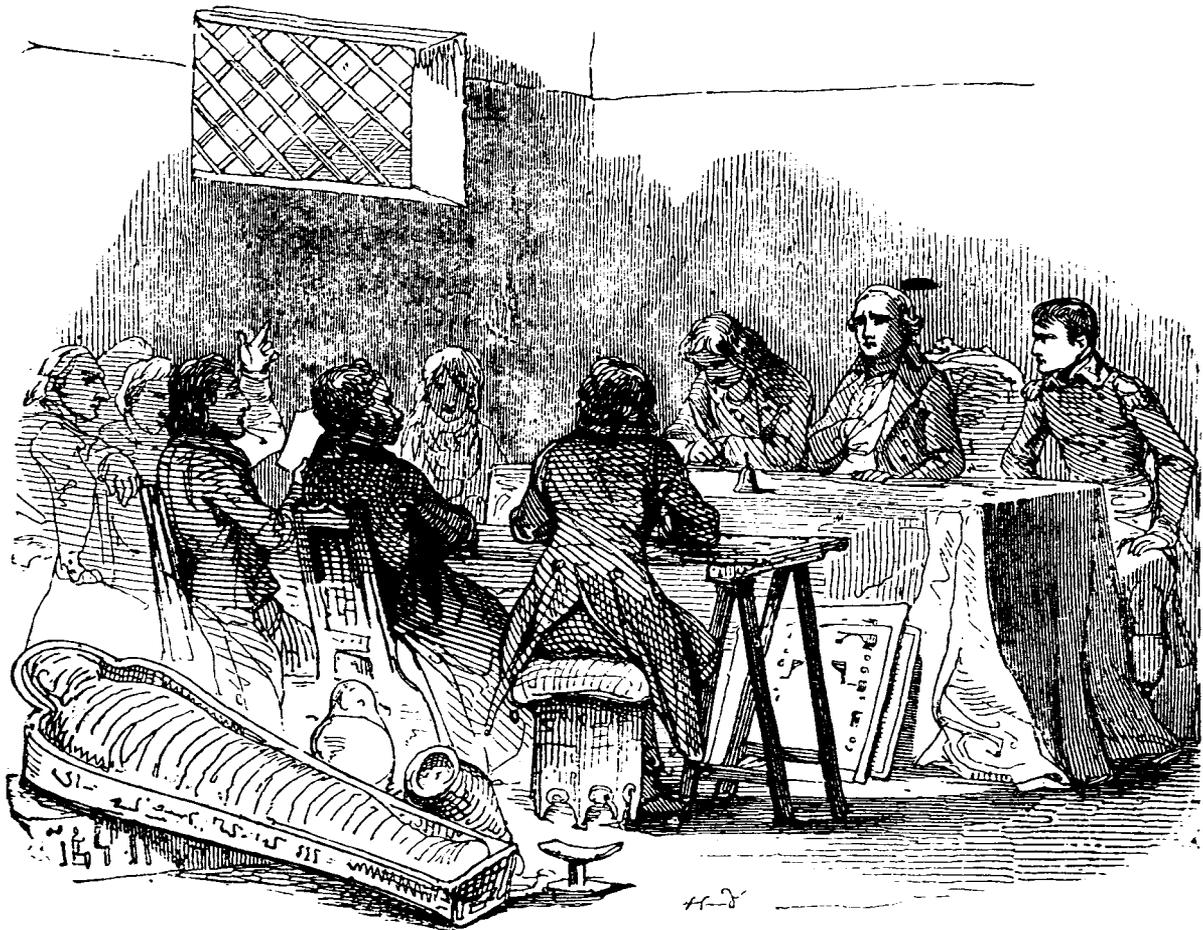


Die ägyptische Mumie

ein Phänomen der Kulturgeschichte



Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie

Vol. I

(IBAES I)

Humboldt-Universität zu Berlin
Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

<http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1>

Die ägyptische Mumie

ein Phänomen der Kulturgeschichte

Die ägyptischen Mumien und die Mumifizierung als spezifisches Phänomen der altägyptischen Kultur
sowie deren Rezeption als ein Phänomen der europäischen Kultur:
eine Fallstudie zum Bild vom Alten Ägypten.

Beiträge eines Workshops am Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie der
Humboldt-Universität zu Berlin (25. und 26. April 1998)

Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie

Vol. I

(IBAES I)

Publiziert unter folgender WWW-Adresse (URL):

<http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1>

Herausgegeben von Martin Fitzenreiter und Christian E. Loeben

Webdesign und Interneted von Steffen Kirchner

Berlin

Humboldt-Universität zu Berlin
Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

1998

Inhalt:

	Seite
Vorwort	5
Programm des Workshops	8
I. Einleitung	
M. Fitzenreiter	9
Tod und Tabu - Der Tote und die Leiche im kulturellen Kontext Altägyptens und Europas	
II. Phänomen	
B. Geßler-Löhr	19
Mumifizierung und Ausstattung von Mumien im Alten Ägypten	
M. Fitzenreiter	27
Konzepte vom Tod und dem Toten im pharaonischen Ägypten - Notizen zum Grab des Pennut (Teil II)	
C. Näser	73
Bestattung, Beraubung, Umbettung - Der Umgang mit Mumien in thebanischen Bestattungen des Neuen Reiches (Resümee)	
F. Pumpenmeier	77
Zur Funktion und Konnotation mumienförmiger Abbilder (Resümee)	
C.-B. Arnst	79
Vernetzung. Zur Symbolik des Mumiennetzes	
III. Rezeption und Umfeld	
J. Thiesbonenkamp	95
Der somatische Aspekt des Todes - die Versorgung des Leichnams und seine postmortale Bedeutung bei den Bamileke in Kamerun im Gegenlicht zeitgenössischer Erfahrungen in Deutschland	
B. Geßler-Löhr	109
<i>Mumia vera aegyptiaca</i> im Abendland	
W. Davis	111
Mumien im Film	
K.-H. v. Stülpnagel	123
Mumien in Museen - ethische Überlegungen	
Die Studierenden der Ägyptologie an der Humboldt-Universität zu Berlin	131
Tote Menschen in einer Mumienausstellung - Was denkt das Publikum darüber?	
Erste Ergebnisse der Besucherbefragung durch die Ägyptologie-Studierenden der Humboldt-Universität in der Berliner Mumien-Ausstellung	
IV. Resümee der Diskussion	
C. E. Loeben	133
"Mumien in Ausstellungen und Museen" - Zusammenfassung und Fazit einer Colloquiumsdiskussion	
V. Diskussionsforum	137

Vorwort

Der vorliegende Band ist in mehrfacher Hinsicht das Ergebnis eines Versuches. Aus Anlaß der Präsentation der Ausstellung "Das Geheimnis der Mumie - Ewiges Leben am Nil" im Berliner Kulturforum vom 28. Februar bis 10. Mai 1998 (Veranstalter: Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz) entstand die Idee, im Rahmen eines Studenten-Seminars und eines Workshops sowohl die kulturellen Zeugnisse der Mumifizierung im pharaonischen Ägypten, als auch die Rezeption dieses Phänomens in der europäischen Kulturgeschichte zu behandeln. Im Rahmen des arbeitsintensiven Seminars wurden mit Berliner Studierenden der Ägyptologie die altägyptischen Zeugnisse zur Mumifizierung erarbeitet; im Rahmen des Workshops am 25. und 26. April 1998 in den Räumen des Seminars für Sudanarchäologie und Ägyptologie der Humboldt-Universität zu Berlin fand eine Diskussion zwischen Fachleuten aus der Ägyptologie, der Ethnologie, der Kunstgeschichte, der Museologie, der Religionswissenschaft und der lebendigen Religionsausübung sowie weiteren interessierten Teilnehmern statt. Daneben wurden die Eindrücke und Ergebnisse des Workshops durch die studentischen Teilnehmer der Veranstaltung im aktiven Führungsdienst in der Ausstellung umgesetzt; parallel wurde eine Befragung von Besuchern der Ausstellung durch die Ägyptologie-Studierenden durchgeführt. So griffen in einer wohl für alle Teilnehmer überraschenden und fruchtbaren Art und Weise theoretische Beschäftigung, praktische Anwendung, persönliches Engagement und persönliche Betroffenheit ineinander.

Die Idee, Ergebnisse des Workshops in Form einer Internet-Publikation zu veröffentlichen entstand im Zusammenhang mit Überlegungen, wie diese neue Form der Kommunikation via elektronischer Netze stärker in die wissenschaftliche Arbeit einbezogen werden könnte. Die vorliegenden Seiten sind dieser Versuch, dessen Erfolg oder Mißerfolg uns lehren wird, inwieweit Formen der virtuellen Publikation zeitgemäß und sinnvoll sind. Die Gestaltung des Tagungsbandes orientiert sich an vergleichbaren Publikationen der Printmedien. Der Band hat eine feste Seitenzählung, die ein Zitieren in traditioneller Weise erlaubt. Der einzige Unterschied zur üblichen Zitierweise ist der, daß an Stelle der Nennung eines Erscheinungsorts und Verlages die Adresse des Servers und seiner Datei angegeben werden, unter denen der Band bzw. der entsprechende Artikel aufzufinden sind. Das Copyright an allen veröffentlichten Text- und Bildbeiträgen liegt grundsätzlich bei den Autoren.

Die veröffentlichten Beiträge sind von ganz unterschiedlicher Natur. Sie reichen von einer kurzen Zusammenfassung des vorgetragenen Themas über die Wiedergabe des quasi unveränderten Vortrages bis zur stark überarbeiteten und erweiterten Fassung des vorgetragenen Textes. Jedem Autor stand frei, in welcher Form er seinen Beitrag zu veröffentlichen gedenkt, was u.a. auch die vom jeweiligen Autor gewählten Zitier- und Abkürzungsweisen betrifft. Von den Herausgebern wurde in Inhalt und in Form der Beiträge nicht eingegriffen, ein Verfahren, das in vergleichbarer Form z.B. bei den *Göttinger Miszellen* erfolgreich Anwendung findet. Das Ziel der Publikation im Internet ist vor allem, möglichst schnell, unkompliziert und preiswert Forschungsergebnisse einer breiten wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Der interdisziplinäre Charakter des Workshops und die kulturhistorische Brisanz des Themas lassen uns ferner hoffen, daß die Beiträge

auch Leser außerhalb der traditionellen ägyptologischen Fachwelt finden. Das Internet scheint gerade unter diesem Aspekt eine vielversprechende Publikationsform zu sein.

Zusätzlich zu den vorliegenden Beiträgen wollen wir den Band um ein "Kapitel" erweitern, das in dieser Form nur in einer Internet-Publikation denkbar ist und möglicherweise dessen besonderen Wert ausmachen kann. Im Anschluß an die Veröffentlichung des Bandes bleibt ein Diskussionsforum bis zum 31.12.1998 geöffnet, in dem zusätzliche Beiträge, Korrekturen und Hinweise von seiten der Autoren als auch von seiten interessierter Leser veröffentlicht werden. Beiträge für den Diskussionsteil sind per E-mail oder Diskette an die beiden Herausgeber zu richten und werden unter deren Verantwortung in den Diskussionsteil des Bandes aufgenommen. Nach dem 31.12.1998 soll der Band mit dem Diskussionsforum abgeschlossen sein und in der dann vorliegenden Form mit fester Adresse im Internet verfügbar bleiben.

Kommentare und Vorschläge zur Handhabung und Gestaltung dieser Internet-Veröffentlichung bitten wir sowohl an die beiden Herausgeber als auch an den für die Präsentation verantwortlichen Herrn Kirchner zu richten.

Hinweise zur Nutzung:

1. Zitierweise

Online Publikationen sind zitierfähig!

In der Darstellung der Grundzüge der Zitiermöglichkeiten im Internet berufen wir uns auf die Publikation "Online Publizieren im Internet"¹. Es handelt sich hierbei um einen Vorschlag, der eine der bisher gängigen Zitierweisen im Internet darstellt.

Publikationen im Internet liegen meist im **Format HTML** (Hypertext Markup Language) und teilweise auch schon im **Format PDF** (Portable Document Format) vor.

Bei Publikationen im Internet fallen manchmal die Angaben von Seitennummern, Verlagsort und Verlag weg. Im vorliegenden Fall dieser Publikation sollte ein Zitat folgendermaßen aussehen:

Fitzenreiter, Martin: Tod und Tabu - Der Tote und die Leiche im kulturellen Kontext
Altägyptens und Europas. In: Die ägyptische Mumie - ein Phänomen der Kulturgeschichte.
Online im Internet: URL: [http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-
publications/ibaes1/Fitzenreiter/text1.html](http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1/Fitzenreiter/text1.html) [Stand 18.8.1998]

Zu beachten sind hierbei folgende Regeln:

Die Formulierung "Online im Internet" gibt an, daß der zitierte Beitrag online im Internet verfügbar ist. Eine eindeutige Bezeichnung der Internetadresse wird durch das Kürzel URL (Uniform Resource Locator) eingeleitet. Die eigentliche Adresse der zu zitierenden Arbeit beginnt mit <http://>.... Abschließend empfiehlt es sich, das Datum anzugeben, an dem die zu zitierende Arbeit letztmals im Internet gelesen wurde.

¹ Bleuel, Jens: *Online Publizieren im Internet*, Edition Ergon (Pfungstadt und Bensheim), ISBN 3-927960-28-4
Auszugsweise Online im Internet: URL: <http://www.uni-mainz.de/~bleuj000/zitl.html> [Stand 17.8.1998]

Das von uns im Internet ebenfalls angebotene **Format PDF** erlaubt es, auf eine ganz konkrete Seite im betreffenden Artikel zu verweisen. Das Format PDF zeigt den entsprechenden Artikel so auf dem Monitor, wie er auch in ausgedruckter Form vorliegen würde. Die gedruckte Form der Publikation kann sich jeder Internet-Benutzer durch eigenes ausdrucken des PDF Formates (und **nicht** des HTML Formates) selbst erstellen bzw. gegen die reine Unkostenerstattung bei den Herausgebern anfordern (inklusive des Inhaltes des Diskussionsforums). Ein Verweis auf einen Beitrag - sei es im PDF-Format oder im selbst erstellten Ausdruck davon - sollte folgendermaßen aussehen:

Fitzenreiter, Martin: Tod und Tabu - Der Tote und die Leiche im kulturellen Kontext Alt-ägyptens und Europas. In: Die ägyptische Mumie - ein Phänomen der Kulturgeschichte, S. 9ff. Online im Internet: URL: <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes1/Fitzenreiter/text1.pdf> [Stand 18.8.1998]

2. Beiträge zum Diskussionsforum:

Die Beiträge zum Diskussionsforum sollten sich an den oben genannten Zitierweisen orientieren. Jeder Beitrag zum Diskussionsforum wird eine eigene zitierfähige Adresse erhalten. Nach Abschluß des Diskussionsforums am 31.12.1998 um 24.00 Uhr Ortszeit wird das gesamte Diskussionsforum in die Publikation aufgenommen.

Wer nicht per E-mail am Forum teilnehmen möchte oder kann, sende seinen Diskussionsbeitrag bitte auf Diskette an die Herausgeber. Dieser Beitrag sollte mit einem der geläufigen Textverarbeitungsprogramme erstellt werden. Als bevorzugtes Speicherformat empfiehlt sich das gängige und von allen Programmen lesbare RTF (Rich Text Format).

Wir danken der Philosophischen Fakultät III der Humboldt-Universität zu Berlin mit ihrem Institut für Asien- und Afrikawissenschaften sowie der Forschungsabteilung der Humboldt-Universität zu Berlin für die finanzielle Unterstützung des Workshops. Insbesondere danken wir Herrn Günter Schulz von der Firma KRONE Aktiengesellschaft für die Finanzierung dieser Internet-Publikation.

Berlin, Humboldt-Universität, im September 1998

Martin Fitzenreiter

Christian E. Loeben

Steffen Kirchner

Postanschrift:

Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

D - 10099 Berlin

Programm des Workshops im Sommersemester 1998 (Samstag, 25. und Sonntag, 26.4.1998)
Seminar für Sudanarchäologie u. Ägyptologie HUB, Prenzlauer Promenade 149–152, Raum 590/591

Samstag, 25.4.98, Beginn: 13:00 Uhr

Begrüßung der Teilnehmer durch Frau Prof. Dr. Erika Endesfelder (Professur Ägyptologie)

Einleitung: **Tod und Tabu - Der Tote und die Leiche im kulturellen Kontext
Altägyptens und Europas** (M. Fitzenreiter) *

A. Phänomen

Beatrix Geßler-Löhr: **Mumifizierung und Ausstattung von Mumien im Alten Ägypten** ***

Renate Germer: **Neue Erkenntnisse über ägyptische Mumien und Mumifizierung
im Lichte naturwissenschaftlicher Untersuchungsmethoden**

Martin Fitzenreiter: **Konzepte vom Tod und dem Toten im pharaonischen Ägypten** *

Claudia Näser: **Bestattung, Nachbestattung und Beraubung im pharaonischen
Ägypten - Die Leiche als Grabbeigabe** **

Frauke Pumpenmeier: **Mumienförmige Gestalten - Funktion und Konnotation** **

Abend: Umtrunk am Seminar, Videovorführung von "The Mummy" und "The Hand of the Mummy"

Sonntag, 26.4.98, Beginn 10:00 Uhr

Caris-Beatrice Arnst: **Vernetzung - Zur Symbolik des Mumiennetzes** *

B. Rezeption

Michael Wolfson: **Reliquien und Reliquienkult - Der Leichnam als reales und
ikonographisches Phänomen im lateinischen Westen**

Jürgen Thiesbonenkamp: **Der somatische Aspekt des Todes - die Versorgung des
Leichnams und seine postmortale Bedeutung bei den
Bamileke in Kamerun im Gegenlicht zeitgenössischer
Erfahrungen in Deutschland** *

Beatrix Geßler-Löhr: ***Mumia vera aegyptiaca* im Abendland** ***

Wolfgang Davis: **Mumien im Film** *

Karl-Heinrich von Stülpnagel: **Mumien in Museen - ethische Überlegungen** *

Ägyptologie-Studierende
der Humboldt-Universität
zu Berlin **Tote Menschen in einer Mumienausstellung - Was denkt
das Publikum darüber? Erste Ergebnisse der Besucher-
befragung in der Berliner Mumien-Ausstellung** *

C. Resümee der Veranstaltung

Abschlußdiskussion (C. E. Loeben) **

—

* hier publiziert (im Wortlaut oder in einer stark überarbeiteten oder veränderten, ausführlichen Fassung)

** hier in einer Zusammenfassung publiziert

*** hier ähnliches, z.T. auch erneut publiziert

I. Einleitung

Martin Fitzenreiter

Tod und Tabu - Der Tote und die Leiche im kulturellen Kontext Altägyptens und Europas

(Wortlaut des Vortrages)

I. Einleitung

Der Workshop zur Mumifizierung wie auch ein damit verbundenes Seminar der Ägyptologie der Humboldt-Universität haben einen gemeinsamen Auslöser: die Mumien-Ausstellung in Berlin, besser gesagt: "Das Geheimnis der Mumien - Ewiges Leben am Nil". Für Ägyptologen ist eine solche Ausstellung Grund genug, dem Thema größere Aufmerksamkeit zu widmen. Es werden eine Reihe hochinteressanter Objekte in ansprechender Weise ausgestellt, es gibt ein zugrundeliegendes Konzept und begleitende Publikationen, die es zu diskutieren gilt. Es gibt aber noch mehr als nur die Ausstellung und ihre Objekte: Es gibt das bemerkenswert große Interesse, das gerade dieses Segment der altägyptischen Kultur - Mumien, Mumifizierung - in der Öffentlichkeit findet. Dieses Interesse demonstrieren die Besucher, aber auch die Fachleute bzw. Wissenschaftler. Und es äußert sich in verschiedener Form: als Begeisterung, als kühle Indifferenz und als dezidierte Ablehnung.

Diese beiden Aspekte ließen auch die Idee zu einem solchen Workshop entstehen: die Möglichkeit, sich mit den Objekten zu beschäftigen, und die Möglichkeit, sich ebenso mit den Reaktionen zu beschäftigen. Im Rahmen dieser Einleitung möchte ich einige der sich mir ergebenden Gedanken in thesenartiger Form voranstellen. Es sind drei Punkte, die m.E. in diesem Zusammenhang von Interesse sind:

Erstens die Frage, warum das pharaonische Ägypten dem (west)europäischen Betrachter so fern und doch nah ist, wo die kulturellen Barrieren liegen, die wir bei der Auseinandersetzung mit der pharaonischen Kultur berücksichtigen müssen - denn überwinden können (und sollten) wir sie nicht.

Daraus ergibt sich zweitens die Frage, warum der Kult der Toten in der pharaonischen Kultur überhaupt eine solche enorme Bedeutung hat.

Und Drittens stellt sich die Frage, wie wir, die wir vor einem so anderen kulturellen Hintergrund agieren, *unseren* Umgang mit dem Tod und den Toten der Ägypter in *unser* Verständnis vom Tod und den Toten einordnen können.

Der erste Gedanke betrifft vor allem uns Ägyptologen und Ägyptomanen selbst. Wir sind ja beides: wir sind die, die die Objekte zusammenstellen, präsentieren und interpretieren; und wir sind es, die sie betrachten, bestaunen, uns ihrer Wirkung nicht entziehen können. Die Reaktionen von Besuchern sind auch unsere Reaktionen, auch wenn wir sie durch die Brille des Fachwissens vielfach zu brechen versuchen.

Die Ägyptologie als Wissenschaft, wie sie an den Universitäten Europas und Amerikas betrieben wird, ist die Auseinandersetzung von Vertretern der westeuropäischen Kultur mit der altägyptischen Kultur¹. Sie ist geboren aus dem Staunen der alten Griechen über das fremdartige und beeindruckende alte Land am Nil und aus der Abneigung der Kirchenväter gegen tierköpfige Götter, aus der Sehnsucht der Mystiker und Freimaurer nach tieferer Weisheit, aus der Faszination der Aufklärer über die unbegrenzten Möglichkeiten des eigenen Scharfsinns und dem Drang des 19. Jahrhunderts, die exotische Welt zu ordnen. Wie sehr unsere Ägyptologie von den Bedingungen und Zwecken *unserer* Kultur geprägt ist, zeigt die andauernde Sprachlosigkeit zwischen europäischen und afrikanischen Ägyptologen². Man kann in diese Sprachlosigkeit sogar die ägyptische Ägyptologie einbeziehen, die sich zwar als Abkömmling der westeuropäischen sieht, mit deren Sinn und Zielen aber oft genug nicht viel anfangen kann - sowenig, wie Abendländer Ziel und Sinn ägyptischer Ägyptologie oft nachvollziehen können oder wollen.

Kaum ein Aspekt der altägyptischen Kultur macht dieses Dilemma von andauerndem Interesse und andauerndem Verständnisproblem deutlicher, als die Beschäftigung mit der Mumifizierung. Kaum ein Thema scheint seit den alten Griechen faszinierender und doch immer fremdartig. An kaum einem kulturellen Aspekt wird uns - Be-Suchern und genauso Unter-Suchern - deutlicher vor Augen geführt, daß wir von weit her kommen.

II. Der kulturelle Kontext

Was ist so anders und fremd an der pharaonischen Kultur? Warum können wir manches so einfach nachvollziehen und warum bleibt uns so vieles - auch wenn wir eine Erklärung haben - so seltsam?

Nehmen wir also den Tod. Der Tod ist ein Phänomen, das wir so gut kennen wie die alten Ägypter. Wir müssen es hinnehmen, wie sie es taten. Daß es erklärt wird, ist für uns nachvollziehbar, auch wenn es anders erklärt wird; Erklärung - Konzeptualisierung - ist ein Grund, warum auf die Erkenntnis der Unabdingbarkeit des biologischen Todes nicht mit kollektivem Selbstmord reagiert wird. Daß beim Tod eine Leiche anfällt, ist ebenfalls geläufig und daß man sie bestatten muß, auch. Bis hier gehen unsere kulturellen Erfahrungen einigermaßen parallel. Nun aber die Leiche - sie wird mumifiziert! Sie wird in einer langen und nicht gerade appetitlichen Art und Weise konserviert und zu einer Mumie "umgebaut".

¹ Siehe die Aufstellung der Mitglieder des Internationalen Ägyptologen-Verbandes im neuesten Rundbrief vom 26.4.1998: 8f., die zeigt, daß der Schwerpunkt des Faches eindeutig nicht in der Region des alten Ägypten liegt. Von 825 Mitgliedern leben gerade 66 in Ägypten, zwei in Saudi-Arabien, einer im Sudan. 18 Mitglieder in Israel und zwei in Südafrika sind eher der westeuropäisch-"abendländischen" Schule zuzurechnen. Die übrigen Mitglieder kommen aus Staaten Europas, Nordamerikas, Südamerikas, Australien und Neuseeland sowie ein Mitglied aus Taiwan (China).

² Der m.E. bisher einzige größere Versuch, afrikanische und "abendländische" Ägyptologie als Konzept zu diskutieren, fand im Vorfeld der Herausgabe der UNESCO General History of Africa statt und endete mehr oder weniger unbefriedigend; siehe die Dokumente im zweiten Band der UNESCO General History of Africa, Mokhtar 1981: 58-82. In den USA ist die Diskussion zwischen Vertretern afrikanischer ägyptologischer Konzepte und denen westlicher ägyptologischer Konzepte inzwischen bedeutend weiter gediehen, siehe z.B. Celenko 1996, und auch in der französischsprachigen Ägyptologie gibt es seit längeren eine intensive Auseinandersetzung mit afrikanistischen und afrikanischen Ansätzen.

Hier scheiden sich die Geister: Daß der Körper nach dem Tod einer Person erhalten wird, steht unseren Konzepten und Erfahrungen vom Tod diametral entgegen: Tod ist für uns der Verfall des Körpers, dem möglicherweise durch künstliches Einwirken - Verbrennen z.B. - nachgeholfen wird, um diesen entsetzlichen Prozeß schnell zu seinem "guten Ende" zu führen; ein "gutes Ende", das im vollständigen Verlöschen des Körpers, wenigstens des Fleisches, besteht. Diese Erkenntnis ist tief in unserem kulturellen Bewußtsein verankert. Sie ist, je nach Bekenntnis, in verschiedener Form kulturell formuliert, in ein Konzept gefaßt und eventuell zu einer Erklärung von Tod und Verheißung elaboriert: Was aus Staub geschaffen wurde, muß zu Staub vergehen. Was ist, wenn Körper dennoch erhalten bleiben? Es gibt genug Beispiele in Kirchengrüften, in den Gängen des Kapuzinerklosters von Palermo und in diversen Reliquienschreinen, in denen sich Leichen oder Leichenteile in dieser oder jener Form erhalten haben³.

Z.T., dort wo es seit langem bekannt ist, nimmt man die natürlichen Ursachen als gegeben hin. Aber es sind *ungewöhnliche* Ursachen und die Erhaltung ist ein *ungewöhnliches* Ereignis. Wert, in Beschreibungen und auf Postkarten festgehalten zu werden. Wert, von Touristen besichtigt zu werden. Interessanter sind andere Fälle des Erhalts des Körpers: Es sind Wunder. Der Erhalt eines Körpers ist der Beleg eines Wunders; bei der Heiligen Bernadette war die unglaubliche, unerklärliche Konservierung ihres Leibes ein wichtiger Beweis ihrer Heiligkeit.

Oder es ist ein Fluch. Der Ritter Kalbutz war ein Sünder, ein Meineidiger, der schwor, sein Körper solle nicht vergehen, wenn er die Maid tatsächlich genötigt und entehrt hätte. Und wie sein falsches Zeugnis gegen ihn stand, kann heute jeder sehen: die getrocknete Leiche - zugegeben sehr viel anders erhalten als die der Bernadette - zeugt als wunderbares Zeichen gegen ihn⁴. Über die Heiligkeit der Bernadette möchte ich nicht urteilen; die Geschichte des Kalbutz aber hat sehr den Charakter einer sekundären Elaboration. *Nachdem* man den nichtverwesten Leichnam fand, suchte man den Grund für den außergewöhnlichen Zustand. Ein Heiliger war er wohl nicht - die gibt es im wenig enthusiastischen Norden nicht so häufig - so muß er wohl ein übler Sünder gewesen sein. Der Erhalt des Körpers wird als Strafe, Beweis für Sünde, mahnendes und entsetzliches Zeichen thematisiert. Der erhaltene Leichnam ist der "Untote", der nicht "richtige", "gute" Tote.

In Ägypten scheint seit der frühesten Zeit ein völlig anderes Konzept vorzuliegen: Normal ("gut") ist der Erhalt des Körpers nach dem Tod, unnormal ("schlecht") ist dessen Zerfall und Zerstörung. Dem guten Mensch wird im Totengericht Existenz, Körperlichkeit und das Recht zum Herausgehen am Tage zuerkannt, der Sünder wird vernichtet, vom Monster gefressen, in Feuerseen versenkt⁵. Woraus resultiert diese Vorstellung vom Todeszustand eines Individuums? Woraus resultiert die maßlose Angst davor, den Körper zu verlieren? "Seelen" oder wirksame Erscheinungsformen

³ Zum folgenden siehe die Beispiele in Racek 1985, Tarnowski 1988.

⁴ Ausgestellt in der Kirche von Kampehl, Ortsteil von Neustadt / Dosse, Brandenburg.

⁵ Noch in den koptischen Märtyrerlegenden ist die Unzerstörbarkeit des Körpers der christlichen Märtyrer ein Topos, siehe Fischhaber 1997: 47, 258. Hier trifft sich die ägyptische Vorstellung des "guten" Körpers der erhalten bleibt, mit der gemein-christlichen Vorstellung des außergewöhnlich-heiligen Körpers, der erhalten bleibt.

außerhalb des Körpers hatten die Ägypter doch genug - Ka und Ba, Ach und Schut und wie sie alle heißen⁶.

Die Vorstellung vom Toten als erhaltener und vollständiger Körper ist gewiß nicht als ein religiöses Konzept entstanden, als eine plötzliche oder allmählich gewachsene Idee, der Körper solle besser erhalten bleiben, weil er zu diesem und jenem zu gebrauchen wäre. Es ist ja sogar eine charakteristische Inkonsequenz - jedenfalls für jeden aufgeweckten Schüler, den man durch ein ägyptisches Museum führt - daß einerseits der Körper aufwendig erhalten wird, mit einigem, aber nicht einmal allem Gedärm in separaten Töpfen, und dann nutzlos im Grab liegt, während der Tote als Ba umherflattert. Die Mumifizierung wurde nicht erfunden, um diesen verschiedenen Vorstellungen eine gemeinsame Basis zu schaffen. Vielmehr sind alle Vorstellungen, wie, warum und wo Aspekte des Toten weiterexistieren, als Elaboration einer grundsätzlichen Vorstellung vom Tod anzusehen: der Vorstellung, daß die Leiche erhalten bleibt und deshalb erhalten bleiben muß.

Es ist eine alte These, der auch nie ernsthaft widersprochen wurde, daß die ökologischen Besonderheiten einer Wüstenbestattung diese Vorstellung geformt haben⁷. Unter den trockenen und wohl durch den Salzgehalt der Wüste auch dehydrierenden Bedingungen bleiben die bestatteten Toten auf lange Zeit in ihrer grundsätzlichen Form erhalten. Dieser Zustand wird nur dann beeinträchtigt, wenn das Grab von Feinden menschlicher oder nicht-menschlicher Art zerstört wird. Die Gründe der Zerstörung können vielfältig sein und werden auch vom Lebenswandel beeinflusst: einem bösen Mensch wird das Grab zerstört und die nicht-menschlichen Mächte werden hoffentlich nur die unwürdigen Toten aus ihrer Grube wühlen. Daß ein Schakal der Wächter der Nekropole und Geleiter der Toten ist, entspricht dem "haltet-den-Dieb"-Prinzip. Der streunende Räuber am Wüstenrand wird mit dem Schutz seiner Beute bedacht⁸, wie die Skorpiongöttin Selket die Atemluft geben soll, die der Skorpionstich nimmt.

Die wahrscheinliche Erklärung mutet simpel an, zu simpel, betrachtet man die kulturelle Wucht, die diese kleine klimatische Besonderheit gegenüber unseren ökologischen Bedingungen hat. Aber diese Besonderheit ist erstens fundamental - sie betrifft den sensiblen kulturellen Punkt des Todes - und sie ist zweitens relativ selten auf der uns bekannten kulturellen Landkarte. In den allermeisten Regionen der Erde leben seßhafte Menschen in Gegenden, in denen die Voraussetzungen der Seßhaftigkeit dieselben sind, die den schnelle Zerfall der Leiche bewirken: hinglängliche Feuchtigkeit⁹. Nur in einigen Zonen bringen andere klimatische Faktoren ebenfalls die systematische Konservierung von Leichen mit sich. So sind m. E. Trockenheit und Kälte die Ursachen der kulturell-systematischen Mumifizierung im Hochland Südamerikas.

⁶ Zur schnellen Orientierung siehe Koch 1993: 174-193, bzw. die entsprechenden Stichworte im Lexikon der Ägyptologie.

⁷ Smith u. Dawson 1924: 23; Sethe 1934: 211; Germer 1991: 27-29

⁸ Griffith 1980: 61

⁹ Das Phänomen nichtseßhafter Bevölkerungsgruppen möchte ich hier nicht diskutieren, da die nichtseßhafte Wirtschafts- und Lebensweise einige kulturelle Besonderheiten bedingt, u.a. den gelegentlichen Verzicht auf Friedhöfe in unserem - seßhaften - Sinne.

Leichenkonservierung kann aber auch als kulturelle Elaboration ganz anderer Voraussetzungen entstehen: Die Präparierung von Ahnen in südostasiatisch-ozeanischen Kulturen geht m.E. auf die in derselben Region weit verbreitete Aufbewahrung von Leichenteilen (z.B. Schädeln) zurück, die in diesem besonderen Fall praktisch zu ganzen Körpern geworden sind. Die Ursache für Mumifizierung ist hier also nicht in klimatischen Besonderheiten zu sehen, sondern als Vervollkommnung einer Praxis, Leichenteile aus religiösen Gründen aufzubewahren - ähnlich der Aufbewahrung von menschlichen Reliquien in der westeuropäischen Kultur. Es sei davor gewarnt, universelle kulturelle Phänomene stets mit denselben Ursachen erklären zu wollen, dann endet man bei dem Außerirdischen als ersten Beweger!

Was festzuhalten ist: Im Ägypten der pharaonischen Kultur ist der Erhalt des Körpers in seiner äußeren Form, und zwar einschließlich der Fleischteile und der Gesichtszüge, seit geschichtlicher Zeit die *normale* Vorstellung vom Toten. Alle Bemühungen, die wir als "Mumifizierung" bezeichnen - also die Entfernung von Organen und Gewebe, die äußere Wiederherstellung der Körper- und besonders der Gesichtsform, die künstliche Beschleunigung des konservierenden Austrocknungsprozesses - dienen dem Ziel, diesen *normalen* Zustand der Leiche zu bewirken¹⁰. Theologisierende Elaborationen (Sakramentale Ausdeutungen als Osiris etc.) sind Begleitumstände dieses Prozesses, nicht deren Ursache. Das für uns grundsätzliche Phänomen, daß der Erhalt der Leiche das Normale ist, wird in ägyptischen Texten nicht weiter thematisiert! Wieso ein Körper erhalten bleiben soll, ist für die ägyptische Totenliteratur kaum ein Thema, es geht darum, *daß* er erhalten bleiben soll. Thematisiert wird alles, was diesen Zustand beeinträchtigen könnte - und mit magischen Mitteln bekämpft. Gut ist der Erhalt der Leiche, schlecht, ein Zeichen von Sünde, ein Unerhörtes, ist der Zerfall und die Vernichtung.

Die kulturelle Konzeptualisierung deutet in Ägypten den nicht-verwesten Leichnam als Osiris; in Brandenburg als einen Sünder. So verschieden können kulturelle Konzepte sein.

