125 geht davon aus, die Zerstückelung und Vereinigung von Knochen, Fleisch und Körperflüssigkeit sei als Topos nicht zwangsläufig mit dem körperlichen Verfall und entgegenwirkender Mumifizierung gleichzusetzen, sondern eine Metapher für eine allgemeine "restitutio ad integrum", was mir aber gerade bei den von ihm aufgeführten Textstellen nicht einleuchtet. Dazu auch: Assmann 1983.a: 336f, 339f, der mit Recht darauf verweist, daß ein Bezug zwischen den Belegen einer intentionellen (?) Leichenzerstückelung in frühen Perioden der ägyptischen Kultur und dem negativ besetzten Bild des zerfallenden (= von Seth zerstückelten) Körper in

einsammelt, zusammenfügt und in Form der Mumie vor einem erneuten Zerfall bewahrt. Auch die Horuskinder, die aus den Pyramidentexten als schützende Geister bekannt sind, die vor Hunger und Durst bewahren sollen, treten nun als Schützer der Innereien auf, da auch deren Schutz zum Thema der sakramental gedeuteten Mumifizierung wird<sup>80</sup>.

6. Betrachtet man die Darstellung des thronenden Osiris vor dem Hintergrund einer sakramentalen Deutung der Leichenbehandlung, so kann sie als Bild des mumifizierten Toten selbst gelesen werden: Osiris als Bild der Mumie ruht in einem Schrein, wie er im NR auch um den Sarg belegt ist<sup>81</sup>. Der Thron des Osiris ist mit einer Scheintür geschmückt, einem alten Element der Sargdekoration bzw. einem immer mit dem Gedanken des Ein- und Ausgehens aus dem Grab verbundenem Motiv<sup>82</sup>. Die Horuskinder auf dem Regenerationssymbol sichern die Bewahrung des Körpers, ebenso wie die schützend anwesenden Trauergöttinnen. Und durch Horus, den handelnden Gott (belegt ist auch Anubis<sup>83</sup>), wird der Verstorbene zu Osiris geführt. Läßt man sich auf eine theologische Spekulation ein, so ist dies der Moment der "Initiation", die dem Verstorbenen endgültig den Status des "Osiris" verleiht. Die Geste der Geleitung durch einen Gott, die Berührung, ist in der ägyptischen Ikonographie ein äußerst "starkes" Bild, das auch für den König nur in Szenen belegt ist, in denen eine Transformation seiner Persönlichkeit stattfindet. Horus in seiner Rolle als Sohn übernimmt es, den Verstorbenen zum Gott zu führen<sup>84</sup>, dessen Schicksal vom Verstorbenen nachvollzogen wurde und welcher nun, in Gestalt eines "Osiris NN", zum dauerhaften Toten wird. Damit ist eine völlige Umdeutung des Osiris-Status verbunden: War ein "Osiris NN" im MR die hilflose Leiche, so ist ein "Osiris NN" seit der 19. Dynastie der dauerhaft existierende Tote!

Die Verbindung des Toten mit Osiris wird dabei stets als die von wohlunterschiedenen Entitäten aufgefaßt, die aber Wesensmerkmale teilen. Der Grabherr ist nie der "Herr des Westens", aber über die dramatische Imitation des Osirisschicksals ist auch er "ein Osiris"<sup>85</sup>. Indem der Tote mit dem Abschluß von TB 125 in den Status "Osiris" eingeführt wird, ist die Darstellung des im Schrein thronenden Osiris aber zugleich auch eine Abbildung des Charakters seiner weiteren Existenz: in

---

sehr viel jüngeren Belegen, wie ihn Alfred Hermann: Zergliedern und Zusammenfügen, Numen 3, 1956: 81-96 sieht, schwer herzustellen ist.

<sup>80</sup> Sethe 1934: 216-218

<sup>81</sup> Solche äußeren Schreine (sog. Transportsärge) treten in der zweiten Hälfte der 18. Dynastie und damit etwa zeitgleich mit der Sitte auf, den Toten auch nach der *passage* als Osiris zu bezeichnen und damit ebenfalls etwa zeitgleich mit der Gestaltung der Abschlußszene der Vignette von TB 125 als Geleit zu Osiris; Belege sind z.B. der goldene Schrein des Tutanchamun und der Transportsarg des Senedjem; Niwinski, A.: s.v. "Särge NR - SpZt", LÄ V: 437. Diese einen mumienförmigen Sarg umschließenden Schreine sind von den älteren Kastensärgen zu unterscheiden, die auch Bezüge zur Schreinform haben.

<sup>82</sup> Siehe dazu: Hofmann 1995: 29, Anm. 53.

<sup>83</sup> Seeber 1976: 35, Fig. 10. Die enge Beziehung von Horus, dem Sohn, zu Anubis im Zusammenhang mit dem Schutz der Leiche wird in der sakramentalen Ausdeutung auch über die Konstruktion eines Brüderverhältnisses der beiden gedeutet.

<sup>84</sup> Die Handlung des Horus an dieser Stelle ist bemerkenswert; eventuell deutet sich darin die nun übernommene Verantwortlichkeit des Sohnes gegenüber dem Vater an.

<sup>85</sup> Deutlicher in der Abbildung der "Initiation" in den Totenstatus als Osiris werden die bemalten Leichentücher römischer Zeit, die eine enge Verbindung von Individuum und Gott im Moment des Todes zeigen: Seeber 1976: 25-27, 61f; Morenz 1957 / 1975, Morenz 1969 / 1975. Unterstützend für Morenz' These sei darauf verwiesen, daß die Geleitung des Toten auf den Leichentüchern nicht die Geleitung zum Totengericht - erste Szene von TB 125 - sondern die Geleitung / Initiation zu Osiris - zweite Szene von TB 125 - ist.

einem Schrein, geschützt von den Horuskindern und den weiblichen Gottheiten, versorgt vom Sohn, als ein Osiris<sup>86</sup>.

Hier ist die Dialektik von Phänomen und Konzeptionalisierung des Phänomens bemerkenswert: Das Phänomen des Todes und der anfallenden hilflosen Leiche wurde über das Konzept des Osiris-Mythos erfaßt, wobei Osiris die Form der Leiche als Mumie übernimmt. Indem aber im Kultvollzug jeder Verstorbene gemäß der osirianischen Deutung des Todes bestattet wird, orientiert sich das Phänomen wieder am Konzept: die Mumie wird als Osiris gestaltet, was sogar zur Übernahme des Götterbartes und weiterer osirianischen Insignien führt<sup>87</sup>.

7. Die Schlußszene von TB 125 zeigte m.E. also die Initiation des Verstorbenen in den Status des Toten beim Gott der Toten, "Osiris, Herr des Westens" und zugleich - in der Gestalt des im Schrein thronenden Osiris - den Aspekt, den Status als "Osiris NN", in dem er nun weiter existiert. Diese Interpretation der Schlußszene von TB 125 steht im Widerspruch zur Auffassung von Osiris als dem eigentlichen und obersten Richter des Totengerichts, dem der Tote zur endgültigen Rechtfertigung vorgeführt wird<sup>88</sup>.

Bei der Betrachtung des Totengerichts und der Rolle des Gottes Osiris im Zusammenhang mit Gerichtsszenen sind zwei Aspekte zu unterscheiden. So gibt es zum einen die schon im AR belegte Vorstellung eines Gerichtes im Jenseits, vor dem der Tote andere verklagen kann und infolge eines günstigen Schiedspruches Macht über die Verklagten erhält<sup>89</sup>. Bis in das NR ist es vor allem dieser Aspekt, der in den funerären Texten im Zusammenhang mit der Gerichts-Vorstellung äußerst prominent ist<sup>90</sup>. Daß Osiris, der Herrscher des Westens, neben Re und anderen Göttern der Richter in diesem Gericht sein kann, leitet sich wahrscheinlich von der ursprünglichen Beschränkung des Osiris-Werdens auf den König ab, der dann auch im "Westen" seinem Hofstaat vorsitzt, der sich als sein Klientel weiterhin versteht<sup>91</sup>. Vor dieser Autorität möchte der Tote solche verklagen, die ihm Böses tun. Die Vorstellung des Gerichtes über andere Feinde ist auch im TB lebendig, wie die Sprüche TB 124 und 127 "Spruch, um hinabzusteigen zum Tribunal des Osiris" zeigen. Hier ist Osiris der Richter, der dem Toten immer wieder und bei sich bietender Gelegenheit Macht über andere verleiht.

---

<sup>86</sup> Das Phänomen der "Wesensangleichung" ist fraglos einer der produktivsten Aspekte ägyptischer theologischer Konzeptualisierung. Es liegt dem bekannten Phänomen des Synkretismus, der Ba-Lehren und wohl auch der theologischen Deutung der Tierkulte zugrunde. Gleichsetzungen - auch vom Pharao mit Gottheiten oder dem Toten mit Osiris - sind keine gedankenlosen Metaphern, sondern durchaus durchdachte Konzepte. Siehe Schenkel, W.: s.v. "Götterverschmelzung", LÄ II: 720-725.

<sup>87</sup> Der geflochtene Götterbart, Beleg der Umsetzung der Vorstellung "der Tote ist Osiris", tritt schon an anthropomorphen Särgen der frühen 18. Dynastie auf: Hayes 1959 / 1990: fig. 37; siehe auch die inneren Säрге des Tutanchamun. Ähnlich lief im Zuge der "Entprivilegierung" königlichen Ritualwissens am Ende des AR die Übernahme der königlichen Rituale mit einer Übernahme der königlichen Ikonographie - "der Tote ist König" - parallel. So zeigen Mumienmasken des MR den Königsbart und sogar den Uräus: Hayes 1953 / 1990: fig. 201, 203. Die Hinweise verdanke ich Wolfram Grajetzki.

<sup>88</sup> Seeber 1976: 120-127

<sup>89</sup> Grieshammer 1970: 46-70

<sup>90</sup> Grieshammer 1970: 112f

<sup>91</sup> Siehe die Parallelität der Bezeichnung des Toten im AR als *jmꜣḥw ḥr ntr* <sup>ε3</sup>= König und *jmꜣḥw ḥr wsjr*; Belege bei Jansen-Winkeln 1996a: 31f.; zur Frage des "großen Gott" im AR: Kees 1956b: 270-278.

Ein völlig anderer Aspekt tritt zuerst im MR in Erscheinung: Die Vorstellung, daß es ein einmaliges Initial-Gericht geben könnte, vor dem der Tote sich selbst zu rechtfertigen hat<sup>92</sup>. Es ist dies das Gericht, vor dem das Herz des Toten gegen ihn auftreten und das dem Toten den Status als "Rechtfertigten" verweigern könnte. Im Zuge der sakramentalen Ausdeutung des Bestattungsrituals wird dieser Aspekt im TB 125 thematisiert und in der Ramessidenzeit in die auch bei Pennut belegte bildliche Form gebracht. Ein Gericht vor der Vielzahl von Totenrichtern befindet darüber, ob der Verstorbene den Status des Toten erlangen darf. Es ist der "Osiris NN", über den gerichtet wird, und es ist Thot, der die Rechtfertigung verkündet. Erst dann erfolgt die Geleitung zu Osiris, Herr des Westens, und die oben besprochene Initiation.

Nur im Falle solcher Darstellungen, die wie bei Pennut eine Geleitung des Toten zu dem im Schrein befindlichen Osiris zeigen, kann dabei einigermaßen sicher angenommen werden, daß die Einführung in den "Osiris-Status" Sinn der Abbildung ist; in anderen Fällen kann durchaus die Beschwörung des Osiris als Richter im Totenreich beabsichtigt sein. Es sei aber darauf verwiesen, daß die Rolle des Osiris als oberster Totenrichter keineswegs so klar definiert ist, wie in der Literatur gelegentlich vorausgesetzt. In den Pyramidentexten des AR ist weitaus eher Re, neben Atum, Geb und der Neunheit, der oberste Richter<sup>93</sup>; im MR tritt neben Re, Atum, Geb und vielen anderen Göttern Thot recht prominent in der Richter-Rolle auf, während Osiris in dieser Funktion eher blaß bleibt<sup>94</sup>; selbst im NR ist Osiris oft mit Re verbunden, und daneben spielen Thot, Maat, die Neunheit und die 42 Totenrichter wichtige Rollen<sup>95</sup>. In prominenter Position ist Osiris im Zusammenhang mit der Gerichtszene vor allem in der hier diskutierten Szene im Schrein abgebildet, in der man nicht ohne weiteres die Darstellung des obersten Richters sehen darf. Daß die ausführliche Variante von TB 125 und die fortdauernde Benennung des Toten als Osiris etwa zeitgleich üblich werden, spricht eher dafür, in der Schlußszene von TB 125 die "Erläuterung" dafür zu sehen, warum seit der Mitte des NR der Tote auch nach Überwindung der Phase der Hilflosigkeit der Bestattung noch als "Osiris" bezeichnet wird.

8. Die Deutung des im Schrein thronenden Osiris auch als Sinnbild des Toten selbst wirkt vielleicht weniger spekulativ, wenn man die folgenden Vignetten berücksichtigt, die ebenfalls die Existenzform des Toten behandeln. Direkt hinter der Abschlußszene von TB 125 befindet eine Darstellung, die eine auf dem Löwenbett ruhende Mumie mit Götterbart zeigt, die von Anubis versorgt wird. Zu beiden Seiten der Bahre hocken die trauernden Isis und Nephthys. Im beigeschriebenen Text sind die Reden der Gottheiten wiedergegeben, die ihren Schutz an der Mumie durchführen. In einem an dieser Stelle eher ungewöhnlichen Text spricht der Tote ein kurzgefaßtes negatives Sündenbekenntnis, woraus er das Recht ableitet, als *sḥ jqr*, als "treffliche / vollkommene Mumie" zu existieren. Am Schluß der Rezitationen wird der Name "Osirs, *jdnw*, Pennut" und auch die

---

<sup>92</sup> Grieshammer 1970: 46-70

<sup>93</sup> Griffith 1960: 58

<sup>94</sup> Grieshammer 1970: 75-93, zu Thot besonders op. cit: 77-81.