III. Der soziale Hintergrund

Man kann die große Bedeutung der Mumifizierung jedoch nicht auf die einfache Deutung eines ökologisch-biologischen Phänomens reduzieren. Daß die Vorstellung vom Tod auch den zeitweisen Erhalt des Körpers beinhalten kann, mag aus diesem Grund einleuchten - warum aber dieser unglaubliche materielle Aufwand in und an der Grabstätte, diese fortwährende Bemühung, die Technik der Mumifizierung zu verbessern, diese intellektuellen Anstrengungen auf dem Gebiet der Konzeptualisierung? Auch hier zeigt sich eine kulturelle Eigenart des alten Ägypten, die von unseren kulturellen Gewohnheiten sehr verschieden ist: Es ist die große soziale Bedeutung der Toten.

Über die Toten, über mit dem Tod und dem Verbleib der Toten zusammenhängende Konstrukte, wird die altägyptische Gesellschaft in außerordentlicher Weise dargestellt und strukturiert. Die Rituale der funeären Kultur sind *die* zentralen sozialen Rituale. Die Dynamik sozialer Positionen innerhalb einer Gruppe - insbesondere Zuordnung der Gruppe zur Person und die Nachfolge im Amt der Person -

¹⁰ Seidlmayer 1990: 426f

wird in der altägyptischen Kultur über funeräre Rituale der (toten) Person realisiert. Die Gattin ist die Witwe, die Isis, die Trauernde und die Reintegrierende, die Gebäerin des Nachfolgers. Die Nachkommen sind der Haushalt des Toten, ihre Positionen untereinander wird über ihre Rolle im Kult des Ahnen verwirklicht. Erbe ist der Sohn, der Horus, der Schützer des Vaters.

Auch das Individuum erfährt in der funerären Kultur *das* Mittel zur kulturellen Umsetzung seiner sozialen Position. Privater funerärer Aufwand ist *die* symbolische Ausdrucksform des pharaonischen Ägypten, in der eine soziale Position faßbar wird: durch monumentalen Grabbau, durch den Erwerb einer Ausstattung (oft als Auszeichnung durch Höhergestellte verliehen und entsprechend vorgezeigt), durch intellektuelle Höchstleistung bei der textuellen und kontextuellen Dekoration. Jan Assmann charakterisierte das mit dem griffigen Terminus der "sepulkralen Selbstthematisierung"¹¹.

Wie zentral die funeräre Kultur im Gesamtbild der pharaonischen Kultur ist, zeigt insbesondere die Herausbildung des Staatswesens im Alten Reich und seiner charakteristischen kulturellen Ausdrucksformen: Symbole des Staates werden in monumentaler Form im Bereich funerärer Anlagen entwickelt (Pyramiden), nicht etwa im Umfeld von Göttertempeln. Mit dem Ende des Alten Reiches gewinnt die staatliche Symbolisierung über Ausdrucksformen des Götterkultes an Bedeutung, wird in diesem Moment aber auch zu einem extrem sozial limitierten System, das sich in der fast völligen Unzugänglichkeit der Königsgötter für normale Menschen äußert. Funeräre Kultur bleibt eine der wichtigsten kulturellen Ausdrucksformen der Ägypter; selbst noch in der persönlichen Frömmigkeit der Ramessidenzeit wird der Weg zu den Göttern besonders auch über die Kultstelle am Grab gesucht¹².

Diese außerordentliche Bedeutung der funerären Kultur, konkret der funerären Rituale, verbindet die pharaonische Kultur mit anderen afrikanischen Kulturen und unterscheidet sie etwa von Vorderasien oder Griechenland, wo der funeräre Aspekt der Kultur wenig bedeutend für Struktur und Bewegung der Gesellschaft ist. Strukturell verwandt scheinen Aspekte der pharaonischen Kultur denen der chinesischen Hochkultur, die wiederum einem kulturellen Umfeld mit großer Bedeutung des Ahnenkultes entstammt. Hier befinden wir Europäer uns auf einmal in der kulturellen Minderheit. Die Vorstellung, daß die Leiche vergeht, teilen wir mit der Mehrheit der Kulturen. Die Mißachtung der Ahnen, die für unsere Kultur charakteristisch ist, ist weit weniger verbreitet. Viel geläufiger ist deren absolute Hochachtung und daß sie eine existenzielle Funktion in der Gesellschaft haben¹³.

Indem auch die Behandlung der Leiche als eine Form kultureller Elaboration entdeckt wurde, boten sich den Ägyptern ganz neue Möglichkeiten, die Rolle des Toten mittels der Mumie auch praktisch umzusetzen. Die Leiche, gut hergerichtet und stabilisiert, gewinnt den Charakter eines Abbildes, das immer mehr auch in den praktischen Ahnenkult einbezogen wird. Seit dem Neuen Reich haben mumienförmige Särge Standflächen, spätestens in griechisch-römischer Zeit kann eine

¹¹ Assmann 1987; Assmann 1991

¹² Assmann 1995

¹³ Fallbeispiele der sozialen Dimension der funerären Kultur in Newell 1976.

längerdauernde Verwendung von Mumien in Rahmen von Ahnenfesten angenommen werden¹⁴. Der Körper des Toten - die Mumie - ist etwas Herzeigbares. Eine teure Mumie ist ein Mittel, die Position eines Toten faßlich zu realisieren; und die der Nachkommen, die möglichst viele "teure" Toten um sich versammeln.

IV. Tabu

Damit sind wir bei einem weiteren Aspekt, der höchst bemerkenswerte Differenzen zwischen unseren kulturellen Konzepten und denen der alten Ägypter aufzeigt: der praktische Umgang mit den Leichen.

Zwei Seelen schlagen in unserer Brust, übernehmen wir Ägyptologen die Verantwortung für die Beschäftigung mit den Toten, sei es durch ihre Präsentation in einer Ausstellung, sei es durch das Herauswühlen aus einem Grab, sei es schon die schlichte Befragung des Gegenstandes. Es interessiert uns brennend, was sich dort verbirgt; das Zeugnis einer alten und interessanten Kultur, das Leben von Menschen tausende von Jahren vor uns ... und der Leichnam, der dort so unwahrscheinlich und für uns so ungewöhnlich erhalten ist. Seien es die Wachstumsanomalien, Tätowierungen oder Parasiten. Und auf der anderen Seite beschleicht uns ein schlechtes Gewissen, denn wir reißen Menschen aus ihrer sie schützenden Umgebung, wir dringen in die intimsten Bereiche vor und wir zerstören dabei. Außerdem dämmert uns, daß wir einer gewissen Geilheit nach Grusel und Spektakulärem nachgeben. Wenn wir es in uns selbst vielleicht noch zügeln können, dann müssen wir aber erleben, daß es in der Art einer Psychose durchaus andere erfaßt oder - fast noch öfter - um des Effektes der Schaustellung und deren Einträge willen eine solche Psychose erzeugt wird.

Während der Drang nach Wissen uns kein Problem bereitet und auch öffentlich immer applaudiert wird, hat die Tätigkeit des Leichenfledderers einen höchst anrühigen Aspekt, über den nicht nur die Laien die Nase rümpfen, sondern die Fachkollegen noch viel öfter.

Gehen wir also den von unserer Mentalität akzeptierten Weg: den der reinen Wissenschaftlichkeit. Was erforscht die Ägyptologie? Die Kultur des pharaonischen Ägypten - Sprache, Geschichte, Hinterlassenschaften etc. Wenn man sich dem Studium der kulturellen Ausdrucksformen der Ägypter widmet, ist es jedoch unmöglich, diese aus der funeren Sphäre "herauszufiltern". Man wird zur Beschäftigung mit den Toten und den um sie kreisenden Konzepten und Ritualen geradezu gezwungen, so sehr man die Toten tot sein lassen und sich den kulturellen Ausdrucksformen "an sich" widmen möchte. Der Versuch, von ägyptologischer Seite oft unternommen, die Ägypter von dem Hauch des Todes zu befreien, sie als "ganz normale Menschen" hinstellen - was in unserem Sinne heißen soll: nur wenig am Tod interessierte Menschen - , ist eine fatale Folge der Tabuisierung des Todes in unserer westeuropäischen Kultur. Wir halten Verdrängung des Todes und der Toten (sogar des Alters und der Alten) für normal. Mehr noch: kulturell wird dieses Tabu als "Pietät" normiert: wir lassen den Toten (oft genug schon den Alten) "ihre Ruhe", wir meiden sie. Den immensen

¹⁴ Borg 1997

kulturellen Aufwand der Ägypter als primär um die Toten kreisende Objekte in den Museen zur Schau zu stellen, hat für uns den Geschmack von Pietätlosigkeit. Besser, man nennt es Kunst und entfernt es aus dem Zusammenhang des Grabes. Die Toten selbst und was sie betrifft, sollten "in der Ruhe der Gräber" verbleiben.

"In der Ruhe des Grabes" - eine Vorstellung, die unägyptischer nicht sein könnte: Bewegungslose Ruhe, Gestalt- und Namenlosigkeit und Verbleiben im Grab sind genau die Dinge, die ein Ägypter fürchtet und die er mit allen Mitteln seiner Kultur zu verhindern suchte¹⁵. Der Nachkomme in Ägypten hat die Aufgabe, ein *z3=f snh rn=f* sein, "sein Sohn, der seinen Namen leben läßt". Das tut der Ägyptologe, pietätlos und roh nach unseren Maßstäben - aber auch nach denen der Ägypter? Selim Hassan, einer der ersten und bedeutendsten ägyptischen Ägyptologen, hat darauf eine bemerkenswerte Antwort: der Archäologe ist "the angel of resurrection" der alten Ägypter¹⁶.

Nun ist das eben gesagte natürlich eine Simplifizierung. Zwischen "den Namen leben lassen" und der Präsentation eines abgehackten Mumienkopfes liegt wohl doch ein feiner Unterschied. Es geht aber um etwas ganz anderes. Es ist nicht die Frage, was die alten Ägypter von dieser Art der Zurschaustellung gehalten hätten. Das Problem der Zurschaustellung von Mumien liegt ganz allein in der Frage, wie wir mit Toten umgehen und meinen, wie man mit Toten umzugehen hat.

Was als ein kulturelles Konzept soweit inkorporiert ist, daß ein Verstoß dagegen körperliches Unwohlsein erzeugt, kann als Tabu bezeichnet werden: Tabu ist ein im Sinne eines Pawlowschen Reflexes anezogenes Meidungsverhalten. Intellektuell wird dieses Unwohlsein als kulturelle Norm - z.B. als Vorstellung von Pietät - konzeptualisiert und im Zuge der sozialen Kommunikation weitergegeben. Dabei äußert sich das kognitive Tabu, ähnlich wie beim haptischen Tabubruch, im Gefühl des Unwohlseins, wenn man es bricht. Ein Tabubruch erregt, was als unangenehm, aber auch als Nervenkitzel erfahren wird. Kognitive Tabus regulieren sich meist so, daß sie Bereiche betreffen, die man nicht einmal "denkt", geschweige denn sagt, Bereiche, für die es nicht einmal ein Wort gibt.

Der Tod und die Leiche sind mit solchen tabuisierenden Vorstellungen verbunden - und war es in dieser oder jener Form auch für den Ägypter. *t3-dsr* - das "abgeschnittene, ausgegrenzte, tabuisierte Land" ist der Bereich der Toten, genauer der, an dem die toten Körper aufbewahrt werden. Wie sehr sich Pietät und tabuisiertes Verhalten aber auf unser kulturelles Wertesystem beschränken kann, zeigen andere Tabubrüche, die wir begehen, ohne im geringsten eine körperliche Unwohlheit zu verspüren: Wir fühlen kein Unwohlsein wenn wir das Allerheiligste eines ägyptischen Tempels betreten (unrein dazu), Götterbilder betrachten, Menschen-Bilder in Stücken und Splittern herzeigen, geheime Schriften veröffentlichen, Götternamen aussprechen - aber gerade das sind die größten Tabubrüche für die Ägypter! Diese Tabus können wir nur rekonstruieren; wir können sie aber nicht wirklich realisieren.

¹⁵ Hornung 1983

¹⁶ Hassan 1944: 28 "So even if the archaeologist is sometimes called a scientific grave robber, he may, with as much justice be called the Angel of Resurrection, so that balances it!"

So fremd uns die Ägypter sind, im Tabu des Todes sind wir auf erstaunliche Weise doch mit ihnen vereint. Etwas unheimliches, erklärungsbedürftigs ist er uns so sehr, wie er es den alten Ägyptern war. Um die Integrität der Leiche zu bewahren, wird von den Ägyptern großer magischer und technischer Aufwand betrieben; das, was wir als den "Fluch der Pharaonen" noch heute als tabuisierte Angstvorstellung herumtragen.

Doch das Gefühl des Tabubruches und der Vorwurf von Pietätlosigkeit wird im Ganzen gesehen von dem großen Interesse an den präsentierten Mumien übertönt. Dieses permanente Interesse für Mumien und Leichen / Leichenteile bewegt sich m. E. aber auf einer ganz anderen Ebene als der des Interesses am alten Ägypten. Es ist eine Form der Auseinandersetzung mit dem Tod überhaupt, typisch für das Faszinierende einer Frage, die nie endgültig beantwortet werden kann. Wer will behaupten, das permanente Interesse der Schüler an den Mumien sei illegitim oder bloß Ausdruck der Perversion unserer Zeit? Wer will das von dem andauernden öffentlichen Interesse sagen, das derartige Präsentationen widerfährt? Pervers - nach den Normen unserer Kultur - mag der Umgang Einzelner mit Leichen sein, deren Präsentation auf den Jahrmarkt-Effekt baut. Das allgemeine Interesse daran ist m. E. aber die natürliche Auseinandersetzung mit der Frage, was der Tod ist und was die Toten sind. Es ist keine Auseinandersetzung primär mit dem alten Ägypten und seinen Toten, es ist eine Auseinandersetzung mit uns und unseren Vorstellungen vom Tod und den Toten. Diese Auseinandersetzung kann, wie jede, flach und ohne tiefere Erkenntnis sein, kann aber durchaus sehr viel Tiefsinn und kulturellen Wert produzieren - nicht umsonst ist der Totenschädel im Schrank ein Attribut des Gelehrten.

Lassen Sie mich das Paradoxe unseres Umganges mit den Mumien in einen Gedanken fassen: Die mumifizierte Leiche in Europa ist entweder ein Wunder (Reliquie) oder ein Fluch (Kalbutz). Wo Leichen erhalten bleiben, ist es etwas Ungewöhnliches, meist extrem Häßliches, Beängstigendes, und dadurch, daß es unser Tabu-Gefühl berührt, Irritierendes und in gewissem Sinne Erregendes - es ist Horror.

Die ägyptische Mumie ist schön in jeder Beziehung, sie der "gute", der "gerechtfertigte" Tote; sie ist ein Ausstellungsstück, das uns oft genug vergessen macht, daß man es hier mit einem Toten einer anderen Kultur zu tun hat. Die Mumie muß ausgepackt, sie muß zerstört werden um gruslig zu sein, um eine Leiche "nach unserem Bilde" zu werden.

Literatur:

Assmann, J. (1987): Sepulchrale Selbstthematization, in: Hahn, A. u. V. Kapp (Hgg.):

Selbstthematization und Selbstzeugnis, Frankfurt, 1987

Assmann, J. (1991): Schrift, Tod und Identität: Das Grab als Vorschule der Literatur, in: Assmann, J.:

Stein und Zeit, München: 169-199

Assmann, J. (1995): Geheimnis, Gedächtnis und Gottesnähe, in: Assmann, J.; E. Dziobek, H. Guksch, F. Kamp (Hgg.): Thebanische Beamtennekropolen, SAGA 12, Heidelberg: 281-293

- Borg, B. (1997): The Death 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
- Celenko, Th. (1996): Egypt in Africa, Indianapolis
- Fischhaber, G. (1997): Mumifizierung im koptischen Ägypten. Eine Untersuchung zur Körperlichkeit im 1. Jahrtausend n.Chr., ÄAT 34, Wiesbaden
- Germer, R. (1991): Mumien. Zeugen des Pharaonenreiches, Zürich / München
- Griffith, J. G. (1980): The Origins of Osiris and his Cult, Studies in the History of Religions (Supplement to Numen) 40, Leiden
- Hassan, S. (1944): Excavations at Gîza V, 1933-1934, Kairo
- Hornung, E. (1983): Vom Sinn der Mumifizierung, Die Welt des Orients 14 (Fs. H. Brunner): 167-175
- Koch, K. (1993): Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis, Stuttgart / Berlin / Köln
- Mokhtar, G. (Hg.) (1981): General History of Africa II, Ancient Civilizations of Africa
- Newell, W. A. (Hg.) (1976): Ancestors, World Anthropology Series, The Hague
- Racek, M. (1985): Die nicht zu Erde werden. Kulturgeschichte der konservierenden Bestattungsformen, Wien / Köln / Graz
- Seidlmayer, St. J. (1990): Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich, SAGA 1, Heidelberg
- Sethe, K. (1934): Zur Geschichte der Einbalsamierung und einiger damit verbundener Bräuche, SPAW, Berlin: 211-239
- Smith, G. E. u. W. R. Dawson (1924): Egyptian Mummies, London
- Tarnowski, W. (1988): Mumien, Was ist Was 84, Nürnberg

Martin Fitzenreiter, M.A.

c/o Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

D - 10099 Berlin

II. Phänomen

Beatrix Geßler-Löhr

Mumifizierung und Ausstattung von Mumien im Alten Ägypten

Mit Genehmigung des Copyright-Trägers leicht verändert wiedergegebener Beitrag aus:

Praxis Geschichte (ISSN 0933-5374), Heft 4/1995, Braunschweig: Westermann Schulbuchverlag, 1995, pp. 52-55. (Die Herausgeber danken Herrn B.Bredemeyer, Westermann Schulbuchverlag GmbH, für die Erlaubnis)

"Dieser Körper von mir soll nicht vergehen..."

Kein Volk der Erde hat die Mumifizierung verstorbener Menschen und Tiere so weit entwickelt und in einem solchen Ausmaß praktiziert wie die Bewohner des Niltals im Laufe von über 3000 Jahren. Seit dem Bericht des griechischen Geschichtsschreibers Herodot, der die Balsamierungsmethoden der Ägypter um das Jahr 450 v. Chr. schilderte, ist die Vorstellung von Mumien untrennbar mit dem Pharaonenreich verbunden. Wie und warum die Ägypter ihre Toten einbalsamierten, was wir heute mit Hilfe modernster naturwissenschaftlicher Mumienuntersuchungen über die Menschen von damals erfahren können und was es mit dem "Fluch des Pharaos" auf sich hat - diesen und anderen Fragen soll im folgenden nachgegangen werden.

Was ist eine "Mumie"?

Unter diesem Stichwort findet man in einem Lexikon folgende Definition: "Als Mumie wird der durch natürliche Austrocknung oder künstliche Präparierung vor Verwesung geschützte Leichnam bezeichnet." Dieser Sachverhalt läßt sich für Ägypten in eine zeitliche Abfolge ordnen. In der Prädynastischen Zeit (4. Jahrtausend v. Chr.) bestatteten die Ägypter ihre Toten in einfachen Gruben im trockenen, heißen Wüstensand, was eine natürliche Konservierung der Leichname bewirkte.

Als man später dazu überging, die Verstorbenen aufwendiger in Matten oder Holzsärgen beizusetzen, kam es durch Feuchtigkeitseinwirkung zur Verwesung und Skelettierung der Leichen, was konservierende künstliche Maßnahmen vor der Bestattung erforderlich machte. Die Ägypter glaubten nämlich an ein Weiterleben nach dem Tode, wie die Beigabe von Vorratsgefäßen, Waffen und Schmuck schon in den frühesten Gräbern beweist.

Als wesentliche Voraussetzung für den Aufenthalt im Jenseits galt der Fortbestand des kompletten und so funktionsfähigen Körpers. Dieser Wunsch wird in einem der Sprüche des Totenbuchs - einer religiösen Textsammlung, die auf Papyrus geschrieben und ins Grab mitgegeben Schutz und Hilfe im

Jenseits bieten sollte - recht drastisch formuliert. Da heißt es in einem Gebet an den Herrscher im Totenreich (Tb 154) zum Beispiel:

"Sei begrüßt, mein Vater Osiris! Mögest du mich in dein Gefolge nehmen, daß ich nicht verweise. Dieser Körper von mir soll nicht vergehen, denn ich bin voll ständig. Meine Glieder bestehen ewig. Ich verweise nicht, ich schwelle nicht auf, ich zerfalle nicht und werde nicht zu Würmern. Ich bestehe fort, ich bleibe fest, mein Körper vergeht nicht in diesem Lande, ewiglich!"

Um dies zu erreichen, entwickelten die Ägypter im Laufe der Zeit immer bessere Methoden zur Konservierung der Toten. Dabei hat sich die Technik der Mumifizierung von einem längeren Experimentierstadium (ab 2500 v. Chr.) über eine Blütezeit (um 1000 v. Chr.) bis zur flüchtigen Massenproduktion in griechisch-römischer Zeit (etwa 300 v. Chr. - 400 n. Chr.) vielfach gewandelt.

Unterschiede in Qualität und Ausstattung von Mumien verweisen jedoch nicht nur auf die jeweilige Entstehungszeit, sie verraten uns auch etwas über die soziale Stellung der betreffenden Person. Nach dem Bericht von *Herodot* (Historien II 85 - 90) gab es bei den Ägyptern drei nach Qualität und Preis gestaffelte Balsamierungsarten. Ein Mitglied des Königshauses konnte sich beispielsweise eine wesentlich kostbarere Behandlung leisten als ein einfacher Priester oder Beamter.

Die bei der Einbalsamierung reichlich verwendeten Harze, Öle und Spezereien verfestigten sich später zu einer schwarzen, teerartigen Substanz. Daher glaubte man seit dem Mittelalter, daß die ägyptischen Mumien vorwiegend mit Asphalt einbalsamiert worden seien. So bedeutet das aus dem Persischen ins Arabische eingeflossene Wort *mumiya* eigentlich Wachs; später bezeichnete man damit Bitumen oder Asphalt und übertrug den Ausdruck auf die konservierten Leichname der Ägypter.

Die arabischen Ärzte hielten das im Leib der Mumien gefundene sogenannte "Mumienharz" sogar für heilkräftig, da die heilende Wirkung natürlich vorkommender Asphaltprodukte schon seit dem Altertum bekannt war. Der oft ausgezeichnete Erhaltungszustand der Mumien verleitete sie sogar zu der Annahme, daß den Körpern selbst geheimnisvolle konservierende Kräfte innewohnten. So kam es zu einem schwungvollen Handel mit Mumien, die in großer Zahl von Ägypten aus nach Europa transportiert wurden. Hier verarbeitete man sie noch im letzten Jahrhundert zu einer angeblich bei vielerlei Krankheiten nützlichen Arznei (*mumia aegyptiaca*) oder stellte sie als Sehenswürdigkeiten in den damaligen Kuriositätenkabinetten, den Vorläufern unserer heutigen Museen, zur Schau.

Der weitaus größte Teil ägyptischer Mumien, die sich heute in den Museen in aller Welt befinden, gelangte allerdings erst durch den Sammeleifer von Forschungsreisenden und Kunstliebhabern nach Europa; neben Antiquitäten wurden oft komplette Mumien - zum Teil noch in ihren ursprünglichen Särgen - zum Kauf angeboten. Heutzutage ist die Ausfuhr von Altertümern und Mumien natürlich strengstens verboten. Die bei Ausgrabungsarbeiten neu gefundenen Mumien werden bereits an Ort und Stelle anthropologisch untersucht.

Herstellung und Ausstattung einer Mumie

Am Beispiel einer "Idealmumie" läßt sich die Einbalsamierung eines vornehmen Ägypters, wie sie vor etwa zweieinhalb- bis dreitausend Jahren praktiziert wurde, vereinfacht nachvollziehen. Vom

Sterbehaus wurde der oder die Verstorbene zu der abseits an einem Wasserlauf gelegenen Balsamierungshalle überführt und den Totenpriestern übergeben. Im Regelfall dauerte die gesamte Prozedur 70 Tage.

Der Leichnam wurde zunächst in der Balsamierungswerkstatt mit Natronwasser gewaschen. Anschließend kam er auf einen bahrenähnlichen Tisch aus Stein oder Holz. Hier wurde mit einem langen Haken das Gehirn durch die Nase oder vom Hinterkopf aus entfernt und - in Unkenntnis seiner Bedeutung - beseitigt. Dann schnitt einer der Balsamierungspriester mit einem scharfen Steinmesser den Bauchraum an der linken Unterseite auf, worauf man alle inneren Organe bis auf das Herz als das Lebenszentrum und die von vorn nur schwer erreichbaren Nieren herausnahm. Jetzt wurde der Körper mit Palmwein und duftenden Essenzen ausgewaschen und für etwa 40 Tage mit trockenem Natron, zuweilen unter Beimengung von Salz, überhäuft. Damit entzog man dem Leichnam die Feuchtigkeit und verhinderte so den natürlichen Fäulnis- und Verwesungsprozeß.

Erst nach dieser sorgfältigen Trocknungsphase konnte die eigentliche Balsamierung beginnen. Dabei wurde der Schädel mit flüssigen Harzen oder harzgetränkten Leinenstreifen teilweise gefüllt. Der Brust- und Bauchraum wurde mit Leinenpäckchen, Natronbeuteln, oft auch mit Sägespänen ausgepolstert, um ein Zusammenfallen zu verhindern und dem Körper so das natürliche Volumen zu erhalten. Hinzu kamen manchmal große Mengen an Spezereien wie Myrrhe, Weihrauch, Öle, Harze, Fette und Bienenwachs, denen man außer ihrem Wohlgeruch auch eine konservierende Wirkung zuschrieb.

Die nach der Herausnahme gesondert präparierten Eingeweide und inneren Organe setzte man entweder in vier Krügen, den sogenannten "Kanopen", separat bei oder legte sie als in Leinen gehüllte kompakte Organpäckchen in den Körper zurück. Solche Kanopen sind Gefäße aus Stein oder Ton, deren Deckel zu dieser Zeit als die Köpfe von vier Schutzgöttern der Eingeweide gestaltet wurden. Diese vier *Horus*-Söhne haben die Aufgabe, den Toten vor Hunger und Durst zu bewahren. Bei *Phase I* unserer Idealmumie erkennt man den mit Bindenpäckchen ausgestopften Leichnam und links ein Wachsigürchen eines der vier *Horus*-Söhne. Rechts davon wurde ein großes Amulett aus Stein plaziert, das die Form eines Skarabäus, des heiligen Mistkäfers der Ägypter, aufweist. Solche Herzskarabäen bekam der Tote zu seinem eigenen Herzen in den Brustkorb gelegt. Auf der Unterseite steht meist eine Beschwörungsformel an das Herz, während der kritischen Phase des Totengerichts nicht gegen seinen Besitzer auszusagen. Ein Doppelfingeramulett aus Obsidian fand man bei Mumien häufig in der Nähe des Bauchschnitts; es soll vielleicht auf die für den Toten so bedeutsamen Handlungen der Totenpriester anspielen.

Schließlich wurde der Bauchraum zugenäht und die Schnittwunde mit einem "heilenden" Amulettplättchen aus Wachs oder Gold mit dem Udjat-Auge als einem wichtigen ägyptischen Symbol für Unversehrtheit abgedeckt. Die unvermeidliche Verletzung der körperlichen Integrität durch die Balsamierungspriester galt somit auf magische Weise als wieder "geheilt". Wichtige Körperteile schützte man zuweilen mit entsprechend geformten Goldauflagen; im Mundbereich fanden sich vereinzelt goldene Zungenplättchen. Bei kostbar ausgestatteten königlichen Mumien wurden empfindliche Partien wie Finger und Zehen durch Goldhülsen gesondert geschützt.

Der so präparierte Leichnam wurde nun mit salbengetränkten Leinenstreifen sorgfältigst eingewickelt, manchmal mit einigen hundert Metern Stoff. Bei aufwendig hergestellten Mumien wurde nämlich zuerst jedes einzelne Glied, dann die Extremitäten und schließlich der gesamte Rumpf in mehreren Lagen bandagiert. Zum Abschluß konnten auch noch großformatige Leichentücher zur Umhüllung verwendet werden. Während dieses Vorgangs wurden zahlreiche Amulette aus Fayence, Halbedelsteinen und anderen kostbaren Materialien beigefügt, die entweder lose mit eingewickelt oder auf den Mumienbinden festgenäht wurden (*Phase II*). Nach diesem wesentlichen Abschnitt der Einwicklung in Binden bezeichneten die Ägypter ihre so behandelten Verstorbenen als "Eingehüllte" im Sinne von "ehrwürdige Tote".

Da eine Konservierungsmöglichkeit für die Augen unbekannt war, wurden die hauteng umwickelten Köpfe manchmal möglichst naturgetreu bemalt und sogar mit künstlichen Augen aus verschiedenen farbigen Materialien versehen.

Seit der Spätzeit findet sich über der fertig gewickelten Mumie häufig ein Perlennetz aus grünen oder türkisfarbenen Fayenceperlchen (*Phase III*). Der Sinn dieser Netze mag in einem magischen Zusammenhalt und Schutz aller Körperteile zu suchen sein. Zu derartigen Perlennetzen, oft unmittelbar darauf befestigt oder aus bunten Fayenceperlchen direkt mit eingearbeitet, gehören ein geflügelter Skarabäus als Symbol des Sonnenlaufs und damit der alltäglichen Wiedergeburt und ein Satz der vier *Horus*-Söhne als Schutzgottheiten.

Etwa um das Jahr 1000 v. Chr. wurde es üblich, die eingewickelten Mumien zum Abschluß in eine vollständige mumienförmige Hülle aus bemalter Kartonage oder Leinwand zu stecken, die anschließend auf der mit einem Schlitz versehenen Rückseite verschnürt wurde. Später ging man dazu über, statt einer solch aufwendigen Mumienhülle nur noch einzeln gefertigte Teile zu verwenden (*Phase IV*). Dazu gehören vor allem Kopfmasken mit Perücke und Halskragen und ein kompaktes Fußteil, der sogenannte "Mumienschuh". Daneben kommen aber auch lose, an der Unterseite der Fußpartie befestigte Sandalen aus Kartonage vor.

Einzelne Bildmotive wie Halskragen und Götterdarstellungen wie vor allem die der Himmelsgöttin *Nut*, die ihre geflügelten Arme schützend über den Leib des Verstorbenen breitet, konnten lose auf die Mumienbinden aufgelegt werden. In einem Gebet an die Göttin heißt es: "O meine Mutter *Nut*, breite deine Schwingen aus über mir und versetze mich unter die unvergänglichen Sterne!"

Totenkult und Jenseitsvorstellungen

Die fertiggestellte Mumie wurde in einen oder mehrere ineinandergeschachtelte Särge aus Holz oder Stein gelegt und der Begräbnistag festgesetzt. In einem feierlichen Trauerzug geleiteten Verwandte und Freunde den Toten zu seinem Grab, wobei ein Rindergespann den Sargschlitten durch die Wüste westlich des Nils bis zum Friedhof ziehen mußte.

Der Vorgang der Mumifizierung galt keineswegs nur als handwerkliche Tätigkeit, sondern war in einen vielfältigen Ritualvollzug eingebunden. Bei diesem Balsamierungsritual handelt es sich gleichsam um ein religiöses Theaterspiel, wobei sowohl der Tote als auch die Priester die Rolle von Göttern übernehmen.

Während der Verstorbene bei Leichenwäsche und Einbalsamierung als schwarz ausgefüllte, menschliche Silhouette erscheint, erhält er durch die Umhüllung Gestalt und Namen des Totengottes *Osiris*, um dessen Schicksal von Tod und Wiederauferstehung teilen zu können. Bei der Leichenwäsche gelten die beteiligten Priester als die Reinigungsgötter *Horus* und *Thot*, während sich der Leiter der Totenpriester durch Anlegen einer Schakalsmaske in den Totengott *Anubis* verwandelt, der dem Mythos nach als Sohn des *Osiris* einst für dessen ordnungsgemäße Mumifizierung und Beisetzung zuständig war. In einem späten Ritualtext entlassen die Götter den zu *Osiris* gewordenen verklärten Toten mit folgenden Worten aus der Balsamierungswerkstatt: "O wie schön gehst du fort in Frieden zu deinem Haus der Ewigkeit, zu deinem Grab der ewigen Dauer!"

Nach dem Begräbniszeremoniell mit seinen Wiederbelebungsriten vor dem im Hof des Grabes aufgestellten Mumiensarg (Mundöffnungsritual) wurde der Sarg über den engen Grabschacht in die unterirdische Sargkammer gebracht. Hier sollte nun der Körper des Toten in alle Ewigkeit in seiner schützenden Mumienhülle verbleiben, während seine Seele in verschiedenen Erscheinungsformen das Grab und die Mumie verlassen möchte.

So wünscht sich der Tote, in Gestalt seines *Ba*-Vogels emporzufliegen und tagsüber das Sonnenlicht zu schauen - als Vogel mit Menschenkopf wird der *Ba* häufig dargestellt. Die *Ka*-Seele dagegen wird wie eine Art Doppelgänger des Toten abgebildet, der ihm Schutz und Lebenskraft vermittelt. Erklärtes Ziel des Toten ist es, die beengende Mumienumhüllung abzustreifen, um in wiedererlangter menschlicher Gestalt in den paradiesischen Gefilden des Jenseits verweilen und sich dort frei bewegen zu können. Er möchte "Ein- und Ausgehen im Totenreich".

Unzählige Bild- und Textquellen auf Grabwänden und Papyri erlauben uns so einen Einblick in die Vorstellungswelt der Ägypter. Eine ganz andere Art von Informationen liefern dagegen die Mumien selbst.

Mumienforschung heute

Als stumme Zeugen einer vergangenen Hochkultur verraten uns die Mumien dennoch etwas über ihre einstigen Lebens- und Ernährungsgewohnheiten und über die Krankheiten der Ägypter; zuweilen läßt sich sogar die Todesursache feststellen. Mediziner und Anthropologen gehen diesen Fragen mit modernsten Untersuchungsmethoden nach.

Mit der Entdeckung der Röntgenstrahlen 1895 beginnt auch die neuzeitliche Mumienforschung, da so das Auswickeln und die damit verbundene Zerstörung der Mumien überflüssig wurde. Inzwischen untersucht man komplett erhaltene Mumien nur noch zerstörungsfrei. Neben Röntgenaufnahmen werden dabei zunehmend die für die medizinische Diagnostik entwickelten Verfahren der Computertomographie und die darauf basierende dreidimensionale Rekonstruktion (3D-Darstellung) verwendet.

Neben Geschlechts- und Altersbestimmung sind für die Paläopathologen vor allem Spuren krankhafter Prozesse aufschlußreich, wie sie im Röntgenbild oder durch mikroskopische Begutachtung von Gewebeproben sichtbar werden. Mehr darüber läßt sich bei einem Besuch des Naturmuseums Senckenberg in Frankfurt a. M. erfahren, wo im Rahmen einer Mumienausstellung die

Untersuchungsergebnisse an den Frankfurter Mumien vorgestellt und mit Hilfe von Röntgen-, CT- und dreidimensionalen Computerbildern erklärt werden.

Bei all diesen Maßnahmen fühlen sich die Forscher aus Gründen der Pietät dem Erhalt der Mumien und ihrer sorgfältigen Behandlung verpflichtet und bewahren sie damit vor dem weiteren Verfall in irgendwelchen Museumsmagazinen, wohin sie meist schon vor langer Zeit gebracht worden sind. Von daher besteht auch kein Anlaß zur Furcht vor der todbringenden Rachsucht zerfledderter Gruselmonster, als welche uns die Filmindustrie ägyptische Mumien so gerne präsentiert - Horror verkauft sich eben besser als nüchterne Wissenschaft!