<sup>95</sup> Seeber 1976: 120-154; "Osiris", als der Verstorbene, tritt im Totengericht ja auch eher als der Kläger (bzw. zu Rechtfertigende) auf, so daß sich eine eigenartige Ambivalenz seiner Person sowohl als Richter im allgemeinen Macht-Gericht der Toten und als Kläger im Initial-Gericht ergibt, siehe Griffith 1960: 63.

"Hausherrin, Sängerin, Tacha" genannt. Es handelt sich bei der Darstellung in der Kapelle des Pennut nur um den mittleren Teil einer noch komplexeren Szene, die als Vignette von TB 151 bekannt ist (Abb. 6). Dieser Spruch und die Darstellungen behandeln nicht mehr die Mumifizierung - was die Tätigkeiten der Götter nahelegen könnten - sondern den dauerhaften Schutz der Mumie. Das wird deutlich, wenn man die Gesamtvignette der Totenbuchhandschriften betrachtet, die noch um die Darstellung und Reden der magischen Ziegel, der Horuskinder, der zwei Uschebtis und zweier Ba-Vögel erweitert ist<sup>96</sup>. Die ganze Darstellung läßt sich als eine symbolische Abbildung der Sargkammer lesen, in der die Mumie aufbewahrt und auf magische Weise geschützt wird. Tatsächlich konnten die magischen Ziegel - die das Eindringen feindlicher Mächte verhindern und die Bewegungsfähigkeit des Toten sichern sollen - in Sargkammern gefunden werden, ebenso wie die Kanopengefae in Gestalt der Horuskinder und Uschebtis<sup>97</sup>. Die Rolle des Anubis als Beschützer der Mumie, u.a. gegen die Angriffe seiner Artgenossen unter den Schakalen, wird im Text durch die Bezeichnung als *ndt.j* "Beschützer" klar ausgedrückt<sup>98</sup>. Isis und Nephthys stützen ihre Hände auf *šn*-Ringe, ebenfalls ein Zeichen für Schutz. Die hier auftretenden Konstituenten sind interessanter Weise auch in der Schluszene von TB 125 teilweise versammelt: Isis und Nephthys, die Horuskinder, der schützende Schrein bzw. Raum, Anubis bzw. Horus als handelnde Gottheit - und die Mumie mit Götterbart, die in TB 151 eindeutig als "Osiris Pennut" angesprochen ist und zugleich auch für die Gattin des Grabherrn steht. TB 151 ist die auf den tatsächlichen Zustand des Toten - als "vollkommene Mumie" - bezogene Umsetzung des Bildes des im Schrein befindlichen Osiris in der Schluszene von TB 125.

9. Der obere Bildstreifen der Westwand zeigt demnach zwei Szenen, die eng zusammengehören. Auerdem steht die Wand, die diese Darstellungen trägt, in engster Beziehung zum "Westen" - Osiris ist als Herr desselben benannt und die Nekropole wohin der Verstorbene gebracht wurde wird in der letzten Kolumne an der Südwand als "groer Westen von Aniba" bezeichnet - und der darunter befindlichen Sargkammer. Die eher ungewöhnliche, nicht-lineare Plazierung der Schluszene von TB 125 in der Kapelle des Pennut macht die Deutung als "Initiation" des Verstorbenen in den Status eines Osiris ebenfalls plausibel. Denn die Westwand beschreibt vor allem die Existenzform des Pennut als Toter, nicht mehr den Proze der *passage* des Verstorbenen. Die Schluszene von TB 125 bildet den entscheidenden Moment des endgültigen Überganges ab<sup>99</sup>.

10. Ist der Ort, der in TB 151 beschrieben wird, prinzipiell mit der Sargkammer zu identifizieren, so ist die unterhalb dieser Vignette abgebildete Darstellung von weniger konkretem Charakter. Es handelt sich um die Vignette TB 110, die "Opfergefilde" mit den dort agierenden Toten. Das Bild liest sich wie

<sup>96</sup> Naville 1886 / 1971: Taf.CLXXIII; schon in der Sargkammer (sic!) des *sn-nfr* TT 96 ist TB 151 Teil der Wanddekoration; Linz 1989: Abb. 33; zu den Belegen von TB 151 im NR: Munro 1987: 126-128.

<sup>97</sup> Heerma van Voss, M.: s.v. "Ziegel (magische)", LA VI: 1402; Kampff 1996: 89 mit Liste der entsprechenden Funde in der thebanischen Nekropole.

<sup>98</sup> Zu Anubis als dem eigentlichen Gott der Mumifizierung, dessen Rolle im funeren Kult älter als die Deutung des Todes über den Osiris-Mythos ist: Griffith 1980: 58-62.

<sup>99</sup> Im Grab TT 178 in Theben sind die Szene der letzten Zeremonien am Grab und der Geleitung zu Osiris in ähnlich verschränkter Weise an zwei gegenüberliegenden Ecken des ersten Raumes angebracht und ebenfalls um die Ecken geführt, und zwar so, da alle noch zur *passage* zu zählenden Episoden - Zeremonien am Grab bzw. Geleit des Verstorbenen- an den Seitenwänden abgebildet sind, die endgültige Existenzform - Mumie bzw. "Osiris" - an der Rückwand; Hofmann 1995: Farbtafel II.

eine Landkarte, wie die Beschreibung einer paradiesischen Landschaft, in der der Tote keine Not leidet und in Zufriedenheit ewig existiert. Beschreibungen von Orten im jenseitigen Bereich sind im TB nicht nur hier, sondern auch in anderer Sprüche wiederzufinden<sup>100</sup>. Die Vorstellung einer jenseitigen Topographie ist seit dem MR faßbar. In den Sargtexten gibt es das "Zweiwegbuch", in dem dem Toten Anleitungen gegeben werden, wie er die Reise durch die jenseitige Seite des Daseins bewältigen kann, und andere Texte, die den Zugang zu segensreichen Plätzen in der jenseitigen Welt ermöglichen sollen<sup>101</sup>. Allen diesen Vorstellungen liegt das Motiv zugrunde, daß es neben der Nekropole, dem "Westen", noch andere Orte gibt, an denen die Toten sich aufhalten. Die im MR dokumentierten Vorstellungen sind äußerst vielfältig und der größere Teil von ihnen beschreibt schreckliche Orte, die der Tote mittels seines magischen Wissens meiden möchte. Nur wenige Plätze dieser jenseitigen Geographie erscheinen erstrebenswert<sup>102</sup>. Im NR läßt sich beobachten, wie versucht wird, die verschiedenen Vorstellungen des Jenseits zu ordnen und in einen logischen und glückverheißenden Zusammenhang zu bringen. Die berühmtesten und inhaltlich beeindruckendsten dieser Kompilationen sind die Unterweltbücher der Königsgräber. Auch das TB sucht nach derartigen Systematisierungen. Pennut beschränkt sich auf die Vignette von TB 110, die er der Darstellung des geschützten Aufenthaltes der Mumie in der Sargkammer parallel setzt. Während dort aber die Mumie regungslos verharrt, sind in TB 110 der Grabherr und seine Frau sehr geschäftig: Im oberen Bildstreifen beten sie verschiedene Gottheiten an und fahren mit dem Boot. Die Bootsfahrt symbolisiert in einem mit Wasserwegen ausgestatteten Land wie Ägypten weiträumige Bewegungsfreiheit. Über die Anbetung der Gottheiten ist den Toten wohl die Kultteilnahme gesichert, die offensichtlich als wesentliche Lebensäußerung gewertet wird. Im folgenden Bildstreifen steht die Versorgung im Mittelpunkt: Sie ackern und ernten, die Gattin des Pennut sitzt vor Haufen von Getreide und der Grabherr selbst streckt seine Hand nach dem Zeichen *bꜣ* "Überfluß" aus. Der untere Bildstreifen zeigt Orte (Ovale), Wasserwege und weitere Gottheiten; eine Andeutung der Vielzahl geheimnisvoller topographischer Begebenheiten, die in den verschiedenen Sprüchen des TB erwähnt werden. Der links abgekürzt beigeschriebene Spruch TB 110 beschreibt in seiner ausführlichen Totenbuchversion, daß in diesen "Opfergefilden" der Tote pflügen und ernten, essen, trinken und geschlechtlich verkehren will "wie es auf Erden getan wird" (Abb. 7).

11. Das in der Vignette entworfene Bild ist sehr alt und greift auf Vorstellungen zurück, die schon in Residenzgräbern des AR dokumentiert sind. Seit der späten 4. Dynastie gibt es Darstellungen, die den Grabherrn in meist zwei Booten zeigen, mit denen er stromauf und stromab fährt. Ziel der Reise können konkrete Orte sein (Heliopolis und Buto), oder auch die wohl methphorisch gemeinten *sh.t-ḥtp* ("Opfergefilde") oder der "Westen". Die frühen Belege dieser Darstellung befinden sich oberhalb der Zugangstür zum Scheintür-Raum, später sind Schiffahrten des Grabherrn in den Bereichen der Kapelle angebracht, die der Richtung "Osten / Diesseits" entsprechen. Ebenfalls in den Bereichen, die "Osten / Diesseits" im kultischen Raumbezug symbolisieren, kennen wir die Darstellungen

<sup>100</sup> TB 149, TB 150

<sup>101</sup> Kees 1956a: 287-302, Mueller 1972

<sup>102</sup> Köhler, U.: s.v. "Jenseitsvorstellungen, LÄ III: 252-267

landwirtschaftlicher Tätigkeiten. Alles dort Abgebildete hat Bezüge zum Diesseits; die Darstellungen affirmieren die dauerhafte und weiträumige Bewegungsfähigkeit des Grabherrn im Diesseits und seine dauerhafte Versorgung durch Nahrungsmittelproduktion aus dem Diesseits<sup>103</sup>. Diese Vorstellung ist auch noch im MR so erhalten. Einige Kenotaphe aus Abydos zeigen eine Abbildung an der rechten (nördlichen?) Seitenwand, die in ihrer Komposition aus mehreren Bildstreifen, der Kombination von Ernteszenen, Schiffahrt und auch Handlungen des Grabherrn selbst der späteren TB-Vignette nicht unähnlich ist<sup>104</sup>. Der Bezug ist aber wie im AR auf das Diesseits gerichtet; der Grabherr wird beim *m<sup>33</sup> k<sup>3</sup>.t sh.t* "Schauen der Feldarbeit" gezeigt und der Darstellung ist das Opfergebet beigeschrieben.

12. Wann genau die Verknüpfung der eher unerfreulichen Vorstellungen jenseitiger Topographie mit der segensreichen Vorstellung der uneingeschränkten Bewegungsfähigkeit und fortdauernden Versorgung stattfand, ist schwer zu bestimmen, aber schon im MR anzusetzen. Eines ist dabei auffällig: Zu einer echten Paradies-Vorstellung wird TB 110 aller blumigen Gestaltung zum Trotz nicht. Die Vorstellung eines dauerhaften Aufenthaltes fern der Lebenden wird nie konsequent thematisiert<sup>105</sup>. Sinn der segensreichen "Orte" des Jenseits ist die Sicherstellung von Versorgung des Toten, die im Wort *sh.t-htp* "Opfer-Feld" deutlich anklingt. Das Bild der "Opfergefilde" und der ihnen verwandten "Binsengefilde" ist schlicht die magische Negation der Angst, es könne eine bewegungslose und unversorgte Gefangenschaft im Jenseits geben. Zwei Indizien in der Beischrift des Pennut unterstreichen das. Im beigeschriebenen Text ist der zum TB 110 gehörige *Spruch des Hereintretens in Zufriedenheit* (oder: *als Zufriedengestellter*) und des *Ergreifens der schönen Gaben beim Opferfeld durch einen Gerechtfertigten* genannt, mit einer folgenden Beschreibung der gewünschten Aktivitäten. In der Beschriftung ist merkwürdig, daß die *sh.t-htp* nicht mit einem Ortsdeterminativ versehen sind, wie in Totenbuch-Handschriften üblich, sondern mit dem Zeichen einer Frau determiniert ist. Und die Tätigkeit des Ergreifens schöner Gaben ist mit der Präposition *hr* "bei" den *sh.t-htp* zugeordnet. Es hat den Eindruck, daß die *sh.t-htp* hier in einer personifizierten Form angesprochen und deshalb eventuell auch angebetet bzw. beschworen werden<sup>106</sup>. Das erinnert an die sehr viel ältere Tradition des AR, Versorgungseinrichtungen des Verstorbenen in der Form weiblicher Personifikationen abzubilden, was noch im MR in Form zweier weiblicher Gabenträgerfiguren in der Grabkammer tradiert wird<sup>107</sup>. Die Präposition *hr* erinnert zudem an das alte *jm<sup>3</sup>h.w-hr*-Verhältnis, das seit dem AR eine übliche Beschreibung für den Status eines Toten ist. Der Terminus *jm<sup>3</sup>h-hr* bezeichnet nach W. Helck<sup>108</sup> einen Aspekt von Versorgtheit, eine Konstruktion,

<sup>103</sup> Fitzenreiter im Druck.a

<sup>104</sup> Boreux 1931: pl. III; Lourié 1935-1938

<sup>105</sup> Milde 1994: 24-28

<sup>106</sup> In der Fassung der Handschrift des *nb-znjj* befindet sich links der Vignette der anbetende Grabherr mit einem Gebet an die Neunheit, rechts der Vignette ist die Reinigung und Bekleidung des Grabherrn gezeigt, mit dem beigeschriebenen alten Opfergebet, das um Versorgung an allen Festtagen und die aktive Teilnahme am Götterfest bittet; Abb. 7.

<sup>107</sup> Zu den Güterpersonifikationen des AR: Jacquet-Gordon 1962: 26-28; zu den Gabenbringerinnen des MR: Breasted Jr. 1948: 61-66.