Der angebliche Fluch der Pharaonen

Zugegeben: Eine aufgrund nachlässiger Mumifizierung oder schlechter Lagerungsbedingungen weitgehend zerfallene Mumie bietet einen ziemlich unerfreulichen Anblick, was durch die mumifizierungsbedingte Verfärbung der Haut (dunkelbraun-schwarz) noch verstärkt wird. Dies kann durchaus einen Gruseffekt hervorrufen und mag zusammen mit der Furcht, daß einem so lebensähnlich präparierten Leichnam vielleicht doch noch magische Kräfte zukämen, den angeblichen Fluch verursacht haben.

Konkreter Anlaß war allerdings die Entdeckung des Grabes von König *Tutanchamun* durch *H. Carter* im Jahr 1922 mit seinen unermeßlichen Schätzen und der unversehrten, von einer massiv goldenen Maske bedeckten Mumie. Nur ein Jahr später starb der Auftraggeber *Lord Carnarvon*, der die Ausgrabung finanzierte, unter mysteriösen Umständen; weitere Todesfälle folgten. Die Presse untermauerte ihre Behauptung von der Rache des Pharaos mit dem angeblichen Fund einer Tontafel mit der Fluchformel: "Der Tod soll den mit seinen Schwingen erschlagen, der die Ruhe des Pharaos stört." Eine solche Inschrift wurde aber nie gefunden.

Tatsächlich existieren vergleichbare Drohformeln in Privatgräbern aus dem Alten Reich, d.h. also mehr als 1000 Jahre zuvor. In dem sogenannten "Anruf an die Lebenden" wendet sich der Grabherr vorwiegend mit positiv formulierten Bitten an die Grabbesucher. Sie sollen für ihn Totengebete sprechen oder Opfergaben niederlegen. In diesem Zusammenhang droht er aber auch potentiellen Grabschändern zur Abschreckung diverse Strafen an. So heißt es etwa: "Jeder Mensch, der irgendeinen Stein oder Ziegel aus meinem Grab herausreißen sollte, mit dem werde ich mich durch den großen Gott richten lassen, und ich werde ihm seinen Hals abreißen wie einem Vogel...".

Diese Sorge um den Erhalt des Grabes war durchaus nicht unberechtigt, wie die Erfahrung schon damals zeigte. Die Gier nach Schätzen führte schon bald nach der Erbauung der Pyramiden zu ihrer Plünderung durch Grabräuber; aus der Zeit nach *Tutanchamun* sind uns sogar originale Prozeßakten gegen die Grabräuber im Tal der Könige erhalten. Und was ist mit dem Fluch, der offenbar ebenso wenig abschreckte wie die drakonischen Strafen?

Tatsächlich dürfte die Lösung des Rätsels vor einigen Jahren in der ZDF-Serie TERRA-X vorgestellt worden sein. Hochgiftige Pilze, vor allem aus der Gattung *Aspergillus*, hatten im Jahre 1974 den Tod mehrerer polnischer Wissenschaftler verursacht, die ungeschützt den Leichnam des vor 500 Jahren verstorbenen Jagellonenkönigs *Kasimir* untersucht hatten. Vor allem für Personen mit einem

geschädigten Bronchialsystem oder Lungenbeschwerden ist der Kontakt mit diesen Pilzsporen lebensgefährlich - *Lord Carnarvon* war lungenkrank!

Mit dem Nachweis derartiger Pilzkulturen an der Mumie *Ramses' II.* in Paris im Jahre 1976, wobei die beteiligten Forscher durch Gummihandschuhe und Mundschutz vor einer Infektion geschützt waren, lassen sich die Todesfälle in Ägypten medizinisch einwandfrei klären. Solche Pilze entstehen aufgrund von Umwelteinflüssen an Leichen und Mumien - eine absichtliche Verseuchung durch die Balsamierungspriester gehört dagegen ins Reich der Phantasie und der Gruselfilme.

Literatur

Germer, R.: Mumien - Zeugen des Pharaonenreiches. Zürich/München 1991

Dies. und R. Drenkhahn (Hrsg.): Mumie und Computer. Ausstellungskatalog Kestner-Museum Hannover 1992

Geßler-Löhr, B., Weg zur Unsterblichkeit - Mumien und Mumifizierung im Alten Ägypten

(Naturmuseum Senckenberg, Ausstellung 4), Loseblattmappe Nr. 8, Frankfurt a.M.:
Senckenbergische Naturforschende Gesellschaft, 1995

Hornung, E.: Das Totenbuch der Ägypter. Zürich/München 1979

Suche nach Unsterblichkeit. Ausstellungskatalog Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim. Mainz 1990

Thiem, E. u. a. Der Fluch des Pharaos. In: TERRA-X. Frankfurt a. M. 1986, S. 21 ff.

Dr. Beatrix Geßler-Löhr

Lopodunumstr. 59

D - 68526 Ladenburg

Martin Fitzenreiter

Konzepte vom Tod und dem Toten im späten Neuen Reich - Notizen zum Grab des Pennut (Teil II)¹

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 Gruppe² 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 wird³. 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

¹ 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.

² 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.

³ 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 Objekt⁴ 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 wird⁵.

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 anregt⁶. 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 wird⁷. 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

⁴ 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.

⁵ 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."

⁶ 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.

⁷ 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 bestimmen⁸.

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 existieren⁹. 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?

⁸ Assmann 1991a: 173

⁹ 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 geäußert¹⁰, 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 sein¹¹.

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.¹²). Pennut ließ die Grabanlage in der Nähe des heute vom Nasser-Stausee überfluteten Aniba errichten; sie wurde im Rahmen der UNESCO-Kampagne umgesetzt¹³. 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 beschränken¹⁴. 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 orientiert¹⁵. 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

¹⁰ Fitzenreiter 1994, konkret zu Pennut auch Fitzenreiter im Druck.b.

¹¹ 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 kultur-anthropologischen 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.

¹² Beckerath 1971: 67

¹³ Literatur: PM VII: 76f; Hein 1991: 29, Anm. 117

¹⁴ Formale Fragen der Dekoration werden besprochen in Fitzenreiter im Druck.b.

¹⁵ 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 können¹⁶. Das tat man aber nicht. Vielmehr wurde die "verschobene" Orientierung in die Komposition der Darstellungen einbezogen, wodurch sich eine klare Zweiteilung der Kapelle ergibt¹⁷:

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 ist¹⁸. 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 Hornung¹⁹ zur Hand, so hat

¹⁶ Arnold 1994: s.v. "Orientierung": 181

¹⁷ 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.

¹⁸ Hornung 1997: 22-33

¹⁹ 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 angeht²⁰. 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 Prozeß²¹. Zu den Charakteristika des Totenbuches gehören die Vignetten: Bilder von z.T. äußerst komplexem Charakter, zu denen die Texte oft nur erklärende Beischriften 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 125²², 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 Totenbuchsprüchen²³. Zudem sind im NR etliche TB-Vignetten bzw. -Sprüche nur auf Grabwänden belegt, und nicht auf Papyrus²⁴, 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 zeigen²⁵. Daß die Wand der sinnvolle und eventuell sogar ursprüngliche

²⁰ Siehe Munro 1987, wo die Totenbuch-Handschriften und einige weitere Quellen des Totenbuches 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.

²¹ 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.

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

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

²⁴ Hornung 1997: 25

²⁵ 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 gewinnen²⁶.

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 Ebene²⁷. 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 belegt²⁸, 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.

²⁶ Hornung 1997: 37-98

²⁷ Assmann 1987: 36

²⁸ 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 kann²⁹, 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 erreicht³⁰. 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 verwandelt³¹. 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 Kulturen³². 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 Toten³³. 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 reduzieren³⁴.

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

³⁰ 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.

³¹ Siehe die eindrucksvolle Beschreibung der Verwesung in TB 154.

³² Thomas 1987: 455-458

³³ Dieser Gedanke wurde mir von Dr. Stephan Seidlmayer mitgeteilt.

³⁴ 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^b.t* (Balsamierungsstätte) gezeigt wird³⁵. 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 gezeigt³⁶. 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 umgesetzt³⁷. 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 geschah³⁸ - 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 Handelnde³⁹. 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.

³⁵ Grdseloff 1941: 5-18; Settgast 1963: 7-20

³⁶ Germer 1997: Abb. 1-3

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

³⁸ Zu archäologischen Belegen von Kultpraktiken am Grab im NR: Seiler 1995.

³⁹ 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 ist⁴⁰. 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^c n jw^c=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 ablöste⁴¹. 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 ist⁴². 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 gezeigt⁴³. 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 Totenbuch⁴⁴ 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

⁴⁰ 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.

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

⁴² 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.

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

⁴⁴ 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 präsentiert⁴⁵.

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 Vorstellung⁴⁶. 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

⁴⁵ 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.

⁴⁶ Assmann 1983.a: 342f

treten in den Sargtexten des MR in Erscheinung⁴⁷. Seit der 18. Dynastie ist das Bild in der vorliegenden Weise belegt⁴⁸. 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 steht⁴⁹. Das Herz war für die Ägypter das entscheidende Organ, was die kognitiven Fähigkeiten angeht⁵⁰. 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"⁵¹. 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 auszuüben⁵².

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 werden⁵³. Die Konsequenz der Entdeckung von Anzeichen von

⁴⁷ Grieshammer 1970: 46-70

⁴⁸ Seeber 1976: 7

⁴⁹ Seeber 1976: 10-12

⁵⁰ Brunner s.v. "Herz", LÄ II: 1158-1168

⁵¹ Zur magischen Bedeutung des richtigen "Wissens" im funeren Zusammenhang siehe Assmann 1983a: 343.

⁵² 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.

⁵³ 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 Lebenden⁵⁴! 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 vorliegen⁵⁵?

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 haben⁵⁶. Krankheit und Alter sind Anlässe, die zum Tode führen. An Krankheiten können andere schuldig sein, Dämonen und auch böswillige Tote⁵⁷. Das Alter wurde als Vorzustand des Todes aber aus sich heraus

⁵⁴ Seeber 1976: 171-175

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Sander-Hansen 1942: 3-9, der Tod als "Schicksal".

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

akzeptiert⁵⁸. 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 kommt⁵⁹. 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 besänftigte⁶⁰. 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 wird⁶¹. 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 angeschlossen⁶². 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.

⁵⁸ Westendorf, W.: s.v. "Tod", LÄ VI: 613

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

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

⁶¹ te Velde 1967: 81-98

⁶² 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 sinntragenden 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 ist⁶³. 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 werden⁶⁴. 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 wird⁶⁵. 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 werden⁶⁶. 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, assistiert⁶⁷. Am Ende dieser Behandlung steht die

⁶³ Steindorff 1937: 243. Von einer Bestattung wurden keine Reste mehr gefunden.

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

⁶⁵ Seeber 1976: 93-98

⁶⁶ Griffith 1980: 1-40

⁶⁷ 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 Toten⁶⁸. 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 zeigt⁶⁹. 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 scheint⁷⁰. 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^{3c}-hrw*, "Gerechtfertigter", und *jm^{3h}.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^{3h}*) 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

⁶⁸ 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.

⁶⁹ Griffith 1980: 85-150

⁷⁰ 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" benannt⁷¹. 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 wiedergibt⁷². 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 Totengottes⁷³ 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 anzusetzen⁷⁴. Die allerdings nicht unumstrittene früheste Darstellung des Osiris aus dem AR zeigt ihn daher auch noch menschengestaltig⁷⁵; 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 geworfen⁷⁶. Sehr frühe Konzepte beschreiben den Toten auch noch als Trockenleiche, die sich zum Opfer erheben und den Staub von sich schütteln soll⁷⁷. 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 enthalten⁷⁸. 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 wird⁷⁹. Die trauernde Isis wird nun die, die die Glieder ihres Gatten

⁷¹ 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.

⁷² LD III: 230, Steindorff 1937: Taf. 102

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

⁷⁴ Germer 1991: 37-40

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

⁷⁶ Griffith 1980: 22

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

⁷⁸ Sethe 1934: 211-216

⁷⁹ 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 wird⁸⁰.

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 ist⁸¹. 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 Motiv⁸². 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 Anubis⁸³), 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 führen⁸⁴, 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"⁸⁵. 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.

⁸⁰ Sethe 1934: 216-218

⁸¹ 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.

⁸² Siehe dazu: Hofmann 1995: 29, Anm. 53.

⁸³ 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.

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

⁸⁵ 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 Osiris⁸⁶.

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 führt⁸⁷.

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 wird⁸⁸.

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 erhält⁸⁹. Bis in das NR ist es vor allem dieser Aspekt, der in den funerären Texten im Zusammenhang mit der Gerichts-Vorstellung äußerst prominent ist⁹⁰. 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 versteht⁹¹. 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.

⁸⁶ 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.

⁸⁷ 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.

⁸⁸ Seeber 1976: 120-127

⁸⁹ Grieshammer 1970: 46-70

⁹⁰ Grieshammer 1970: 112f

⁹¹ Siehe die Parallelität der Bezeichnung des Toten im AR als *jmꜣḥw ḥr ntr* ^{ε3}= 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 hat⁹². 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 Richter⁹³; 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 bleibt⁹⁴; selbst im NR ist Osiris oft mit Re verbunden, und daneben spielen Thot, Maat, die Neunheit und die 42 Totenrichter wichtige Rollen⁹⁵. 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

⁹² Grieshammer 1970: 46-70

⁹³ Griffith 1960: 58

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

⁹⁵ 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 ist⁹⁶. 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 Kanopengefäße in Gestalt der Horuskinder und Uschebtis⁹⁷. 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 ausgedrückt⁹⁸. Isis und Nephthys stützen ihre Hände auf *šn*-Ringe, ebenfalls ein Zeichen für Schutz. Die hier auftretenden Konstituenten sind interessanter Weise auch in der Schlußszene 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 Schlußszene von TB 125.

9. Der obere Bildstreifen der Westwand zeigt demnach zwei Szenen, die eng zusammengehören. Außerdem 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 "großer Westen von Aniba" bezeichnet - und der darunter befindlichen Sargkammer. Die eher ungewöhnliche, nicht-lineare Plazierung der Schlußszene 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 Prozeß der *passage* des Verstorbenen. Die Schlußszene von TB 125 bildet den entscheidenden Moment des endgültigen Überganges ab⁹⁹.

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

⁹⁶ 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.

⁹⁷ Heerma van Voss, M.: s.v. "Ziegel (magische)", LÄ VI: 1402; Kampff 1996: 89 mit Liste der entsprechenden Funde in der thebanischen Nekropole.

⁹⁸ 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.

⁹⁹ 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, daß 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 wiederzufinden¹⁰⁰. 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 sollen¹⁰¹. 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 erstrebenswert¹⁰². 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

¹⁰⁰ TB 149, TB 150

¹⁰¹ Kees 1956a: 287-302, Mueller 1972

¹⁰² 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 Diesseits¹⁰³. 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 ist¹⁰⁴. Der Bezug ist aber wie im AR auf das Diesseits gerichtet; der Grabherr wird beim *m³³ k³.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 thematisiert¹⁰⁵. 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 werden¹⁰⁶. 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 wird¹⁰⁷. Die Präposition *hr* erinnert zudem an das alte *jm³h.w-hr*-Verhältnis, das seit dem AR eine übliche Beschreibung für den Status eines Toten ist. Der Terminus *jm³h-hr* bezeichnet nach W. Helck¹⁰⁸ einen Aspekt von Versorgtheit, eine Konstruktion,

¹⁰³ Fitzenreiter im Druck.a

¹⁰⁴ Boreux 1931: pl. III; Lourié 1935-1938

¹⁰⁵ Milde 1994: 24-28

¹⁰⁶ 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.

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

¹⁰⁸ Helck 1956: 68-70

die durch eine neue Studie von K. Jansen-Winkeln auf die Wurzel **m³hj* "zusammenbinden" zurückgeführt werden konnte¹⁰⁹. 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 beansprucht¹¹⁰. 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 t³-d^{sr}*, 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-

¹⁰⁹ Jansen-Winkeln 1996a

¹¹⁰ Assmann 1983a: 345

theologischen Traditionen und mit dem Sonnenlauf und seiner Wirkung verbundene Metaphern als kulturelle Vokabeln einer hochgradig intellektuellen und auch individualistischen Auseinandersetzung¹¹¹. 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" Sonne¹¹². Atum ist hier mit dem Titel "Herr des *t³-d^{sr}*" 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* - zusammensetzt¹¹³. 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 existieren¹¹⁴. 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 t³-d^{sr}* "Herr des *t³-d^{sr}*" andeutet. Damit ist

¹¹¹ Assmann 1995: 8f und passim.

¹¹² Assmann 1995: 39, Anm. 10

¹¹³ 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 fune­rären 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 fune­räre 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 fune­rären 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.

¹¹⁴ 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 Hymnentexten 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 begibt¹¹⁵.

In der Darstellung an der Westwand nähert der Tote sich nur den mumiengestaltigen 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 anbetet¹¹⁶.

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

¹¹⁶ 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 t³-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)¹¹⁷. In einem beige-schriebenen Hymnus bittet der Grabherr die Göttin um Schutz und darum, ihm Zugang zu *r³-st³w* 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 gebunden¹¹⁸. Während offensichtlich die Sargkammer 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.

¹¹⁷ Munro 1987: 223

¹¹⁸ 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 hat¹¹⁹: 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 anlehnt¹²⁰. Die Handlung findet vor *Re-Harachte, dem Herrn des Himmels im großen Land der Götter* statt, der in einem Baldachin sitzt¹²¹.

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 bewirkt¹²². 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 befähigt¹²³; 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)¹²⁴. Die einigen dieser

¹¹⁹ Zur Ambivalenz von "Fresserin" und Thoreris: Seeber 1976: 175-184.

¹²⁰ Gardiner 1950

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

¹²² Dazu Fitzenreiter im Druck.a.

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

¹²⁴ 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 auftraten¹²⁵. 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 hat¹²⁶: 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.

¹²⁵ 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.

¹²⁶ 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) belegt¹²⁷. 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 möglich¹²⁸. 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 belegt¹²⁹. 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 t³-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

¹²⁷ 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.

¹²⁸ 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.

¹²⁹ 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, angepaßt¹³⁰. 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 Jenseits¹³¹. 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 Toten¹³². 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 bezeichnet¹³³), in deren

¹³⁰ 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).

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

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

¹³³ 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?)¹³⁴.

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 wiederfindet¹³⁵.

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 sein¹³⁶. Alle diese Vorstellungen sind uns meist nur in Form ihrer Negation bekannt. Seit den Pyramidentexten wird beschworen, daß der behandelte

¹³⁴ 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.

¹³⁵ 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.

¹³⁶ 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 *jm³h.w* - in diesem Sinne nicht nur als "Versorger", sondern auch "Verehrter" zu übersetzen -, ein *3h* - "Wirksamer Ahn"¹³⁷- 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 heimsuchen¹³⁸.

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 knüpfte¹³⁹:

An der Nordwand:

¹³⁷ Jansen-Winkel 1996b

¹³⁸ 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.

¹³⁹ KRI VI: 356, i

Ein ḥtp-dj-nswt-Opfer: Month, Re, Chepri, Atum, Harachte, Anubis an der Spitze des Götterzeltes, Imiut, Herr des t³-ḏsr, die Obersten¹⁴⁰ 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 sein¹⁴¹:

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 t³-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

¹⁴⁰ Oder: "der Oberste".

¹⁴¹ KRI VI: 355f, h

Grabherrn, über dem zwei Sonnenhymnen geschrieben stehen (Abb. 10)¹⁴². 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 wj³-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" Nut¹⁴³ 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 funeren 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

¹⁴² KRI VI: 357, I

¹⁴³ 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:

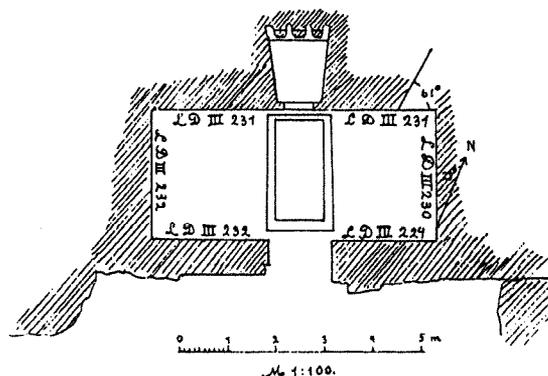


Abb. 1: Die Kapelle des Pennut in Aniba, Grundriß (aus: LD Text V: 116)



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

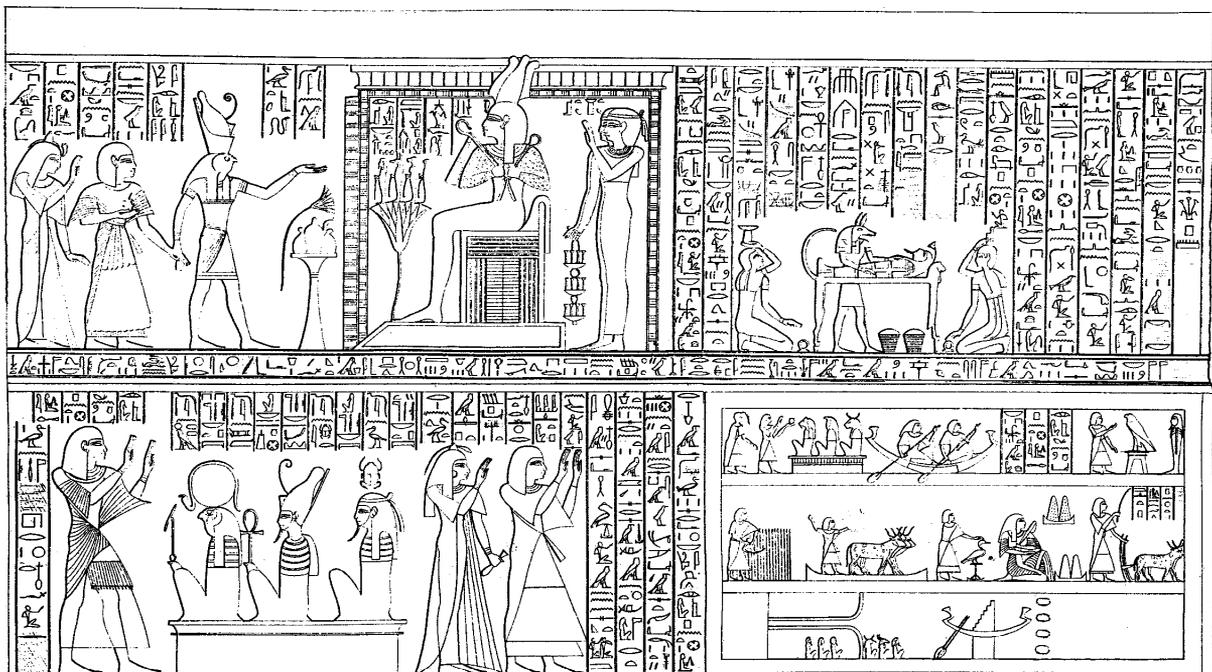


Abb. 3: Westwand der Kapelle des Pennut (aus: LD III: 232.a)

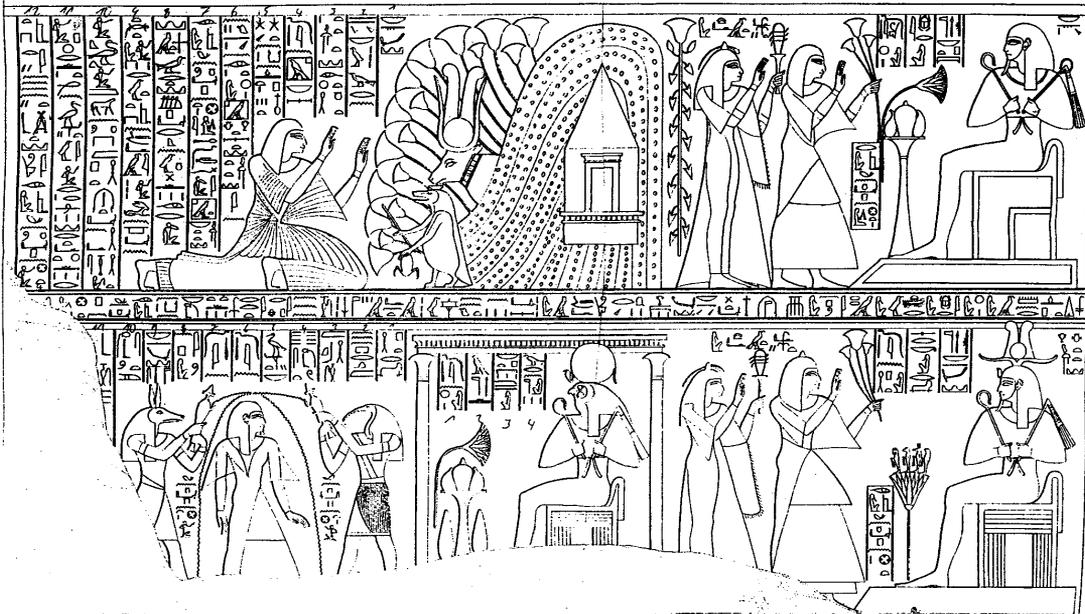


Abb. 4: Westlicher Teil der Nordwand der Kapelle des Pennut (aus: LD III: 231.b)

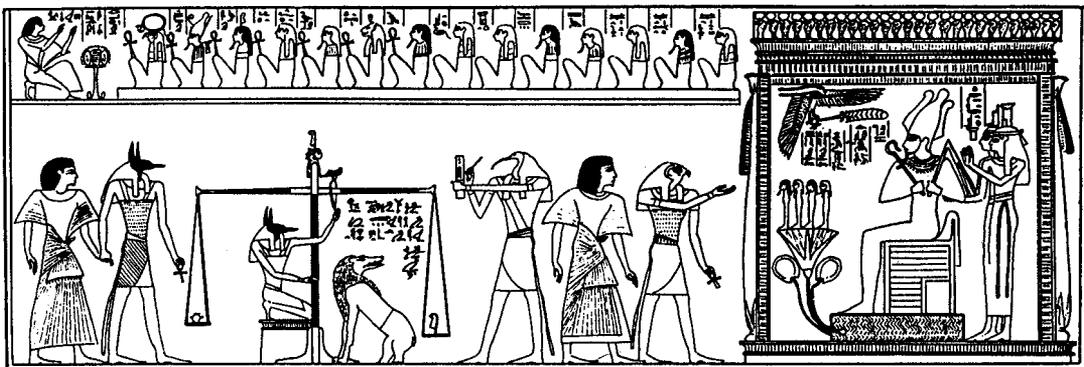


Abb. 5: Totenbuch-Spruch 125; Darstellung im Totenbuch des *hw-nfr* (aus: Naville 1886 / 1971: Taf. CXXXVI.A.g.)

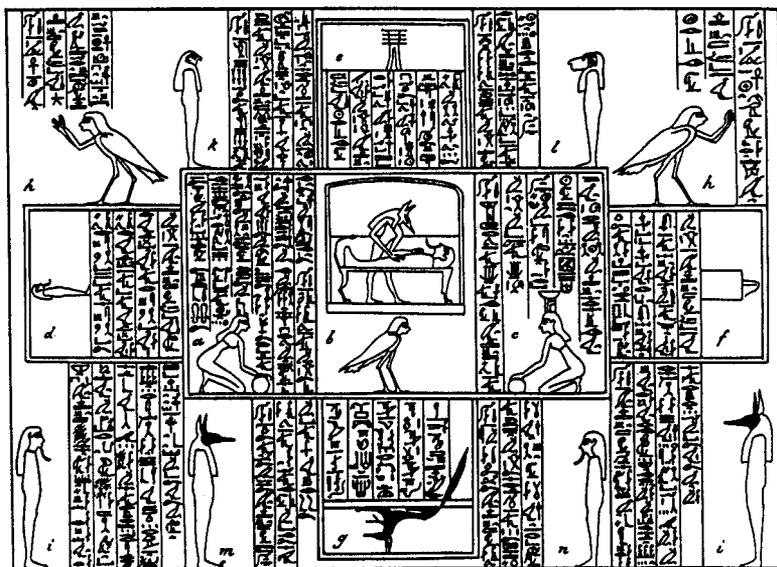


Abb. 6: Totenbuch-Spruch 151; Darstellung im Totenbuch der *mw.t-htp=f* (aus: Naville 1886 / 1971: Taf. CLXXIII)

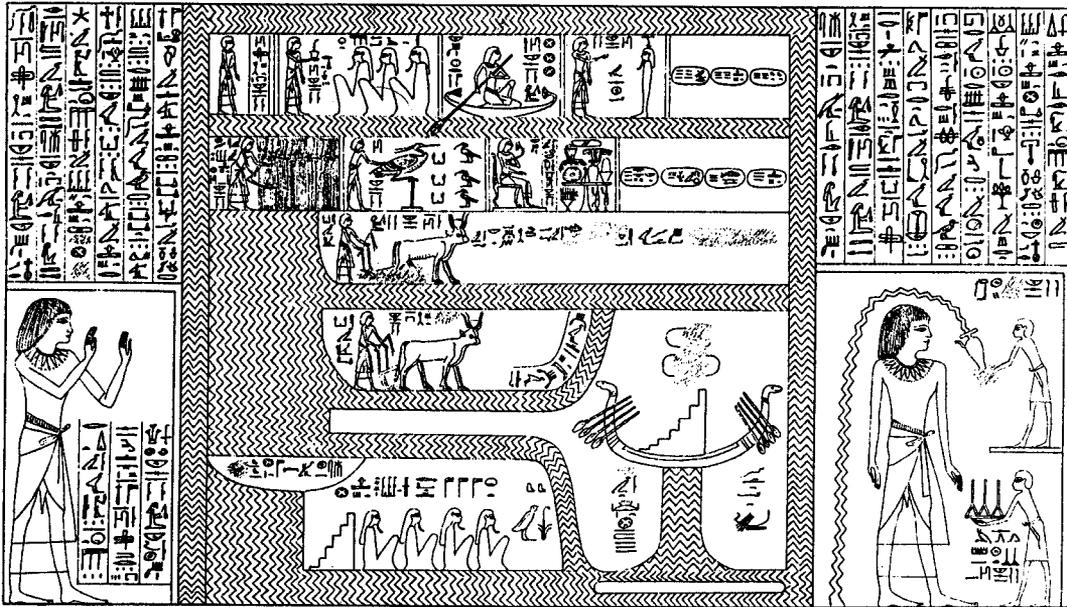


Abb. 7: Totenbuch-Spruch 110; Darstellung im Totenbuch des *nb-znjj* (aus: Naville 1886 / 1971: Taf. CXXIII)



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

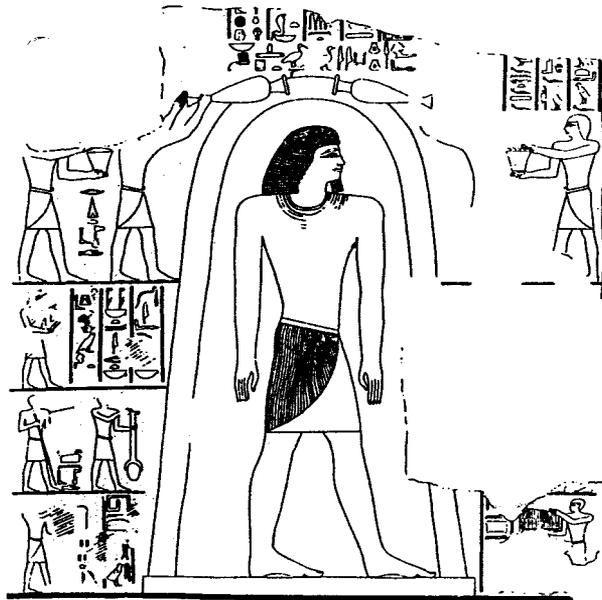


Abb. 9: Reinigungsszene; Darstellung aus dem Grab des *dhwtj-ḥtp* aus dem MR (aus: Blackmann 1918: pl. XVIII = Newberry 1895: pl. X)

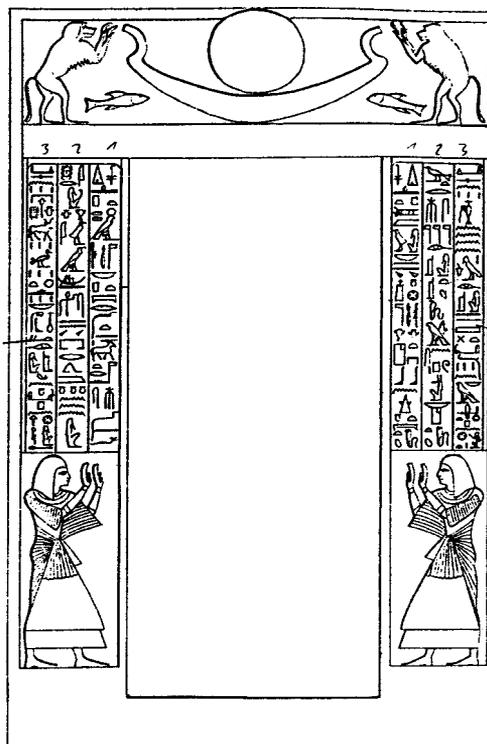


Abb. 10: Einfassung des Statuenscreins an der Nordwand der Kapelle des Pennut (aus LD III: 230.b)

Martin Fitzenreiter, M.A.

c/o Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

D - 10099 Berlin

Claudia Näser

Bestattung, Beraubung, Umbettung – Der Umgang mit Mumien in thebanischen Bestattungen des Neuen Reiches: Resümee

Die in diesem Referat behandelten Fragen und Ergebnisse sind Teil meiner Arbeit an einer Dissertation zur sozialen, religiösen und ökonomischen Bedeutung von Grabausstattungen und ihren antiken Plünderungen in den Thebanischen Privatgräbern des Neuen Reiches. Ihre ausführliche Darstellung wird im Rahmen der Dissertation erfolgen.

In dem Referat wurden die Befunde der sog. intakten thebanischen Gräber des Neuen Reiches¹, d.h. zirka 25 Gräber und Depots, die nach dem Neuen Reich keine substantiellen Störungen mehr erfuhren, und einige komplementäre Schrift- und Bildquellen in Hinblick auf ihre Informationen über den Ablauf der Bestattungen, die rituelle Involviertheit der Mumien und den Umgang mit den Mumien nach ihrer primären Grablegung untersucht.

Informationen über den ersten Teil der Bestattungen, d.h. die Prozession zum Grab und die damit verbundenen Rituale, liefern in erster Linie die Darstellungen in den Gräbern. In der mittleren 18. Dynastie, ab Thutmosis IV, wurde die alte archaisierende Aneinanderreihung fiktiver Rituale durch die Abbildung eines kontinuierlich verlaufenden Begräbniszuges ersetzt, die zumindest partiell an der kontemporären Realität orientiert war.² Weitere Erkenntnisse bieten die Mumien und die Särge selbst: ihre Untersuchung auf Beschädigungen und "Nutzungsspuren" gibt – wenn auch nur in begrenztem Rahmen - Aufschluß über einige Spezifika ihres Transports und der Rituale im Rahmen der Bestattung.

Beim Studium der Bild- und Textquellen sowie des archäologischen Befundes zeichnet sich ab, daß die eigentliche Grablegung, der zweite Teil der Bestattung, eine weitgehend ritualfreie, profane Handlung war. Nach dem Abschluß der Rituale an der Mumie ist der Tote auf dem Weg ins Jenseits. Das Ziel des weiteren Verfahrens ist zweifach: die Mumie und die Objekte der Grabausstattung müssen quasi entsorgt werden, und zwar an einem Platz, der ihre Unversehrtheit schützt, d.h. Beraubungen möglichst verhindert. Wie die Architektur der Gräber zeigt, vollzog sich die Grablegung in komplizierter Enge. Die daraus entstehenden logistischen Probleme und ihre Lösungen beim Umgang mit den Mumien, Särgen und Grabbeigaben lassen sich gut am archäologischen Befund beobachten.