<sup>108</sup> Helck 1956: 68-70

die durch eine neue Studie von K. Jansen-Winkel auf die Wurzel \**m<sup>3</sup>h<sub>j</sub>* "zusammenbinden" zurückgeführt werden konnte<sup>109</sup>. Im Diesseits bezeichnet der Terminus die Versorgung einer Person durch die Anbindung an eine Institution bzw. übergeordnete Persönlichkeit, eine Art Patronage oder Klientelverhältnis. Schon im AR wird dieser Versorgungsanspruch auch auf die Existenz nach dem Tod ausgeweitet und dann vor allem gegenüber göttlichen Mächten beansprucht<sup>110</sup>. Der Tote zählt sich zum Klientel, den Untertanen des Osiris und ebenso weiterer Gottheiten. Im NR verliert der Terminus an Bedeutung, klingt bei Pennut aber in der Formulierung des Wunsches, schöne Gaben *bei* den personifizierten Opfergefilde zu ergreifen, noch an.

13. Die Opfergefilde des TB 110 verlieren durch diese Nuance nicht ihren topographischen Charakter, werden in der Anlage des Pennut aber als Metapher relativiert. Sinn dieser Darstellung ist es eher, fortdauernde Bewegungsfähigkeit und Versorgtheit zu bewirken, als einen paradisischen Aufenthaltsort im Jenseits zu beschreiben. Verbindet man die parallel angeordneten Vignetten von TB 151 und TB 110, so ergibt sich eine umfassende Beschreibung davon, wie man sich die Existenz des Toten nach erfolgter *passage* vorstellt: Die behandelte Mumie verbleibt im Grab, unter dem Schutz des Anubis und weiterer magischer Mächte. Der Tote ist aber nicht an diese leblose und gefesselte Daseinsform gebunden, sondern mit der Fähigkeit zur Bewegung und einer immerdauernden Versorgung, zur Not auch unabhängig von tatsächlichem Opferkult, ausgestattet. Durch die Verbindung der Affirmation von Bewegungsfähigkeit und Versorgung mit den Vorstellungen der jenseitigen Topographie, ist die Furcht vor der jenseitigen Seite der Existenz konzeptionell bewältigt. Denn neben dem allgemeinen Verlöschen und Verfall sind es vor allem die Ängste vor Bewegungslosigkeit und körperlichen Entbehrungen, die immer wieder Gegenstand jenseitiger Horrorszenarien sind. In TB 110 wird diese Befürchtung negiert: Jenseitiges Dasein bedeutet *nicht* bewegungslos zu sein, *nicht* unversorgt zu sein und *nicht* auf geheimnisvollen Wegen oder an gefährlichen Orten verloren zu sein, ganz zu schweigen von all den anderen grauenhaften Vorstellungen, Kot essen zu müssen oder auf dem Kopf zu gehen.

14. Kehren wir an den "Anfang" der Westwand zurück. Links von der Darstellung von TB 110 befindet sich eine Szene, die den Grabherrn in anbetender Haltung zeigt. Er steht vor drei mumienförmigen Gottheiten, die auf einer niedrigen Plattform hocken. Szenen der Anbetung solcher Dreiergruppen finden sich im TB häufig, auch in der bei Pennut wiedergegebenen Variante der Vignette von TB 110 tritt eine solche Dreiergruppe auf. Die hier abgebildeten Gottheiten sind drei Aspekte des Sonnengottes und als solche namentlich bezeichnet: *Re-Harachte, der große Gott, Herr des Himmels*, dann *Atum, Herr der beiden Länder und von Heliopolis, der großen Gott, Herr des t<sup>3</sup>-d<sub>sr</sub>*, sowie *Chepri, der große Gott, Herr des Himmels*. Nur durch die Beischrift ist außerdem genannt: *Thot, der große Gott, Herr des Himmels*. Die drei Aspekte des Sonnengottes spielen im NR im "solaren Diskurs" eine bedeutende Rolle. Über sie werden, insbesondere in großen, lehrhaft angelegten Hymnen, existenzielle Fragen nach dem Charakter der umgebenden Welt und dem menschlichen Dasein thematisiert. Die Elite des NR nutzt die mit dem Sonnengott verbundenen mythologisch-

<sup>109</sup> Jansen-Winkel 1996a

<sup>110</sup> Assmann 1983a: 345

theologischen Traditionen und mit dem Sonnenlauf und seiner Wirkung verbundene Metaphern als kulturelle Vokabeln einer hochgradig intellektuellen und auch individualistischen Auseinandersetzung<sup>111</sup>. Die in der Darstellung bei Pennut verbundenen Bezüge liegen in der Interpretation des Re-Harachte als die sichtbare Sonne, des Atum als die nächtlich-unsichtbare Sonne, und des Chepri als die "werdende" Sonne<sup>112</sup>. Atum ist hier mit dem Titel "Herr des *t<sup>3</sup>-d<sup>sr</sup>*" versehen, tritt damit zugleich als Totengott auf und wird dem Osiris angenähert. Atum ist gewissermaßen die osirianische Erscheinungsform der Sonne. Die Dreizahl der Götter präsentiert den Plural, damit eine auch über die Zahl der abgebildeten Aspekte hinausgehende Komplexität, einen Plural, dem zugleich eine innere Dynamik eigen ist, die sich aus dem komplementär-statischen Paar Tages- und Nachtsonne plus dem dynamischen Aspekt des "Werdens / Veränderung / Transformation" - *hpr* - zusammensetzt<sup>113</sup>. Die hockende Plazierung auf einer Basis - nicht separat thronend oder stehend - verbindet die drei Aspekte zu einer Einheit, die den Charakter einer Verschmelzung ohne Verlust der Identität besitzt. Als vierte Größe tritt der unsichtbare Thot hinzu, hier in sehr unbestimmter Form eventuell unter seinem Aspekt als Mondgott und damit nur zeitweise sichtbarem nächtlichen Licht, oder seiner Rolle als Verteidiger der nächtlichen Sonne gegen den Unterweltsdämon Apophis aufzufassen.

15. Spekulationen dieser Art werden in den Hymnen des NR ausgebreitet, von denen Varianten auch in den Totenbüchern als TB 15 / 16 auftreten. Pennut begnügt sich in seiner Kapelle an dieser Stelle mit einer knappen, aber sehr konzentrierten Andeutung des komplexen Phänomens. Damit "verortet" er sich jedoch im Zentrum des intellektuellen Diskurses seiner Zeit, denn besonders in den königlichen Grabanlagen der Ramessidenzeit spielt der "solare Diskurs" die entscheidende Rolle bei der Konzeptualisierung des Todes. Die grandiose Lösung des Phänomen des Todes, die in den Unterweltbüchern der Königsgräber gefunden wird, ist auch bei Pennut angedeutet: Der Aufenthaltsort der Toten und die nächtliche Seite des Daseins sind eins. Die Sonne ist in der Nacht aber nicht verloschen, sie hat nur die Gestalt gewechselt und durchzieht so eine Gegenwelt, in der u.a. auch die Toten existieren<sup>114</sup>. Am Ende der Reise "entsteht" sie erneut und erscheint zuletzt als sichtbare Tagessonne. Der Gott der Toten - Osiris - und die nächtliche Sonne - Atum - sind wesensgleich, wie die beiden eigene Bezeichnung als *nb t<sup>3</sup>-d<sup>sr</sup>* "Herr des *t<sup>3</sup>-d<sup>sr</sup>*" andeutet. Damit ist

<sup>111</sup> Assmann 1995: 8f und passim.

<sup>112</sup> Assmann 1995: 39, Anm. 10

<sup>113</sup> Zum Wortfeld *hpr* in den Sargtexten des MR Buchberger 1993: 81f u. passim. Die von ihm behandelten "Verwandlungssprüche", die die Verwandlung des Toten in die verschiedensten "Gestalten" (*hpr. w*) ermöglichen sollen, sind ein typisches Element des funeären Diskurses des MR, in dem die weitere Existenz des Toten vor allem über die Bewahrung von Machtfähigkeit thematisiert wird (die Mittel des Machterhaltes sind Gericht, Verwandlung, Kennen der Topographie). Im NR ist der funeäre Diskurs durch die solar-osirianische Dialektik bestimmt und inkorporiert die Verwandlungssprüche nur noch in Form einer "Tradition", nicht mehr im Sinne eines produktiven "Diskurses"; op. cit.: 179-186. An die Stelle der vielfältigen "Verwandlungen / Transformationen" des MR ist gewissermaßen die "Wesensangleichung / Initiation" an Osiris im NR getreten. Siehe auch die unterschiedliche Aktivierung von "Wissen" im funeären Diskurs des MR und NR: Im MR ist "Wissen" = "Macht"; im NR ist die öffentliche (!) Ausbreitung von "Wissen" ein Mittel, im Rahmen des "monumentalen Diskurses" Prestige und Status im Diesseits zu verhandeln; Assmann 1992: 169-174.

<sup>114</sup> Zum Charakter der jenseitigen Erscheinungsformen der solaren Gottheit Hornung 1976: 32; zur Verbindung von Re und Osiris op. cit.: 53f. Der Gedanke wird in der sog. "Sonnenlitanei" entwickelt und im Spruch TB 127 und besonders TB 180 auch im Totenbuch behandelt; Hornung 1997: 99, 103.

der Tod und sein Ort aber nur ein Teil des solaren Kontinuums, eines Zyklus, und also nicht die Negation des Daseins. Der in allen bisher besprochenen Konzepten auftretende Gegensatz von Tod als Negation des Lebens, den es mit allen magischen Mitteln zu überwinden gilt, erhält eine neue Dimension: Die Negation des Lebens ist Teil eines Zyklus, der sich quasi immer wieder von selbst überwindet. Der alte Wunsch, als Toter am Tage herausgehen zu können aus dem Grab, wird im "solaren Diskurs" als Wunsch formuliert, die Sonne bei ihrem Aufgehen anbeten und schauen zu können. Das Totenschicksal wird zum Wunsch, auch in der nächtlichen Welt die Sonne zu schauen, als Atum, und bei ihrem zyklischen Neuentstehen als Chepri anwesend zu sein. Die Szene des anbetenden Pennut faßt diesen Wunsch emblematisch zusammen, der an den Pfosten des Statuenschreins in der Raummitte in zwei Hymmentexten erneut ausgesprochen wird (s.u.).

16. Die Kombination der Anbetungsszene der solaren Aspekte mit TB 110 im unteren Bildstreifen der Westwand hat einen inneren Zusammenhang: Die nächtliche Seite des Daseins ist als Teil des solaren Kontinuums interpretiert ein lebendiger Ort, wie das Diesseits es ist; ein Ort, in dem man sich frei bewegen und versorgen kann, mit dem Übernatürlichen kommuniziert und die Wege kennt wie im Diesseits. Es ist aber kein Ort, in dem der Tote gefangen bleiben will, denn um den Sonnengott immer nah zu sein, tritt er am Tage in das Diesseits ein und erfüllt sich so den alten Totenwunsch des "Herausgehens am Tage".

17. Und so wird selbst der biologische Tod als Ereignis, das Sterben, in solarer Weise konzeptualisiert: Die Anbetungsszene der solaren Aspekte steht der "Initiation" des Verstorbenen bei Osiris parallel. Tod ist das Werden zu einem dauernden "Osiris NN" und zugleich das Hintreten vor das komplexe Symbol des solaren Zyklus. Hier erfolgt kein Hingeleiten, keine Wesensangleichung wie bei Osiris, aber es tritt die Geste der Anbetung auf. Anbetung, Kommunikation, auch Beschwörung stellen eine Beziehung zwischen dem Oranten und der angesprochenen Entität her. Sie baut ein Verhältnis auf, daß eine enge Verbindung zwischen den beiden Polen der Handlung herstellt, sei es, daß man einen Einfluß auf den beschwörten Gegenstand ausüben will (wie bei der Herzbeschwörung in der Wägeszene), sei es, daß man sich unter den Schutz / "in die Gunst" einer beschwörten Entität begibt<sup>115</sup>.

In der Darstellung an der Westwand nähert der Tote sich nur den mumienförmigen Erscheinungsformen der solaren Gottheit. Diese Mumienform teilen die Sonnenaspekte mit Osiris und anderen Jenseitsgottheiten; über sie wird auf den jenseitigen Charakter dieser dem Toten an diesem Platz - dem "Westen" - zugänglichen Form der Gottheit hingewiesen. Die diesseitige Erscheinungsformen kann der Grabherr nur außerhalb seiner funéraires Anlage erreichen; er tut das, indem er an den Zugangspfosten die sichtbare Erscheinungsform der Sonne *m wbn=f* "bei ihrem Aufgehen" im Diesseits anbetet<sup>116</sup>.

<sup>115</sup> Siehe die theologische Deutung von "Leben" als das "Schauen der Sonne" im solaren Diskurs des NR; Assmann 1995: 87-92; zur Bedeutung der "Gunst" (*ḥzw.t*) der Gottheit: op. cit.: 196.

<sup>116</sup> Die entsprechende Textzeile tritt in den Sonnenhymnen an den Grabzugängen der ramessidischen Zeit häufig auf; bei Pennut ist die entsprechende Partie zerstört. Textbeispiele in Assmann 1983.b: XX-XXX, Assmann 1995: 12-15. Die parallelisierenden Texte, in denen die Abend- bzw. Nachtsonne *m ḥtp=f* "bei ihrem Untergehen" abgebetet wird und die in der Regel in das Innere einer Kapelle gerichtet sind, sind als sekundäre, komplettierende Schöpfungen anzusehen, die schon ganz im Zeichen einer solar-osirianischen Interpretation

18. Die Annäherung an Osiris als Form der jenseitigen Existenz selbst steht somit parallel zur Annäherung an die solaren Aspekte als den gewünschten Rahmen dieser Existenzform. Auf die Schlußszene von TB 125 folgt die Beschreibung der geschützten Mumie in TB 151; auf die Szene der Annäherung an die solaren Aspekte (TB 15 /16) folgt die Beschreibung der Art und Weise der gewünschten Existenz in TB 110. Die Westwand der Kapelle faßt das Konzept des Todes als Existenzform des Toten prägnant zusammen: Tod ist dauernde Existenz als osirianische Mumie (oben), und ist Aktionsfähigkeit im Bereich des solaren Zyklus (unten).

## V. Heraustreten und Anbeten

1. Der westliche Teil der Nordwand schließt die Konzeptualisierung des Totenschicksals des Pennut und seiner Gattin ab. An der Südwand trat der Verstorbene "in den Tod" ein (Abb. 2), an der Westwand wird seine Existenz als Toter beschrieben (Abb. 3), nun an der Nordwand tritt er wieder heraus (Abb. 4). Ziel ist der Statuenschrein im Zentrum der Nordwand und damit die Kapelle selbst, der zugängliche Teil seines Grabes, die Verbindung zum Diesseits.

2. Der obere Bildstreifen zeigt links den knieenden Grabherrn vor dem westlichen Gebirge mit dem Bild einer Kapellenanlage. Aus dem Gebirge tritt eine Kuh, von sprießenden Papyrusblüten umgeben. Es ist *Hathor, Herrin der westlichen Wüste, Auge des Re, Herrin aller Länder, die Große des Herrn des t<sup>3</sup>-dsr*. Unterhalb vom Kopf der Kuh steht die Nilpferdgöttin Thoeris und wehrt einen Skorpion ab. Die Darstellung entspricht der Vignette zu TB 186, einem Spruch, der Totenbuch-Handschriften häufig beschließt (Abb. 8)<sup>117</sup>. In einem beigeschriebenen Hymnus bittet der Grabherr die Göttin um Schutz und darum, ihm Zugang zu *r<sup>3</sup>-st<sup>3</sup>W* zu gewähren. Die Bitte ist als der Wunsch zu interpretieren, die Kultanlage im eigenen Grab - dessen Oberbau auf der Darstellung wohl abgebildet ist - betreten zu können.

Die kuhgestaltige Hathor ist die Herrin der eigentlichen Nekropole (der "westlichen Wüste"), die Ortsgöttin des Friedhofes. Wie jeder Platz im Diesseits oder Jenseits der Kontrolle einer überirdischen Macht unterworfen ist, so ist auch die effektive Nutzung der konkreten Lokalität "Friedhof" an das Einvernehmen mit der Lokalgöttin gebunden<sup>118</sup>. Während offensichtlich die Sarkkammer schon zum Bereich der jenseitigen Götter gezählt wird - siehe die Vignetten TB 151 und 110 - ist der offene Kapellenoberbau Teil des Diesseits, zu dem sich auch der Grabherr selbst Zugang nur durch die Gunst der Ortsgottheit verschaffen kann. Als solche gewährt Hathor die Nutzung der Kapelle; auch obliegt ihr und der begleitenden Thoeris der Schutz des Ortes und seiner Bewohner vor jeglicher Beeinträchtigung. Es ist denkbar, in der Anwesenheit der Thoeris (Beschützerin der Gebärenden) einen Bezug zur Regeneration des Verstorbenen zu sehen, der unter dem Schutz der Geburtsgöttin wiedergeboren bzw. in einen handlungsfähigen Zustand versetzt ist. Thoeris an der Nordwand steht so der "Fresserin" an der Südwand gegenüber, eine auch anderswo belegte

---

des Todes stehen; Belege loc. cit.

<sup>117</sup> Munro 1987: 223

<sup>118</sup> Siehe auch die schon erwähnte große Bedeutung der Anbetung von Gottheiten im Bereich der jenseitigen Topographie in TB 110 an der Westwand, über die sich der Tote die Beweglichkeit an jenen Orten offensichtlich sichern will.

Parallele, auf die Christine Seeber verwiesen hat<sup>119</sup>: jene verwehrt dem unwürdigen Verstorbenen die neue Existenz, diese bewirkt die neue Existenz des Gerechtfertigten; beide sind Schützerinnen und dämonische Mischwesen. Auch das Motiv der Beschwörung - hier der Hathor, dort des Herzens - und des "Gewährleisten des Zutritts" - hier durch Hathor, dort durch Thot - verbindet die Szene des Totengerichtes TB 125 mit der von TB 186. Selbst das Tor - dort als Zugang zum Gerichtsort, der die weitere Existenz verheißt, hier als Zugang zur Kapelle als Garant der Handlungsfähigkeit im Diesseits - tritt in beiden Darstellungen auf.

3. Die Affirmation des Zuganges zur eigenen Kultstelle durch Beschwörung der Ortsgottheit und Beistand der Geburtsgöttin wird im unteren Bildstreifen parallelisiert durch die Affirmation der rituellen Voraussetzungen des Zuganges zu einem sakralen Platz. Nur durch die peinliche Beachtung aller zum Erzeugen einer liminalen Situation nötigen Vorschriften ist die sakrale Kommunikation denkbar. Anubis und Thot selbst reinigen den Grabherrn in einer Szene, die sich an Vorbilder der Königsikonographie im Tempel anlehnt<sup>120</sup>. Die Handlung findet vor *Re-Harachte, dem Herrn des Himmels im großen Land der Götter* statt, der in einem Baldachin sitzt<sup>121</sup>.

4. Auch das Motiv der Reinigung trat schon an der gegenüberliegenden Südwand auf, und zwar im Zusammenhang mit den letzten Zeremonien am Grab, wo im Zusammenhang mit der Mundöffnung die Mumie gereinigt wird. "Reinigung / Reinheit" sind Metaphern, die im sakralen Bereich außerordentliche Bedeutung besitzen. Durch "Reinigung" gelangt ein Individuum in einen liminalen Zustand (die "Reinheit"), der eine zeitweise oder dauerhafte Veränderung des Status des Individuums in Bezug zu "übernatürlichen" Entitäten bewirkt<sup>122</sup>. Als Metapher beschreibt die Darstellung oder schriftliche Niederlegung der "Reinigung" in der pharaonischen Kultur die Erzeugung solcher liminaler Situationen: Der König wird gereinigt, bevor er in Kontakt mit den Göttern tritt und auf eine Transformation vorbereitet wird; die Ahnen werden im Rahmen der Ahnenfeste mit Wasser übergossen und sind so zur Kommunikation befähigt<sup>123</sup>; das Individuum ist durch Reinigung in die Position eines Priesters (*wꜥb*) versetzt.

Die Metapher "Reinigung" kann auch als Sinnbild der Mumifizierung genutzt werden; der Überwindung des unreinen Leichenzustandes und der Transformation zum vollkommenen Toten. *wꜥb.t* - "Reinigungsort" - ist eine übliche Bezeichnung der Balsamierungsstätte. Seit dem MR ist ein der Darstellung bei Pennut sehr ähnliches Bild belegt, das den Verstorbenen zeigt, der auf einem Sandhügel steht und durch Priester vier mal gereinigt wird (Abb. 9)<sup>124</sup>. Die einigen dieser

<sup>119</sup> Zur Ambivalenz von "Fresserin" und Thoreris: Seeber 1976: 175-184.

<sup>120</sup> Gardiner 1950

<sup>121</sup> Beachte, daß dieser Baldachin sich vom geschlossenen Sarg-Schrein des Osiris an der Westwand unterscheidet.

<sup>122</sup> Dazu Fitzenreiter im Druck.a.

<sup>123</sup> Siehe die Darstellungen an der Ostwand der Kapelle des Pennut LD III: 230 und die entsprechenden Parallelen der Grabdekoration des NR.

<sup>124</sup> Die Darstellung im Grab des *dhwtj-htp* aus El-Bersheh befindet sich an der linken Eingangswand, der Tote ist nach "Innen" gerichtet; die Platzierung und Ausrichtung der Szene entspricht also exakt der Darstellung des Bestattungszuges mit abschließender Reinigung der Mumie bei Pennut; Newberry 1895: pl. X. Die rechte Eingangswand zeigt den bekleideten und "lebenden" Grabherrn, der nach "Außen" tritt; op. cit: pl. XI. Siehe die Besprechung dieser und verwandter Szenen in Blackman 1918, Blackman 1921: 49-59; im NR auch in der

Darstellungen beigeschriebenen Texte machen den Bezug zur Mumifizierung sicher: die "Reinigung" beschreibt den Akt der Umwandlung des toten Körpers in einen ewigen Leib. Dieses Bild ist eines der ältesten, das den Verstorbenen im Rahmen der Leichenbehandlung zeigt, wobei hier der Tote in Form des "Ergebnisses" der Mumifizierung abgebildet wird: als vollkommener Mensch. Der Zustand des hilflosen "Osiris NN", der Zustand der Mumie ist bereits überwunden. Erst im NR tritt das Bild auf, wie es an der Südwand zu sehen ist: die vor dem Grab aufgestellte Mumie wird gereinigt; der mumienförmige Osiris-Zustand ist ein dauernder Zustand, der Tote ist von nun an immer der "Osiris NN".

Doch dieser Zustand wird durch die zweite Reinigung an der Nordwand wenn nicht negiert, so relativiert: leblose Mumie ist der Tote höchstens in seiner Sargkammer, in seine Kapelle tritt er als vollkommener Toter. Nicht mehr Bestattungspriester in der Götterrolle wie bei TB 1 nehmen diese Reinigung vor, sondern die Götter selbst. Es sind Thot und Anubis - jene Götter, die als Totenrichter und als Schützer der Mumie schon auftraten<sup>125</sup>. Das alte Bild der Mumifizierung als Reinigung durch die Priester wird als Reinigung durch die Götter modifiziert und spiegelt das gegenüberliegende Bild der Mumienbehandlung im Zuge der Bestattung. Auf diese Weise wird der dort geschaffene Mumien-Zustand des Toten in gewisser Weise überwunden: die durch Menschen geschaffene Mumie wird durch göttlichen Beistand in einen "reinen" Menschenkörper verwandelt, der am Kult der Götter teilhaben darf - und kann. Denn es zeigt sich hier ein konzeptionelles Phänomen der funeären Praxis des NR, auf das Erik Hornung verwiesen hat<sup>126</sup>: Mit der zur Blüte geführten Mumifizierungstechnik war die Gewährleistung der körperlichen Integrität des Toten abgesichert. Damit stellte sich aber als neues Problem, daß der Mumienzustand ein regungsloser und sogar gefesselter ist - wie in TB 151 gezeigt. Durch die Affirmation der Bewegungsfähigkeit in TB 110 ist dieser Zustand an der Westwand aber aufgehoben; hier an der Nordwand wird durch die zweite Reinigung auch der Mumienzustand im Diesseits - wie ihn die vor dem Grab stehende Mumie an der Südwand manifestiert - negiert; der auch im Diesseits wieder bewegliche Tote kann im folgenden Bild die Götter aktiv anbeten.

5. Die abgebildete Reinigung ist als sakramental gedeutetes Ereignis auf göttlicher Ebene angesiedelt. Es stellt sich die Frage, ob es sich dabei nicht um die zeitgemäße Ausdeutung der im Ahnenkult belegten Reinigung der Abbilder der Toten handelt, wie sie z.B. an der Ostwand von Pennut vor seinen Ahnen durchgeführt wird. Die Reinigung findet vor Re-Harachte, dem sichtbaren Sonnengott statt, so daß ein Bezug zum Sonnenlicht besteht, das eine solche Zeremonie begleiten

---

hochinteressanten Sargkammer des sn-nfr TT 96, Linz 1989: Abb. 38, ergänzt um eine "Belebungsszene", op. cit.: Abb. 37, und weiteren Bildern zur Mumifizierung.

<sup>125</sup> Die Reinigung des Königs, die hier offensichtlich imitiert wird, führen in bildlichen Darstellungen Horus und Seth bzw. für Seth auch Thot die Reinigung durch, in den Pyramidentexten werden Horus, Seth, Thot und *dwn snwj* genannt; Gardiner 1950: 9-11. Die Darstellung des Pennut variiert diese Vorgabe, indem Thot für Seth steht, was auch im königlichen Vorbild nicht unüblich ist, und Anubis für Horus, was sonst nicht belegt ist, aber ein Verweis auf die Verbindung Horus-Anubis sein kann, die auch an der Westwand bei TB 125 und TB 151 auftritt.

<sup>126</sup> Hornung 1983, der sich insbesondere auf Belege aus den Unterweltbüchern stützt. Dort tritt das Motiv des Abwerfens der Mumienbinden durch die Toten in der Unterwelt beim Erscheinen des Sonnengottes in der jeweiligen "Stunde" auf. In diesem Augenblick geben die Toten ihre "konservierende" Mumienform auf und agieren als Lebewesen, bis sie beim Verschwinden der Sonne wieder in den Mumienschlaf verfallen. Auch bei Pennut findet die Reinigung vor dem Sonnengott Re-Harachte statt.

soll. Daß mumienförmige Statuen des Grabherrn durch das Sonnenlicht belebt werden sollen, ist durch Pfeilerstatuen z.B. im Grab des Amenemope in Theben (TT 41) belegt<sup>127</sup>. Ob im NR dazu die Mumie des Grabherrn selbst regelmäßig aus dem Grab geholt wurde oder nur sein Abbild für ihn einsteht, sei dahingestellt; die Umwandlung der unterirdischen Räume der Grabanlage in eine begehbare "Jenseitswelt" macht eine Nutzung auch der Mumie im Kult seit dem NR zumindest möglich<sup>128</sup>. Pennut vermeidet einen Ritualbezug und beläßt die Szene ganz in der übernatürlichen Sphäre; Re-Harachte tritt in Mumiengestalt auf, also nicht als Gott der diesseitigen sichtbaren Sonne, sondern als deren jenseitiger Aspekt. Das Motiv der Reinigung durch die Götter selbst ist in einem Privatgrab höchst bemerkenswert und meines Wissens sonst kaum im funerären Bereich von nichtköniglichen Personen des NR belegt<sup>129</sup>. Außerdem spielt die Darstellung mit Ambivalenzen: a) ist das Bild der Reinigung traditionell auf die Mumifizierung zu beziehen, b) auf die Belebung des Toten durch den Sonnengott und c) sogar auf die Einführung des Königs als Kultherr in den Tempel. Mumifizierung (a), Wiederbelebung (b) und Zugang zur Kapelle als "diesseitigen Ort" (c; damit auch: "Herausgehen am Tage") werden so kunstvoll verbunden. Die Belebung des Toten wird, wie in den königlichen Unterweltbüchern, in einer sakramental-jenseitigen Welt angesiedelt (Re-Harachte in Mumienform); zugleich läßt sich aber auch ein Bezug zur diesseitigen Funktion der Kapelle als den eigentlichen "Belebungsort" des Toten im Rahmen des Ahnenkultes herstellen. Wie sehr die Kapelle des Pennut auch ein individuelles Konzept abbildet, wird an dieser bisher einmaligen Anlehnung an die königliche Ikonographie und deren Einbeziehung in die Beschreibung des Todes recht deutlich.