Wiederholt ist festzustellen, daß – teilweise mehrfache - Beraubungen noch während bzw. bald nach der Bestattung stattfanden. *Ein* Hauptziel dieser Plünderungen war der Schmuck an den Mumien, wie

¹ Allgemein zu diesen Bestattungen Smith, Stuart Tyson, Intact Tombs of the Seventeenth and Eighteenth Dynasties from Thebes and the New Kingdom Burial System, MDAIK 48, 193 - 231, 1992. Hinzu kommt die Bestattung des Sennedjem (TT1) aus der 19. Dynastie.

charakteristische partielle Auswicklungen, v.a. im Brustbereich und an den Armen, belegen. Eine andere Form der Plünderung resultierte aus dem eher zufälligen Zusammentreffen mit Bestattungen, etwa beim Bau neuer Gräber: wiederverwertbare Objekte wurden in diesen Fällen in sogar noch größerem Ausmaß entfernt, die Mumien blieben aber öfters ungestört. Dieses m.E. signifikante Handlungsspektrum ist ein Indiz dafür, daß Beraubungen der Mumien während der Grablegung dem Sektor kommerzieller Beraubung zuzurechnen sind. Daraus wiederum läßt sich schließen, daß die Bestatter nicht die Trauernden, also emotional mit dem Toten verbundene Menschen, sondern semiprofessionelle oder professionelle Arbeiter waren. Mitunter folgten diesen frühen Plünderungen Aufräumarbeiten, in deren Verlauf auch die gestörten Mumien "restauriert" wurden. Eine derartige Fürsorge ist nur intrakulturell zu erwarten, d.h. in einem zeitlichen und sozialen Umfeld, in dem die religiösen Konzepte, die den Bestattungen zugrunde lagen, noch wirksam waren. Zahlreiche Schriftquellen des Neuen Reiches erwähnen Plünderungen privater Gräber quasi nebenbei und lassen diese Praxis als etwas Habituelles erscheinen. Es gibt keinen konkreten Beleg dafür, daß dieses Delikt verfolgt und bestraft wurde.

Im Zuge und zur Vorbeugung der Grabräubereien wurden die Königsmumien nach dem Ende des Neuen Reiches aus ihren Gräbern entfernt und in Cachettes umgelagert.³ Interessanterweise war diese Praxis nicht auf die königliche Sphäre beschränkt, sondern läßt sich bereits in der 18. Dynastie bei privaten Bestattungen wiederholt nachweisen. Am vorhandenen Material lassen sich klare Charakteristika herausarbeiten, die es ermöglichen, solche Depots von originalen Grablegen zu unterscheiden. Die Gründe für derartige Umbettungen sind verschieden. Einerseits werden Bestattungen aus ihren ursprünglichen Gräbern entfernt, wenn diese Gräber wiederverwendet, in neue Anlagen integriert, oder bei deren Bau substantiell gestört werden. In diesen Fällen wurden große Teile des Grabinventars geplündert, die Mumien und die nicht verwertbaren Objekte der Ausstattung wurden – in mehr oder weniger moderater Weise - in Depots umgelagert. Andererseits läßt sich, bisher nur in einem Fall mit relativer Sicherheit, die Überführung von Mumien in eine neue Grabanlage im Zusammenhang mit der Stuserhöhung der lebenden Nachfahren belegen.

Zusammengefaßt zeigt die Gegenüberstellung der funerären Konzepte, wie sie in religiösen Texten und Darstellungen überliefert und dem Ägyptologen vertraut sind, und der konkreten Beispiele ihrer praktischen Umsetzung, wie sie im archäologischen Befund verfolgbar sind, eine für den extrakulturellen Betrachter des Alten Ägypten möglicherweise unerwartete und schwer verständliche Diskrepanz. Die eben skizzierte Analyse erweckt den Eindruck eines starken Spannungsfeldes zwischen dem religiösen Erfordernis der Versorgung des Toten und der Unversehrtheit der Mumie *einerseits* und den Beraubungen, also intentionellen Störungen, *andererseits*. Jedoch läßt eine gewisse Habitualität, die sich sowohl in dem weiten konkreten Handlungsspektrum als auch implizit in

² Ausführlicher dazu Barthelmess, Petra, Der Übergang ins Jenseits in den thebanischen Beamtengräbern der Ramessidenzeit, SAGA 2, 1992, spez. S. 4f, 186.

³ S. dafür Jansen-Winkel, Karl, Die Plünderung der Königsgräber des Neuen Reiches, ZÄS 122, 62 - 78, 1995.

den Schriftquellen ausdrückt, darauf schließen, daß diese Diskrepanz von unserer, d.h. der modernen Betrachtung induziert wird und ihre Grundlage in erster Linie in unserer emotionalen Logik hat. Dies heißt nicht, daß im Neuen Reich Grabraub gesellschaftlich sanktioniert und die dazu existierenden juristischen Restriktionen bedeutungslos waren. Vielmehr heißt es m.E., daß das ethische und emotionale Verhältnis der Alten Ägypter zum Tod und zum toten Körper ein wichtiger Gegenstand ebenso wie ein zu beachtender Faktor der archäologischen Interpretation ihrer funerären Konzepte und Praktiken ist.

Claudia Näser, M. phil.

c/o Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie

Humboldt-Universität zu Berlin

Unter den Linden 6

D - 10099 Berlin

e-mail: claudia.naesper@student.hu-berlin.de

Frauke Pumpenmeier

Zur Funktion und Konnotation mumienförmiger Abbilder

Der ursprüngliche Beitrag basierte auf Überlegungen, die ich im Rahmen meiner Dissertation zu Schabtis, die außerhalb des Grabes ihres Besitzers gefunden wurden, angestellt habe. Hier sei nur eine knappe Zusammenfassung gegeben.

Grundsätzlich ist zunächst zu unterscheiden zwischen Abbildern "eingewickelter Leiber", wie sie seit der FrZt. (v.a. als Mantelstatuetten) bekannt sind, und im strengen Sinne mumienförmigen Abbildern, wie sie notgedrungenerweise erst mit der Entwicklung der Mumifizierung im MR entwickelt worden sein können. Die kanonische Form und Ausgestaltung der Mumie hat keine Vorlagen im profanen Leben. Sie ist vielmehr im Kontext einer spezifisch jenseitigen Dimension des Weltbildes zu verstehen, die sich auch aus den Grabausstattungen seit dem späten AR deutlich erschließen lässt. Bei seinem Wechsel in diese Sphäre wird der Verstorbene grundsätzlich in einen gottähnlichen Status überführt, der durch Attribute der Mumienausstattung (Bart und Götterperücke) deutlich gemacht ist. Die Mumienform konnotiert also grundsätzlich eine Zugehörigkeit des Dargestellten zur sinnweltlichen Sphäre, und ist auch für Wesen der Götterwelt, z.B. Horussöhne, ab dem MR belegt. Eine grundsätzliche Gleichsetzung des Dargestellten mit Osiris (wie es etwa in der Bezeichnung "Osirispfeiler" fälschlicherweise geschehen ist) impliziert die Mumienform hingegen nicht, vielmehr codiert die Form für Osiris wie für Privatleute den Dargestellten als einen Zugehörigen der jenseitig-sinnweltlichen Sphäre.

Die Funktion von Abbildern im Alten Ägypten ist vielfältig. Rundplatischen Statuen und Statuetten konnte nach "Geburt" und "Mundöffnung" der Dargestellte einwohnen. Solche Abbilder waren essentielle Bezugspunkte bei der Durchführung von Riten. Dazu gehörten neben Nahrungsopfern z.B. auch Rituale, die den Wechsel des Verstorbenen von der diesseitigen in die jenseitige Sphäre sicherten. Letztgenannte Rituale wurden schon im AR an Statuen durchgeführt. Mit der Entwicklung der Mumifizierung im MR wurde die Mumie handhabbar und selber zu einem Ritualobjekt. Daneben gab es aber weiterhin Ritualstatuetten für funeräre Riten. Ritualbilder, die konkret auf den Körper Bezug nahmen, sind ab dem MR nach diesem Vorbild gebildet, d.h. mumienförmig. Sie dienten einer zusätzlichen rituellen Absicherung, und wurden darüber hinaus zum Gegenstand für Behandlungen, die am eigentlichen Leichnam nicht durchgeführt werden konnten oder sollten - sei es aus finanziellen Gründen, sei es als alternative Behandlung.

Diese Abbilder wurden z.T. wie das Vorbild in zusätzliche Binden gewickelt und in Modellsärge gelegt. Sie können mit Namen und Titel, *ḥtp-dj-nswt* - Vermerk oder *jm³ḥj* -Vermerk beschriftet sein. Eine Weiterentwicklung dieser Statuetten sind Schabtis. Sie unterscheiden sich weder formal noch in der Situierung von den o.g. Statuetten. Spezifisch ist für sie die Beschriftung mit dem Schabtspruch, in dem der Schabti als Ersatzmann des Toten angesprochen ist, bei Aufforderung dessen Arbeitseinsatz im Jenseits zu leisten. Dabei handelte es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um eine

Übertragung der diesseitigen Möglichkeit, für die staatlichen Frondienste eine Ersatzkraft zu stellen. Auch der Schabti hat aber, wie seine Ikonographie zeigt, einen "Götterstatus", er ist also keine Arbeiterfigur, sondern eine multifunktionale Ritualstatuette, die den Dargestellten in verschiedenen Rollen jeweils punktuell vertreten kann. So konnten Schabtis auch außerhalb des Grabes an (heiligen) Plätzen deponiert werden, an denen der Verstorbene körperlich anwesend zu sein wünschte.

Im Neuen Reich sind monumentale mumienförmige Bilder des Grabherrn in oberirdischen Teilen von Grabanlagen bekannt. Diese Figuren sind durch Aufschriften als Teilhaber am diesseitigen Umlaufopfer gekennzeichnet. Grundsätzlich überwiegt jedoch zu allen Zeiten der unterirdisch-jenseitige Deponierungs- und Funktionsbereich der mumienförmigen Abbilder.

Frauke Pumpenmeier, M.A.
Martin-Luther-Straße 111
D - 10825 Berlin

Caris-Beatrice Arnst

Vernetzung. Zur Symbolik des Mumiennetzes

Seit der Spätzeit, vielleicht auch schon früher¹, wurden die Mumien häufig mit Perlennetzen bedeckt (Abb. 1).

Die Netze sind aus blaugrünen Röhrenperlen zusammengesetzt, die ein Rautenmuster bilden. Weiße oder gelbe Rundperlen markieren die Kreuzungspunkte. Gelegentlich sind in regelmäßigen Abständen gelbe Röhrenperlen zu quer verlaufenden Zickzackstreifen angeordnet.² Bei kostbaren Exemplaren, wie dem des Admirals Hekaemsaf aus der 26. Dynastie³, sind es Perlen aus Lapislazuli, Feldspat und Gold. In der Regel bestehen sie jedoch aus Fayence. Wie die wenigen gut erhaltenen und noch original auf der Mumie liegenden Perlennetze erkennen lassen, erstreckten sie sich vom Halsansatz bis zu den Knöcheln, konnten aber auch das Gesicht bedecken⁴. Eingefaßt sind sie von einer Perlenreihe oder geflochtener Leinenschnur, an der Perlenkettchen oder Trotteln befestigt sein konnten.

In die Netze sind Schmuckelemente bzw. Amulette mosaikartig aus verschiedenfarbigen Rundperlen eingeknüpft⁵ oder als flache Besatzstücke⁶ aufgenäht (Abb. 2).

Schlichte Netze sind in Brusthöhe zumindest mit einem Flügelskarabäus und den vier Horussöhnen ausgestattet.⁷ Bei den aufwendigeren Exemplaren bildet ein *usech*-Halskragen den oberen Abschluß. Ein in Frontalansicht wiedergegebenes Gesicht mit Götterbart, das ebenfalls von einem Schmuckkragen halbkreisförmig umgeben ist, bedeckt die Brust. In einigen Fällen liegt es direkt auf dem Gesicht der Mumie.⁸ Darunter sind ein geflügelter Skarabäus, Isis und Nephthys mit schützend ausgereiteten Flügeln angeordnet. Die beiden Weihegöttinnen können auch durch die kosmische Muttergöttin Nut ersetzt sein.⁹ Darauf folgt eine senkrechte Schriftzeile, die eine Anrufung an die Göttin sowie Titel und Namen des Verstorbenen enthält. Statt mit einer Inschrift kann der Streifen

¹ Zu Datierungsfragen K. Bosse-Griffith: *Some Egyptian Bead-Work Faces in the Wellcome Collection at University College, Swansea*, in: JEA 64 (1978), 104 f. C. Müller-Winkler: *Die ägyptischen Objekt-Amulette*. OBO, Series Archeologica 5. Freiburg 1987, 140 f.; C. Andrews: *Egyptian Mummies*. London 1984, 17. Dekorierete Mumiennetze waren offenbar von der 22. Dynastie bis in römische Zeit in Gebrauch.

² Z.B. Wien A 3551: M. M. Grewenig u. W. Seipel: *Götter - Menschen - Pharaonen. 3500 Jahre ägyptische Kultur. Meisterwerke aus der Ägyptisch-Orientalischen Sammlung des Kunsthistorischen Museums Wien*. Speyer 1993, Kat.-Nr. 194.

³ Kairo JE 35923: Saleh/ Sourouzian, op. cit., Kat.-Nr. 249.

⁴ H. Ranke: *Koptische Friedhöfe bei Karara und der Amontempel Scheschonks I. bei El Hibe. Bericht über die Badischen Grabungen in Ägypten in den Wintern 1913 und 1914*. Berlin 1926, Tf. 11/6.

⁵ Z.B. Kopenhagen, Nationalmuseet, 1038 - 1039: W. Seipel: *Ägypten. Götter, Gräber und die Kunst - 4000 Jahre Jenseitsglauben*. Linz 1989, Kat.-Nr. 476, 307.

⁶ Aus Kartonage mit Blattgold z.B. Leiden, National Museum, RO III: *Art from Ancient Egypt chosen from the collections of the National Museum of Antiquities at Leiden, the Netherlands*. Hg. H. D. Schneider. Tokio 1987, Kat.-Nr. 23, 55.

⁷ Z.B. Berlin 8510: *Das Geheimnis der Mumien. Ewiges Leben am Nil*. Hg. R. Germer. München 1997, Abb. 73 auf S. 72. Boston MFA 95.1407a: C. H. Roehrig: *Mummies & Magic. An Introduction to Egyptian Funerary Beliefs*. Boston 1988, Abb. 35. London EA 20745: S. Quirke: *Ancient Egyptian Religion*. London 1992, Abb. 84.

⁸ Ranke, op. cit., Tf. 11/6; Detailaufnahme bei K. Bosse-Griffith, op. cit., Abb. 1, 2. ; J. E. Quibell u. A. G. K. Hayter: *Excavations at Saqqara. Teti Pyramid, North Side*. Kairo 1927, Tf. 6/4

⁹ Siehe Anm. 3.

auch mit einem farbigen Rautenmuster ausgefüllt sein.¹⁰ Das Schrift- bzw. Dekorband wird von den Horussöhnen flankiert oder in fächerförmiger Anordnung bekrönt.

Nur selten wird das Perlennetz mit Belagstücken aus Kartonage kombiniert.¹¹

Als Dekor auf Särgen¹², Kartonagehüllen¹³ (Abb. 3), den römischen Mumienmasken aus stuckierter Kartonage¹⁴ (Abb. 4) und einzelnen Belagstücken¹⁵ ist es hingegen häufig anzutreffen - wenn auch meist "versteckt" in einem der vielen kleinen Bildfelder. Mumientücher der römischen Zeit sind entweder ausschließlich mit einem Netzmuster bemalt¹⁶ oder zeigen den zu Osiris gewordenen Verstorbenen mit einem Perlennetz¹⁷. Auch die in griechisch-römischer Zeit beliebte Kassettenwicklung mit vergoldeten Stuckknöpfen bildet auf kunstvolle Weise ein Netzmuster nach.¹⁸

Einer eher beiläufigen Bemerkung im Lexikon der Ägyptologie ist lediglich zu entnehmen, daß die Perlennetze als Schmuck für die Mumie Verwendung fanden.¹⁹

Dabei hatte schon 1925 Wallis Budge den Gedanken geäußert, daß sie mit Bezug auf die Figur der Nut den blauen Nachthimmel darstellen könnten²⁰. Ein Jahr später bezeichnete Hermann Ranke die in Karara und El-Hibe aufgefundenen Perlennetze als Apotropäen.²¹ Auch in jüngeren Publikationen wird ihnen eine magische Bedeutung zugeschrieben: für Kate Bosse-Griffith besitzen sie "amuletic signficance"²², für Christiane Desroches-Noblecourt dienten sie zur Zauberaabwehr²³, für Renato Grilletto sind sie ein magischer Schild gegen die "Kräfte des Bösen, die den Leichnam verwesen

¹⁰ Z.B. Kopenhagen, Nationalmuseet, 1038- 1039, wie Anm. 5.

¹¹ Hannover LMH 7849: *Mumie und Computer - ein multidisziplinäres Forschungsprojekt in Hannover*. Hg. R. Drenkhahn u. R. Germer. Hannover 1991, Abb. 1.

¹² Z.B. Kopenhagen, Nationalmuseet, AAa 1.: *Guides to the National Museum. Egypt and Western Asia*. Kopenhagen 1968, Tf. S. 24. Hamm, Gustav-Lübcke-Museum, 5500: *Ägypten - Geheimnis der Grabkammern. Suche nach Unsterblichkeit*. Hg. A. Eggebrecht. Mainz 1993, Kat.-Nr. T 50. Ph. Adams Collection o. Nr.: C. A. Hope: *Gold of the Pharaohs*. Brisbane 1988, Kat.-Nr. 12. Berlin 836: V. Schmidt: *Sarkofager, Mumiekister, og Mumiehylstre i det gamle Aegypten. Typologisk Atlas*. Kopenhagen 1919, 257, Abb. 1521.

¹³ Z.B. London BM 24906: C. Andrews: *Egyptian Mummies*, Titelbild. London BM 24906: ebenda, Abb. 49. Athen 3424: *The World of Egypt in the National Archaeological Museum*. Hg. O. Tzachou-Alexandri, Abb. LIX. Berlin 14291: *Geheimnis der Mumien*, Abb. 95. London BM 6660: Andrews, *Egyptian Mummies*, Abb. 54. Privatbesitz, Schweiz: M. Page-Gasser u. A. B. Wiese: *Ägypten - Augenblicke der Ewigkeit. Unbekannte Schätze aus Schweizer Privatbesitz*. Mainz 1997, 212 A.

¹⁴ Z.B. Kairo CG 33.130 - 33.132, 33.134: M. C. C. Edgar: *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Greco-Egyptian Coffins, Masks and Portraits*. Kairo 1905, Tf. XI - XIII, XV.

¹⁵ Z.B. Berlin 348/67 = 31611, Fußhülle: W. Kaiser: *Ägyptisches Museum Berlin*. Berlin 1967, Kat.-Nr. 880.

¹⁶ Z.B. London BM 6714: Andrews, *Egyptian Mummies*, Abb. 40. Petemenophis, o. Nr.: *Geheimnis der Mumien*, Abb. 93.

¹⁷ Z.B. Hildesheim LH 3: *Geheimnis der Mumien*, Abb. 92. Berlin 11651: *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung*. Hg. K.-H. Priese. Mainz 1991, Kat.-Nr. 132. Oxford, Ashmolean Museum, 1913.924: P. R. S. Moorey: *Ashmolean Museum. Ancient Egypt*. Oxford 1988, 55, Abb. 34.

¹⁸ Z.B. Berlin 11673: ebenda, Kat.-Nr. 130.

¹⁹ LÄ IV, 214 u. 465.

²⁰ E. A. Wallis Budge: *The Mummy. A Handbook of Egyptian Funerary Archaeology*. Cambridge 1925, 222.

²¹ H. Ranke, loc. cit., 49.

²² In: JEA 64 (1978), 102.

²³ In: J. Leclant: *Ägypten*. 3. Bd.: *Spätzeit und Hellenismus*. München 1981, 218.

lassen“²⁴, Birgit Schlick-Nolte bezeichnet sie als "magischen Amuletteppich“²⁵ und Beatrix Geßler-Löhr sieht ihren Sinn im "magischen Zusammenhalt aller Körperteile“²⁶.

Worauf deuten, was bedeuten die Perlennetze? Sind sie - allen Zweifeln zum Trotz - nur kunstvoller Totenschmuck, nur etwas ästhetisch Beliebiges? Oder verweisen sie in eine meta-empirische, verborgene Dimension, die sich nicht auf den ersten Blick öffnet?

Aufhellung mag hier die Symbolforschung²⁷ geben.

Einen Gegenstand, eine Pflanze, ein Tier, ein Muster als Symbol²⁸ wahrzunehmen heißt, seinen ideell verdichteten Zeichencharakter zu ergründen. Das ist oft schwierig, weil es die Kenntnis des im jeweiligen historischen und soziokulturellen Umfeld gebräuchlichen Zeichensystems voraussetzt. Zudem stellt ein Symbol nur selten eine bloße Assoziation zu dem formprägenden Vor-Bild her. Viel eher verweist es auf komplexe Daseinszusammenhänge und stellt damit eine "Kathedrale von Ideen“²⁹ dar. Für seine Dechiffrierung, seine Deutung kann es deshalb keinen linearen, strikt vorgezeichneten Weg geben. Der Zugang muß analogisch, behutsam und einführend erfolgen. Unter dem Sichtbaren, Dargestellten muß das Unsichtbare, Vorgestellte hervorgeholt und die gemeinsamen Assoziationspunkte, der übergeordnete Sinnzusammenhang erfasst werden, die deren Zusammenfügung einst bedingt haben.

Einfache geometrische Muster - und das Netzmuster ist ja ein solches - lassen sich häufig auf Naturformen oder Herstellungstechniken zurückführen. Entscheidend ist jedoch nur, daß die Menschen diese Muster irgendwann als selbständige, ästhetische Form erfaßt und nachgeahmt haben - zunächst als Verzierung und zur Kennzeichnung, später als Zeichen ihrer symbolischen Sprache.

*

Das Netz gehört zu den Ursymbolen der Menschheit.³⁰ Seine Anfänge liegen im frühen Jungpaläolithikum, wo es eingeritzt oder aufgemalt in Kulthöhlen, auf Felswänden oder Knochen zu finden ist.

Marie E. P. König, die die Zeichen und Bilder jungpaläolithischer Menschen untersuchte, nahm das Netz als immer wiederkehrendes Ideogramm wahr.³¹ Sie deutete es als ein Symbol für die

²⁴ In: *Das alte Ägypten. Die religiösen Vorstellungen*. Hg. A. M. Donadoni Roveri. Turin 1988, 183.

²⁵ B. Schlick-Nolte u. V. v. Droste zu Hülshoff: *Ägyptische Bildwerke*. Bd. 1: *Skarabäen, Amulette und Schmuck*. Melsungen 1990, 176.

²⁶ B. Geßler-Löhr: *Wege zur Unsterblichkeit. Mumien und Mumifizierung im Alten Ägypten*. Naturmuseum Senckenberg. Frankfurt/ Main 1995, Blatt 4/3.

²⁷ Im Überblick bei M. Lurker: *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart 1991, 721 - 723.

²⁸ Siehe ebenda, 719 f., Zur Anwendung in der Ägyptologie W. Westendorf, in LÄ VI, 122 - 128

²⁹ J. Huizinga, in: *Herbst des Mittelalters*. Hg. K. Köster. Stuttgart 1975, 287.

³⁰ Siehe Lurker, op. cit., 521; I. Scheffelowitz: *Das Schlingen - u. Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker*. Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten 12,2 (1912).

Weltordnung - ein himmlisches Ordnungssystem, das auch die irdische Kulturwelt bestimmt. Das konnte sie um so entschiedener, als sie das Motiv in den alten Hochkulturen in der Bedeutung als kosmisches Ordnungsprinzip wiederfand.

**

In den altägyptischen Jenseitsvorstellungen begegnen die Verstorbenen der tödlichen Gefahr, als müder Zugvogel oder Fisch in einem Netz kosmischen Ausmaßes gefangen zu werden. Das Fangnetz, "dessen Schwimmer zum Himmel und dessen Senker zur Erde reichen"³², heißt *Jnn.t* und ist das "Netz der Götter"³³.

Dieses mythische Wissen und die genaue Kenntnis seiner Einzelteile ermöglichen den Toten, sich aus den Netzmaschen zu befreien. Das Loch, durch das sie entschlüpfen, wird in Anspielung auf den Kampf des Sonnengottes mit Apophis als dasjenige bezeichnet, aus dem "auch Re entkam in jener Nacht des Streites"³⁴.

Durch magische Identifizierung mit dem dämonenhaften Anführer der Fischer machen sie sich das gefährliche Jenseitsnetz nun selbst zunutze: "Mich umgibt das, was ich zerschnitten habe, mich erhält am Leben das, was ich gejagt habe."³⁵ Siegreich triumphierend können sie dann endlich zu den Göttern im Himmel emporsteigen.

Diese haben sich an einem hohen, steilen Ufer des Himmelskanals niedergelassen. Einem Sargtext zufolge erlangt jeder, der dieses Ufer nur von Ferne erblickt, die Unsterblichkeit; wer sich gar darauf niederläßt, "der erscheint als großer Gott".³⁶ An jenem Ufer wird auch das Jenseitsnetz nach dem Fischfang aufbewahrt. Zusammengerollt als "Papyrus in der Hand des Osiris" ist es, wie Dino Bidoli mutmaßte, nur noch so groß wie das als Behältnis dienende Papyruszepter, aber immer noch ein wirksames Amulett.³⁷

Der Flachs, der versponnen und gezwirnt das Material des Jenseitsnetzes bildet, wird dem "*3ms*-Stock des Horus in der Hand des Re"³⁸ gleichgesetzt. Damit werden dem Jenseitsnetz die gleichen übernatürlich-gewaltsamen Kräfte zugeschrieben, wie der Insignie königlicher Macht. Beide konnten auf magische Weise potentielle Gegner einfangen und unsichtbar festhalten.

Auch in den auf Tempelwänden der griechisch-römischen Zeit dargestellten Riten der "Jagd mit dem Fangnetz"³⁹ symbolisiert das riesige Schlagnetz das Einfangen und die Abwehr aller Feinde. Im Horustempel von Edfu sind diese Bilder und Texte auf der Innenseite der Umfassungsmauer des

³¹ M. E. P. König: *Am Anfang der Kultur. Die Zeichensprache des frühen Menschen*. Frankfurt/M. u.a. 1981, 94 - 102, Abb. 59 - 71.

³² D. Bidoli: *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten*. ADAIK 9 (1976), 93.

³³ Ebenda, 53.

³⁴ Ebenda, 95 (Sp. 474, 21 p - q).

³⁵ Ebenda, 97 (Sp. 476, 30 e - f).

³⁶ CT IV 38 i - l; ähnlich CT III 98 k - l und CT III 145 a - e.

³⁷ Bidoli, op. cit., 83 (Sp. 473, 10 b).

³⁸ Bidoli, op. cit., 63 f. (Sp. 473, 5 b - c).

Rundganges angebracht. Es ist sicher kein Zufall, daß sie zugleich als magischer Schutzwall des Tempels fungierte.

Im Pfortenbuch treten in der zehnten Stunde vierzehn Gottheiten auf, die den Sonnenfeind Apophis mit Wurfnetzen bezaubern und damit seine Vernichtung ermöglichen.⁴⁰ In den Netzen wirkt eine mächtige Zauber-Energie. Sie läßt die Unterweltsschlange "gebunden" sein, festgehalten durch das unsichtbare "Kraftfeld der Netze"⁴¹.

In der Sokar-Kapelle in Dendera zeigt eine Darstellung, wie Schu und Thot das im östlichen Himmel verlorengegangene Mondauge in einem Netz einfangen.⁴² Das Bild des astralen Mythos wird auch durch den Gleichklang des Wortes *jꜥḥ* = "Mond" an *jḥ* bzw. *ꜥḥ* = "mit dem Jagdnetz einfangen" assoziiert.⁴³

Das andere, der Sonne gleichgesetzte Horus-Auge wird in einem Sargspruch mit dem roten *idmj*-Leinenstoff verglichen, in das sich der Verstorbene einhüllen soll.⁴⁴

Tatsächlich war das unter dem Perlennetz befindliche äußere Mumientuch rot gefärbt.⁴⁵

Der solare Aspekt der roten Farbe ist der erste und nächstliegende.⁴⁶ Die Morgen- und die Abendröte der Sonne wurde mythologisch mit den Kämpfen des Re gegen die Mächte der Finsternis verbunden. Im Widerschein der furchtbaren Feuerhölle, in dem alle Götterfeinde niedergemetzelt und verbrannt werden, färbt sich der Himmel blutrot. Der siegreiche Sonnengott erscheint am Morgen auf wundersame Weise verjüngt, mit neuem, strahlendem Licht. Das Rot markiert im besonderen die kritischen Übergangsphasen: den "Tod" der Sonne am Abend und ihre "Geburt" am Morgen. Dadurch wird der sich ständig wiederholende Zyklus der Verwandlung und Erneuerung beschworen, wo Geburt zum Tod hinführt und Tod in ein neues Leben mündet.⁴⁷

Aber auch zum Mond besteht ein farbsymbolischer Bezug: der im Mythos als vollständiges, geheiltes Udjatauge bezeichnete Vollmond erscheint rot. "Sein Licht gleicht dem des Allherrn am Abend"⁴⁸, d.h., in Größe, Gestalt und Himmelsbahn stellt der Vollmond ein vollendetes Abbild der Sonne dar. Durch die Analogie Sonne - Vollmond wird deren innere Übereinstimmung betont: beide sind

³⁹ M. Alliot: *Les rites de la chasse au filet, aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh*, in: RdE 5 (1946), 57 - 118.

⁴⁰ E. Hornung: *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Nach den Versionen des Neuen Reiches*. II. Aeg. Hel. 8 (1980), 232 - 236; ders.: *Die Nachtfahrt der Sonne. Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*. Zürich u.a. 1991, 117 f.

⁴¹ Hornung, *Buch von den Pforten*, 236.

⁴² Ph. Derchain: *La pêche de l'oeil et les mystères d'Osiris à Dendara*, in: RdE 15 (1963), 11 ff., Abb. 1.

⁴³ Dazu W. Helck, in: LÄ IV, 194 mit Anm. 16.

⁴⁴ CT VI Sp. 608. Siehe Bidoli, op. cit., 65.

⁴⁵ Da zum Färben die nicht lichtresistenten Pflanzenfarbstoffe Krapp oder Saflor-Rot verwendet wurden, ist das Rot heute meist sehr verblaßt und gelegentlich nur noch durch chemische Analysen feststellbar. Drenkhahn, *Mumie und Computer*, 37 f.; *Geheimnis der Mumien*, 71; R. Germer: *Die Textilfärberei und die Verwendung gefärbter Textilien im Alten Ägypten*. Äg. Abh. 53 (1992), 8 f., Abb. 9 u. 10.

⁴⁶ Zur Farbsymbolik siehe auch im folgenden H. Kees: *Farbsymbolik in ägyptischen religiösen Texten*, in: NAWG 11 (1943), 413 - 479; E. Brunner-Traut, in: LÄ II, 122 - 125.

⁴⁷ Vgl. Pyr. § 1975 b: "Du stirbst, damit du lebst".

⁴⁸ D. Kurth: *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*. Zürich u.a. 1994, 130.

Erscheinungsformen ein und desselben Seienden⁴⁹, des ewigen, dynamischen Kreislaufes des Naturgeschehens. Die Ägypter verbanden damit die Hoffnung auf ein den Tod überwindendes, sich zyklisch erneuerndes Leben.

Rot verkündet jedoch nicht nur neues Leben, sondern bedeutet auch Unheil und Tod. Dieses gefährliche Potential kann durch Magie nutzbar gemacht und "umgelenkt" werden. Auf diese Weise gewähren rote Binden "großen Schutz"⁵⁰ bei der Abwehr von Dämonen und Gefahren. Die Wirkmächtigkeit des Schutzes liegt in den Binden des Sonnengottes begründet, die ihn während der Nachtfahrt verhüllen und wirkungsvoll vor seinen Feinden schützen.⁵¹

Rot ist nicht zuletzt die Farbe des Blutes. In prähistorischer Zeit wurden die Leichen vielerorts mit rotem Ocker eingerieben oder bestreut.⁵² Durch das Blutsubstitut sollte den Toten die verlorene Lebenskraft wieder zugeführt werden, um sie für die Reise in Jenseits zu stärken und ihre Wiedergeburt zu ermöglichen.⁵³

Vor diesem Hintergrund darf für das leuchtende Blaugrün des Perlennetzes eine Sinnggebung zuerst im solaren Bereich gesucht werden.

Blaugrün in allen Schattierungen zwischen intensivem Himmelblau und Grün ist die Farbe des Halbedelsteins Türkis.

Bei seinem morgendlichen Aufgang wird der Sonnengott von zwölf Türkisgöttern⁵⁴ begrüßt und gepriesen. Sie repräsentieren den Osten, wo der Verjüngte aus der Finsternis aufsteigt und wo - im Sinai - die Türkisvorkommen liegen. Folgerichtig bestehen auch die beiden Sykomoren am östlichen Himmelstor, aus dem die Sonne hervorkommt, aus Türkis.⁵⁵

⁴⁹ F. Fiedeler: *Yin und Yang oder die absolute Polarität*, in: *Die Zeichen der Natur. Natursymbolik und Ganzheitserfahrung*. Hg. P. C. Mayer-Tasch. Frankfurt a. M. u.a. 1998, 233.

⁵⁰ Z.B. Unas-Ritual, Sp. 254 § 285 d: J. Spiegel: *Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide*. Äg. Abh. 23 (1971), 359. Auch im "Buch des Lebens" im Horus-Tempel von Edfu: *Schönheit - Abglanz der Göttlichkeit. Kosmetik im Alten Ägypten*. Hg. S. Schoske. München 1990, 38.

⁵¹ Spiegel, op. cit., 359, Anm. 47 u. 411, Anm. 12. Siehe auch W. Westendorf: *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*. MÄS 10 (1966), 3 f.

⁵² In Ägypten vor allem in der oberen Landeshälfte. H. Junker: *Vorläufiger Bericht über die ... Grabungen auf der neolithischen Siedlung von Merimde-Benisalame*. Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Akad. der Wiss. in Wien vom 14. Juni. Jg. 1933, Nr. XVI- XXVII, 80. G. Brunton u. G. Caton-Thompson: *The Badarian Civilisation*. London 1937, 33 u. 95. F. Debono: *La nécropole prédynastique d'Héliopolis*, in: ASAE 52 (1954), 647. F. Debono u. B. Mortensen: *The predynastic Cemetery at Heliopolis*. Season March - Sept. 1950. AV 63 (1988), 37. K. Kroeper: *Minshat Abu Omar - Burials with palettes*, in: *Aspects of Early Egypt*. Hg. J. Spencer. London 1996, 75, 78, 79, 81. Spuren von rotem Ockerpuder sind jeweils auf den Schminkpaletten festgestellt oder unweit davon als Klumpen aufgefunden worden. Vermutlich wurden die Toten vor der Grablegung mit dem rotem Ocker eingerieben. Bei vielen Naturvölkern werden noch heute die Toten mit einer roten Ocker-Öl-Emulsion balsamiert. Dadurch soll Leben und Kraft auf sie übertragen werden. So auch bei den Bamileke in Kamerun, wie Herr Dr. Jürgen Thiesbonenkamp bestätigte.

⁵³ Allgemein Lurker, *Wörterbuch der Symbolik*, 104 f.; H. Baumann: *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin 1936, 298; K. Timm: *Die Bedeutung von Blut und rotem Ocker in der Vorstellungswelt der Australier*, in: *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 5. Berlin 1964, 69.

⁵⁴ Wb II, 57,3; E. Hornung: *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, II. Ägypt. Abh. 7 (1963), 187; J. Assmann: *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik*, I. MÄS 19 (1969), 125, 127.

⁵⁵ Dazu K. Sethe: *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte*, in: ZÄS 59 (1924), 10; H. Kees: *Der Götterglaube im alten Ägypten*. Berlin 1977, 84; vgl. auch Kees, *Farbensymbolik*, 431.