6. Die beiden Abschlußszenen der Nordwand gleichen sich in vielen Details. Der Grabherr und seine Gattin stehen jeweils anbetend vor einer thronenden Gottheit. Es ist aber nicht die "beschwörende" Kommunikation der anderen Darstellungen der Westhälfte der Kapelle, die hier gezeigt wird, sondern der aktive und an realen Handlungen orientierte Kultvollzug: der Mann reicht Blüten - er vollzieht den Kontakt zur Gottheit -, die Frau schlägt das Sistrum - sie erhält durch Musik die liminale Situation aufrecht. Beide Gottheiten sind mumiengestaltig; es handelt sich auch hier um Aspekte, die im Bereich der Toten existieren und daher dem Grabherrn zugänglich sind. Im oberen Bildstreifen ist *Re-Chepri, der große Gott, Herr des Himmels* abgebildet. Im unteren Bildstreifen thront *Ptah-Sokar-Osiris, der große Gott, Herr des t<sup>3</sup>-dsr*. Die Parallelisierung des osirianischen und des solaren Aspektes, die schon an der Westwand eine Rolle spielte, ist hier erneut aufgenommen. Sie wird an der östlichen Nordwand, der anderen Seite der Statuennische, wiederholt, dort aber dem Konzept der

<sup>127</sup> Assmann 1991.b: Taf. VII-IX, 7; Assmann 1972: 126f: "Aufstellen deiner Mumie vor Re in der *wsh.t* deines Grabes." Siehe dazu Pumpenmeier in Vorb.

<sup>128</sup> Assmann 1984, Seyfried 1987. Spätestens für die römische Zeit verdichten sich die Belege einer andauernden Nutzung von Mumien im Ahnenkult, Borg 1997, Montserrat 1997: 83-40; aber auch die Mumien der SZ sind so stabilisiert und mit Fußbrettern versehen, daß sie am Grab nutzbar waren. Es bietet sich an, auch die bisher als Verfall gewertete Bestattung in sog. Depots unter dem Gesichtspunkt einer veränderten Kultpraxis zu überdenken, bei der die Ablage der Mumien in einem Depot eine zeitweise bzw. abschließende Lagerung nach Ablauf der Periode des personenbezogenen Ahnenkultes ist, der in der dritten bis fünften Generation gewöhnlich durch kollektive Kultformen abgelöst wird. Siehe dazu auch Fitzenreiter 1994:55f, Anm. 25.

<sup>129</sup> Siehe die Besprechung in Blackman 1921: 53, 56f, pl. III, der sonst nur Belege mit Priestern aufführt. Die einzige mit bekannte Parallele einen Toten reinigender Götter befindet sich im Grab der Mutirdis aus der 26. Dynastie; Assmann 1977.b: Taf. 20, 20A. Textuelle Belege für das Reinigen der Toten durch Horus (!) und Thot sind in der SZ häufig, siehe Blackman 1921: 51 u. passim.

"Diesseitigkeit", dem Thema der östlichen Kapellenhälfte, angepaßt<sup>130</sup>. Im Westteil sind die osirianische und die solare Gottheit über den Aspekt des "Werdens" verbunden: Oben der "werdende" Sonnengott als Re-Chepri, unten der Totengott als Ptah-Sokar, der den schöpferischen Aspekt des memphitischen Urgottes inkorporiert. Zugleich ist Ptah-Sokar mit  $r^3-zt^3w$  verbunden, dem memphitischen Kultort des Zuganges zum Totenreich und davon abgeleitet aller Plätze der Verbindung von Diesseits und Jenseits<sup>131</sup>. Auch für die eigene Grabkapelle verwendet Pennut im Hymnus an Hathor den Begriff  $r^3-zt^3w$ .

7. Der westliche Teil der Nordwand ist das Pendant zur Südwand: dort Beschwörung des Eintretens, hier Beschwörung des Heraustretens, dort Reinigung als Überleitung in den jenseitigen Mumien-Status, hier Reinigung als Überleitung in den Status des diesseitigen Adoranten. Anschließend erfolgt die Bestimmung der Funktion der Kapelle in Bezug auf den jenseitigen Toten<sup>132</sup>. Die Kapelle ist der sakrale Ort, über den ihm die Erfüllung des Wunsches nach dem "Herausgehen am Tage" gesichert wird. War in früheren Perioden die Grabstelle der Ort, an dem der Tote durch den Kult der Nachkommen herausgerufen und im Diesseits beim  $prt-hrw$ -Opfer verköstigt wurde, so hat dieser Gedanke in der Kapelle der Ramessidenzeit eine Nuancierung erfahren, die ihre Wurzeln im "solaren Diskurs" hat. Die Anwesenheit im Diesseits ist interpretiert als Dasein im Sonnenlicht. Indem der Sonnengott um nächtliche Aspekte erweitert wird, die dem Totengott wesensgleich sind, ist aber auch das jenseitige Dasein ein Dasein im Wirkungsbereich der Sonne. Damit hebt sich der Gegensatz von Diesseits und Jenseits, Tod und Leben auf: Dasein vor dem solar-osirianischen Gott ist "Dasein-an-sich". Sichert der Tote sich den Zugang zu dieser Gottesvorstellung, ist sein Dasein in der gewünschten Form gesichert. Ist die Grabstelle zugleich ein Kultort der betreffenden Gottheit, ist die Grabstelle das Medium der Sicherung der Existenz des Toten "in der Gunst" der betreffenden Gottheit. "Heraustreten am Tage" ist interpretiert als das Hintreten vor die solare Gottheit.

8. Die Sicherung der fortdauernden Existenz des Toten war immer die Aufgabe einer ägyptischen Grabstelle. Der "solare Diskurs" gibt also dem alten Konzept der Negierung des biologischen Todes durch die Fähigkeit, Herauszutreten und dem dafür benötigten Medium, der funerären Kultstelle, neue konzeptionelle Ansätze. An der zugrundeliegenden Vorstellung vom Tod als Negation des Verfalls, dem Toten als weiterexistierende Persönlichkeit und der Grabstelle als Mittel der Existenzsicherung ändert er aber wenig. Auch die Negierung des sozialen Todes durch die weitere Verbindung mit der Nachkommenschaft wird nicht aufgehoben: An der östlichen Nordwand führt der Grabherr den Zug seiner Nachkommen und das Opfer vor seinen Ahnen an.

Prinzipiell neu ist die Umwandlung des Grabes zu einer Kultstelle für Gottheiten. Es sind aber ausschließlich jenseitigen Aspekte der großen solaren Gottheit, die im Grab verehrt werden, also die mumienförmigen Aspekte (in der Sonnenlitanei als deren Leichnam bezeichnet<sup>133</sup>), in deren

<sup>130</sup> Es sind dort Re-Harachte als Gott der Tagessonne und Osiris, Erster des Westens,  $wn-nfr$ , Herr der Lebenden als Gott aller Ahnen (= die "Lebenden" in metaphorischem Sinne).

<sup>131</sup> Coche-Zivie, C. M.: sv. "Ro-setau", LÄ V: 303-309

<sup>132</sup> Sie wird durch die Beschreibung der diesseitigen Funktion der Kapelle als Familienkultstelle in der Osthälfte parallelisiert, siehe Fitzenreiter im Druck.b.

<sup>133</sup> Hornung 1976 übersetzt  $h^3w.t$  als "Leichnam" oder "Körper". Den Hinweis verdanke ich Dr. Elke Freier.

Umgebung der Tote verweilen will und denen er als "Osiris Pennut" sogar nahe ist. Neben die mumienförmigen Aspekte der osirianischen und der solaren Gottheit tritt im Kult der ramessidischen Kapelle gelegentlich noch die jeweilige Ortsgottheit in ihrer "diesseitigen" Form, da diese am Ort selbst manifest ist. Der Ortsgott ist gewissermaßen der Herr des konkreten sakralen Raumes, in dem die Aspekte anderer Gottheiten anwesend oder "zu Gast" sein können. Die drei Götterfiguren des Statuenschreines in der Anlage des Pennut sind stark zerstört; möglicherweise handelte es sich je um einen mumienförmigen Aspekt des solaren und des osirianischen Gottes, sowie um ein Bild der Ortsgottheit (Hathor?)<sup>134</sup>.

9. Dieser Abschluß der Konzeptionalisierung des Todes und des Todesschicksals des Individuums ist so nur in der Ramessidenzeit belegt. Die Konzepte, die im NR zur Bewältigung der fundamentalen Frage nach dem Charakter des Todes aktiviert werden, bedienen sich vieler schon im AR und MR belegter kultureller Vokabeln, die aber in neuartiger Weise geordnet und zu einem in sich schlüssigen System kombiniert werden. Durch die Interpretation des gesamten Phänomens mittels des "solaren Diskurses" werden diese Vorstellungen auf der intellektuellen Höhe der Zeit diskutiert und in ein Weltbild eingefügt. Die logische Stimmigkeit des Totenbuches des Pennut ist beeindruckend und kann durchaus auch als eine individuelle Variante auf die Frage nach dem eigenen Tod gelesen werden.

Und dennoch ist auch sie nur ein zeitliches Phänomen. Der "solare Diskurs" als intellektuelle Methode verliert am Ende des NR an Faszination. In der SZ tritt an die Stelle des solaren Zyklus als Motiv einer Heilerwartung immer mehr der Vegetationszyklus, der sich im Kult des Osiris als Gott der sterbenden und wiedererwachenden Natur wiederfindet<sup>135</sup>.

## VI. Schluß

1. Es liegt in der Natur der Quelle, daß in der Kapelle des Pennut der Tod und das Totenschicksal in ein Konzept gefaßt werden, das jeden Bezug auf negative Aspekte vermeidet. Die Kapelle hat die Aufgabe, den Toten in der diesseitige Gemeinschaft dauerhaft festzuhalten; negative Beschwörungen können da keinen Platz haben. Aber selbst in der immer positiv gestalteten Thematisierung wird deutlich, daß letztendlich Tod als eine extreme Gefährdung des Individuums aufgefaßt wird. Die Phänomenologie des Todes bei den alten Ägyptern ist von J. Zandee zusammengestellt worden. Es ist ein furchtbares Bild, daß sich aus den Quellen ergibt: Tod ist Verwesung, Bewegungslosigkeit, ein Dasein ohne funktionierende Sinnesorgane bis hin zur völligen Zerstörung. Tod ist Entfernung ohne Wiederkehr und Eingesperrtsein an furchtbaren unterweltlichen Orten. Tod kann auch eine nicht endende Strafe sein<sup>136</sup>. Alle diese Vorstellungen sind uns meist nur in Form ihrer Negation bekannt. Seit den Pyramidentexten wird beschworen, daß der behandelte

---

<sup>134</sup> Die Statuen waren unvollendet und stark zerstört. Steindorff 1937: 243 gibt an, daß die mittlere Figur einen Kuhkopf habe. Möglich wäre auch eine Dreiergruppe mit der Darstellung des Grabherrn, was aber in Anbetracht der Hymnen an den Pfosten und der Darstellungen der Nordwand sehr unwahrscheinlich ist.

<sup>135</sup> Siehe die Gestaltung der Grabanlage als "Osirisgrab"; Eigner 1984: 163-183; zum Weiterleben von Elementen des solaren Diskurses als "Tradition" in der SZ: Assmann 1995: 5f.

<sup>136</sup> Zandee 1960: 10-25; vor ihm schon Sander-Hansen 1942.

Verstorbene *nicht* wirklich stirbt: Der tote König der Pyramidenzeit soll *nicht* "wie die Menschen" sterben. Der in den Sargtexten besprochene Tote soll *nicht* vergehen, *nicht* in die jenseitigen Fallen tappen und *nicht* den quälenden Geistern ausgeliefert sein. Und auch das Totenbuch ist eine Sammlung von Negationen, die bei der furchtbaren Vorstellung beginnt, man müßte im Jenseits auf dem Kopf gehen und Kot essen, bis hin zur Negierung von Verfall und Handlungsunfähigkeit, wie im Grab des Pennut beschrieben.

2. Neben diesem individuellen Aspekt negativer Erwartungen, die es zu negieren gilt, steht ein kollektiver Aspekt, der im Totenbuch nur eine geringe Rolle spielt, aber in magischen und medizinischen Texten belegt ist. Nicht nur der Tod ist eine furchtbare Erfahrung, die man konzeptionell negieren will, sondern auch der Tote kann es sein. Als "Toter" im Wortsinn, als *mw.t*, werden nur solche Wesen bezeichnet, die verfluchungswürdig die Lebenden heimsuchen (und auch die gefährdeten Toten selbst). Der gute Tote ist ein *jm<sup>3</sup>h.w* - in diesem Sinne nicht nur als "Versorger", sondern auch "Verehrter" zu übersetzen -, ein *3h* - "Wirksamer Ahn"<sup>137</sup> - oder eben ein Osiris. Das Bild der perfekt organisierten Mumifizierung und der perfekt geordneten Totenwelt ist zugleich der Versuch, alle Gefahren, die vom Toten ausgehen können, zu negieren. Es ist die Aufgabe der Totenfresserin, die *mw.t* unter den Verstorbenen zu finden und zu vernichten; der rechtschaffene Tote soll im Jenseits versorgt, befriedigt und glücklich sein und die Lebenden nicht heimsuchen<sup>138</sup>.

3. Das Individuum versucht wiederum, den Gegenmaßnahmen der Lebenden vorzubauen: die Beschwörung des Herzens soll ihn vor eventueller moralisch-sozialer Verurteilung bewahren und im Totenbuch sollen etliche Sprüche die gegen andere gerichtete Macht des Toten erhalten. Selbst der Erwerb einer Grabausrüstung und der Bau einer Kultanlage ist letztendlich dadurch motiviert, das eigene Schicksal in die Hand zu nehmen und den Nachkommen wenig Spielraum für eventuelle Unregelmäßigkeiten zu lassen. Diesen persönlichen Strategien liegt das Prinzip Hoffnung zugrunde: Je besser man zu Lebzeiten auf den Tod vorbereitet ist, desto besser kann man die Unwägbarkeiten des Schicksals bewältigen. So blüht die persönliche Magie und daneben wird in einer beeindruckenden intellektuellen Leistung der Tod als ein Teil des solaren Weltbildes entworfen. Hier erweist sich die Konzeptualisierung als Weg der Formulierung und kulturellen Behandlung eines Phänomens, wie ganz oben angesprochen. Und zugleich treibt die Konzeptualisierung ihre eigene Negierung voran: je mehr Antworten man hat, desto mehr Fragen ergeben sich.

4. Die umlaufende Bandeauinschrift, die am Statuenschrein beginnend die beiden Bildstreifen trennt, faßt die wesentlichen Wünsche des Pennut zusammen, die er an seine Existenz als Toter im Jenseits knüpfte<sup>139</sup>:

An der Nordwand:

---

<sup>137</sup> Jansen-Winkel 1996b

<sup>138</sup> Besonders instruktiv in Bezug auf die Wirksamkeit der Toten sind die "Briefe an die Toten", in denen Lebende die Toten um Beistand bitten oder sich gegen Nachstellungen durch die Toten verwahren, siehe Grieshammer, R.: s.v. "Briefe an Tote", LÄ I: 864-870; sowie zur magischen Vernichtung von Feinden und wohl bössartigen Toten auf Friedhöfen: Seidlmayer in Vorb.

<sup>139</sup> KRI VI: 356, i

*Ein ḥtp-dj-nswt-Opfer: Month, Re, Chepri, Atum, Harachte, Anubis an der Spitze des Götterzeltes, Imiut, Herr des t<sup>3</sup>-ḏsr, die Obersten<sup>140</sup> des Landes der Gerechten/Gerechtfertigten, sie mögen geben: Atmen des Duftes von Myrrhe und Weihrauch, Wasserspende, Wein, Milch und alle reinen Dinge für den Ka des Osiris, jdnw, Pennut gerecht(fertigt)*

An der West- und Südwand:

*/// alle Götter der Nekropole, sie mögen geben: Kommen und Gehen in der Nekropole, Atmen des Duftes von Myrrhe und Weihrauch, Reinigungsopfer, Wein zur Zeit (?) des Ergreifens des Opferbrotes das hervorgeht von den Opfertischen der Herren der Ewigkeit. Es möge herausgehen der Ba um zu essen (?), sein Kopf mit Hörnern, entsprechend dem Plan des Daseins auf der Erde. Mögst Du begleiten den Gott, befindlich in der Dat.*

*Mögest du satt sein im Binsengefilde, mögest du Dich gesellen zu ...(?) ewiglich, denn du bist erschienen als ein Gefolgsmann des Horus. Mögest du ergreifen die Opferbrote auf dem Opfertisch hervorkommend von der Opfertafel als Opfer und Versorgung für den Ka des Osiris, jdnw, Pennut, gerechtfertigt.*

Der Text an der Nordwand bezieht sich auf die dort auch bildlich affirmierte Teilhabe am Kult der Götter, über den der Tote in seiner Kapelle aktiv - d.h. lebendig - wird und von der liminalen Situation profitiert. Der Text der West- und Südwand beschreibt die auch in den TB-Vignetten dort affirmierte Existenz im Schutz der jenseitigen Mächte, die Versorgung des Toten sowie dessen Bewegungsfähigkeit zwischen Nekropole und Diesseits.

Die entsprechende Bandeauinschrift der Osthälfte beschreibt die anhaltende Fähigkeit, im Diesseits wirksam zu sein<sup>141</sup>:

*Ein ḥtp-dj-nswt-Opfer: Amun, der Herr der Throne der beiden Länder, Osiris, der erste der Westlichen, Wennefer, zu Gast in Abydos, Herr der Ewigkeit, Herrscher der Insel des Schweigens (?), Anubis, Erster der Gotteshütte, Imiut, Herr des t<sup>3</sup>-ḏsr, Oberhaupt der Insel der Wahrheit, sie mögen geben: das Atmen von Luft, Myrrhe, Weihrauch, Wein, /// für den Osiris, jdnw, Pennut, gerechtfertigt, Sohn des verstorbenen Herunefer, gerechtfertigt (im) großen Westen von Aniba. Oh Götter des Südens, Götter des Nordens, Götter des Westens, Götter des Ostens, Götter des Himmels, der Erde, des Wassers, der Berge; sie mögen geben, daß der Ba lebe, des Osiris, des Hausvorstehers des Schatzhauses des Königs, des Bürgermeisters von Aniba, des jdnw Pennut, gerechtfertigt, für die Ewigkeit in/von Aniba.*

Während im westlichen Teil die Nekropole und die Dat (Unterwelt) als Orte des Geschehens benannt sind, ist hier im östlichen Teil die Stadt Aniba als Wirkungsbereich hervorgehoben. Im Westen werden "alle Götter der Nekropole" beschworen; im Osten die Götter der vier Himmelsrichtungen und aller diesseitigen Orte.

5. Aber auch das Motiv des "solaren Diskurses" des NR als zeitgemäße Interpretation des Todes findet seinen Platz. Beide Pfosten des Statuenschreines schmückt das Bild des anbetenden

---

<sup>140</sup> Oder: "der Oberste".

<sup>141</sup> KRI VI: 355f, h

Grabherrn, über dem zwei Sonnenhymnen geschrieben stehen (Abb. 10)<sup>142</sup>. Auch hier werden die Richtungsbezüge der Kapelle genutzt: aus dem "Westen" heraus wendet sich der Grabherr nach Osten, zur aufgehenden Sonne; vom Osten her betet er die nächtliche Sonne und die Götter des Jenseits an.

Am westlichen Pfosten betet der Tote:

*(1) Ein ḥtp-dj-nswt -Opfer: Re-Harachte, der große Gott, Herr des Himmels, Schöpfer der d.t-Ewigkeit, göttlicher Ba, Schöpfer der Opferspeise, (2) Chepri, inmitten der wj<sup>3</sup>-Barke, Erleuchter der beiden Länder, der herauskommt aus dem Urozean, (3) sie mögen prt-ḥrw-Opfer an Brot, Bier, Rindern, Vögeln, allen guten reinen Dingen (zwei mal) geben dem Osiris, jdnw, Pennut, gerechtfertigt.*

Am östlichen Pfosten wendet er sich nach Westen, dem nächtlichen Dasein der Sonne zu:

*(1) Ein ḥtp-dj-nswt -Opfer: Atum, Herr der beiden Länder und von Heliopolis, großer Gott, inmitten des ḥw.t-bnbn, Nut (2) die Große, Gebäerin der Götter, Osiris, Isis, Horus, Nephthys (3) sie mögen geben eine Wasserspende für den Ba des Osiris, Großer des Schneidens (?), Hausvorsteher des Horus, Herr von Aniba, Pennut.*

Das Gebet an die diesseitige und die werdende Sonne soll das prt-ḥrw-Opfer gewährleisten, das alte Totenopfer, das dem Toten an seinem Grab von den Nachkommen gereicht wird und ihn in ihre Gemeinschaft einbindet. Das Gebet an die nächtliche Sonne schließt die Beschwörung der die Weiterexistenz gewährleistende "Gebäerin" Nut<sup>143</sup> und die osirianischen Schutzgötter ein, von denen sich Pennut die Bewahrung seiner jenseitigen Existenz erhofft.

6. Gesicherte Existenz im Bereich der Toten; dauernde Versorgung; freie Beweglichkeit im Diesseits - es sind diese wenigen und einfachen Hoffnungen, die die Ägypter vom AR bis in die SZ an den Tod und das Schicksal des Toten geknüpft haben. Diese Hoffnungen sind zugleich die immer wiederkehrende habituelle Grundlage jeder historisch konkreten Konzeptualisierung des Phänomens.

Die in der Anlage des Pennut beschriebenen Konzepte greifen besonders im praktisch-rituellen Bereich auf sehr alte Vorstellungen zurück: Die Bestattung ist der Zeitraum der Leichenbehandlung, in der die soziale Umgebung durch Präparierung der Leiche und durch rituelles Handeln seine Überleitung zu einer dauerhaften Existenz realisiert. Die technische Mumifizierung des Körpers geht einher mit der rituellen Gewährleistung von dessen Funktionsfähigkeit. Die präparierte Leiche, die Mumie ist und bleibt der zentrale Gegenstand der funerären Kultur; der Schutz der Mumie bleibt auch in den Darstellungen der Westwand ein wichtiges Thema (TB 151).

In der Deutung des Zustandes als Toter bedient sich Pennut aber neuartiger Denkmodelle, insbesondere der Vorstellung, daß der Status des Toten der eines "Osiris NN" ist. Die Mumie ist einerseits traditionell interpretiert als der dauerhafte Körper des Toten, der in ihr manifeste Zustand der Bewegungslosigkeit wird aber auf magische Weise negiert. Denn die theologische Deutung von Sonnenlauf als einem Kontinuum zwischen Diesseits und Jenseits und der nächtlicher Sonne als

<sup>142</sup> KRI VI: 357, I

<sup>143</sup> Zum Aspekt der Nut als Gebäerin des Toten siehe Assmann 1972.

einer Wesensheit des Totengottes verwischt die alte Dichotomie von Tod und Leben. Und auch die Kapelle als Ort der Sicherung der Existenz des Toten erfährt eine Neuinterpretation, indem sich in ihr der Tote der "Gunst" der ihm die weitere Existenz gewährleistenden Götter versichern kann.

7. Betrachtet man die in der Anlage des Pennut thematisierten Vorstellungen, so lässt sich im Bezug zu der vorangegangenen Diskussion des Begriffs "Konzeptualisierung" festhalten:

a) Konzepte sind ein Mittel, Phänomene der Realität zu beschreiben, zu erfassen, zu deuten. In diesem Fall werden das Sterben, der Tod, aber auch die Rolle der sozialen Umgebung (Witwe, Erbes etc.) in Konzepte gefaßt. Die von Jan Assmann beschriebene Methode der "sakramentalen Ausdeutung" ist dabei eine beliebte Form der Konzeptualisierung.

b) Individuelle Vorstellungen bewegen sich stets im Rahmen gemeingesellschaftlicher, habitueller Konzepte. Die Dekoration der Anlage des Pennut deutet das Todesschicksal mittels des "solaren Diskurses", der sich aber immer wieder auf gemeinägyptische Vorstellungen vom Tod stützt: Herausgehen am Tage, Versorgung, Erhaltung des Körpers. Innerhalb des habituellen Rahmens ist können dabei außerordentlich seltene und wohl bewußt eingesetzte Varianten auftreten; hier die Verteilung der Vignette von TB 125 auf zwei Wände, die Charakterisierung der *sh.t-htp* mit Frauendeterminativ und *hr*-Präposition, die Reinigung des nichtköniglichen Toten durch Anubis und Thot.

c) Konzepte sind stets historisch und auch sozial konkrete Erscheinungsformen. Das Konzept des Todes, wie es bei Pennut beschrieben wird, ist das der intellektuellen Elite des späten NR. Die Vorstellungen bauen auf Traditionen vorangegangener Perioden auf, die sie unter neuem Blickwinkel interpretieren. In den folgenden Perioden dienen diese Konzepte wieder als Traditionen für die Neuinterpretationen und damit Bewegung der habituellen Auffassung vom Tod in Ägypten.

8. Bei Pennut wie auch anderen ramessidischen Grabanlagen fällt die innere Geschlossenheit des Konzeptes auf, das den Grabherrn praktisch unabhängig vom Einwirken anderer machen will. Die magische Beschwörung des Bestattungsvorganges kann noch nicht auf die Mitwirkung der sozialen Umgebung verzichten; die nachtodliche Existenz, die Sicherung von Unversehrtheit und Aktionsfähigkeit, wird aber ganz in die Hand göttlicher Mächte gegeben. Die Selbstwirksamkeit der magischen Installationen der Westhälfte der Kapelle soll den Erhalt des Toten dauerhaft und unabhängig von menschlichem Zutun bewirken. Doch verzichtet Pennut nicht auf die Einbindung seiner Person in die soziale Umgebung - im Gegenteil: die gesamte Osthälfte der Kapelle ist nur diesem Thema gewidmet. Der intellektuelle Diskurs des NR, der den Toten in den solaren Zyklus bindet und dem Individuum eine dauernde Existenz verspricht, er kann die Bindung des Toten an seine Familie nur neu interpretieren, aber nicht grundsätzlich verändern. Ohne "Publikum" ist auch die lehrhafte Westhälfte der Kapelle nur leblos. Nicht umsonst befindet sich die Dekoration an zugänglicher Stelle: Die Kapelle funktioniert nur durch Kult, durch Praxis; nur durch Lektüre der Lehre vom Tod und dem Toten Pennut kann sein "Name leben".