Selbst die Sonnenscheibe und ihre Strahlen konnten türkisfarben genannt werden.⁵⁶ Auf den ersten Blick ein Paradoxon. Die Bezeichnung mag durch die Beobachtung des Sukzessivkontrastes verursacht sein: bei intensivem Betrachten der orange-roten Morgen- und Abendsonne erscheint, wenn man geblendet wegschaut oder die Augen schließt, kurzzeitig ein Negativbild in der Komplementärfarbe blau-grün.⁵⁷ Dieses geheimnisvolle Phänomen haben die Ägypter als Reflex der Nachtsonne erklärt.⁵⁸ Türkisfarbene Nachtsonnen sind auf Särgen der III. Zwischenzeit bis in die frühe Ptolomäerzeit vielfach dargestellt.⁵⁹

Der Türkisstein reflektiert das erste Licht der neugeborenen Sonne und läßt es funkeln. Dieses Funkeln, Glitzern und Leuchten konnte auch als *ṯḥn jwn* - "fayencen" - bezeichnet werden⁶⁰, da blaugüne, glasglänzende Fayence offensichtlich die gleiche Wirkung erzielte.

Gärten⁶¹, Gefilde⁶² und Teiche⁶³ im Jenseits können türkisfarben sein. Hier verbindet sich - dem Farbspektrum des Türkis entsprechend - das fruchtbare Grün mit dem lichten, göttlichen Himmelblau und dem schöpfungsgewaltigen, regenerativen Wasserblau des Nun. Mumiennetze wie das des Hekaemsaf⁶⁴, bei dem lapislazuliblaue und grüne Röhrenperlen kombiniert sind, umschließen offenbar dieses Farb- und Bedeutungsspektrum.

Generell basiert die Grün-Blau-Ambivalenz auf der Farbveränderlichkeit des Türkis: durch Einwirkung von Fetten und Ölen (Hautschweiß, Salbölen, Kosmetika), Laugen, Säuren, Hitze und intensivem Licht verfärbt er sich nicht reversibel ins Grünliche und bleicht aus.⁶⁵ So darf die Türkisfarbe letztlich als Symbol der Verwandlung und Transformation gelten.⁶⁶ Die Verwandlungsfähigkeit der Verstorbenen war die Voraussetzung für die Erlangung der Unsterblichkeit. Nach dem Vorbild und unter dem Einfluß des Sonnengottes hofften sie deshalb auf einen Gestaltwandel: aus der Mumie wieder zu "Fleisch" und in ein göttergleiches Wesen.

In welcher Beziehung stehen nun die in die Perlennetze eingearbeiteten Amulette und Figuren zu den bisher erschlossenen Sinninhalten?

⁵⁶ Wb II 56,8.

⁵⁷ R. Fuchs, in: LÄ VI, 790 mit Anm. 61 u. 62; E. Brunner: *Die grüne Sonne*, in: Fs Edel, 54 - 59.

⁵⁸ E. Brunner, op. cit., 59 mit Anm. 23.

⁵⁹ Belege bei E. Brunner, op. cit., Anm. 23. Weitere Beispiele Paris E 3859: Seipel, *Götter, Gräber und die Kunst*, 294, Nr. 468; Wien AS 6261 - 6266, 6267 a: R. Egner u. E. Haslauer: *Särge der III. Zwischenzeit*, I. CAA Kunsthistorisches Museum Wien, Lieferung 10.

⁶⁰ Wb V, 391 - 393.

⁶¹ Wb II, 56,9; H. Kees: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der Alten Ägypter*. Berlin 1956, 194 mit Verweis auf TR Saqq 15 (= CT VI 254 j) und CT III 203.

⁶² Wb II, 56,11; Assmann, *Liturgische Lieder*, 127, 153.

⁶³ Wb II, 57,2; Ch. Desroches-Noblecourt: *"Un lac de Turquoise". Godets à onguents et destinées d'outre-tombe dans l'Égypte ancienne*, in: Mon Piot 47 (1953), 1 - 34; diesselbe: *Poissons, tabous et transformations du mort. Nouvelles considérations sur les pèlerinages aux villes saintes*, in: Kemi 13 (1954), 33 f.

⁶⁴ Siehe Anm. 3.

⁶⁵ Robert Fuchs, in: LÄ VI, 789 mit Anm. 5, 6, 52.

⁶⁶ Die Abwehr feindlicher Gesinnung, des "bösen Blicks", wie Sanaa Abd El Azim El-Adly in GM 138 (1994), 7 - 10 (Der böse Blick und der blaue Stein) vorschlägt, halte ich für sekundär. In relevanten Texten ist auch nicht von zornigen türkisfarbenen Augen des Horus oder Re die Rede, sondern von lapislazuliblauen oder "grüngemachten". Siehe Kees, *Farbensymbolik*, 465 mit Anm. 260 - 262.

Die Himmelsgöttin Nut verschluckt allabendlich die Sonne, läßt sie durch ihren Leib ziehen und gebiert sie am Morgen neu. So gewährleistet sie den Sonnenlauf, den sich tagtäglich wiederholenden Schöpfungsvorgang. Nut ist aber auch die Mutter des Osiris. Wenn sie Re am Abend in ihren Leib aufnimmt, sichert sie auch die Wiederauferstehung des Osiris: in der Tiefe der Unterwelt - die ebenso Himmelstiefe sein kann - vereinigt sich der Ba des Re mit dem toten Körper des Osiris.⁶⁷ Bis zu ihrer Trennung am Morgen überströmen die Strahlen des Sonnengottes die Mumie des Osiris, wärmen und beleben sie durch Lichtenergie. Nut unterstützt die Wiederbelebung, indem sie Osiris in ihre Arme nimmt⁶⁸ und ihm unter ihren Flügeln Wärme und Schutz bietet. Die nächtliche Vereinigung von Re und Osiris - der umherfliegenden Ba-Seele und dem todesstarrten Körper - ist das Muster, nach dem die Verstorbenen neue Lebenskraft und Unsterblichkeit erlangen können.

Isis und Nephthys assistieren als Hebammen bei Geburt und Himmelsaufstieg des Sonnenkindes: sie ziehen es zwischen den Schenkeln seiner Mutter hervor, lassen es auf ihren Armen "erglänzen" und heben es über den Horizont empor zum Himmel.⁶⁹ Sie lassen ihn "erscheinen in jener Barke, ihre Arme als Schutz hinter"⁷⁰ ihm, was durch die ausgebreiteten Flügelarme versinnbildlicht wird. Unbeschadet ihrer Beziehung zum Sonnenaufgang besteht gleichzeitig eine Verbindung zum Osirismythos⁷¹: mit ihren Flügel gewähren sie auch dem todesmatten Osiris Schutz und fächeln ihm Lebensodem zu. Dank ihrer Zauberkünste gelingt es Isis schließlich, den Todesbann zu brechen. In gleicher Weise hilft sie dem Sonnengott bei der Bezwingung der mächtigen Unterweltsschlange. Dadurch garantiert sie den Verstorbenen Schutz und die Überwindung des Todes.

Die vier Horussöhne üben an der Leiche des Osiris - also auch an der des Toten - den "Schutz des Lebens"⁷² aus, sie fügen seine Glieder zusammen und sorgen für den Erhalt seiner inneren Organe. Durch ihre Verknüpfung mit den vier Himmelsrichtungen wurden sie zu Wegbereitern für die Himmelfahrt der Verstorbenen.⁷³ Sie helfen aber auch Re im Kampf gegen Apophis, indem sie den Sonnenfeind mit Messern attackieren und ihm unzählige Wunden zufügen.⁷⁴

Der geflügelte Skarabäus ist ein Symbol des morgendlichen Sonnengottes. Wie der Käfer kommt die Sonne aus der dunklen Erdtiefe hervor - scheinbar "von selbst entstanden" und in neuer, verjüngter Gestalt. Mit dem auffliegenden Käfer schien auch die Sonne zum Himmel zu gelangen und dort, der Mistkugel gleich, auf ihrer Bahn fortbewegt zu werden. Der Skarabäus symbolisiert somit nicht nur die Regeneration, sondern die treibende Kraft, die die Sonne in Bewegung hält. Die Kontinuität des Sonnenlaufs aber sichert den Fortbestand der Schöpfung, den Triumph des Lebens über den Tod.

⁶⁷ Zur Verbindung von Re und Osiris siehe Kees, *Götterglaube*, 264 - 270; Hornung, *Nachtfahrt*, 94 - 103.

⁶⁸ Mit Verweis auf Belege und Kommentare Assmann, op. cit., 147, Anm. 34.

⁶⁹ Assmann, op. cit., 197, 202.

⁷⁰ Tb des Nacht. Zitiert bei Assmann, op. cit., 202.

⁷¹ Dazu Assmann, op. cit., 202 f.

⁷² Pyr. 1333 c; Tb 137 A, 18.

⁷³ Pyr. 2079 a - d.

⁷⁴ A. Erman: *Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräbern*, in: ZÄS 38 (1900), 22; Hornung, op. cit., 100 f., 120 - 122.

Mit seinen Falkenflügeln ist er darüberhinaus eine formale Variante der Flügelsonne.⁷⁵ Das Symbol des sakralen Königtums wurde in der Spätzeit häufig als Bild des im Kampf gegen Apophis und die Osiris-Feinde siegreichen Horus gedeutet⁷⁶. Damit wirkt der Flügelkarabäus auch gegen die Mächte des Bösen, die die Erneuerung des Lebens und die kosmische Ordnung bedrohen.

Der Usech-Halskragen ist nicht nur prachtvoller Schmuck, sondern ein apotropäisch wirkendes Amulett.⁷⁷ Die beim Überreichen des breiten Kragens rezitierten Sprüche - im Mundöffnungsritual für Mumie und Statue der Verstorbenen⁷⁸ wie im Bekleidungsritual für die Götterstatuen - erklären ihn als Symbol der Umarmung durch Atum. Der Sonnengott in seiner abendlichen, "vollendeten" Gestalt legt bildlich gesehen seine Arme um die Träger, damit sein Ka - kosmische Lebenskraft und Urbehalten - in sie einströmt, sie belebt und prophylaktisch gegen alles Schlechte schützt⁷⁹. Der Usech-Halskragen ist damit wie die Kette allgemein ein Symbol des Verbundenseins, hier ein Symbol der Verbindung zwischen den Menschen und dem (Sonnen-) Gott.⁸⁰

Die Falkenköpfe der Verschlussstücke⁸¹ erinnern zunächst an die Tagesgestalt des Sonnengottes, der als Falke oder falkenköpfiger Mann das Himmelsgewölbe durchquert.⁸² Zum Ende seiner Fahrt durch die Unterwelt erscheint er jedoch auch in Falkengestalt, anfangs Horus-Dati genannt.⁸³ In der Spätzeit tritt der falkenköpfige Re-Harachte als Nachtsonne auf und in der griechisch-römischen Zeit wird die Falkengestalt schließlich vollständig mit Atum identifiziert.⁸⁴ Als Symbol freier, rascher Beweglichkeit kann der Falke als Hinweis dafür gelten, daß sich die Sonne auch durch Finsternis und Unterwelt "vogelleicht" bewegen kann und in den letzten Nachtstunden immer stärker ihrem Aufgang zustrebt. Auch die "verklärten" Toten hofften auf Verwandlung in einen Falken, um der Sonne in den Himmel und in das Lichtland der Götter folgen zu können⁸⁵. Als Nebeneffekt stehen ihnen dann die natürlichen Waffen des Raubvogels zur Verfügung, so daß sie alle feindlichen Kräfte abwehren können.⁸⁶

Das fast lebensgroß gestaltete menschliche Gesicht mit Götterbart ist in Ausstellungskatalogen entweder gar nicht bezeichnet oder kurioserweise als das der Himmelsgöttin Nut angegeben.⁸⁷ Die Unsicherheit ist verständlich, da keine der bisherigen Deutungen überzeugen konnte. Einen ersten

⁷⁵ D. Wildung, in: LÄ II, 278.

⁷⁶ H. W. Fairman: *The Myth of Horus at Edfu*, I, in: JEA 21 (1935), 35 f.; vgl. Hornung, *Nachtfahrt*, 154 - 156.

⁷⁷ G. Jéquier: *Frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*. MIFAO 47 (1921), 69 f., Anm. 1 auf S. 70; RÄRG, 8 f.; T. Handoussa: *Le collier Ousekh*, in: SAK 9 (1981), 143 - 150.

⁷⁸ E. Otto: *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. II. Äg. Abh. 3 (1960), 119 f.

⁷⁹ Handoussa, op. cit., 148 mit Anm. 43.

⁸⁰ Lurker, *Wörterbuch der Symbolik*, 377.

⁸¹ Z.B. Kairo JE 35923: Saleh/ Sourouzian, *Hauptwerke Kairo*, Kat.-Nr. 249; Allard Pierson Museum, Universiteit van Amsterdam, 8519 - 27; R. A. Lunsingh Scheurleer: *Egypte Geschenk van de Nijl*. Amsterdam 1992, Abb. 29.

⁸² Assmann, op. cit., 171, Anm. 11.

⁸³ Hornung, *Pfortenbuch*, 240 ff.; vgl. Hornung, *Nachtfahrt*, 171.

⁸⁴ Zur Falkengestalt der Nachtsonne K. Mysliwiec: *Studien zum Gott Atum*. II. HÄB 5 (1978), 69 - 74.

⁸⁵ PT 913 a; CT 312. W. Spiegelberg: *Die Falkenbezeichnungen des Verstorbenen in der Spätzeit*, in: ZÄS 62 (1927), 27 - 34; Kees, *Götterglaube*, 42 mit Anm. 1; Assmann, op. cit., 171.

⁸⁶ CT II 149. Kees, op. cit., 42 mit Anm. 4.

Versuch unternahm 1972 Karol Mysliwiec. Ausgehend von der formalen Ähnlichkeit zwischen dem Gesicht und der Hieroglyphe *hr* glaubte er, daß es Horus repräsentieren würde und den zu Osiris gewordenen Toten die Wiederauferstehung garantieren soll.⁸⁸

Kate Bosse-Griffith wies wenig später darauf hin, daß die Gesichter nicht immer gelb, sondern gelegentlich grün, rostrot und sogar blau gestaltet sind.⁸⁹ Wenn die gelbe Farbe - Mysliwiec folgend - mit der Lichtnatur des Horus in Verbindung zu bringen ist, müßte grün für Osiris und blau für Amun oder Ptah stehen. Für die rote Farbe schien ihr keine Gottheit passend. Ihrer Auffassung nach könnte in Mißdeutung der ursprünglichen Farbsymbolik ein gewöhnliches menschliches Gesicht dargestellt worden sein. Oder sollte gar das rote Gesicht des Sonnengottes gemeint sein, das Karol Mysliwiec als Beispiel für die *hr*-Form abgebildet hatte?⁹⁰ "A deeper religious meaning seems to have been present ... But it was open to misinterpretation."⁹¹ Wie nahe sie der Lösung war, konnte sie nicht ahnen.

Dabei legt die ausgeprägte solare Symbolik der bisher erörterten Figuren und Amulette recht deutlich nahe, daß es sich nur um das Gesicht des Re handeln kann. Die von Mysliwiec abgebildete Darstellung aus dem Grab Ramses VI. zeigt das Sonnengesicht - auf einer schützend aufgerichteten Uräusschlange sitzend - in einer Barke. Am Ende seiner Nachtfahrt, kurz vor Anbruch der Morgendämmerung, wird Re von drei Sternengöttern zum Osthorizont gezogen (Abb. 5). In der frontalen Präsenz kann die Sonne ihre Machtwirkung voll zur Geltung bringen, die Finsternis und die in ihr heimischen feindseligen Dämonen vertreiben und mit ihrem Glanz Leben spenden. Die Verstorbenen verbinden mit dem Gesicht die Hoffnung, im Jenseits den Göttern und vor allem dem Sonnengott ins Angesicht blicken zu können. Erst dort ist ihnen eine sichtbare und gefahrlose Begegnung mit dem mächtigen Gott möglich, erst als selige Tote enthüllt sich ihnen sein "geheimes Gesicht"⁹², sein Wesen.

Die Gesichtsfarben gelb, rot und grün verweisen auf die Tages-, Morgen- und Nachterscheinung der Sonne. Blau mag auf die zehnte Stunde des Pfortenbuches anspielen, wo Re "Der im Nun ist" genannt wird.⁹³ Wie die Sonne jeden Morgen verjüngt aus dem Urgewässer - einem der drei Aspekte des "Weltinnenraumes"⁹⁴ - auftaucht, so möchten auch die Verstorbenen im Nun regeneriert werden. Daß die vier Gesichter des Sonnengottes⁹⁵ untereinander austauschbar sind, beweist erneut, daß nicht eine bestimmte Phase, sondern der gesamte Zyklus der Verwandlung und Regeneration gemeint ist.

⁸⁷ Unbezeichnetes Kartonageteil bei Grewenig/Seipel, *Götter - Menschen - Pharaonen* (wie Anm. 2), Kat.-Nr. 196, S. 274. Als Nut bei R.A. Lunsingh Scheurleer: *Egypte, Geschenk van de Nijl*. Amsterdam 1992, 53; Seipel, *Götter, Gräber und die Kunst*, Kat.-Nr. 474, 476.

⁸⁸ K. Mysliwiec: *A propos des signes hiéroglyphiques "hr" et "tp"*, in: ZÄS 98 (1972), 97.

⁸⁹ In: JEA 64 (1978), 103 f.

⁹⁰ K. Mysliwiec, op. cit., Abb. 16.

⁹¹ K. Bosse-Griffith, op.cit., 105.

⁹² Hornung, *Pfortenbuch*, 251. Zur Bedeutung der Göttergesichter allgemein siehe Assmann, *Liturgische Lieder*, 132 f.

⁹³ Dazu Hornung, *Nachtfahrt*, 159 ff.

⁹⁴ Neben Himmelstiefe und Unterwelt. Hornung, op.cit., 200.

⁹⁵ Siehe Pyr. § 1207 b.

Obwohl hier nur der Symbolgehalt bei funererer Verwendung des Perlennetzes interessiert, soll zumindest erwähnt werden, daß das "Netz der Götter" tatsächlich von einigen Göttinnen und Göttern sichtbar getragen wird, als Netzkleid über dem Gewand: Isis, Nephthys, Neith, Selket, Nut, Hathor, Maat, die Westgottin, die kuhgestaltige Mehet-Weret, Osiris, Ptah-Sokar-Osiris. Sie alle sind in den Bedeutungskreis Schöpfung/Geburt-Tod-Wiedergeburt einzuordnen. Indem sie den Fortbestand der Schöpfung sichern, garantieren sie auch den Verstorbenen Erneuerung und Auferstehung.

Der amerikanische Ethnologe Carl Schuster erforschte in den 30er Jahren die ältesten Muster und Motive der Kulturgeschichte.⁹⁶ Wo andere nur Ornamente und Verzierungen sahen, entdeckte er Symbole. Daß in unterschiedlichsten Gegenden der Erde, in verschiedenen Kulturen und Zeitaltern gleiche Motive vorkommen, war für ihn ein Resultat immerwährender Völkerwanderungen und Handelskontakte.

Das Netz ist für ihn zuallererst ein Symbol genealogischer Kontinuität. Eine Art Stammbaum. Der menschliche Körper ist sehr stilisiert dargestellt: als Strich mit zwei angesetzten Winkeln für Arme und Beine und einem Punkt für den Kopf.

Da er die tiefere Sinnschicht nur schwer erfassen konnte, suchte er nach einer Lösung bei den australischen Aborigines, in deren Bräuchen und Ritualen sich die ursprünglichen Ideen erhalten haben.⁹⁷ Bei den Initiationsriten liegen die jungen Männer als "lebendes Netz" (Abb. 6) oder in einer Reihe am Boden, sich an den Händen haltend. Im letzteren Fall sind ihre Körper mit einem Netzmuster bemalt (Abb.7). Durch das Ritual wird der einzelne zum Glied in der Kette seiner Ahnen, zum Mitglied seines Stammes. Für Ursula McConnel symbolisiert es darüberhinaus die Kontinuität des Lebens "by means of sex and birth", was Schuster auf die Formel "creation & procreation" brachte.⁹⁸

Den Kern der Initiationsriten bildet jedoch die Transformation des alten Ich in eines neues: nach einem zeremoniellen Tod wird der Initiand auf magische Weise wiederbelebt und verwandelt sich in einen Neugeborenen, der nun geistige Reife besitzt und mit gesteigerter Kraft seine Bestimmung erfüllen kann. Die Bewältigung dieses schwierigen Übergangs in ein neues Lebensstadium unter dem Schutz kosmisch-göttlicher Kräfte ist Vorbereitung auf weitere Übergänge und auf die letzte, höchste Transformation: vom Tod in eine höhere Seinsweise. "Hier wird das Bedürfnis spürbar, zwischen den Grundkonstanten des Seins keinerlei Lücke zu lassen, die fließende Bewegung, die generatio und regeneratio verbindet, mit der ganzen Anstrengung geistigen Strebens und religiöser Hingabe in Gang zu halten."⁹⁹

⁹⁶ C. Schuster u. E. Carpenter: *Patterns that connect. Social Symbolism in Ancient & Tribal Art*. New York 1996.

⁹⁷ Ebenda, 174.

⁹⁸ Ebenda, 175.

⁹⁹ J. Winter: *Das Ei - Urort der Schöpfung und der Verwandlung. Vom Chaos zum Kosmos, von der Materie zum Geist*, in: Mayer-Tasch (Hg.), *Zeichen der Natur*, 65. Zum spirituellen Hintergrund der Initiationsriten siehe auch S. 64 f.

Ob bei den Initiationsriten im alten Ägypten das Netz eine Rolle spielte, wissen wir nicht. Bei der letzten Initiation jedoch, dem Übergang vom Tod zur Wiedergeburt, repräsentiert das über die Mumien gelegte Perlennetz die gleiche spirituelle Kraft, wie noch heute die Initiationsnetze der Aborigines in Australien.

Zusammenfassend läßt sich folgendes festhalten:

Das Mumiennetz ist wie jedes Symbol etwas "Zusammengeworfenes". Auf materieller Ebene ist es ein Fanggerät, mit dem auch Feinde gefangen und tödliche Gefahren abgewehrt werden können, quasi ein "Ganzkörper-Amulett". Auf metaphysischer Ebene symbolisiert es die Verwandlung, den Durch- und Übergang von der diesseitigen in die jenseitige Welt. Es ist ein hochkomplexes, vielschichtiges Symbol, weil es nicht nur mehrere Bedeutungsmomente gleichzeitig enthält, sondern mit anderen, ebenfalls komplexen Symbolen ein Beziehungs- und Bedeutungsnetz bildet. Und - nicht zuletzt - ist es ein ganzheitliches Symbol, weil es die erhoffte Transformation in einen kosmischen Zusammenhang einbettet: durch die Angleichung an die Sonne, ihren ewigen Kreislauf von Geburt-Tod-Wiedergeburt, suchten die Ägypter im Tode Anschluß an das Göttlich-Erhabene und die himmlische Unendlichkeit.

Dipl.phil. Caris-Beatrice Arnst

Ägyptisches Museum und Papyrussammlung

Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz

Bodestr. 1-3

D - 10178 Berlin

Abbildungsverzeichnis:

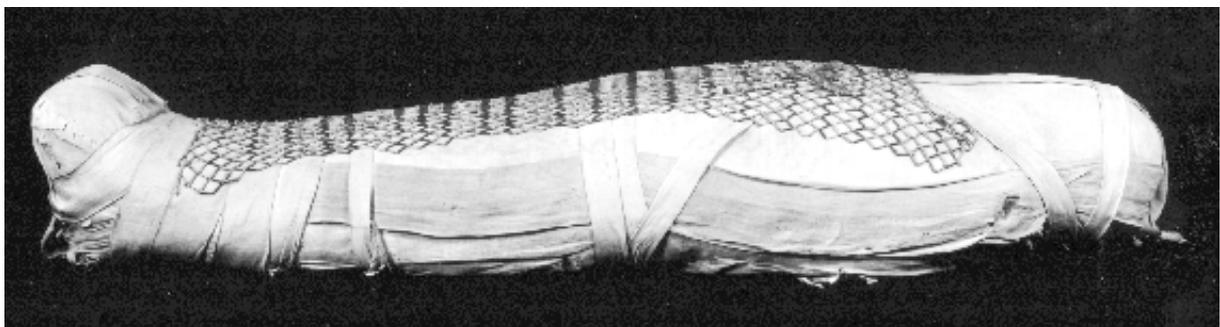


Abb. 1: Mumie der Ta-dit-Hor-pa-Re mit Perlennetz
Spätzeit, um 800 v. Chr.
Achmim
Berlin, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. 8510

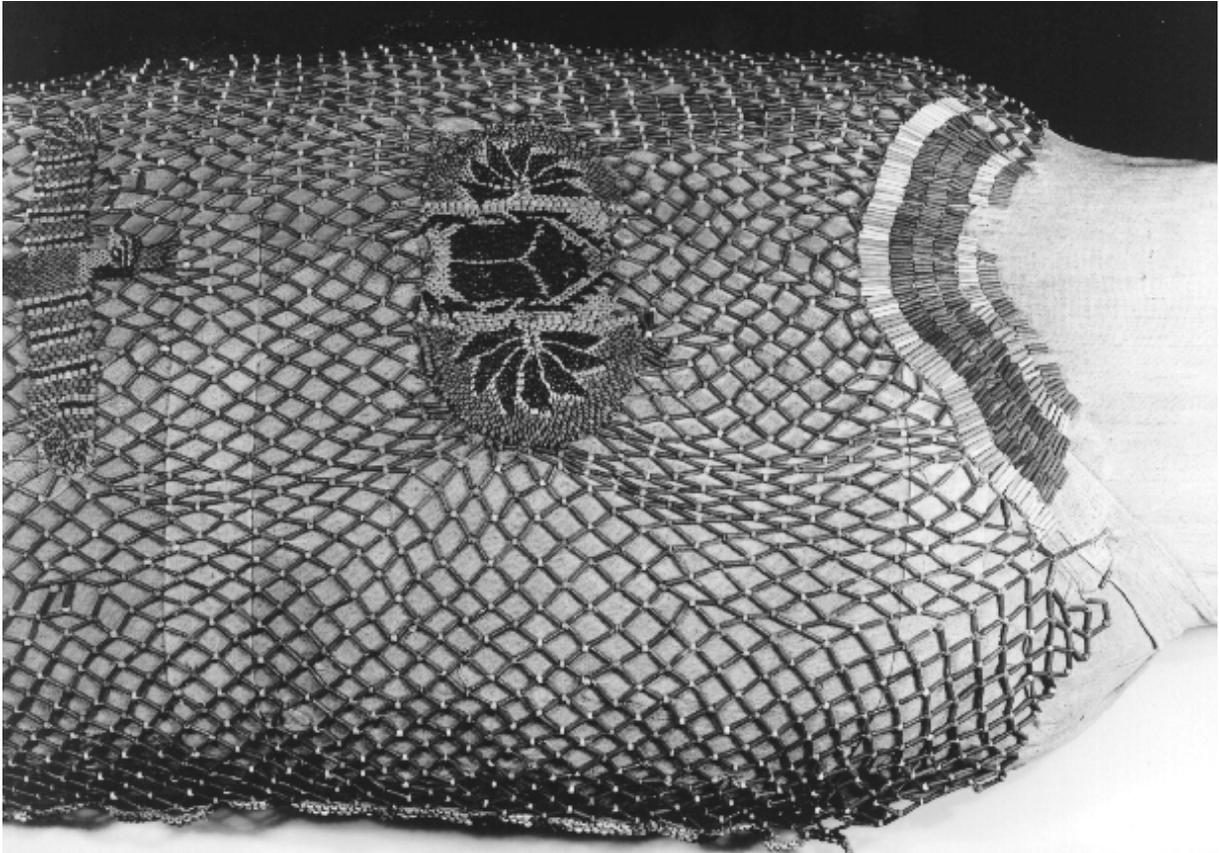


Abb. 2: Mumie der Tarekap mit Perlennetz (Detail)
 Spätzeit, um 600 v. Chr.
 Theben-West
 Berlin, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. 5



Abb. 3: Mumienhülle einer Frau
 Gr.-röm. Zeit, 1. Jh. n. Chr.
 Abusir el Meleq
 Berlin, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. 16820



Abb. 4: Mumienmaske eines Mannes
Gr.-röm. Zeit, ca. 20 n. Chr.
Meir

Berlin, Ägyptisches Museum, Inv.-Nr. 34435

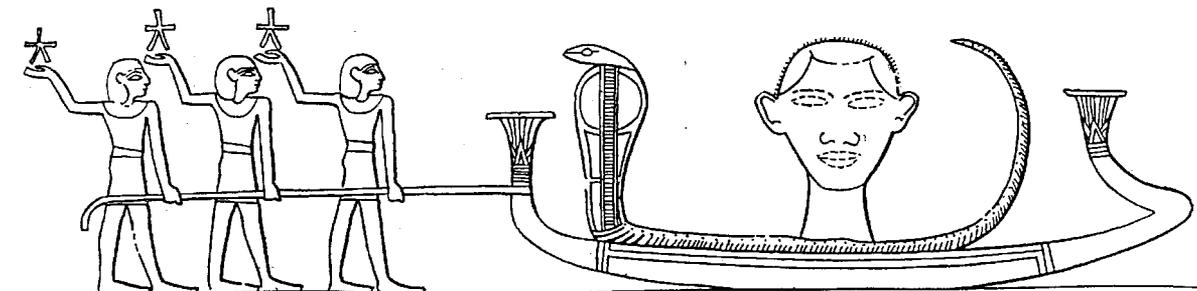


Abb. 5: Das Gesicht des Re
Pfortenbuch: Elfte Stunde

Aus: Hornung, *Pfortenbuch*, Abb. S. 254.

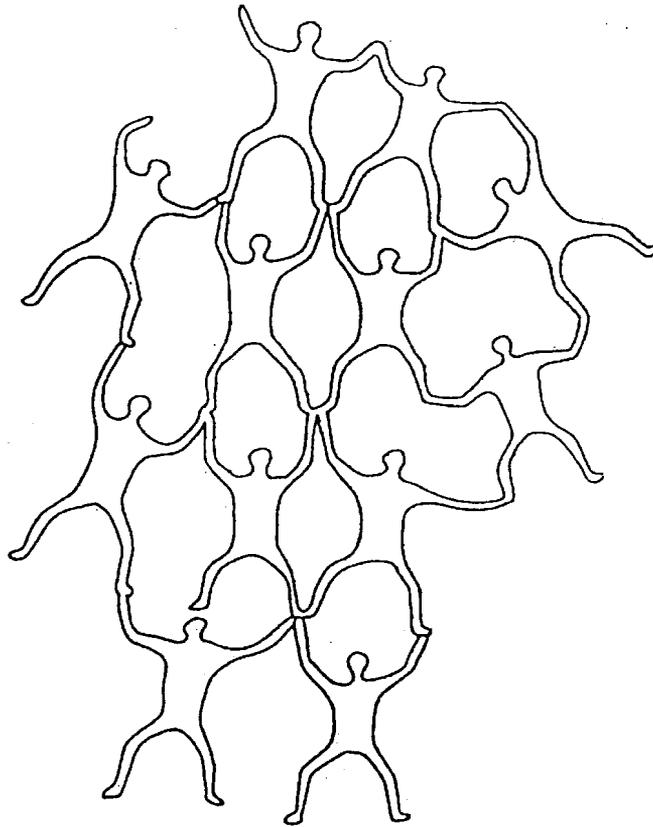


Abb. 6: "Lebendes Netz", gebildet durch auf dem Boden liegende junge Männer
Initiationsriten der Kamilaroi in Australien (1894)
Aus: Schuster/Carpenter, *Patterns*, Abb. 479.

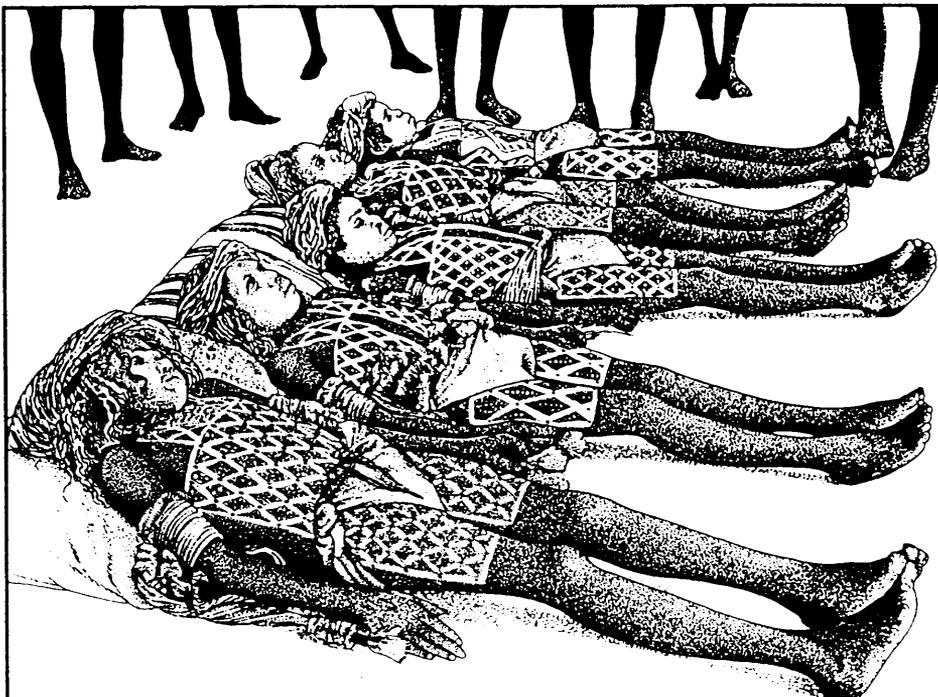


Abb. 7: Initianden mit aufgemaltem Netz
Initiationsriten der Aborigines in Arnhem Land, Australien (noch heute)
Aus: Schuster/Carpenter, *Patterns*, Abb. 483.

III. Rezeption und Umfeld

Jürgen Thiesbonenkamp

Der somatische Aspekt des Todes - die Versorgung des Leichnams und seine postmortale Bedeutung bei den Bamileke in Kamerun im Gegenlicht zeitgenössischer Erfahrungen in Deutschland

“Der Tod ist wie der Mond - noch niemand hat seinen Rücken gesehen”, sagt ein Sprichwort aus Kamerun und deutet an, daß zum erlebten und erlitten Tod eine Dimension gehört, die zwar den Blicken aber nicht dem Glauben und Handeln entzogen sein muß. Diese Dimension wahrzunehmen, sie auszuleben und auch zu zügeln und mit den vitalen Interessen der Nachkommen zu verbinden, ist Sinn und Ziel der Totenrituale der verschiedenen Völker Kameruns. Die Totenrituale der christlichen Kirchen stehen bis heute im Kontext stammesreligiöser Erfahrungen. Theologische Arbeit in Kamerun hat die Auseinandersetzung mit dem Tod und die Frage nach dem Verbleib und der Bedeutung der Toten zum Kern.¹ Dabei weiß sie sich einer missionsgeschichtlichen Entwicklung verbunden, in der die Missionare beider Konfessionen trotz aller verbalen Angriffe auf die Praktiken des Totenrituals, dieses doch letztlich als Grundstruktur der christlichen Beerdigung übernahmen.² In der Dialektik des neuen Fremden und des mitgebrachten Vertrauten fanden sie hier einen besonderen Zugang zur traditionellen afrikanischen Lebensgemeinschaft. Die hohe Sterblichkeit in den eigenen Reihen machte die Bestattung zu einem wichtigen Anknüpfungspunkt in der

¹ Theologische Beiträge aus Kamerun stammen zumeist von katholischen Autoren, wie z.B.: J.-M. Ela, *Mein Glaube als Afrikaner*, Freiburg 1987; E. Mveng, *Auf dem Weg zu einer afrikanisch-christlichen Spiritualität*, in V. Mulago (Hg.), *Afrikanische Spiritualität und christlicher Glaube*, Freiburg 1986, S. 125-139; ders., *De la mission à l'inculturation*, in J. Ndi-Okalla, *Inculturation et conversion*, Paris 1994, S. 11-19. Protestantische Beiträge aus den frankophonen Kirchen stehen noch in den Anfängen. Im Gespräch mit Ela und weiterführend sind die Beiträge des Direktors des theol. Instituts in Ndoungué, F. Ouamba, *Pâques camerounaises: Liturgies pascales des églises protestantes*, in Doré u.a.(Hg.), *Pâques africaines aujourd'hui*, Paris, 1989, S.56-71 und ders., ebd., *Pâques et le sens chrétien de la mort*, S. 94-101. Auf der Seite der anglophonen Presbyterian Church of Cameroon zeigt sich ein anderes Bild. Es liegen mehr Beiträge vor, so z.B. von J.N. Dah. Eine inhaltliche Verarbeitung und bibliographische Darstellung findet sich bei H. Balz, *Where the faith has to live*, Part II, 1 u. 2, Berlin 1995. Vgl. auch zur Einordnung der theologischen Entwürfe aus Kamerun in den Kontext afrikanischer Theologie H. Balz, *Afrikanische Theologie*, *Theologische Rundschau* 58, 1993, S.148-189. Der vorliegende Aufsatz referiert Teilaspekte meiner in Berlin angenommenen Dissertation mit dem Titel “Bestattung und Totengedenken in Kamerun und Deutschland - Kirchliche Handlungsfelder im interkulturellen Dialog“. Ein Teil des hier zu Grunde gelegten Quellenmaterials stammt aus den Examenarbeiten am theol. Institut in Ndoungué, der theol. Fakultät in Yaoundé, theologischer Kleinliteratur, kirchlichen Stellungnahmen und Referaten wie auch Interviews aus Kamerun.