## Abkürzungen und abgekürzt zitierte Literatur

TB = Totenbuch Spruch + Nummer, siehe Hornung (1979 / 1990)

Perioden der pharaonischen Geschichte:

AR = Altes Reich (ca. 2650 - 2130 v.u.Z.)

1. ZZ = 1. Zwischenzeit (ca. 2130 - 2010 v.u.Z.)

MR = Mittleres Reich (ca. 2010 - 1650 v.u.Z.)

2. ZZ = 2. Zwischenzeit (ca. 1650 - 1550 v.u.Z.)

NR = Neues Reich (ca. 1550 - 1080 v.u.Z.)

3. ZZ = 3. Zwischenzeit (ca. 1080 - 710 v.u.Z.)

SZ = Spätzeit (ca. 710 - 332 v.u.Z.)

Adams, B. (1984): *Egyptian Mummies*, Shire Egyptology, London

Arnold, D. (1994): *Lexikon der ägyptischen Baukunst*, München / Zürich

Assmann, J. (1972): Neith spricht als Mutter und Sarg, *MDAIK* 28.2: 115-139

Assmann, J. (1977.a): Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, *GM* 25: 7-42

Assmann, J. (1977.b): Das Grab der Mutirdis, *AV* 13, Mainz

Assmann, J. (1983.a): Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben, in: H. P. Duerr (Hg.): *Sehnsucht nach dem Ursprung: zu Mircea Eliade*, Frankfurt a.M.: 336-359

Assmann, J. (1983.b): Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, *Theben* 1, Mainz

Assmann, J. (1984): Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privat-Felsengrabes im Neuen Reich, *MDAIK* 40: 277-290

Assmann, J. (1987): Priorität und Interesse: Das Problem der Ramessidischen Beamtengräber, in: Assmann, J., G. Burkard, V. Davies: *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, *Studies in Egyptology*, London, 1987: 31-41

Assmann, J. (1991.a): Schrift, Tod und Identität: Das Grab als Vorschule der Literatur, in: Assmann, J.: *Stein und Zeit*, München: 169-199

Assmann, J. (1991.b): Das Grab des Amenemope TT 41, *Theben* 3, Mainz

Assmann, J. (1991.c): Das Bild des Vaters, in: Assmann, J.: *Stein und Zeit*, München: 96-137

Assmann, J. (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München

Assmann, J. (1995): *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, *Studies in Egyptology*, London / New York

Barthelmess, P. (1992): *Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit*, *SAGA* 2, Heidelberg

Beckerath, J. v. (1971): *Abriss der Geschichte des Alten Ägypten*, München / Wien

- Blackman, A. M. (1918): Some Notes on the Ancient Egyptian Practice of Washing the Dead, JEA 5: 117-124
- Blackman, A. M. (1921): Sacramental Ideas and Usages in Ancient Egypt, Rec. Trav. 39: 44-78
- Boreux, M. Ch. (1931): Pseudo-Stèles C.16, C.17 et C.18 du Musée du Louvre, BIFAO 30 (Mélanges Victor Loret): 45-48
- Borg, B. (1997): The Dead as a Guest at Table? Continuity and Change in the Egyptian Cult of the Dead, in: Bierbrier, M. L. (Hg.): Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt, London: 26-32
- Bourdieu, P. (1979): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Breasted, J. Jr. (1948): Egyptian Servant Statues, Washington
- Buchberger, H. (1993): Transformation und Transformat. Sargtextstudien I, ÄA 52, Wiesbaden
- Burton, A. (1972): Diodorus Siculus Book I. A Commentary, EPRO 29, Leiden
- de Garis Davies, N. (1932): Tehuti: Owner of Tomb 110 at Thebes, in: Studies Presented to F. Ll. Griffith, London: 279-290
- Eigner, D. (1984): Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole, Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institut 6, Wien
- Fitzenreiter, M. (1994): Zum Ahnenkult in Ägypten, GM 143: 51-72
- Fitzenreiter, M. (im Druck.a): Grabdekoration und die Interpretation funererer Rituale im Alten Reich
- Fitzenreiter, M. (im Druck.b): Innere Bezüge und äußere Funktion eines ramesidischen Felsgrabes in Nubien - Notizen zum Grab des Pennut (Teil I)
- Gardiner, A. (1935): The Attitude of the Ancient Egyptians to Death and the Dead, The Frazer Lecture for 1935, Cambridge
- Gardiner, A. (1950): The Baptism of Pharaoh, JEA 36: 3-12
- Germer, R. (1991): Mumien. Zeugen des Pharaonenreiches, Zürich / München
- Germer, R. (1997): Das Geheimnis der Mumien - Ewiges Leben am Nil. München / New York
- Grdseloff, B. (1941): Das ägyptische Reinigungszelt, Kairo
- Grieshammer, R. (1970): Das Jenseitsgericht in den Sargtexten, ÄA 20, Wiesbaden
- Griffith, J. G. (1960): The Conflict of Horus and Seth, Liverpool
- Griffith, J. G. (1980): The Origins of Osiris and his Cult, Studies in the History of Religions (Supplement to Numen) 40, Leiden
- Grimes, R. L. (1995): Beginnings in Ritual Studies, rev. ed., Columbia S.C.
- Habachi, L. (1947): A Statue of Osiris made for Ankhefenamun, Prophet of the House of Amun in Khapu and his Daughter, ASAE 47: 261-282
- Hayes, W. C. (1953 / 1990): The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art, Part I: From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom, New York

- Hayes, W. C. (1959 / 1990): *The Scepter of Egypt. A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art, Part II: The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B.C.)*, New York
- Hein, I. (1991): *Die ramessidische Bautätigkeit in Nubien*, GOF IV. 22, Wiesbaden
- Helck, W. (1956): *Wirtschaftliche Bemerkungen zum privaten Grabbesitz im Alten Reich*, MDAIK 14: 63-75
- Hermann, A. (1940): *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, ÄF 11, Glückstadt / Hamburg / New York
- Hertz, R. (1928 / 1970): *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*, in: Hertz, R.: *Mélanges de Sociologie religieuse et folklore*, Paris: 1-98
- Hornung, E. (1971): *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt
- Hornung, E. (1976): *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei), Teil II: Übersetzung und Kommentar*, Aegyptiaca Helvetica 3
- Hornung, E. (1979 / 1990): *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich / München
- Hornung, E. (1983): *Vom Sinn der Mumifizierung*, Die Welt des Orients 14 (Fs. H. Brunner): 167-175
- Hornung, E. (1997): *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Darmstadt
- Hornung, E. et al. (1982): *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, Freiburg / Göttingen
- Jansen-Winkel, K. (1996a): *Zur Bedeutung von  $jm^3h$* , BSEG 20: 29-36
- Jansen-Winkel, K. (1996b): *"Horizont" und "Verklärtheit": Zur Bedeutung der Wurzel  $^3h$* , SAK 23: 201-215
- Jacquet-Gordon, H. (1962): *Les noms des domaines funéraires sous l'Ancien Empire égyptien*, BdE 34, Kairo
- Kampp, F. (1996): *Die Thebanische Nekropole*, Theben 13, Mainz
- Kees, H. (1956a): *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlin
- Kees, H. (1956b): *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, Berlin
- KRI VI = Kitchen, K. A. (1983): *Ramesside Inscriptions VI*, Oxford
- LÄ = Helck, W. u. W. Westendorf (Hg.): *Lexikon der Ägyptologie*, Band I-VII, Wiesbaden, 1975-1991
- LD III = Lepsius, K. R.: *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*, Bd. III, Berlin, 1849-1858
- LD Text V = Lepsius, K. R.: *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien, Text*, Hgg. v. E. Naville, bearb. v. W. Wreszinski, Bd. V. Nubien, Hammamat, Sinai, Syrien und Europ. Museen, Leipzig, 1913
- Linz (1989): *Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst. 4000 Jahre Jenseitsglauben*, Band II: *Das Grab des Sennefer*, Katalog zur Ausstellung, Linz
- Loulié, L. (1935-1938): *Trois Pseudo-Stèles du Musée de l'Ermitage*, Mélanges Maspero I.2, MIFAO 46, Kairo: 907-908

- Lüddeckens, E. (1943): Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklage, MDAIK 11, Berlin
- Merkelbach, R. (1993): Diodor über das Totengericht der Ägypter, ZÄS 120: 71-84
- Milde, H. (1994): "Going out into the Day". Ancient Egyptian Beliefs and Practices concerning Death, in: Bremer, J. M.; TH. P. J. van den Hout, R. Peters (Hgg): Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World, Amsterdam: 15-35
- Montserrat, D. (1997): Death and Funerals in the Roman Fayum, in: Bierbrier, M. L. (Hg.): Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt, London: 33-44
- Morenz, S. (1957 / 1975): Die Darstellungen auf einem Leinentuch der römischen Kaiserzeit (Berlin 11 651) und verwandten Stücken, Staatliche Museen zu Berlin, Forschungen und Berichte 1 (= Fs L. Justi), Berlin, 1957: 52-70; erneut abgedruckt in: Morenz, S.: Religion und Geschichte des alten Ägyptens, Weimar, 1975: 231-247
- Morenz, S. (1967 / 1975): Ägyptischer Totenglauben im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion, Eranos-Jahrbuch 34, 1965 [1967]: 399-446; erneut abgedruckt in: Morenz, S.: Religion und Geschichte des alten Ägyptens, Weimar, 1975: 173-213
- Morenz, S. (1969 / 1975): Das Problem des Werdens zu Osiris in der griechisch-römischen Zeit Ägyptens, Religions en Egypte hellénistique et romaine, Vendôme (France), 1969: 75-91; erneut abgedruckt in: Morenz, S.: Religion und Geschichte des alten Ägyptens, Weimar, 1975: 248-262
- Mueller, D. (1972): An early egyptian guide to the hereafter, JEA 58: 99-125
- Munro, I. (1987): Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie, Studies in Egyptology, London / New York
- Munro, I. (1994): Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dyn. im Ägyptischen Museum Cairo, ÄA 54, Wiesbaden
- Naville, E. (1886 / 1971): Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt, Berlin (Nachdruck Graz, 1971)
- Newbery, P. E. (1895): El Bersheh I (The Tomb of Tehuti-Hetep), ASE 3, London
- Newell, W. A. (Hg.) (1976): Ancestors, World Anthropology Series, The Hague
- Osing, J. (1992): Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan, AV 88, Mainz
- Otto, E. (1960): Das ägyptische Mundöffnungsritual, Bd. II, Kommentar, ÄA 3, Wiesbaden
- PM VII = Porter, B. u. R. Moss: Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings, VII. Nubia, the Deserts, and Outside Egypt, Oxford, 1951
- Pumpenmeier, F. (in Vorb.): Extrasepulchrale Schabtis (Arbeitstitel der Dissertation)
- Reisner, G. A. (1912): The Egyptian Conception of Immortality, The Ingersoll Lecture 1911, London
- Saleh, M. (1984): Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches, AV 46, Mainz
- Sander-Hansen, C. E. (1942): Der Begriff des Todes bei den Ägyptern, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab 29, Nr. 2
- Seeber, Chr. (1976): Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten, MÄS 35, München

Seidlmayer, S. (in Vorb.): Eine neue Gruppe von Ächtungsfiguren aus Elephantine, Vortrag auf den "Neuen Forschungen" Berlin 1995, Publ. in Vorb.

Seiler, A. (1995): Archäologisch faßbare Kultpraktiken in Grabkontexten der frühen 18. Dynastie in Dra' Abu el-Naga / Theben, in: Assmann J., E. Dziobek, H. Guksch, F. Kampp (Hgg.): Thebanische Beamtennekropolen, SAGA 12, Heidelberg:185-203

Sethe, K. (1934): Zur Geschichte der Einbalsamierung und einiger damit verbundener Bräuche, SPAW: 211-239

Settgast, J. (1963): Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, Glückstadt, ADAIK 3, 1963

Seyfried, K. J. (1987): Bemerkungen zur Erweiterung der unterirdischen Anlagen einiger Gräber des Neuen Reiches in Theben - Versuch einer Deutung, ASAE 71 (Fs Saleh): 229-250

Steindorff, G. (1937): Aniba II, Glückstadt / Hamburg / New York

te Velde, H. (1967): Seth, God of Confusion, Probleme der Ägyptologie 6, Leiden

Thomas, L. V. (1987): s.v. Funeral Rites, in: Eliade, M. (Hg.): The Encyclopedia of Religion, vol. 5, New York: 450-459

Willems, H. (1988): Chests of Life, Leiden

Willems, H. (1996): The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418), OLA 70, Löwen

Zandee, J. (1960): Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions, Leiden, 1960

### Abbildungen:

*Anibe.*  
13. August 1844.  
Grundriß des Grabes nach Erbhamns Steinbuch:

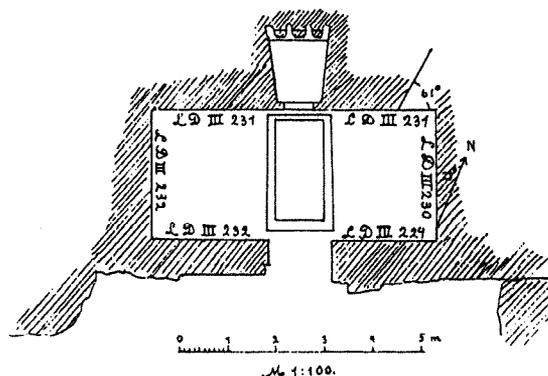


Abb. 1: Die Kapelle des Pennut in Aniba, Grundriß (aus: LD Text V: 116)