² Exemplarisch dazu die Berichterstattung der Basler Missionare in ihren Quartalsberichten oder in Publikationen wie der Pallottiner in ihrem Organ “Stern von Afrika” Jg. 1894-1920.

Missionsarbeit. Durchgängig zeigt sich am Totenritual, daß es zwischen "alter und neuer Religion"³ in der Praxis der Familien und Gemeinden einen "symbiotischen Synkretismus"⁴ gibt.

Im folgenden soll die christliche Verarbeitung des Totenrituals an den Handlungsfeldern Bestattung und Totengedenken im historischen Bezug zur Frühzeit der Mission, am Beispiel des stammesreligiösen Totenrituals der Bamileke und an Konzeptionen gegenwärtiger Gemeindeftheologie und -praxis dargestellt werden. Abschließend werden Impulse für den Dialog mit der gegenwärtigen Theologie und Praxis des Totenrituals in Deutschland aufgezeigt.

A. Das Totenritual als gemeinsames humanes Erbe

Das Totenritual einer Gesellschaft kann als Paradigma ihrer sozialen, kulturellen und religiösen Werte und Seismograph ihrer Veränderungen verstanden werden. Die religiöse Sinndeutung des Totenrituals verbindet Bestattung und Totengedenken mit den übrigen Lebensbereichen und verortet es in den Lebenswelten der Menschen. Sundermeier⁵ spricht in diesem Zusammenhang von einem gemeinsamen humanen Erbe. Veränderungen in der Bestattungskultur tangieren damit nicht nur die einzelnen Gesellschaften, sondern werden zur Anfrage, inwieweit über die partikuläre Gesellschaft hinaus noch Gemeinsames erkannt werden kann.

Die gegenwärtigen Formen des Totenrituals in Deutschland werden, gemessen an der eigenen Tradition und theologischen Kriterien, weitgehend als defizitär erfahren. Durch die ökumenischen Partnerschaften und anderen Gelegenheiten der interkulturellen Begegnung werden Ausdrucksweisen und Inhalte afrikanischer Totenrituale bekannt. Im Spiegel dieser Erfahrungen kann es vorkommen, daß die gängigen Formen des Totenrituals hierzulande als Reste einer vergangenen Tradition erlebt werden. Das Unbehagen an der eigenen Trauerkultur wird zur Motivation, im interkulturellen Dialog Horizonterweiterung zu suchen. Dabei besteht die Gefahr, die andere Kultur nur als Steinbruch zu sehen, aus dem man sich das herausholt, was in das eigene Konzept paßt. Anders ist es, wenn die fremde Kultur zu einem Weg wird, die verschütteten Schätze der eigenen Kultur freizulegen. Auf diesem Umweg kann der interkulturelle Dialog zu einem hermeneutischen Schlüssel werden, neue Formen der Bestattungskultur zu entwickeln, ohne die fremde Kultur für die eigenen Interessen zu instrumentalisieren. Dem ökumenischen Dialog über das Verständnis biblischer Texte, liturgischer Formen, gemeindlicher Praxis und der Missionsgeschichte kommt im interkulturellen Dialog besondere Bedeutung zu.

³ H. Balz, *Where the faith has to live*, Part II, Berlin 1995, S.5; ders. *Paulus und Abraham*, Thesen zum Gespräch mit den Religionen schriftloser Kulturen, *ZMiss* 19.Jg., 1993, S.84-94

⁴ Th. Sundermeier, *Inkulturation und Synkretismus*, Probleme einer Verhältnisbestimmung, *Evangelische Theologie* N.F. 1992, S.192-209

⁵ Th. Sundermeier, *Interreligiöser Dialog und die "Stammesreligionen"*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Jg.23. 1981, S. 225-237

B. Das Totenritual der Bamileke

Bamileke ist die Sammelbezeichnung von Stämmen, die in sakralen Häuptlingtümern organisiert das westliche Bergland des frankophonen Teils von Kamerun besiedeln.⁶ Das ihnen gemeinsame Totenritual läßt sich in vier Phasen gliedern: die Sterbephase, das Begräbnis, der Abschluß der ersten Trauerzeit und das Große Totenfest. Die Gestaltung des Rituals entspricht dem Todesverständnis. Grundsätzlich ist zwischen den Kategorien des guten und schlechten Todes zu unterscheiden. Zur ersten gehört der Alterstod der Menschen, deren Leben durch Nachkommen und materielle Güter gesegnet ist und die den ethischen Normen entsprechend gelebt haben. Zur Kategorie des schlechten Todes gehören alle, die ohne Nachkommen sterben, Selbstmörder und Todesarten wie Ertrinken und Blitzschlag. Für beide Kategorien gilt, daß jeder Todesfall seine Ursache im Verhalten oder Wesen eines anderen Menschen haben muß. Zumindestens in Zweifelsfällen gehört heute noch in einigen Regionen die früher weit verbreitete Autopsie zu den Techniken, die Kategorie eines Todesfalles zu klären. Das Ergebnis der Autopsie entscheidet über den Fortgang des Totenrituals.

Das Totenritual des einzelnen versteht sich auf dem Hintergrund der sakralen Bedeutung des Häuptlings für die Gesamtheit seines Volkes. Der Häuptling gilt in der Genealogie seiner Ahnen als jeweilige unsterbliche Inkarnation des Gründers des Häuptlingtums. Dies zeigt das Totenritual des Häuptlings.

Nach Eintritt des Todes wird der Häuptling im Kreis der neun Notabeln auf einem Hocker sitzend nachts bestattet. Die Nachricht seines Todes wird geheimgehalten. Die öffentliche Trauer beginnt als Inszenierung, indem an einem festgetzten Tag vor dem versammelten Volk ein Hund, früher ein Sklave, geschlagen wird, bis dessen Jaulen die "Mauer der Trauer durchbohrt" und das Volk in die Totenklage einstimmt. Das offizielle Totenfest ist mit der Instauration des Nachfolgers unmittelbar verbunden, dessen Namen nur den neun Notabeln bekannt ist.

Das Totenritual des Häuptlings sichert die Kontinuität des Lebens. Jeder einzelne partizipiert daran und es bleibt das Lebensziel der Bamileke, eines guten Todes zu sterben. In der Figur des Häuptlings fokussiert sich eine für alle Bamileke gültige Unsterblichkeitsvorstellung. Zusammenfassend gilt, daß die Toten nicht tot sind, sondern durch das Sterben in eine andere Existenzweise wechseln, in der sie für die Lebenden nach wie vor anwesend sind, reale leibliche Bedürfnisse haben und Einfluß auf die Hinterbliebenen nehmen. Die Lebensenergie wird im Sterben transformiert und entfaltet ihre schädliche oder segnende Kraft aus der neuen Existenzweise des Toten. Darin hat das Totenritual der Bamileke Anteil an vergleichbaren Ritualen anderer afrikanischer Völker. Neben Unterschieden in einzelnen Handlungsabläufen besteht das Spezifikum des Totenrituals der Bamileke in seiner Bindung an die durch den Häuptling repräsentierte Lebenskonzeption und dem noch darzustellenden Schädelkult, der durch das Große Totenfest initiiert wird.

⁶ In der deutschsprachigen Literatur ist auf zwei Arbeiten über die Bamileke hinzuweisen: K. Hirsch, Bamileke, Die Menschen aus den Schluchten, Berlin 1987 und E. Rohde, Chefferie Bamileke, Traditionelle Herrschaft und Kolonialsystem, Münster/Hamburg 1990

a) Vom Sterben bis zur Beerdigung

Der Tod kann in Vorzeichen erfahren und gedeutet werden, die das Leben begleiten. Dazu zählen Träume, das Auftreten bestimmter Tiere (Chamäleon), körperliche Reaktionen (Zittern der Augenlider) oder kosmische Ereignisse (Regenbogen). Verweisen diese Vorzeichen auf die Präsenz des Todes im Leben, so gehört es zu den traditionellen Lebenserfahrungen der Kameruner, in Initiationsriten Formen des symbolischen Tod erfahren zu haben.⁷

Der Sterbestunde kommt besondere Bedeutung zu, denn Verhalten und Worte des Sterbenden haben als orales Testament letztgültige Bedeutung. Viele Angehörige versuchen, in dieser Phase anwesend zu sein. Mit Eintritt des Todes wird aus der Krankenklage die Totenklage. In unmittelbarer Reaktion auf den erfahrenen Tod kann sie sich emotional sehr steigern. Besonders Witwen wälzen sich am Boden und zerstören Kleidung und Hausrat, bis hin zu Angriffen auf das Haus selbst.

Der anschließenden Versorgung des Leichnams durch Waschungen, Ankleiden und Aufbahrung kommt eine elementare Bedeutung zu, da er noch als im Haus und Grundstück anwesend geglaubt wird.

Bei den Waschungen gibt es regionale Unterschiede. Es können damit Spezialisten betraut werden oder auch Familienangehörige, es kann diese Tätigkeit einem Kreis initiiertes Frauen vorbehalten sein oder nur von Personen gleichen Geschlechts durchgeführt werden. In der Regel finden sie hinter dem Haus statt, wobei der Leichnam auf Bananenblättern ausgebreitet liegt. Zu heißem oder kaltem Wasser können Kräuter verwendet werden. Die Salbungen können auch die Funktion der Konservierung übernehmen, gehören aber in den Bereich der rituellen Ehrerbietung und des Abschieds. Palmöl wird mit dem roten Puder des Acojoubabums vermischt und damit die Stirn des Toten gesalbt, wobei dies durch den ältesten Sohn in Anwesenheit aller Geschwister durchgeführt wird. Wegen der allgemein gewordenen Sargbestattung findet die Aufbahrung heute in Rückenlage statt, kann aber auch sitzend oder in embryonaler Haltung geschehen. Die angewandte Sorgfalt zeigt, daß im Leichnam die Persönlichkeit des Toten leiblich präsent bleibt.

Eine Besonderheit dieser Phase sind die Autopsien, die im Bauchbereich des Toten zur Schuldermittlung durchgeführt werden. Innere Organe wie Blase, Nieren, Leber und Herz werden auf bestimmte Merkmale wie Blutgerinnsel und Narben untersucht und als Hinweise interpretiert, ob der Tote als Opfer oder Täter von Hexerei ausgemacht werden kann. Autopsien werden auch an den Leichnamen schwangerer Frauen vorgenommen. Mutter und Embryo bekommen je eigene Grabstellen als Ausdruck dafür, daß durch die Autopsie ein Status hergestellt wurde, der das Totenritual nach der Kategorie des guten Todes ermöglicht.

Die Bestattungen finden oft nur wenige Stunden nach Eintritt des Todes statt. Wegen der geglaubten Präsenz des Toten und seiner Einflußnahme auf die Lebenden gilt diese Zeit als besonders kritisch und angstbesetzt.

⁷ vgl. zu diesem Zusammenhang die Dissertation des Kameruner Priesters M. Ntetem, Die negro-afrikanische Stammesinitiation, Münsterschwarzach 1983

Traditionell wurde durch Trommeln und Gewehrsalven in kodifizierter Form die Todesnachricht übermittelt. Mündliche Mitteilungen werden oft in inversiver und verschlüsselter Form weitergegeben, so daß der Empfänger der Nachricht ausspricht, daß der Tod eingetreten ist und damit den ersten Schritt macht, den Tod anzunehmen und in das Totenritual hineinzufinden.

b) Die Beerdigung

Im Mittelpunkt der zweiten Phase steht das Grab. Die Wahl seines Ortes und seiner Form entsprechen dem Todesverständnis der Bamileke. Friedhöfe als gemeinsame Bestattungsorte einer Dorfgemeinschaft sind unbekannt. Bestattet wird im oder am Haus der Verstorbenen. Selbst Bamileke, die schon in der zweiten oder dritten Generation außerhalb ihres Stammesgebietes leben, werden im Todesfall in den Heimatort ihrer Vorfahren überführt und auf dem Familiengrundstück beigesetzt. Die Bestattung, verstanden als Beheimatung, hat zur Folge, daß viele Bamileke in ihren Heimatregionen Grundstücke erwerben und dort Häuser bauen als Angeld der zukünftigen Bestattung. Dem kann vorausgehen, daß schon bei der Geburt, Plazenta und Nabelschnur auf dem Familiengrundstück unter einer Bananenstaude vergraben wurden. Dies dokumentiert die Zugehörigkeit zur familiären Herkunft und den Ahnen und antizipiert die zukünftige Bestattung. Wenn die Gräber nicht im Haus angelegt werden, finden sie sich meistens wegen der vorherrschenden Hanglage unterhalb des Hauses in Richtung des fruchtbaren Talgrundes. Die Grabform kann oval sein, wenn der Tote auf einem Hocker sitzend bestattet werden soll, sie kann aber auch die Form eines Nischengrabes haben, um dem Toten eine eigene Behausung zu geben. Zur Grablegung gehören die Abschiedsworte, durch die die Angehörigen ihre Unschuld am Tod beteuern. Der Erdwurf, der die Worte begleitet, wird als Geste der Unschuldsbeteuerung verstanden. Grundsätzlich werden dem Toten, Möglichkeiten der Rache zugesprochen, wenn sein Tod durch die Hexerei eines anderen verursacht sein sollte. Das Grab wird in gemeinschaftlicher Arbeit geschlossen. Grabbeigaben als Lebensmittel, Geld und Werkzeuge unterstreichen das Verständnis des Sterbens als Statuswechsel und definieren den Rang des Verstorbenen. Die Grabform soll auch dem praktischen Bedürfnis Rechnung tragen, das Grab nach etwa zwei Jahren öffnen zu können, um den Schädel des Toten zu bergen.

c) Der Abschluß der Trauerfeier

Der zeitliche Ablauf dieser Phase, im wesentlichen bestimmt durch gemeinsames Wachen, Essen, Klagen und Tanzen, erstreckt sich in der Regel über neun Tage und findet im Gehöft des Verstorbenen statt. Sein Haus ist das eigentliche Trauerhaus, während die Witwenhäuser und auch Häuser in der Nachbarschaft besonders den Schwiegersöhnen vorübergehend zur Verfügung gestellt werden. Die Witwen und andere unmittelbare Angehörige unterwerfen sich in dieser Zeit besonderen Restriktionen: Sie schlafen auf dem "Boden des Todes" (Erdboden mit einer Schütte von Bananenblättern), verzichten auf Hygiene und vermeiden bestimmte Speisen. Bei den Trauerklagen entstehen nach vorgegeben Rhythmen oft spontane Gesänge, in denen das Leben des Toten in seiner Gesamtheit, also auch in seinen Schattenseiten, besungen wird. Im Hof des

Trauerhauses sind persönliche Gegenstände des Toten und Früchte seiner Pflanzungen ausgelegt und vermitteln seine Präsenz und Bedeutung, die er für seine Familie gehabt hat. Bei den Trauertänzen werden Gegenstände und Früchte mitgeführt, um die Fürsorge des Toten für die Familie rückwirkend zu dokumentieren und vorausschauend darzustellen. Die Zahl der Besucher kann in diesen Tagen sehr groß sein. Der Trauerbesuch gilt durch das Mitbringen eines "Korbes der Trauer" als "Besuch der Tränenschuld", also als Geste der Gegenseitigkeit. Ein Bamilekesprichwort sagt: "Wage zu sterben, um zu sehen, wer kommen wird, um dich zu beweinen."

Mit der Feier des neunten Tages wird diese Phase abgeschlossen. An diesem Tag werden die Restriktionen aufgehoben und durch "die Mutter, die die Trauer vertreibt" besonders für die Witwen grundsätzlich die Möglichkeit zukünftiger Wiederverheiratung eröffnet. Veränderung in der Kleidung, Waschungen und die Rasur des Haupthaars markieren den neuen Status. Wesentlich für diesen Tag ist die Proklamation des Erben. Da es keine festgelegte Erbfolge gibt, wird der Erbe schon zu Lebzeiten vom Familienoberhaupt bestimmt und sein Name einigen Vertrauten mitgeteilt. Der Erbe ist Gesamterbe, in den Bamilekesprachen der, "der das Haus ißt". Er erbt nicht nur die Immobilie, sondern auch alle Witwen und die Schädel der Ahnen. Er wird zukünftig der Mittler zwischen den Lebenden und den Ahnen sein. Mit der Festlegung des Erben hat der Vater sich schon zu Lebzeiten vorausschauend den Konsequenzen seines eigenen Todes angenommen und seinen zukünftigen Platz in der Familie gesichert.

d) Das Große Totenfest

Der zeitliche Rahmen, in dem das Große Totenfest durchgeführt werden kann, ist flexibel, das Fest selbst aber kann nicht zur Disposition stehen. Durch das Große Totenfest wird der Verstorbene zum Ahnen, der durch Opfer und Gebet angerufen werden kann und von dem sich die Familie Segen erhofft. Ohne Totenfest bleibt er ein ruheloser Geist, der der Familie Schaden zufügen wird. Das Große Totenfest der Bamileke kann im Unterschied zu anderen Völkern nur für einen Verstorbenen allein gefeiert werden. Voraussetzung ist die Exhumierung des Schädels, der dann in die Reihe der anderen Schädel der Familie aufgenommen wird, die sich im Wohnhaus oder einem eigenen kleinen Opferhaus befinden. In jedem Fall gilt als Maxime, daß "man die Ahnen nicht im Regen lassen darf, während man selbst im Trockenen sitzt". Das erste Opfer auf dem Schädel geschieht mit festgelegten Worten unter Anrufung des Verstorbenen und der Bitte um seinen Segen für die Nachkommen. Die Ahnen sind die Adressaten der Gebete und Opfer, nicht Gott. Da Segen und Fluch von den Ahnen ausgehen, sind diese auch keine Mittler zu Gott, sondern treten in dieser Funktion an seine Stelle. Auf den Schädeln werden in der Regel nur symbolische Mengen als pars pro toto geopfert. Das Totenfest selbst findet seine Gestaltung in ausführlichen Mahlzeiten als sichtbaren Segenserweis des Toten und Tänzen der Altersklassen, Familiengruppen und Gesellschaften, zu denen der Tote gehörte. Der Erbe verwaltet die Schädel und achtet darauf, daß die Hinterbliebenen ihre Opferverpflichtungen einhalten. So konstituiert dieses Fest die Familie in ihrem sozialen Zusammenhang, aktiviert und verbraucht ihre materiellen Ressourcen und manifestiert die Kontinuität

des Lebens im Erwerb von Grundstücken und dem Bau weiterer Häuser.⁸ Im Großen Totenfest kumuliert die Verbindung der Generationen einer Familie.

C. Momente des christlichen Totenrituals

Der Kontext des christlichen Totenrituals ist die stammesreligiöse Beerdigung und das spätere Totenfest in den temporalen und lokalen Bezügen.⁹ Dabei definierte sich der christliche Anteil zunächst als Defensivstrategie in der Überwindung bestimmter stammesreligiöser Praktiken, ohne ein eigenes Konzept einer christlichen Bestattung zu entwickeln. Zu den auszuschließenden Praktiken zählen insbesondere die Autopsie, die Reduktion der Totentänze auf wenige durch die Missionare erlaubte Formen und das Verbot des Totenkults auf den Schädeln. Im Angriff auf Praktiken des Totenrituals wurde versucht, durch die Arbeit an biblischen Texten zu Tod und Trauer ein neues Todesverständnis zu finden. Durch Texte des AT und besonders der Evangelien entdeckte man Analogien zur eigenen Tradition. Dies führte aber nur in Ausnahmen dazu, die stammesreligiöse Tradition an die Stelle des AT setzen zu wollen oder sie insgesamt als *praeparatio evangelica* zu werten. Schlüsselstellungen unter den biblischen Texten für Theologie, Seelsorge und Gottesdienst haben die Perikopen, die Jesus bei der Heilung Schwerkranker oder der Auferweckung Toter zeigen. Herausragend unter diesen ist Joh 11. Dies gilt für das Todesverständnis als Schlaf wie auch die bei Jesus erkennbare Emotionalität. „Jesus, der Bruder, der weint“, wird zur hermeneutischen Aussage, die die traditionelle Totenklage biblisch legitimiert. Eine verbindliche Begräbnisagende ist in Kamerun nicht in Gebrauch.

Mit der Integration der Totenklage in den Ablauf einer christlichen Bestattung hat die Kirche die partizipative Durchführung einer Bestattung übernommen. Das christliche Todesverständnis hat aber den Zeitfaktor verändert. Nicht die zügige Bestattung steht nunmehr im Vordergrund, sondern das Bedürfnis, Abschied zu nehmen und dadurch den Toten zu ehren. Nicht die Angst in seiner Gegenwart etwas falsch zu machen, sondern ihm Gutes zu tun, bestimmen das Handeln, das aber immer noch die angenommene Wahrnehmungsmöglichkeit des Toten bei allen Vorgängen zur Voraussetzung hat.

Der Tod eines Bamileke außerhalb seiner Herkunftsregion setzt die Kooperation der Gemeinde des Wohnortes mit der Heimatregion voraus. Ein erster Ausdruck dieser Kooperation sind die Totenwachen, die an den verschiedenen Orten unter Beteiligung von möglichst vielen Menschen stattfinden und vom Eintritt des Todes durchgehend bis zum neunten Tag gehalten werden. Die Kirchenordnung sieht vor, der Kontakt zu den Hinterbliebenen durch die Presbyter und Pfarrer zu gestalten und in allen Phasen Gottesdienste und Andachten zu halten. Nach Artikel 14 der KO der EEC sind vier Gottesdienste bis zur Bestattung vorgesehen: Zur Sarglegung, zur Überführung, der Trauergottesdienst und die Beisetzung. Wenn möglich finden die beiden ersten Gottesdienste am

⁸ Der hier erwähnte Zusammenhang ist zum einen Grundbestandteil der wirtschaftlichen Dynamik der Bamileke, zum anderen aber auch Anlaß übergroßer Verschuldungen und Ressourcenvergeudung, die manche Kritiker im Blick auf die Negativaspekte des Totenfestes von einer „Zivilisation des Todes“ sprechen lassen.

⁹ Der Schwerpunkt der Untersuchung bezieht sich auf die Église Evangélique du Cameroun (EEC).

offenen Sarg statt, die anderen sollten den Teilnehmern die Möglichkeit geben, den Verstorbenen zu sehen, und sei es durch ein in den Sarg eingebautes Fenster. Trauerzüge finden in hierarchischer Ordnung statt. Die Teilnahme vieler Pfarrer gilt als Prestigegewinn. Auf Predigt und Liturgie werden stammesreligiöse Erwartungen übertragen, indem ihnen die Möglichkeit zugeschrieben wird, "den Toten in den Himmel zu beten".

Die Integration stammesreligiöser und christlicher Inhalte und Formen des Totenrituals kann als intensiver Prozeß der Kontextualisierung des Evangeliums im Handlungsfeld der Bestattung verstanden werden. Dieser Prozeß ist noch offen, hat aber zu einem neuen Verständnis von christlichen Bestattungen geführt und ihre Dominanz im südlichen und westlichen Kamerun begründet.

Der Zeitraum von neun Tagen wird auch in christlichen Familien beachtet wie auch die rituellen Reinigungen am Ende dieser Zeit. Die in der stammesreligiösen Tradition wichtige Untersuchung der Schuldvorwürfe der Witwen und ihrer Bestrafung ist unter den modernen Lebensverhältnissen zu einer weitgehend inhumanen Verhaltensweise gegenüber den Witwen durch Ausgrenzung und Beraubung ihres Eigentums mutiert. Die EEC hat sich durch Synodenbeschlüsse dazu verpflichtet, durch ihre Arbeit in den Gemeinden diese inhumane postmortale Praxis zu verändern.¹⁰

Schwieriger gestaltet sich dieser Prozeß im Handlungsfeld des Totengedenkens. Dies liegt zum einen daran, daß Planung und Durchführung des Großen Totenfestes stärker in der Hand der Familie liegen. Die Kooperation zwischen Familie und Gemeinde ist bei der Bestattung intensiver. Die Großen Totenfeste finden auf den Familiengrundstücken in aller Regel an Sonntagen statt und treten so in Konkurrenz zu den Gottesdiensten. Die Teilnahme am Totenfest gilt als unbedingte Familienpflicht im Blick auf den Prozeß, den Verstorbenen zu den Ahnen der Familie rechnen zu dürfen wie auch aus Angst vor der schädlichen Macht des Toten. Für die Christen stellt sich beim Großen Totenfest immer wieder der Konflikt, inwieweit sie am Schädelkult teilnehmen oder stillschweigend diese Praxis besonders in gemischt religiösen Familien dulden dürfen. Lösungen des Problems können nur in einem erweiterten Kontext liegen.

Dazu dienen insbesondere zwei Konzepte. Zu einen gibt es die zunehmend gemeindlich erprobte Konzeption neben dem individuellen Totengedenken eine gemeinsame christliche Form anzubieten, die in die Gestaltung der Karwoche eingebracht werden kann.¹¹ Einen Sonntag, der dem deutschen Totensonntag entspräche, kennt die EEC nicht. Es ist das theologische Ziel dieser Konzeption, das Gedächtnis des Todes Jesu Christi mit dem Gedächtnis der eigenen Toten zu verbinden. Die Kirche wird dabei von Palmsonntag an als das gemeinsame Trauerhaus verstanden, die Teilnehmer kommen in Trauerkleidung und das Abendmahl wird zur Trauermahlzeit. Ostern nimmt die Elemente des Großen Totenfestes auf, öffnet aber das rückwärtsgewandte Ahnenverständnis für die Zukunft und versteht Christi Auferstehung als Stiftung einer neuen Gemeinschaft von Lebenden und Toten. Kirche wird zu einer Gedächtnisgemeinschaft, in der die Toten ihren Platz behalten. Indem hier

¹⁰ Das Referat für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung der VEM in Wuppertal ist in dieses Programm miteinbezogen. Material bei der VEM erhältlich.

theologisch nicht nur die Zukunft der Toten bedacht wird, sondern in der Gedächtnisgemeinschaft der Toten und Lebenden danach gefragt wird, wie und wo die Macht des Todes das Leben der Menschen determiniert und Befreiung davon erfahren werden kann, versteht sich dieser Ansatz als ein afrikanischer Beitrag zur Befreiungstheologie. In Aufnahme der von J.-M. Ela eingebrachten befreiungstheologischen Reflexionen als Ansatz kontextueller Theologie verortet F. Ouamba in seinem Beitrag diese Überlegungen im liturgischen Ablauf der Karwoche und im sozialen Leben der Gemeinde im Paradigma der gesellschaftlichen Bedingungen der Bamileke. Mit Ela ist er darin einig, daß die vordergründige Pflege von Riten und Bräuche der stammesreligiösen Tradition unter den heute veränderten Lebensbedingungen keine Kontextualisierung, sondern allenfalls ein Folkloreprogramm ist.

Ein anderen Ansatz, das Große Totenfest in christlichen Familien feiern oder substituieren zu könne, sind die Dankgottesdienste. Diese berücksichtigen das stammesreligiöse Erfordernis der Bamileke, daß ein Totenfest immer nur für eine Person gefeiert werden kann. Familiäre Eintracht, erkennbar im Aufbringen der anfallenden Kosten, ist die Kondition, die den zeitlichen Abstand zwischen Bestattung und Totenfest bestimmt. Dies ist auch auf die Dankgottesdienste zu übertragen. Sie bieten die Möglichkeit zur Kooperation mit der Gemeinde und gleichen in ihren Strukturen und Abläufen dem Großen Totenfest. Ein wesentliches Element der Dankgottesdienste sind die Kollekten, die während des Gottesdienstes durch besondere Animation eingesammelt werden. Im Bewußtsein vieler Teilnehmer nehmen sie den Platz der traditionellen Opfer ein und verstehen sich als Dank gegenüber dem Verstorbenen und als Dank gegenüber Gott, der dem Verstorbenen Zeit seines Lebens die Möglichkeit gab, in dieser nun für alle sichtbaren Weise für seine Angehörigen zu sorgen. Die stammesreligiösen Tänze sind heute weitgehend in den Ablauf integriert.

D. Handlungsfelder im interkulturellen Dialog

In der Praktischen Theologie gehört die Bestattung zu den Kasualien, die in die Zuständigkeit eines Pfarrers fallen, der für eine Gemeinde oder einen Gemeindebezirk zuständig ist. Sie gehört zu den Basisaufgaben des pfarramtlichen Dienstes und stellt in weiten Teilen der EKD-Gliedkirchen nach wie vor einen wesentlichen Beitrag zur Relevanz der Volkskirche dar. In den Lebensordnungen (LO) der Gliedkirchen ist die Bestattung geregelt. Der Vergleich der in der EKD gebräuchlichen LO's zeigt, daß sie trotz der verschiedenen Konzeptionen in Seelsorge, Gottesdienst, Kirchengzucht und Totengedenken vier gemeinsame konsittutive Momente haben. Da das hinter diesen Ordnungen stehende Gemeindebild mit der gemeindlichen Realität nicht mehr übereinstimmt, wird die Bestattung pastoral- und gemeindetheologisch als defizitär erlebt. Dies gilt in ähnlicher Weise auch für das Totengedenken. Eine Untersuchung der Predigtliteratur am Beispiel des Totensonntags zeigt, daß eine erheblich Unsicherheit im Verständnis dieses Sonntages besteht.¹² Volkskirchlich wird er weitgehend als Totensonntag verstanden, theologisch und liturgisch zumindestens auch als

¹¹ Diese Darstellung bezieht sich auf die eingangs erwähnten Aufsätze von F. Ouamba.

¹² Die von mir vorgenommene Untersuchung bezieht sich auf die Reihen "Predigtstudien, Gottesdienst und Praxis und Göttinger Predigtmeditationen" in zwei Durchgängen der Perikopenreihen I - VI von 1984 bis 1996.

Ewigkeitssonntag oder Sonntag des Jüngsten Gerichts bezeichnet und vorgestellt. Formen eines theologisch und gemeindlich akzeptablen oder auch innovativen Totengedenkens finden sich erst in Ansätzen. Der Friedhof als Handlungsfeld der Gemeinde ist weitgehend aus dem Blick geraten.

Für eine weiterführende theologische Reflexion und gemeindliche Orientierung im Handlungsfeld Bestattung und Totengedenken ist der interkulturelle Dialog hilfreich. Denn in dem Maße wie volksmissionarische Reflexionen und Aktionen im Horizont von Weltmission stattfinden und umgekehrt, ist es sinnvoll, diese beiden Handlungsfelder für den interkulturellen und damit auch ökumenischen Dialog zu öffnen. Dabei sollte im Blick sein, daß für den deutschen Kontext ein neuer Dialog zwischen Kulturwissenschaft und praktischer Theologie stattfinden kann, wie er auf der anderen Seite schon zwischen Ethnologie und Missionswissenschaft existiert.

Konsequenzen des interkulturellen Dialogs für die praktisch-theologische und gemeindliche Situation in Deutschland sollen an den Beispielen Totenfürsorge und Totengedenken dargestellt werden.¹³ Als wechselseitiger Dialog kann die Theologie und Gemeindepraxis in Kamerun auch wichtige Impulse aus der theologischen Arbeit aus Deutschland aufnehmen. Zu denken ist dabei an die Bedeutung der Biographie des Toten für die Traueransprache. Aus Angst vor Neid wird heute weitgehend darauf verzichtet, was in früherer Zeit nicht der Fall war. Ein anderer Punkt ist die hohe Priorität, die die Fremdverursachung im Todesverständnis spielt und die Anfrage, inwieweit nicht das Totenritual gesellschaftlich so dominant ist, daß es ökonomische Ressourcen bindet, anstatt diese freizusetzen für die medizinische Versorgung, Ausbildung etc.

a) Der somatische Aspekt der Totenfürsorge

Handlungen am Verstorbenen wie waschen, salben, kleiden und aufbahnen sind konstitutiv für den Verlauf einer Bestattung in Kamerun und haben ihren Platz auch bei christlichen Bestattungen behauptet. Die Totenwachen finden am offenen Sarg statt und Überführungen des Leichnams nach Eintritt des Todes vom Sterbeort zu seinem Wohnort und dann zum Ort der Bestattung. Die Sorge um den toten Leib prägt diese Phase.

In Deutschland findet diese Phase in der Regel unter Ausschluß des Toten statt. Seine Einsargung erfolgt meistens bald nach Eintritt des Todes, Aussegnungen sind selten und Aufbahrungen in den Leichenkammern der Friedhöfe finden immer mehr bei geschlossenen Särgen statt. Der Pfarrer bekommt in aller Regel den Toten nicht mehr zu Gesicht. Mit Eintritt des Todes ist der Tote weitgehend den Blicken und damit auch den Handlungsmöglichkeiten der Angehörigen und Freunde entzogen. Der Verlust des toten Körpers in dieser Phase wird zur Frage nach dem Verbleib des Toten überhaupt.¹⁴ Daß hier nicht nur ein kultureller Trend vorliegt, sondern auch theologisch-kirchliche Gründe für diesen Verlust benannt werden können, zeigt ein Blick in die

¹³ Ähnliche Impulse könnten auch an den Handlungsfeldern Begleitung von Sterbenden, Partizipation von Angehörigen und Gemeinde am Trauergottesdienst, dem Traueressen als Agape der Gemeinde, der Wahrnehmung von antizipativer Trauer etc. dargestellt werden.

¹⁴ So auch K. Dirschauer, Pietät ohne Pathos, Der Bestatter als Trauerexperte, Ev.Kommentare 11/96, S.670-672.