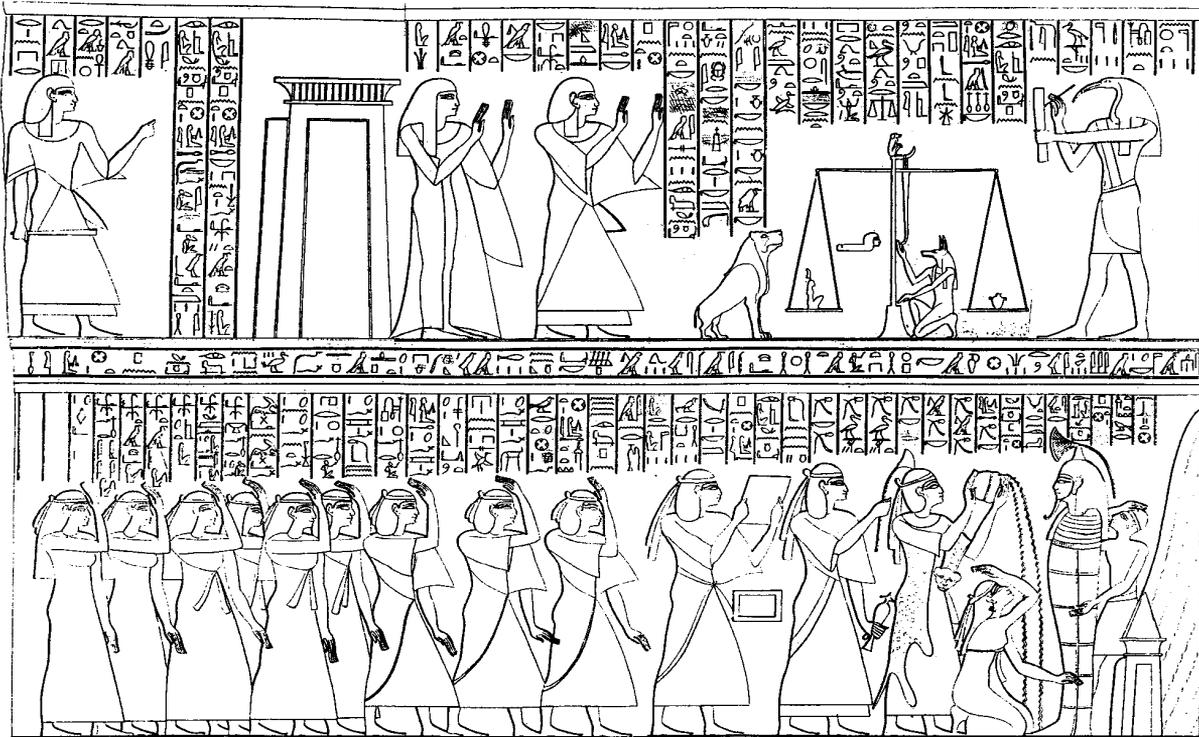


Abb. 2: Westlicher Teil der Südwand der Kapelle des Pennut (aus: LD III: 232.b)

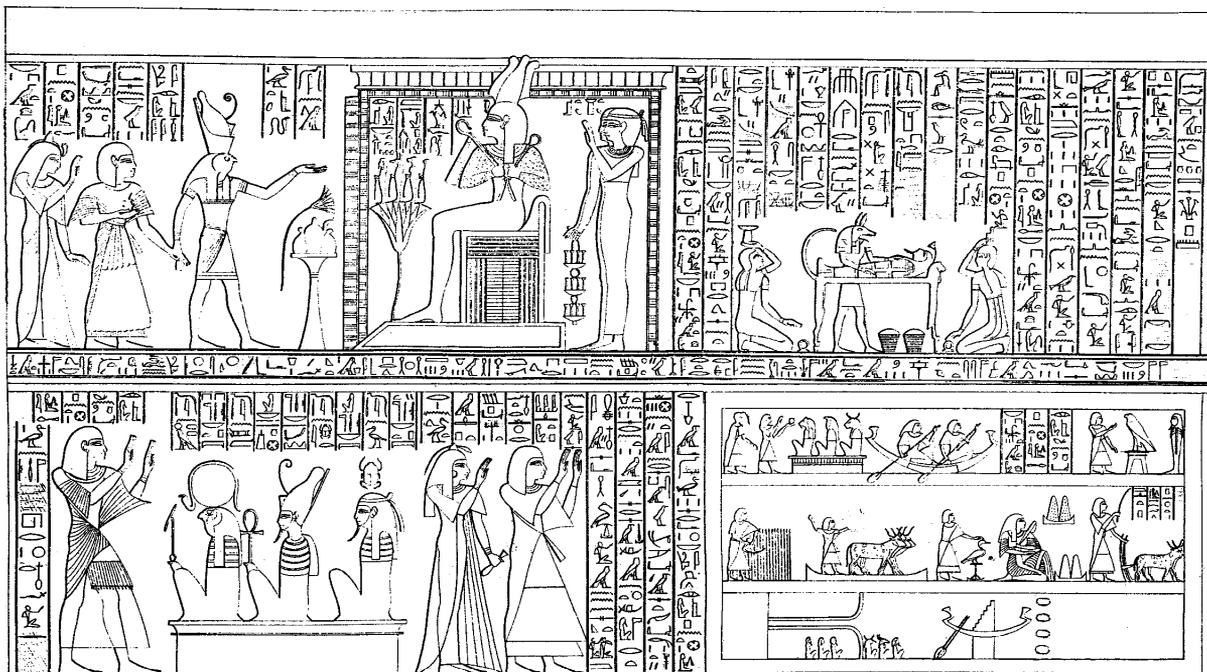


Abb. 3: Westwand der Kapelle des Pennut (aus: LD III: 232.a)



Abb. 4: Westlicher Teil der Nordwand der Kapelle des Pennut (aus: LD III: 231.b)

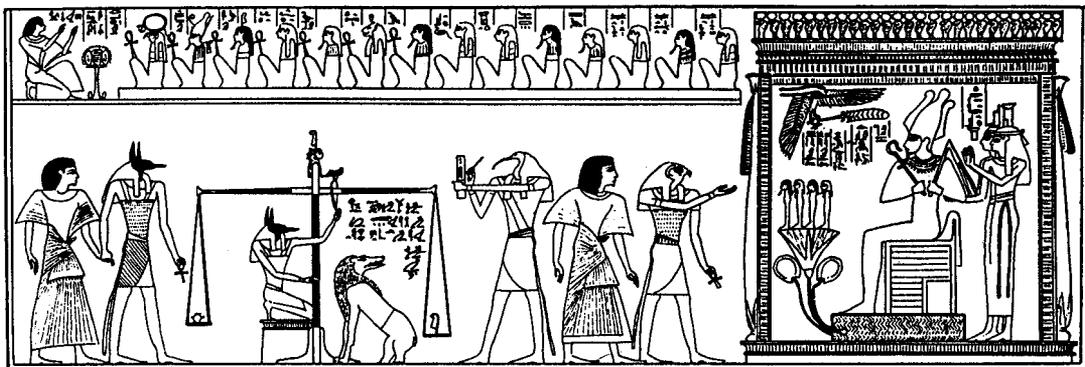


Abb. 5: Totenbuch-Spruch 125; Darstellung im Totenbuch des *hw-nfr* (aus: Naville 1886 / 1971: Taf. CXXXVI.A.g.)

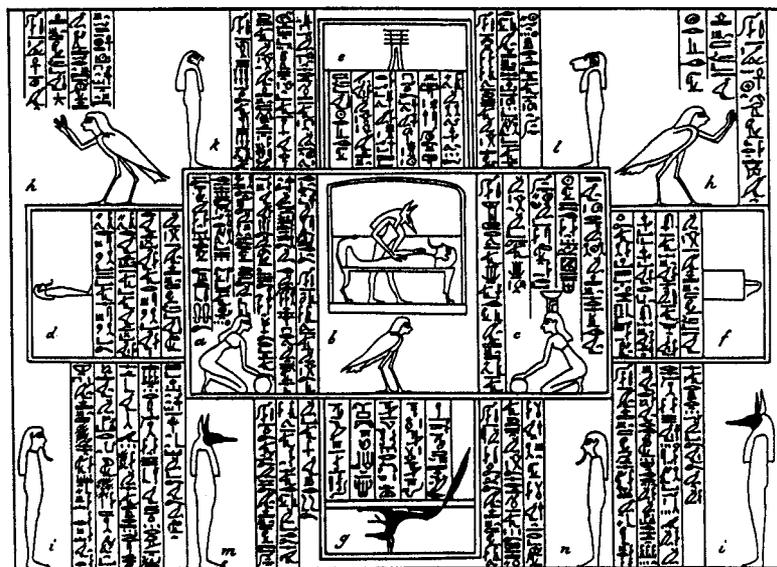


Abb. 6: Totenbuch-Spruch 151; Darstellung im Totenbuch der *mw.t-htp=f* (aus: Naville 1886 / 1971: Taf. CLXXIII)

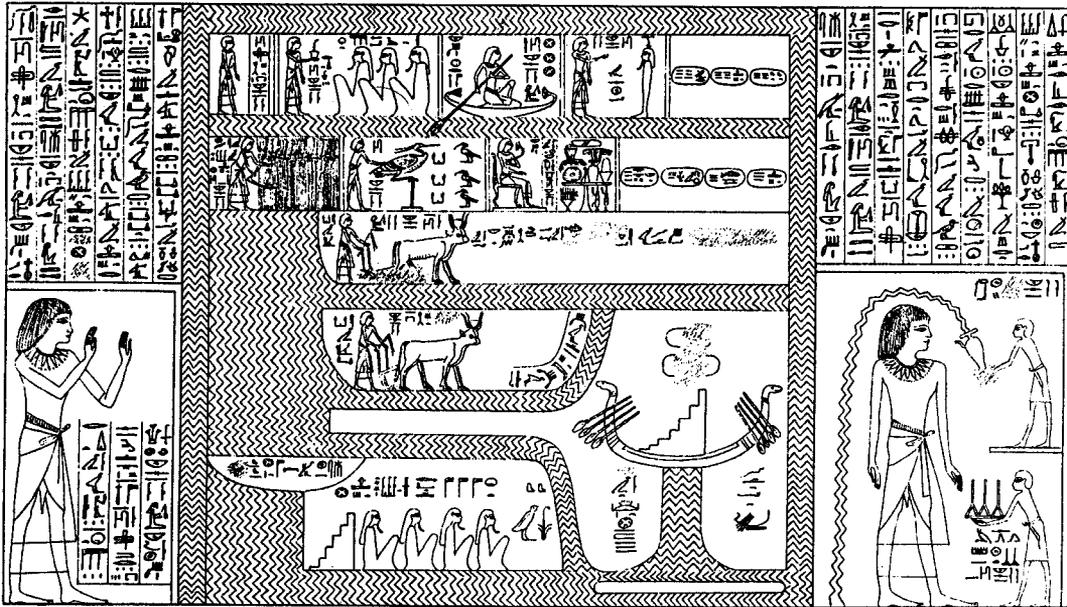


Abb. 7: Totenbuch-Spruch 110; Darstellung im Totenbuch des *nb-znjj* (aus: Naville 1886 / 1971: Taf. CXXIII)



Abb. 8: Totenbuch-Spruch 186; Darstellung im Totenbuch Dublin, Trinity College IV (aus: Naville 1886 / 1971: Taf. CCXII.D.a.)

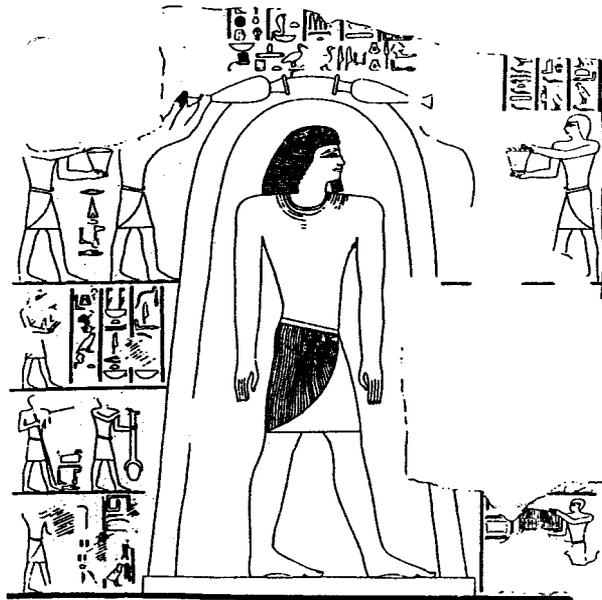


Abb. 9: Reinigungsszene; Darstellung aus dem Grab des *dhwtj-htp* aus dem MR (aus: Blackmann 1918: pl. XVIII = Newberry 1895: pl. X)

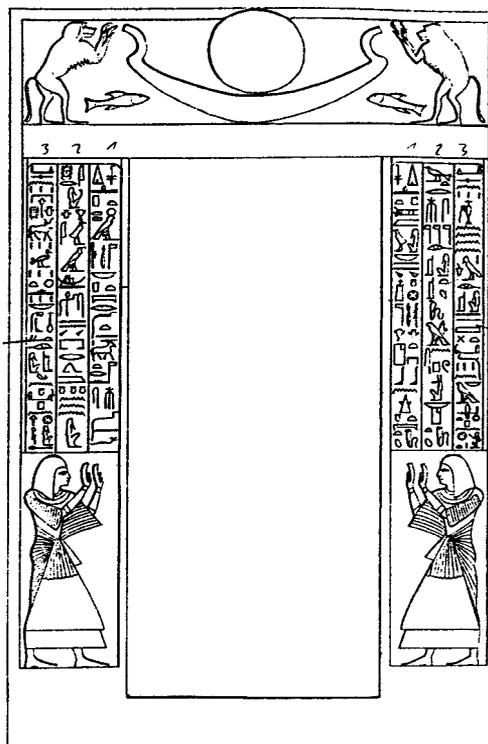


Abb. 10: Einfassung des Statuenscreins an der Nordwand der Kapelle des Pennut (aus LD III: 230.b)

**Martin Fitzenreiter, M.A.**

**c/o Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie**

**Humboldt-Universität zu Berlin**

**Unter den Linden 6**

**D - 10099 Berlin**