Theologiegeschichte dieses Jahrhunderts, in der viele Fragen und Handlungen im Umfeld einer Beerdigung auf die Begräbnishomiletik reduziert wurden. Die Dominanz der homiletischen Frage "Was wir an den Gräbern sagen"¹⁵, die in der dialektischen Theologie im Vordergrund stand, hat die somatische Dimension der Bestattung in den Hintergrund gedrängt. In der Zuordnung der Seelsorge zur Verkündigung stand diese im Vordergrund allen pastoralen Handelns. Erst durch die Seelsorgebewegung kamen die Trauernden mit ihrem Anliegen in den Blick des pastoralen Handelns. Der Tote selbst aber blieb auch hier eher marginal. Totenfürsorge als Teil der "religiösen Volkskunde" ist der Praktischen Theologie verloren gegangen.¹⁶

Welche Bedeutung gerade auch der somatische Aspekt für die Familien und die Nachbarschaft hatte zeigt die kulturwissenschaftliche Analyse mancher lokalen Bräuche vergangener Epochen. Am Niederrhein war es üblich, daß eine Nachbarschaft aus sieben Familien bestand, sechs Sarg- und ein Kreuzträger, wobei der erste Nachbar die Aufgabe eines Obmannes hatte, der für die Versorgung des Leichnams verantwortlich war. Der Kleidung des Toten und auch der Gestaltung der Aufbahrungsräume wurde hier in aller Regel besondere Aufmerksamkeit gewidmet.¹⁷

Die Rückgewinnung der Totenfürsorge wäre ein wesentlicher Impuls des interkulturellen Dialogs. Zum einen könnte die Gemeinde Angehörigen Mut machen, sich bei Eintritt des Todes innerhalb der Wohnung die gesetzlich mögliche Aufbahrung zu Hause, wenigstens für ein paar Stunden zu gestatten.¹⁸ Die Gestaltung einer Totenwache und Aussegnung sollte zum seelsorgerlichen Angebot einer Gemeinde gehören. Die Kirche sollte sich als Lobby verstehen, auch in Krankenhäusern und Heimen, darauf zu achten, daß geeignete Räume zur Aufbahrung und Aussegnung zur Verfügung stehen. Ebenso notwendig ist es, die Aufbahrungsräume auf Friedhöfen so zu gestalten, daß der Abschied ermöglicht werden kann. Die Friedhofsordnungen berücksichtigen in der Regel nur die Zweckmäßigkeit der Aufbahrungsräume, vernachlässigen aber die seelsorgerliche Notwendigkeit des Abschieds in dafür geeigneten Räumen.

Die Wiederentdeckung der somatischen Dimension im interkulturellen Austausch und der ihr zugeordneten praktischen Tätigkeit könnte mithelfen, daß Trauer wieder stärker als Trauerarbeit erfahren wird, in der es durch die Tätigkeiten auch Entwicklungen, Veränderungen und Ziele gibt. Trauer bekäme dadurch eine Struktur und verlöre etwas von ihrer bisweilen endlosen Passivität.

¹⁵ So der Titel einer prägenden Schrift von G. Harbsmeier, Gießen 1947.

¹⁶ Auf den politischen Zusammenhang, der zum Abbruch dieser Tradition, die von P. Drews um die Jahrhundertwende in die Praktische Theologie eingeführt wurde, verweist F. Merkel, Der Umgang mit Toten und Trauernden als Thema evangelischer Theologie und kirchlicher Praxis, in: K. Richter (Hg.), Der Umgang mit den Toten, Freiburg 1990, S.48-62

¹⁷ In den letzten Jahren ist ein verstärktes volkskundliches Interesse an der Totenfürsorge festzustellen, das sich auch in Ausstellungen manifestiert, wie z.B. 1984 in München unter dem Thema "Die letzte Reise, Sterben, Tod und Trauersitten in Oberbayern" oder in Erlangen 1990 mit dem Titel "Memento mori! Zur Kulturgeschichte des Todes in Franken". Vgl. auch die Ausstellungen im Museum für Sepulkraalkultur, Kassel.

¹⁸ Ein Verbleib des Toten in der Wohnung ist je nach gesetzlicher Regelung bis zu 36 Stunden möglich. vgl. J. Gaedke, Handbuch des Friedhofs- und Bestattungsrechts, Köln u.a. ⁶1992, S.142

b) Die Bedeutung des Totengedenkens

Das Totenritual der Bamileke versteht sich als Einheit von Bestattung und Totengedenken. Beides gehört zusammen und eine Bestattung ohne späteres Totenfest ist nicht möglich. Sinn des Totenfestes ist es, den Verstorbenen im Kreis der Familie als Ahnen zu erkennen und anzurufen. Ein Ahne ist man niemals allgemein, sondern bezogen auf die eigene Familie. Die Familie versteht sich als eine Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten, soweit diese in der Familie erinnerbar sind. Im Sinne des Glaubensbekenntnisses, daß Christus kommen wird, zu richten die Lebenden und die Toten, sieht die Gemeindeftheologie der EEC keinen Gegensatz zwischen der traditionellen Bedeutung der Ahnen und dem christlichen Bekenntnis.

Allerdings grenzt sich die KO der EEC gegen die populärreligiöse Vorstellung ab, daß mit dem Aufstellen eines Kreuzes und einer entsprechenden Liturgie am dritten Tag nach dem Todestag die Seele des Toten auferstehe. So ist es wohl einmalig, daß eine KO das Aufstellen eines Kreuzes auf einem Grab verbietet. Da Friedhöfe kaum vorkommen und nicht die Bedeutung haben wie in Deutschland und gemeinsame Tage wie ein Totensonntag im Kirchenjahr nicht vorgesehen sind, bleiben die Angebote der Dankgottesdienste und des gemeinsamen Totengedenkens während der Karwoche. Auch unabhängig von solchen Orten und Zeiten ist das Bewußtsein, daß zum Leben die Ahnen hinzugehören stark ausgeprägt. Beides, die Bedeutung der Ahnen und Formen des Totengedenkens könnten interkulturelle Dialogmöglichkeiten erschließen.

Eine Vorstellung, daß zu unserem Leben die Ahnen gehören, ist in Deutschland eher kryptisch ausgebildet und findet in versteckten und privaten religiösen Formen seinen Platz, ist aber nicht Bestandteil der Theologie. Die Ganztodtheologie hat den Toten jedes Daseinsrecht bestritten. Im diesseitsbezogenen Leben ist für die Toten kein Platz. Man kann von einer "Exkommunikation der Toten"¹⁹ sprechen. Die Gemeinde sollte in Seelsorge und Gottesdienst Möglichkeiten schaffen, daß dem Bedürfnis nach Kommunikation mit den Verstorbenen Raum gegeben wird, ohne in den Verdacht unbiblischer Totenkulte zu geraten. Der Beitrag der EEC könnte sein, daß es eine Beziehung zu den Ahnen geben kann, die durch Christus gegeben und befriedet ist. Kirche, die sich mit Recht gegen die das Leben bedrohende Mächte des Todes einsetzt, sollte sich zugleich gegen das Verdrängen der Toten aus dem allgemeinen Bewußtsein zur Wehr setzen. Wenn die Kirche sich als "Gedächtnisgemeinschaft"²⁰ versteht, in der auch die Ahnen ihren Platz haben, wird sie zugleich die Toten, Sterbenden, Leidenden und Kranken in diese Gemeinschaft einbeziehen. Das Gedächtnis der Ahnen hilft, einen neuen Zugang zu Alten und Pflegebedürftigen zu finden und stärkt den diakonisch-sozialpolitischen Einsatz für die Würde des Lebens und des Sterbens. In der Bestattungskultur würde es helfen, der Anonymisierung Alternativen entgegensetzen zu können.

Ein bewußterer Umgang mit den jetzt schon vorhandenen Formen des Totengedenkens auf liturgischer und gemeindlicher Ebene kann zur Intensivierung der Gemeindefarbeit und damit zur Intensität des Lebens im Sinne des Evangeliums beitragen. Zu erinnern ist an die sonntägliche

¹⁹ H. Luther, Tod und Praxis, Die Toten als Herausforderung kirchlichen Handelns, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 88. Jg., 1981, S.424

Abkündigung der Verstorbenen der letzten Woche. Die manchmal lieblose Abkündigung zwischen Kollektenzweck und Gemeindeterminen sollte einer veränderten Form weichen, die sich der Tatsache bewußt ist, daß es keine andere Institution in der Gesellschaft gibt, in der das Totengedenken zum regelmäßigen Bestandteil ihrer Veranstaltungen gehört. In der frühen Kirche z.Z. des Kaiser Julians wurden die Christen daran erkannt, wie sie mit ihrem Toten und dem Gedächtnis an sie umgingen. Dies begründete wesentlich ihren Missionserfolg.

Der Totensonntag steht als evangelischer Feiertag neben dem katholischen Allerheiligen/Allerseelenfest. Anders als bei den kirchlichen Hochfesten fehlt dem Totengedenken die ökumenische Gemeinsamkeit. Durch den Volkstrauertag und bisher noch durch den Buß- und Betttag gilt der Monat November als Trauermonat. Es ist zu überlegen, wie eine ökumenische Gemeinsamkeit dem Anliegen des Totengedenkens mehr Nachdruck in der Öffentlichkeit verleihen kann.

Im Verlust der kirchlichen Monopolstellung bei Bestattungen sind säkulare Angebote einer humanen Trauerkultur in Rückbesinnung auf vergangene Traditionen, aus Impulsen einer gesellschaftlich alternativen Szene und als interkulturellen Anleihen entstanden. Sie verstehen sich z. T. in Konkurrenz und Abgrenzung zu den kirchlich tradierten Angeboten. Wichtig wäre aber statt der Abgrenzung die Gemeinsamkeit einer humanen Trauerkultur zu entdecken, um einer Verflachung des Totenrituals und zunehmenden Anonymisierung des Sterbens und der Bestattung zu wehren. Diese Veränderungsprozesse zeigen sich auch im Bereich des Totengedenkens. Eine Zäsur in den Formen des herkömmlichen Totengedenkens bilden seit einiger Zeit die Angebote, die dem Gedenken der an Aids Verstorbenen²¹, der Unfallopfer²² und der Verbindung des konziliaren Prozesse in der Friedensdekade an den Totengedenktagen Ende November gewidmet sind. So greift Jörns in der friedensethischen Qualifizierung des Volkstrauertages eine Forderung Bonhoeffers auf²³. Wie in Kamerun das Totengedenken zum kritischen Impuls wurde, die soziale und ökonomische Ordnung als Bedingung von Armut und Sterben zu hinterfragen, so können auch in Deutschland kritische Formen des Totengedenkens zur Ermutigung der Lebenden werden, im Totenritual Lebensperspektiven gegen die Macht des Todes zu entwickeln. Im Sinne des befreiungstheologischen Ansatzes des Kameruner Totengedenkens formulieren sich auch hier ethische und politische Vorstellungen, die aus dem Gedenken eine normative und ethische Kraft entwickeln wollen zur Veränderung der Situationen, die diese Opfer produzieren.

E. Totenritual und Gemeindeaufbau

In Kamerun hat sich das Profil der Kirchen durch die Interpretation und Gestaltung der Bestattung und des Totengedenkens entwickelt. Sie sind dort nicht nur pastorale Grundversorgung, sondern ein

²⁰ H. Luther, ebd., S.425

²¹ R. Jarchow, Leben durch Aids, Anstöße und Erfahrungen des Aids-Pastors, Stuttgart 1996

²² K.-P. Jörns, Der Krieg auf unseren Straßen. Die Menschenopfer der automobilen Gesellschaft, Gütersloh 1992.

²³ K.-P. Jörns, Zur Predigt am Volkstrauertag, Göttinger Predigtmeditationen, 38/4, 1983, S. 344-347

Wesensmerkmal des Gemeindelebens und damit auch des Gemeindeaufbaus. So paradox wie es klingt, ist es aber demnach möglich, Gemeindeaufbau durch Bestattung zu erreichen. In diesem Sinne sind die Handlungsfelder Bestattung und Totengedenken auch missionarische Möglichkeiten, obwohl es geradezu falsch wäre, sie als missionarische Strategien zu instrumentalisieren. Sie können zur Mission werden, wenn das Totenritual nicht als ein punktueller Kasus im pastoralen Alltag, sondern als partizipativer Prozeß des Gemeindelebens verstanden wird. Es gilt von der kamerunischen Tradition her, den Zusammenhang von Bestattung und Totengedenken als konstitutiv für das Totenritual und seiner Weiterentwicklung zu entdecken. Wie in Kamerun so ist mittlerweile auch in Deutschland die Teilnehmerzahl bei Bestattungen eher interkonfessionell oder auch gemischtreligiös zusammengesetzt. Die Bestattung ist kein kerngemeindliches oder binnenkirchliches Ereignis, sondern ein Gottesdienst in und vor der Öffentlichkeit. Er ist ein Außenposten der Gemeinde. Er ist Mission, wenn er die Menschen aufsucht in ihrer Trauer und sie ernst nimmt in ihrer Religiosität und Säkularität. Da das Todesverständnis einer Gesellschaft auch Auskunft gibt über ihr Lebenskonzept, sind Ritual und Kerygma bei einer Bestattung keine Adiaphora im Handlungsfeld der Gemeinde, sondern Erweise ihrer Glaubwürdigkeit.

Im Dialog mit einer anderen Kultur kann sie selbst dialogfähig werden mit den eigenen Traditionen. Im Dialog über das Totenritual kann die Gemeinde Entwürfe des Lebens gegen eine Kultur des Todes einbringen und gestalten.

Superintendent Dr. Jürgen Thiesbonenkamp

Wörthstraße 12

D - 47229 Duisburg

Beatrix Geßler-Löhr

***Mumia vera aegyptiaca* im Abendland**

Mit Genehmigung des Copyright-Trägers leicht verändert wiedergegebener Beitrag aus:

B. Geßler-Löhr, Weg zur Unsterblichkeit - Mumien und Mumifizierung im Alten Ägypten (Naturmuseum Senckenberg, Ausstellung 4), Loseblattmappe Nr. 8, Frankfurt a.M.: Senckenbergische Naturforschende Gesellschaft, 1995 (Die Herausgeber danken Herrn Dr. G. Plodowski, Naturmuseum Senckenberg, für die Erlaubnis)

Zur Herkunft des Begriffs "Mumie"

Die bei der Einbalsamierung reichlich verwendeten Harze, Öle und Spezereien verfestigten sich im Laufe der Zeit zu einer schwarzbraunen, teerartigen Substanz.

Daher glaubte man seit dem Mittelalter, daß ägyptische Mumien mithilfe von Asphalt oder Bitumen konserviert worden seien.

So bedeutet das aus dem Persischen ins Arabische übernommene Wort "mumia" ursprünglich Wachs, später Bitumen oder Asphalt. Der Ausdruck wurde dann auf die einbalsamierten Körper übertragen.

Der Gebrauch von "Mumia" als Arznei

Arabische Ärzte hielten das im Leibe der Mumien gefundene "Mumienharz" für heilkräftig, da die heilende Wirkung natürlich vorkommender Asphaltprodukte schon seit dem Altertum bekannt war.

Der oft ausgezeichnete Erhaltungszustand der Mumien verleitete sie sogar zu der Annahme, daß den Körpern selbst geheimnisvolle, konservierende Kräfte innewohnten.

So kam es zu einem schwungvollen Handel mit Mumien, die in großer Zahl von Ägypten aus nach Europa exportiert und zu Medizin verarbeitet wurden.

Zeitweilig trieb die enorme Nachfrage den Preis derartig in die Höhe, daß sogar gefälschte Mumien auf den Markt gebracht wurden.

Die Apotheker legten daher Wert auf die Bezeichnung "echte ägyptische Mumie" (*Mumia vera aegyptica* oder *aegyptiaca*).

Man zerkleinerte und pulverisierte nicht nur die harten Brocken der Balsamierungsmasse, sondern auch die Leichenteile selbst und stellte daraus Tinkturen und Salben her. Innerlich wie äußerlich angewendet sollte dieses Arzneimittel gegen die verschiedensten Krankheiten helfen.

In seinem 1574 erschienenen Traktat über den Gebrauch von Mumia zählt der Frankfurter Arzt Joachim Strüppe 21 Anwendungsbereiche und Krankheiten auf, darunter Husten, Halsweh, Schwindel, Gichtbrüchigkeit, Herzweh, Zittern, Nierensucht und Kopfschmerzen.

Für all diese, offenbar ziemlich wahllos zusammengestellten Beschwerden empfiehlt er Mumia als eine der "nützlichen Gaben Gottes".

Die Einnahme konnte in ganz unterschiedlichen Mixturen erfolgen; so rät Strüppe etwa zu einem Trank, mit Geißmilch vermischt, gegen Blasenleiden. Außerdem werden Essig, Honig, Rosmarin, Kirschenwasser, Wein u.v.a. in den Rezepten für Mumia genannt. Mit frischer Butter zusammen

aufgelegt sollte Mumia angeblich gegen giftige Bisse und Stiche helfen; außerdem schrieb man ihr blutstillende Wirkung zu und empfahl sie als Medizin bei Quetschungen und Knochenbrüchen.

Im 19. Jahrhundert fand Mumia nur noch in der Tiermedizin und als braunes Farbpigment in der Malerei Verwendung.

Noch 1924 wurde "Mumia vera Aegyptica" von der Darmstädter Firma Merck als Droge zum Kilopreis von 12 Goldmark angeboten.

Aus einem Apothekengefäß, das ggw. im Frankfurter Naturmuseum Senckenberg ausgestellt ist, stammen schwarz-braune Klumpen, die analysiert werden konnten.

Dabei handelt es sich um die rechte Hälfte eines Wirbelkörpers aus dem unteren Bereich einer menschlichen Brustwirbelsäule und um Stücke von Balsamierungsmasse. Die chemische Analyse ergab im Vergleich mit authentischem "Mumienharz", daß es sich um die gleiche Substanz mit nur geringfügigen Abweichungen handelt.

Als Vergleichsmaterial dienten ähnliche Brocken aus dem Bauchraum einer im Jahr 1827 von dem Frankfurter Forschungsreisenden Eduard Rüppell in ihrem Kartonagesarg aus Ägypten mitgebrachten menschlichen Mumie.

Literatur:

Germer, Mumien 15 - 18. - R.Germer / B.Geßler-Löhr u.a., Die Wiederentdeckung der Lübecker Apotheken-Mumie, in: AW 26/1 (1995) 17 - 40. - J.Strüppe von Gelhausen, Consens ... /von der rechten warhafften Mumia ... Franckfurti Moeni 1574. - P. della Valle, Reiß-Beschreibung in unterschiedliche Theile der Welt, Genf 1674. * Wissenschaftliche Beratung Prof. Dr. W.-H.Hein; PD Dr. Dr. R.Rottländer; Prof. Dr. Dr. M.Schultz.

N.B.

Die Autorin möchte im Kontext dieser Wiederveröffentlichung darauf hinweisen, daß die hier wiedergegebenen Erkenntnisse im wesentlichen auf den Recherchen folgender zwei nicht-ägyptologischen und unveröffentlichten Werken basieren, deren Lektüre sie jedem an der Materie interessierten besonders empfiehlt:

- Walter Göpfert, Drogen auf alten Landkarten und das zeitgenössische Wissen über ihre Herkunft, Dissertation: Universität Düsseldorf, 1986.
- Benno R. Meyer-Hicken, Über die Herkunft der Mumia genannten Substanzen und ihre Anwendung als Heilmittel. Dissertation: Fachbereich Medizin, Universität Kiel, 1978.

Dr. Beatrix Geßler-Löhr
Lopodunumstr. 59
D - 68526 Ladenburg

Wolfgang Davis

Mumien im Film

1. Einführung

Die Wissenschaftlichkeit der Ägyptologie kann nicht hinterfragt werden. Umso beeindruckender ist es, wie deutlich der Begriff "Mumie" mit emotionalen Werten besetzt ist. Eine Suchanfrage zum Stichwort "Mumie" in der deutschen Internet-Suchmaschine *fireball*¹ bestätigt das. Unter den 927 Treffern ("beste Treffer zuerst") steht an erster Stelle ein Spielfilm (*Mumie im Tal des Todes*²); dann ein Beitrag von der vermischten Seite der Zeitung *DIE WELT* ("24.4.97: "Klonen oder beerdigen Streit um Lenins Mumie"); dann die beliebte "clickable mummy"; ein weiterer Spielfilm (*Fangface, der Werwolf für besondere Fälle: Der Fluch der Mumie*³); Mumien-Witze; ein Kinderfilm (*Die Schlümpfe: Die Mondaugen-Mumie*⁴); ein Tourismus-Link auf eine deutsche Mumie in der Marktgemeinde Kastl; dann erst ein Wissenschafts-Link, jedoch für Kinder; ein weiterer Tourismus-Link, hier nach Ägypten; und schließlich ein Hinweis auf den Künstler Jens Cords und sein Titelblatt "Psalmen für eine lebende Mumie 1959". Kein Hinweis findet sich unter den ersten 10 Links auf die ernsthafte Beschäftigung der Ägyptologie mit dem Thema. Drei Links der Suchmaschine zu Spielfilmen deuten hingegen darauf hin, daß "Mumien" häufig in Spielfilmen⁵ auftauchen. Doch ist das wirklich so?

2. Grundlagen

Ein genauere Recherche⁶ führt zu zwei Ergebnissen: Tatsächlich gibt es nicht übermäßig viele Filme zu dieser Thematik und Mumien-Filme gleichen einander. Immer wieder folgen sie einem Grundmuster: Ein Wissenschaftler findet ein Grab, vergeht sich darin, es zu öffnen, erweckt die Mumie zum Leben und die Mumie rächt sich bitter, um zum Schluß zu vergehen. Bedeutendamer erscheint es, daß die Mumie sich oft selbst vernichtet, sie zerfällt zu Staub oder sie altert in Sekunden zum Skelett. In anderen Filmen, die in unterirdischen Gewölben enden, reckt sie sich am Ende des Films zur Decke, bricht einen der Steine aus dem Deckengewölbe und begräbt sich selbst unter den

¹ Am 21.6.98 um 17.20 Uhr.

² *Mumie im Tal des Todes*. USA 1983, Regie Gerry O'Hara.

³ *Fangface, der Werwolf für besondere Fälle: Der Fluch der Mumie*. Ohne Land, o.J., Regie Larriva Rudy.

⁴ *Die Schlümpfe: Die Mondaugen-Mumie*. USA 1992, Ohne Regie.

⁵ Alle Filmtitel im Original, außer sie verweisen auf eine bestimmte Vorführung oder Ausstrahlung in einer anderen Fassung. In Literaturangaben ist in Klammern nach "1:" das Erscheinungsjahr der Erstausgabe angegeben - unabhängig von der zitierten Ausgabe. Soweit es sinnvoll erscheint, sind zur Literatur statt gedruckter Ausgaben, Websites angegeben, in den die entsprechenden Werke in gesamter Länge publiziert sind.

⁶ Neben Internet-Recherchen, folgt diese Abhandlung den einschlägigen CD-Rom-Lexika *Lexikon des internationalen Films*. Ausgabe 97/98. Rowohlt/Systema 1997. *Cinemanía 97*. Microsoft 1997. *All Movie Guide II*, Corel 1997.

Steinen. Der *status quo ante* wird nicht wieder hergestellt. Das zweite Grab einer Mumie hat keine Grabbeigaben, keine goldenen Mundöffner mehr. Diesen Mumien ist das Leben nach dem Tode sicher verwehrt, aber das ist eine Frage, die im Mumienfilm unberührt bleibt.

Varianten zu diesem Grundmuster gibt es wenige. Die Motivation der Graböffnung wird minimal variiert - mal treibt einen Forscher der Drang nach Wissen zu dieser Tat, mal ist es ein Abenteurer, der von der Gier nach Gold besessen ist. Faustisch ist dies allemal, eine deutsche Neigung: "Nach Golde drängt, am Golde hängt doch alles"⁷, oder "Es trägt Verstand und rechter Sinn mit wenig Kunst sich selber vor"⁸.

Neben den Varianten Wissenschaft und Geldgier werden zwei weitere Muster variiert, nämlich Geschlecht und Motivation der Mumie: Die Mumie ist ein Mann, der erwacht und die Reinkarnation einer Zeitgenossin liebt; die Mumie ist eine Frau, die in eine andere Frau, z.B. die Tochter des Archäologen hineinfährt; oder eine Mumie egal welchen Geschlechts, aber zumeist männlich, rächt einfach die Grabschändung.

Eine letzte Variante, die obwohl sie in berühmten Filmen auftaucht, oft übersehen wird, ist der Tote, der zwar zum Leben erweckt wird, aber gar keine Mumie im Sinne der Ägyptologie war. In *The Mummy*⁹ von 1932 wird ein Priester zum Leben erweckt, der aufgrund eines Vergehens in ägyptischer Zeit lebendig begraben wurde. An Stelle eines Fotos sei hier eine Internetadresse genannt, auf der Fotos und Filmclips von wichtigen Mumie-Filmen, u.a. *The Mummy*, betrachtet werden können: <http://www.Universalstudios.com/horror/sept97/creepyclips.cgi>¹⁰.

3. Überblick

Das *Movie List Book*¹¹ nennt drei Perioden, über die sich 22 wichtige Mumien-Filme verteilen. Darunter fallen die "traditionellen" ägyptischen Mumien, darunter fallen aber auch Ende der Fünfziger Jahre eine Reihe von Filmen über aztekische Mumien.

Bedeutender noch als das "aztekische Zeitalter" der 50er Jahre sind zwei Perioden, die für die Mumien-Film-Entwicklung prägend waren: die 30er und 40er Jahre mit den *Universal*-Mumien und die 60er Jahre mit den *Hammer*-Mumien. Die Begriffe "Universal" und "Hammer" bezeichnen die beiden

⁷ Diese Zitate aus dem *Faust* von Johann Wolfgang von Goethe sind so in der deutschen Sprache verankert, daß man sie nicht mehr aus dem Original zu zitieren braucht. Hier deshalb einmal: Büchmann, Georg. *Geflügelte Worte*. Frankfurt/M.; Hamburg: Fischer 1959. 3. Auflg, p.68.

⁸ Ibid, p. 66.

⁹ *The Mummy*. USA 1932, Regie Karl Freund.

¹⁰ Film ist Kreativität. Dieser Artikel beläßt es bewußt bei diesem einen Link in das Film-Internet, um die Kreativität des Lesers zu fördern. Dieser Artikel steht im Internet. Der geneigte Leser suche sich selber Bilder zu den erwähnten Filmen!

¹¹ Armstrong, Richard B. & Mary Willems Armstrang. *The Movie List Book*. Jefferson; London: McFraland 1990

Produktionsfirmen, die sich mit bestimmten für Mumien relevanten Filmgenres - nämlich Horrorfilmen - beschäftigt haben.

Daneben wurden zu allen Zeiten Mumien-Filme gedreht. Einer der ersten entstand 1914 mit *The Egyptian Mummy*, über den die Literatur jedoch außer dem Titel wenig zu sagen weiß. Ernst Lubitsch drehte 1918 *Die Augen der Mumie Ma*¹², der sich allerdings nur den Mythos Mumie zunutze macht, um eine Liebesgeschichte aus unserer pragmatischen Realität zu entwickeln. Lubitsch spielt mit dem Klischee der Mumien. Ein lebender Ägypter übt sich in schwarzer Magie. Ein deutscher Maler liebt dessen Opfer, die schöne Ma. Doch der rachesuchende Ägypter tötet Ma, nachdem der Maler sie ihm entführt hat.

Nicht häufig aber immer wieder entstehen also Filme des Genres "Mumien-Film". Diese Filme sind sicher immer wieder Kinder ihrer Zeit. 1982, im gleichen Jahr als *E.T.*¹³, der traurige Extraterrestrische, auf den Kinoleinwänden landete, entstand *Timewalker*¹⁴, die Geschichte einer Mumie, die aus dem Weltall kam. Der Film erzählt, daß ein Alien vor vielen tausend Jahren Tut-ench Amun ermordete, um sich dann selbst in der Hülle seiner Mumie einzulagern. Als ein Wissenschaftler Tut-ench Amun auswickeln will, kommt tatsächlich jener Alien zum Vorschein, der später menschenmordend durch das Land zieht, um geheimnisvolle Kristalle zu finden, die ihm die Energie für den Heimflug geben können.

Doch im Kuriositätenkabinett des Kinos gedeihen noch wildere Pflanzen. Filmpflanzen, deren Titel für sich sprechen: *Robot vs. the Aztec Mummy*¹⁵ (Mexiko 1959), in dem ein Roboter mit blinkenden Glühlampenhoren gegen eine aztekische Mumie antritt, die einen Goldschatz bewacht; oder: *Dracula jagt Frankenstein* (Deutschland/Spanien/Italien 1968). Das *Lexikon des internationalen Films* schreibt unter dem Stichwort des Filmtitels:

Schreckensfiguren, die aus klassischen Horrorfilmen bekannt sind (Vampir, Pharaonenmumie, Werwolf), werden von Frankenstein im Auftrag einer satanischen Macht ihren Grabstätten entrissen: Weltbeherrschung à la Mabuse ist das Ziel. Sozusagen aus Berufs- und Futterneid werden die Monster sich selbst vernichten, nachdem ihr Blutdurst einen jungen Kommissar auf den Plan gerufen hat. ¹⁶

¹² *Die Augen der Mumie Ma*. D 1918, Regie Ernst Lubitsch.

¹³ *E.T.* USA 1982, Regie Steven Spielberg.

¹⁴ *Timewalker*. USA 1982, Regie Tom Kennedy.

¹⁵ *Robot vs. the Aztec Mummy*. Mexiko 1959, Regie Rafael Lopez Portillo.

¹⁶ *Dracula jagt Frankenstein*. Deutschland/Spanien/Italien 1968, Regie Tulio Demicheli.

Darsteller sind unter anderem Karin Dor und Michael Rennie. Auffällig ist in dieser Filmbeschreibung die Vermischung der Monster: Dracula, Frankenstein, die Mumie, der Werwolf bis hin zu dem geheimnisvollen Dr. Mabuse. Ein Phänomen, das - wie sich im Folgenden zeigen wird - von Bedeutung ist!

Und so zieht sich die Produktion von Mumien-Filmen bis zum heutigen Tage. Francis Ford Coppola arbeitet seit fünf Jahren an einem Projekt mit dem Titel *The Mummy*. Ein Remake, also eine neuerliche Filmversion eines Stoffes, der schon 1932 und 1959 verfilmt wurde.

Nur am Rande soll hier erwähnt werden, daß das Fernsehen in seinem ungeheuren Zwang, unendliche Mengen an Film zu produzieren, immer wieder das Thema "Mumie" aufgreift. An jedem einzelnen Tag müssen in Berlin gegenwärtig 29 Fernsehstationen 24 Stunden Programm gestalten. Das sind auf ein Jahr umgerechnet über 250 000 Fernsehstunden, eine viertel Million Stunden oder 15 Millionen Sendeminuten. Im Augenblick sind - wieder einmal - Serien beliebt, die sich mit dem Thema "mystery" beschäftigen. Hier tauchen hin und wieder Episoden auf, in deren Zentrum Mumien stehen. Um nur ein Beispiel zu nennen: am 19.4.98 war im Berliner Kabelfernsehen eine Episode der Serie *Mission Impossible - In geheimer Mission* zu sehen, in der eine Mumie eine wichtige Funktion hatte.

Tales from the dark side, *Masters of Horror* oder *Vault of Horror* sind andere Titel solcher Serien. Oder: *George Romero's Golden Tales*. George Romero ist jener Regisseur, der mit einer Filmserie Berühmtheit erlangte, deren erster Film den Titel *Night of the Living Dead*¹⁷ trug: Filme über Untote, Zombies und ähnliche immer wieder Menschen jagende und Menschen fressende Wesen, Filme die sich visuell und manipulativ an die Grenze der Erträglichkeit und an die Ekelschwelle herantasten. Das ist nicht negativ zu verstehen: *Night of the Living Dead* kostete 114 000 Dollar, spielte 20 Millionen Dollar ein, avancierte zum Kultfilm und liegt inzwischen in der Sammlung des *Museum of Modern Art*. Er wird auch heute noch von Deutschen Fernsehsendern immer wieder ausgestrahlt.

4. Das Umfeld

George A. Romero. Dieser Name steht für eine zentrale Frage - die Frage nach dem Umfeld, in dem Mumien-Filme entstehen. In der Geschichte des Mumien-Films gibt es zwei zentrale Perioden. Die dreißiger Jahre, als die erste Version des Films *The Mummy* entstand, und die 60er Jahre, als dessen erstes Remake gedreht wurde.

Die dreißiger Jahre sind eine Zeit, in der düstere Leinwanddramen in die Kinos kommen, Vorboten der schwarzen Serie, denen man ihre Wurzeln noch ansieht: den deutschen Expressionismus im

¹⁷ *Night of the Living Dead*. USA 1968, Regie George A. Romero.

Film, der sich am deutlichsten in dem berühmten Film *Das Cabinet des Dr. Caligari*¹⁸ von 1921 manifestiert. Tatsächlich sind es deutsche Emigranten, die den Expressionismus nach Hollywood tragen und die sogenannte schwarze Serie mitbegründen. Die schwarze Serie beschäftigt sich mit den Abgründen menschlichen Wesens, mit dem Verbrechen, mit der Leidenschaft, die sich damit verbindet, und versucht, diese dunklen Seiten zu visualisieren. In den dreißiger Jahren, hat diese Beschäftigung mit dem Dunklen noch eine andere Ausprägung gefunden: die Beschäftigung mit dem Jenseitigen, dem Übersinnlichen, den Regionen jenseits unserer pragmatischen Realität. Dracula, jenes Wesen, das nicht sterben kann, gehört in dieses Umfeld.

Es offenbart sich eine interessante Entwicklung, die sich von Caligari bis Humphrey Bogart zu ziehen scheint. *Das Cabinet des Dr. Caligari* hat den Wahnsinn im Zentrum: ein wahnsinniger Hypnotiseur zieht über deutsche Jahrmärkte und läßt Menschen ermorden. Auf geheimnisvolle Weise, fast unerklärlich, besteht zwischen diesem Wahnsinn und dem Übersinnlichen, jenen Regionen jenseits unserer pragmatischen, gewohnten Realität, eine merkwürdige Nähe. So wie der schlafwandelnde, mordende Patient des Dr. Caligari nachts durch die Stadt zieht, so ziehen auch Dracula oder Nosferatu ruhelos durch die Nacht und die Jahrhunderte. Und schließlich wird die filmische Erforschung jener Zonen, die jenseits unserer gewohnten Realität liegen, sich nicht mehr im Übersinnlichen, oder im Somnambulen des Wahnsinns abspielen, sondern in den düsteren Regionen des Verbrechens, die aber genau so jenseits der Zonen unserer gewohnten, bürgerlichen Realität liegen. Wo sich die Mumien hier einfügen, wird herauszuarbeiten sein, in jedem Falle liegt hier ein erster Grund dafür, daß der Mumienfilm in der Geschichte des Films immer wieder auftaucht. Er ist Teil jener anhaltenden Beschäftigung mit Zonen jenseits des Normalen. Schauspielerinnen wie Sandra Bullock oder Meg Ryan haben da wenig Potential.

Ein weiteres Moment, das sich immer wieder mit diesen Filmen verbindet, ist die Wissenschaft. Schon die Titel verraten es: *Das Cabinet des Dr. Caligari*. *Das Testament des Dr. Mabuse*¹⁹ ist ein anderes berühmtes Beispiel. Dr. Mabuse ist ein Wissenschaftler, der dem Wahnsinn verfällt und schließlich die Welt beherrschen will. Gerade bei ihm wird die Nähe von Genie, Wahnsinn und Übersinnlichem deutlich, aber auch die Nähe zum Verbrechen und zur schwarzen Serie. *Das Lexikon des internationalen Films* schreibt:

Elf Jahre nach seinem zweiteiligen Stummfilm "Dr. Mabuse, der Spieler" griff Fritz Lang nochmals auf die Gestalt jenes genialen Verbrechers zurück. Mabuse, der als Wahnsinniger in einer Heilanstalt lebt, verbreitet mit Hilfe des von ihm hypnotisierten Arztes Schrecken in der Welt. Nach seinem Tod wird der Arzt, der sich für seine Reinkarnation hält, von der Polizei zur Strecke gebracht; doch er entzieht sich der Staatsgewalt, indem er wahnsinnig wird. Als politisches Gleichnis für das Aufkommen des Faschismus umstritten, ist der Film ein spannend und suggestiv inszenierter Thriller von

¹⁸ *Das Cabinet des Dr. Caligari*. D 1919, Regie Robert Wiene.

¹⁹ *Das Testament des Dr. Mabuse*. D 1932, Regie Fritz Lang.

außergewöhnlich kreativer Gestaltung. Vor allem seine Experimente mit dem Ton und den Bauten sind bemerkenswert.²⁰

Genau zu jener Zeit, in den dreißiger Jahren, tauchen in den USA eine Reihe von Filmen auf, die dieselben Elemente zu neuer Spannung vereinen: Wissenschaftler, Wahnsinn, Übersinnliches. Deutsche Filmemacher sind prominent bei ihrer Produktion vertreten und drei Filme fallen besonders ins Auge: *Dracula*²¹ (1930); *Frankenstein*²² (1931); *The Mummy* (1932). Alle drei Filme sind richtungsweisend, alle drei Filme sind von deutschen Einwanderern mit bestimmt. Produzent war der Deutsche Carl Laemmle jr. von den *Universal Studios*, Kamera bzw. Regie führte in *Dracula* und *The Mummy* der berühmte Karl Freund, der sich schon seit seiner Zeit in Deutschland einen Namen mit düsteren, expressionistischen Filmen gemacht hatte: *Golem, wie er in die Welt kam*²³, *All Quiet on the Western Front*²⁴, *Murders in the Rue Morgue*²⁵. Allen drei Filmen ist jene Verbindung von Wissenschaft, Genie und Übersinnlichem zu eigen. Da ist der Doktor von Frankenstein im gleichnamigen Film, der Doktor van Helsing in *Dracula*, und kein geringerer als Professor Müller in *The Mummy*. Und auch die Personen sind austauschbar. Boris Karloff, der zum Inbegriff von Frankensteins Monster geworden ist, spielte ebenso die Hauptrolle des ägyptischen Priesters in *The Mummy*.

Soweit zur äußeren Form der Filme, doch woher kommt diese eigentümliche Verwandtschaft? Es ist sicher nicht Indiz genug, zu sagen, hier und da spielten gleiche Schauspieler, regierten gleiche Produzenten. Man muß sich fragen - wo liegen die Wurzeln für diese Filme und diese Ausprägung des Genres Horrorfilm.

Zunächst jedoch einige Worte zur zweiten wichtigen Periode des Mumien-Films, denn sie zeigt ganz ähnlich Strukturen, wie die *Universal*-Periode. Diese Periode steht unter dem Zeichen einer englischen Produktionsfirma: *Hammer Studios*. Diese Produktionsfirma aus London wurde 1935 gegründet und produzierte zunächst kleine Filme, die nichts mit Horrorelementen zu tun hatten - etwa *The Public Life of Henry the 9th*²⁶. Nach dem zweiten Weltkrieg verlegte man sich auf *low-budget-*

²⁰ *Lexikon des internationalen Films* Stichwort "Das Testament des Dr. Mabuse"

²¹ *Dracula*. USA 1930, Regie Tod Browning.

²² *Frankenstein*. USA 1931, Regie James Whale.

²³ *Golem, wie er in die Welt kam*. D 1920, Regie Paul Wegener; Karl Boese.

²⁴ *All Quiet on the Western Front*. USA 1930, Regie Lewis Milestone.

²⁵ *Murders in the Rue Morgue*. USA 1932, Regie Robert Florey.

²⁶ *The Public Life of Henry the 9th*. GB 1934, Regie Bernard Mainwaring.

Produktionen, die vornehmlich als erster Film in sogenannten *double features* gezeigt wurden. *Double features* sind Kinovorführungen, die aus zwei Filmen bestehen. In Großbritannien waren diese frühen *low-budget*-Produktionen der *Hammer Studios* sogenannte "Quota Quickies", Quoten-Quickies. Ein Gesetz verlangte, daß 30 % der in Großbritannien gezeigten Filme im Land produziert sein mußten. Diese 30% wurden auf möglichst billige Weise produziert und jeweils mit einem attraktiven Film zusammen vorgeführt. *Double Features*. Das Prinzip der "Quota Quickies" ermöglichte den Hammer Studios ihren Aufstieg nach dem Krieg und führten dazu, daß man 1955 ein Experiment durchführen konnte: *The Quatermass Experiment* ²⁷. Das *Quatermass Experiment* war ein Science Fiction Film, der zu einem erstaunlichen Erfolg gedieh, und in der Folge zu einer Reihe weiterer Science Fiction Filme führte. Als die *Hammer Studios* in einer Besucherumfrage herausfanden, daß den Kinogänger weniger das Science-Fiction-Element, als vielmehr der Gruseleffekt in diesen Filmen reizte, wurde die Filmserie modifiziert und es begann eine der aufsehenerregendsten Produktionsgeschichten in Großbritannien. Der Begriff *Hammer Studios* wurde zum Synonym für Grusel-Filme, oder wie *Cinemanía 97* richtiger formuliert: "The foremost producer of Gothic horror films in the history of film."²⁸ Dieser Begriff "Gothic horror" ist für die Mumien-Frage von großer Bedeutung.

Hammer Studios produzierte in der Folge Horror-Filme in großer Zahl und die prominentesten Figuren in diesen Filmen waren eben jene drei Gestalten, die auch in den 30er Jahren bei den *Universal*-Studios zusammengehörten: Frankenstein, Dracula und die Mumie. Was sich in den 30er/40er Jahren schon andeutete, wird hier noch klarer. Die drei bilden eine Einheit im Grusel. Bei den *Hammer Studios* waren es immer wieder dieselben Darsteller, die diese drei Rollen spielten, derselbe Regisseur, der diese Filme drehte. Die beiden in diesen Rollen berühmt gewordenen Schauspieler sind Christopher Lee und Peter Cushing. Der Regisseur, der alle drei Figuren immer wieder zum Leben erweckt hat, heißt Terence Fischer.

5. Die Gothic novel

Auch hier findet man mithin die Verbindung dreier Figuren und es zeigt sich ein neuer Begriff: "Gothic horror". *Gothic horror* ist ein Begriff, der vor allem in der englischen Literatur eine feste und definierte Position hat. Hier sei eine verbreitete Definition angeführt. Gero von Wilpert definiert "Schauerroman" den deutschen Begriff für das englische Wort "Gothic novel". Der Schauerroman, heißt es, ist ein

bewußt auf Schauereffekte angelegter Roman, der sich durch Schauplatz (oft alte Schlösser und verwahrloste Einzelbauten mit Verliesen, unterirdischen Gängen, versteckte Wandtüren in wildromantischer Landschaft), unheimliche Requisiten (Waffen, Kerzen, ausgestopfte Tiere, Totenschädel, Folter- und Schreckenskabinette) und mysteriöse, übernatürliche oder erst später natürlich erklärbare Ereignisse mit raffiniertem Spannungsaufbau in sich steigernden Stufen des Schreckens, besonders an die Phantasie der Leser wendet. In der englischen

²⁷ *The Quatermass Experiment*. GB 1956, Regie Val Guest.

²⁸ *Cinemanía 97*, Stichwort "Hammer studios"

Literatur zeigt der Schauerroman in der Gruppe der sog. ‚Gothic Novels‘ des 18./19. Jhds. eine kontinuierliche Entwicklung.²⁹

Der englische Schriftsteller Horace Walpole schrieb im Jahre 1764 die erste *Gothic novel* mit dem Titel *Castle of Otranto, a Gothic Story*³⁰. Der Begriff „Gothic novel“ entstammt dem Untertitel dieses Romans, der im Mittelalter angesiedelt war, in der Gotik eben. Später bezog sich die Definition nurmehr auf die von Gero von Wilpert aufgeführten Motive, Handlungszeit der *Gothic novel* ist nicht mehr zwingend das Mittelalter.

Dieser Exkurs in die Literaturgeschichte führt schließlich wieder zurück zu den Mumien-Filmen. Unter den Romanen, die man zu den Wichtigsten in der Entwicklung der *Gothic novel* zählt, sind Mary Wollstonecraft-Shelleys Roman *Frankenstein*³¹ (1818) und Bram Stokers Roman *Dracula*³² (1897). Bram Stoker wiederum schrieb auch eine Vorlage zu Mumien-Filmen: *Jewel of the Seven Stars* (1904)³³.

6. Die europäische Romantik

Die Wurzeln all dieser Entwicklungen aber liegen in jener Bewegung zu der auch Mary Shelley gezählt werden muß: Die europäische Romantik. Eine literarische Bewegung, die im ausgehenden 18. Jahrhundert beginnt, und die die Aufklärung und die Klassik, und deren Eingrenzung und Bemaßung der Welt ablehnt. Eine Bewegung, die dem freien Geist entgegenstrebt, einem freien Geist, der sich über sich selbst erheben kann bis in das Göttliche hinein. Nicht das logische Kalkül der Aufklärung, nein, die Natur, die Welt an sich ist die eigentliche Herrscherin des Menschen. Sie bestimmt das Leben in manchmal grausamer Gleichgültigkeit aber auch erhabener, übermäßiger Schönheit. Wenn der romantische Dichter in seiner kleinen Kutsche durch die Alpen nach Italien fährt, dann ergreift ihn ein unendlicher Schauer über dieses übermächtige Felsmassiv, das den Menschen winzig erscheinen läßt. Das ewige Eis des Nordpols ist der Ort, zu dem es Dr. Frankenstein treibt, als er sich wider die Natur vergangen und das Monster geschaffen hat. Hier, wo die Natur mit übermenschlicher Macht waltet, kann dieser Frevel aufgehoben werden³⁴.

²⁹ Gero von Wilpert. *Sachwörterbuch der Literatur*. 5. Verb. und erw. Aufl. Stuttgart: Kröner 1969, Stichwort „Schauerroman“.

³⁰ Walpole, Hugh. *The Castle of Otranto*. (1: 1764).

³¹ Shelley, Mary. *Frankenstein*. London: Minster Classics 1968 (1: 1818).

³² Stoker, Bram. *Dracula*. (1: 1897)

³³ Stoker, Bram. *The jewel of seven stars*. London: Jarrolds, 1966 (1: 1904). Vorlage u.a. zu *Blood from the Mummies Tomb*. GB 1972, Regie Seth Holt & Michael Carreras.

³⁴ Ein neuerlicher, beeindruckender Beleg für die romantische Verbindung von Alpen, Eis, Wissenschaft und Mumien ist die vor wenigen Jahren in den Tiroler Alpen gefundene Mumie des „Ötzi“.

Das zweite treibende Moment der Romantik ist die Frage nach dem Tod, der Grenze des Menschen. Der Grenze des Diesseits. Die Gedichte um den irischen mythischen Helden *Ossian*³⁵, 1760 von James McPherson in England veröffentlicht, gelten als Wegbereiter der Romantik in ganz Europa. Ossian ist jener jugendliche Held, der von einer Fee geliebt und von ihr in ihr überirdisches Reich entführt wird. Nach dreihundert Jahren kehrt Ossian zurück, doch als er den Boden betritt, altert er in Sekunden um Jahrhunderte und stirbt. Genau dasselbe Schicksal ereilt all jene aus dem Tode in unsere Welt zurückgeholten Menschen in Mumien-Filmen, all jene Pharaonen und ägyptischen Priester, die vor ihrer Zeit ins Grab gelegt werden, deren Ruhe gestört wird, und die zurückkehren, nur um zu altern, dahinzukümmern bis ihnen die Haut und das Fleisch abfallen und nurmehr ihr Skelett am Boden liegt. Das Ende von Im ho Tep in *The Mummy* gleicht dem von Ossian.

Es ist der Widerspruch in den Ansprüchen des Diesseits, der Wissenschaft, die nach der Erklärung des Unendlichen strebt und deshalb den Bruch der Naturgesetze in Kauf nimmt, Gesetze, die *qua definitionem* unabänderlich gelten. Es ist der Widerspruch zwischen dem Streben nach Ewigkeit und dem jungen Tod, der die Romantiker des Englands aus dem 19. Jahrhundert bestimmt. Wanderer in Raum und Zeit, die der Unendlichkeit ein Maß anlegen. Mary Shelley, ihr Mann Percy Bysshe Shelley und John Keats diskutieren eines Abends in der berausenden Kulisse des Genfer Sees und der Alpen die Möglichkeit, daß man das Gesetz des Lebens entdecken und einen Menschen erschaffen kann. Sie sind beeinflusst von den Ideen eines Wissenschaftlers, dessen Namen Mary Shelley später als Dr. Darwin offenbart³⁶. Und Mary Shelley schreibt darauf ihren Roman *Frankenstein*, von dem Wissenschaftler, der sich gegen die Gesetze der Natur vergeht, so wie all jene Archäologen in Ägypten sich gegen die Gesetze vergehen und daran zugrunde gehen. Die Natur ist mächtiger. Die Konsequenz für den Menschen ist von brutaler Schlichtheit: Man will alles und man bekommt nichts, man strebt nach der Ewigkeit und man stirbt vor seiner Zeit. Die Natur schlägt gleichgültig, aber mit unfaßbarer Macht zurück. Aber, und auch das ist wichtig, jenes höhere Wesen, das wir verehren, Gott, spielt darin keine ausgeprägte Rolle. Im Grunde ist es nicht die Auseinandersetzung mit dem Jenseits, die Frage danach, was geschieht, wenn der Mensch in die Ewigkeit eingeht, die Frage nach dem Paradies, nein, es ist eine durchaus im Diesseitigen verhaftete Überlegung. Die Natur, die Realität, das Alpdruckhafte des Diesseits muß bewältigt werden. Die angestrebte Ewigkeit ist die Ewigkeit im Diesseits. Dr. Frankenstein möchte das Leben erfinden, nicht einen Weg, ein Boot ins Jenseits hinüber. Das ewige Leben der Mumien interessiert ihn nicht.

³⁵ McPherson, James. *The Poems of Ossian*. London: Lackington, 1803 (1: 1760).

³⁶ Mary Shelley stellt das in einer Einführung zu ihrem Roman aus dem Jahre 1831 fest. (Shelley, *Frankenstein*, p 10.) Es ist unwahrscheinlich, daß es sich hierbei um Charles Darwin handelt, weil er zur Zeit der Entstehung von *Frankenstein* gerade 9 Jahre alt war.

7. Mumien-Filme

Und das scheint mir auch ein bedeutendes Motiv in all jenen Mumien-Filmen zu sein. Es geht nicht um das, was die Mumie bestimmt, die Auseinandersetzung mit dem Jenseitigen. Es geht allein um die Bewältigung des Hier, des Jetzt. Der Wissenschaftler strebt nach Aufklärung, der Abenteurer strebt nach den Schätzen, die sich in der Grabkammer verbergen. Man sucht nach neuen Wegen, das Leben zu bewältigen. Die Filme werden nachgerade zu Metapher hierfür, wenn die Archäologen sich durch die Gänge des Labyrinths in den Pyramiden tasten. Der Tote, die Mumie kehrt zurück, aber niemals würde jemand ihn fragen wollen - wie sieht es denn da drüben aus? Um die sprichwörtlichen Phrase "es ist noch keiner zurückgekommen" aufzugreifen: hier wäre Gelegenheit zu fragen. Nichts dergleichen. Allenfalls handelt es sich um Menschen/Mumien, die zum ewigen Leben sogar verurteilt sind, weil sie einen Frevel begangen haben. Dieses ewige Leben beendet der Archäologe. So wie er ungewollt auch sein eigenes Leben beendet, weil er im Geiste der Wissenschaft oder des Goldes stets bereit ist, Gesetze zu überschreiten und in das tödliche Nichts einzukehren, ein Nichts, das ihm durch das Medium Filme in einer merkwürdig indirekten Form doch noch die Ewigkeit sichert.

Der Romantiker John Keats war es, der mit nur 26 Jahren starb und sich auf seinen Grabstein schreiben ließ: "Here lies one whose name is writ in water." Hier ruht ein Mensch, dessen Name in Wasser geschrieben ist. In typisch romantischer Fassung glaubte er, der Unwürdigste von allen Dichtern zu sein und seinen Namen aus der Literaturgeschichte löschen zu müssen. Im Nachhinein offenbart sich darin ein eigenartiger "Trick", denn durch diese maßlose Bescheidenheit ist sein Grab zu einem der berühmtesten Gräber geworden, und er ist damit doch in die Ewigkeit eingegangen: jeder kennt heute das Grab von Keats und die Tourismusindustrie hat natürlich daneben ein großes Schild gestellt: hier ruht Keats!

Und ähnlich funktionieren auch Mumien-Filme. Der Archäologe scheitert. Seine Helfershelfer werden vernichtet. Die Mumie zerfällt zu Staub. Um den Titel der Ausstellung zu zitieren, aus deren Anlaß dieser Artikel entstand: *Das Geheimnis der Mumien, Ewiges Leben am Nil* - das ewige Leben im Reich der Toten wird in diesen Filmen nicht problematisiert. Aber so wie die Filme wieder und wieder auf der Leinwand erscheinen, so haben der Archäologe, der Sklave und der Pharao ewiges Leben. Solange es Kinos gibt!

Abschließend sei hier ein Beispiel für das zentrale Moment der Mumien-Filme gegeben, jene kalte, unbarmherzige, tödliche Macht des Gegenüber, die gleichsam das romantische Konzept der Naturgewalt repräsentiert. Die wohl brutalste Form dieser Gleichgültigkeit gegenüber dem winzigen Mensch findet sich in dem Film *Curse of the Mummy's Tomb*³⁷. Der ägyptische Helfer des Protagonisten und Archäologen erkennt, daß er fehl gehandelt hat, als er half, das Pharaonen-Grab zu öffnen. Er unterwirft sich der Macht der Mumie:

Hora Anteph [...] mächtiger Pharao, blicke auf mich, den niedrigsten Deiner Sklaven hinab, der sich gegen Dich vergangen hat und Spott auf Dich geladen hat. Möge die Erinnerung an meine Vorfahren

³⁷ *Curse of the Mummy's Tomb*. GB 1964, Regie Michael Carreras.

für immer vernichtet sein und die Erinnerung meines unwürdigen Selbst nur den Würmern bleiben [...]. Ich, der ich mich mit Ungläubigen und entweihenden Menschen zusammen getan habe, bitte Dich, meinen Körper in Pein zu zerstören [...].³⁸

Der Zuschauer erwartet unwillkürlich, daß demjenigen, der solche Reue zeigt, verziehen wird. Die Mumie aber bleibt unerschütterlich und gefühllos, denn sie ist jenes Element, daß der aufklärerischen Sucht des Menschen und des Wissenschaftlers entgegentritt. Langsam geht sie auf den Ägypter zu, hebt ihren Fuß, setzt ihn auf seinen Kopf und während die Kamera gnädig nach oben fährt, hört man aus dem *off* ein trockenes, an das Brechen von dürrer Holz erinnerndes Knacken. Die Mumie hat den Schädel des Mannes zertreten. Es gibt kein Überleben, weder für den Frevler, noch für die Mumie. Die Mumie ist die visualisierte Umsetzung dessen, was Keats meinte, als er sagte: "here lies one whose name is writ in water", oder dessen, was uns die mythische Erzählung um Ossian, den irischen Helden, der bei den Feen war, vermittelt. Es ist noch keiner zurückgekommen, und wenn, dann zerfällt er zu Staub, sobald er unsere Erde berührt.

8. LITERATUR

8.1 Filmographie

All Quiet on the Western Front. USA 1930, Regie Lewis Milestone.

Die Augen der Mumie Ma. D 1918, Regie Ernst Lubitsch.

Blood from the Mummies Tomb. GB 1972, Regie Seth Holt & Michael Carreras.

Das Cabinet des Dr. Caligari. D 1919, Regie Robert Wiene.

Curse of the Mummy's Tomb. GB 1964, Regie Michael Carreras.

Dracula jagt Frankenstein. Deutschland/Spanien/Italien 1968, Regie Tulio Demicheli.

Dracula. USA 1930, Regie Tod Browning.

E.T. USA 1982, Regie Steven Spielberg.

Fangface, der Werwolf für besondere Fälle: Der Fluch der Mumie. Ohne Land, o.J., Regie Larriva Rudy.

Frankenstein. USA 1931, Regie James Whale.

Golem, wie er in die Welt kam. D 1920, Regie Paul Wegener; Karl Boese.

Mumie im Tal des Todes. USA 1983, Regie Gerry O'Hara.

The Mummy. USA 1932, Regie Karl Freund.

Murders in the Rue Morgue. USA 1932, Regie Robert Florey.

Night of the Living Dead. USA 1968, Regie George A. Romero.

³⁸ Übersetzung W.D.

The Public Life of Henry the 9th. GB 1934, Regie Bernard Mainwaring.

The Quatermass Experiment. GB 1956, Regie Val Guest.

Robot vs. the Aztec Mummy. Mexiko 1959, Regie Rafael Lopez Portillo.

Die Schlümpfe: Die Mondaugen-Mumie. USA 1992, Ohne Regie.

Das Testament des Dr. Mabuse. D 1932, Regie Fritz Lang.

Timewalker. USA 1982, Regie Tom Kennedy.

8.2 CD-ROMs

All Movie Guide II, Corel 1997.

Cinemanía 97. Microsoft 1997.

Lexikon des internationalen Films. Ausgabe 97/98. Rowohlt/Systemema 1997.

8.3 Bibliographie

Armstrong, Richard B. & Mary Willems Armstrang. *The Movie List Book*. Jefferson; London: McFarland 1990.

Büchmann, Georg. *Geflügelte Worte*. Frankfurt/M.; Hamburg: Fischer 1959³ (1: 1864)

McPherson, James. *The Poems of Ossian*. London: Lackington, 1803 (1: 1760).

Stoker, Bram. *The jewel of seven stars*. London: Jarrolds, 1966 (1: 1904).

Wilpert, Gero von. *Sachwörterbuch der Literatur*. 5. Verb. und erw. Aufl. Stuttgart: Kröner 1969 (1: 1955).

8.4 WebSites

Mumien-Filme.

<http://www.Universalstudios.com/horror/sept97/creepyclips.cgi>

Shelley, Mary. *Frankenstein*

<http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/browse-mixed-new>

[?id=SheFran&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public](http://etext.lib.virginia.edu/etcbin/browse-mixed-new?id=SheFran&images=images/modeng&data=/texts/english/modeng/parsed&tag=public)

Dr. Wolfgang Davis
Prinzregentenstraße 53
D - 10715 Berlin

Karl-Heinrich von Stülpnagel

Mumien in Museen - ethische Überlegungen (veränderte Fassung)

Im folgenden werden einige Gedanken thesenhaft vorgestellt und in 10 Abschnitte eingeteilt:

Der Mensch nach dem Tode (Definitionen)

Generalfragen

Rechtliche Fragen

Religiöse Fragen

Philosophische Fragen

Ansprüche der Wissenschaft an die Toten

Ansprüche der Öffentlichkeit an die Toten

Ansprüche der Toten an die Lebenden

Exkurs: Unser Umgang mit dem Tod/ Totenkult heute

Quintessenz

Der Mensch nach dem Tode (Definitionen)

Da nicht alle Arten menschlicher körperlicher Überreste wie z.B. Skelette in Schulen, Moorleichen, Schrumpfköpfe, Gruftmumien etc. in gleicher Weise betrachtet werden können - sind doch die Gründe ihrer Entstehung viel zu unterschiedlich - müssen wir versuchen, eine Systematik bei der Unterscheidung zu entwickeln. Am sinnvollsten erscheint eine Unterscheidung nach Aggregatzuständen. Also nach

- a) Medizinischen Präparaten
- b) Skeletten und
- c) Mumien.

Generalfragen

Was haben überhaupt menschliche körperliche Überreste in Museen zu suchen?

Haben wir das Recht, Verstorbene in Vitrinen auszustellen und anschauen zu lassen?

Haben wir das Recht, uns über die religiösen, ethischen und moralischen Vorstellungen

Verstorbener hinwegzusetzen?

Rechtliche Fragen

Der Begriff "Menschenwürde" hat heute Hochkonjunktur. Er wird getragen durch Art. 1, Abs. 1 des Grundgesetzes: "Die Würde des Menschen ist unantastbar".

Dies betrifft jedoch nur die lebenden Menschen und sagt nichts aus über das vorgeburtliche und das erloschene Leben.

Ein Toter ist ein Rechtsobjekt, eine Sache, ein Gegenstand. Deswegen fällt er nicht unter Art. 1 des Grundgesetzes. Da aber nach allgemeinem Konsens dem Toten eine Würde zugestanden werden soll, wird diese auf die Hinterbliebenen übertragen. Begründet wird dies daraus, daß die Würde sich weder aus der Isolierung eines Individuums ergibt, noch als Subjekt eines Verstorbenen Bestand hat, sondern sich als soziales Ereignis im Kontakt mit anderen konstituiert. Das Schutzobjekt ist also das Pietätsgefühl der Angehörigen, was allerdings zur Folge hat, daß der postmortale Persönlichkeitsschutz verblaßt, sobald es keine Hinterbliebenen gibt, oder diese sich nicht um den Toten kümmern.

Hat ein Toter keine Hinterbliebenen mehr, ist also auch kein postmortaler Persönlichkeitsschutz zu konstatieren.

Ein gutes Beispiel sind Altägyptische Mumien, die heute keine Angehörigen mehr haben, die die Würde des Verstorbenen noch einklagen könnten; somit sind sie unwiderruflich zu Gegenständen geworden.

Religiöse Fragen

Wir wissen in der Zwischenzeit eine Menge über die religiösen Vorstellungen der alten Ägypter. Hier ist nun die Frage zu stellen, ob wir uns über diese hinwegsetzen dürfen, vielmehr noch, ob wir als Christen u. U. sogar eine besondere Verantwortung dem Toten gegenüber haben.

Schwieriger noch ist der Umgang mit den menschlichen Überresten, z.B. unserer Vorfahren von vor rund 3000 Jahren, deren religiösen Hintergrund wir gar nicht mehr kennen.

Die Ägypter wollten in ihrem Land bestattet sein. Dazu wurde ein immenser Aufwand betrieben. Die Gräber - Bauten für die Ewigkeit - sollten Bezugspunkt für ihre Seelen sein.

Wir jedoch haben sie wieder ausgegraben, außer Landes geschleppt und durch Auswickeln, Zerstückeln und Untersuchungen aller Art mannigfach geschändet. Nach dem Glauben der alten Ägypter können die Seelen ihren Körper nicht mehr wiederfinden, wenn dieser nicht an seiner Stelle ist; die Seelen müssen folglich im Universum vergehen. Diese Vorstellung kann auch für Christen als grausam und schrecklich nachempfunden werden.

Demnach müßten alle Mumien nebst der vollständigen Grabbeigaben, denn diese braucht der Tote im Jenseits, nach Ägypten zurückgebracht und dort rückbestattet werden. Das mag zwar logisch sein, ist jedoch eine Utopie.

Unser Umgang mit Toten ist christlich geprägt. Christen glauben an das ewige Leben. Die toten Leiber brauchen wir dazu nicht. Wurde noch vor Jahrhunderten relativ konkret an die Auferstehung des Fleisches geglaubt, so wird heute von der Auferstehung in einer verwandelten Form gesprochen.

Jedoch ist das Verhältnis zum Sterben und zum Tod in der heutigen Gesellschaft derart, daß wir beides möglichst verdrängen. Der Tod ist aus unserem Leben verbannt worden, er gilt als Unglück.

Und da der Tod aus dem Leben ausgeschlossen wurde, wir jedoch immer wieder mit ihm konfrontiert werden, ist er für uns unheimlich, unerklärlich und unfaßbar geblieben.

Diese "Unverhältnis" zum Tod hat den Umgang mit ihm geprägt. In einer immer stärker säkularisierten Welt haben wir kein Verständnis mehr für Sterbebegleitung und Beerdigungsriten. Entsprechen unbekümmert gehen wir also auch mit menschlichen Überresten um. Ich nenne hier nur Stichwort wie Crashleichen, Tote als Kunstwerke oder auch anonyme Bestattung.

Philosophische Fragen

Hier begegnen uns die zwei Begriffe Ethik und Moral. Das sittliche Handeln ist von vielen Faktoren abhängig und deswegen sehr subjektiv.

Nach einem philosophischen Wörterbuch wird das Wort Ethik wie folgt definiert:

"Die Ethik zeigt, daß der Mensch dann ethisch richtig handelt, wenn er denjenigen Wert verwirklicht, der zu seiner Verwirklichung das höchste Maß an ethischer Energie verlangt".

Es kann also keine allgemeingültige Ethik und Moral geben. Somit kommen Menschen zu unterschiedlichen ethischen und moralischen Ergebnissen; was der eine für vertretbar hält, ist für den anderen verwerflich.

Als gewisse Leitlinie ethischen Handelns innerhalb einzelner Völker und der Völker untereinander ist die Charta der Menschenrechte zu sehen. Hier sind einige Normen zusammengefaßt, die ein würdiges Zusammenleben auf der Erde ermöglichen sollen, was natürlich nur funktioniert, wenn sich alle daran halten. Die Diskussionen über die Frage, ob es eine Universalität der Menschenrechte überhaupt geben kann, zeigt die Problematik der Charta und die unterschiedlichen Auffassungen. Für viele Völker ist sie jedoch Maßstab; auch für Deutschland gilt sie.

In diesen festgeschriebenen Menschenrechten ist auch von der Religionsfreiheit die Rede, was mir nur sinnvoll erscheint, wenn die Religionsfreiheit auch postmortal Geltung hat.

Neben diesen drei Komplexen des Rechts, der Religion und der Philosophie, die uns bei der Suche nach dem richtigen Umgang mit menschlichen Überresten helfen sollen, müßten aber weitere Aspekte berücksichtigt werden wie z.B. die Geschichte des musealen Sammelns, die Aufgabe eines Museums oder die Bestattungsgeschichte.

Eine der wichtigsten Fragen, die die Museumsarbeit prägt, beschäftigt sich damit, ob das Museumsobjekt als historische Urkunde ablesbar und als Forschungsgegenstand auch tauglich ist. Weiterhin wird unterschieden zwischen Dingen, die zwar sammelwürdig, jedoch nicht auch ausstellungswürdig sind.

Sind menschliche Überreste überhaupt sammelwürdig im musealen Sinne? Und sind sie auch ausstellungswürdig?

Die Aufgaben eines jeden Museums definieren sich durch den Anspruch der Gesellschaft dem Museum und seinen Objekten gegenüber. Ebenso haben auch die Wissenschaft und der einzelne Besucher Ansprüche dem Museum gegenüber. Da es hier um menschliche körperliche Überreste geht, hat auch der Tote Ansprüche!

Ansprüche der Wissenschaft an die Toten

"Erlaubt ist, was gefällt" oder was interessant ist. Damit könnte man so manche sogenannte wissenschaftliche Untersuchung an Toten überschrieben werden. Hier wird die 1568 verstorbene Maria d`Aragon untersucht, um festzustellen, ob sie wirklich an Syphilis gestorben ist, dort werden "Molekularpaläontologen" die DNA von alten Ägyptern aus. Und daß nicht alles zerstörungsfrei untersucht werden kann, braucht nicht weiter betont zu werden.

Um anschließend diese Untersuchungen auch vermarkten zu können, werden Ausstellungen organisiert, die jedoch für die wissenschaftliche Forschungsarbeit überflüssig sind. Ausstellungen dienen jedoch leider häufig eher als Deckmäntelchen gegenüber der Öffentlichkeit, die nun mal eine Schwäche hat für Ausstellungen, in denen ein gewisser Gruseffekt hervorgerufen wird.

Selbstverständlich hat die Wissenschaft grundsätzlich nicht nur das Recht sondern auch die Pflicht zu forschen. Nur dürfen ethische und moralische Überlegungen nicht außer Acht gelassen werden. Dies gilt auch und insbesondere für die Art und Weise, wie man die Ergebnisse dann der Öffentlichkeit, und nicht nur der internen Fachwelt, vorstellt.

Ansprüche der Öffentlichkeit an die Toten

Öffentlich präsentiert werden wissenschaftliche Ergebnisse, wenn sie von allgemeinem Interesse oder bahnbrechend sind. Nicht öffentlich präsentiert werden Dinge, wenn sie das Persönlichkeitsrecht eines Einzelnen stören. Ein Urologe zeigt wesentliche Untersuchungsergebnisse nicht der Öffentlichkeit, sondern nur dem Fachkollegium. Die Öffentlichkeit akzeptiert das ohne weiteres. Bei Toten wird anders verfahren.

Wer aber ist die Öffentlichkeit, und wann wurde diese Forderung nach Offenlegung bestimmter Ergebnisse eigentlich mal artikuliert?

Presse und Medien verstehen sich im allgemeinen als Sprachrohr der Öffentlichkeit. Wie die Vorstellung der Medien über das, was die Konsumenten angeblich interessiert, zustande kommt, das bleibt jedoch oftmals deren Geheimnis. Ein Nivellieren auf ein unteres Niveau, auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, ist dabei ebenso anzutreffen, wie die Suche nach Sensation. Diese Sensationslust scheint tatsächlich ein Phänomen unserer Zeit zu sein; wie z.B. die Autostaus auf der gegenüberliegenden Fahrspur nach einem Unfall zeigen.

Zum Sensationellen gehört auch der Tod in all seinen Formen. Diese Sensationslust nutzen leider auch einige Museen aus, die mit Hingabe Ausstellungen konzipieren, die aufregend, gruselig, spannend - eben sensationell - sein wollen.

Bedauerlich, wenn dabei ethische und moralische Überlegungen auf der Strecke bleiben.

Ansprüche der Toten an die Lebenden?

Eine recht ungewöhnliche Frage. Der Tote ist tot und kann also seine Ansprüche nicht artikulieren. Hätte der Tote Angehörige, könnten diese für ihn sprechen und seine Rechte durchsetzen. Dabei müßten es gar nicht mal genealogisch nachweisbare Angehörige sein, wie uns z.B. die Aborigines in Australien zeigen, die ihre "Ahnen" in westlichen Museen suchen und großteils sogar eine Heimkehr erreichen. Die Aborigines verstehen sich als direkte kulturelle Nachkommen ihrer toten Volksgenossen.

Altägyptische Mumien haben keine Nachkommen, die noch in ihrer Kultur verwurzelt sind, da die Kultur sich bis heute stark verändert hat.

Tote, deren religiöse und kulturelle Vorstellungen heute nicht mehr relevant sind, haben im Diesseits keinen "Kläger" mehr. Also könnten wir mit ihnen das tun, was wir für richtig halten. Interessant ist dabei, daß sogar Christen christlich bestattete Tote ausgraben und nach "allen Regeln der Kunst" untersuchen und anschließend in Pappkartons in Museumsarchiven "bestatten".

Das Verhältnis zum Sterben und zum Tod hat sich auch in Deutschland innerhalb des christlichen Glaubens derart verändert, daß mit diesen Toten ebenso unbekümmert umgegangen wird, wie wir es mit Toten anderer Religionen tun.

Exkurs: Unser Umgang mit dem Tod/ Totenkult heute

Aus kirchlicher Sicht gibt es für den Umgang mit Toten weder eine klare Regel noch eine Kasuistik. Das Sterben gehört zum Leben ebenso wie die Geburt. Die christliche Deutung und Sinngebung liegt in der Zusage Christi: "Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt. Und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben."

Unserer Gesellschaft hat große Probleme mit der Körperlichkeit. Besonders anschaulich wird das an der Sexualmoral, welche wiederum geprägt ist von der kirchlichen Lehre. Verstärkt wurde diese "Körperlichkeitsproblematik" durch die Aufklärung. Der Körper verkümmerte zu einer lediglich menschlichen Hülle für das eigentlich menschliche, die Seele und das Ich; er ist ein fleischliches Vehikel unserer Seele. Deswegen braucht diese Hülle nach dem Scheiden der Seele nur hygienisch vertretbar entsorgt zu werden. Und dies vor allem auch in der evangelischen Kirche. Nach dem Tode ist die Seele bei Gott. Für den Toten kann nichts mehr getan werden und die Trauerseelsorge kümmert sich um die Hinterbliebenen.

Allgemeine Kulturlosigkeit, Geldknappheit und eine immer stärkere Säkularisierung tun ihr übriges. Das Ergebnis all' dessen ist ein anonym beigelegter Leichnam oder die auf einer Wiese verstreute Asche eines Toten.

Quintessenz

Wie ist also unter Berücksichtigung der geschilderten Blickwinkel mit menschlichen Überresten umzugehen?

Ein Museumsmitarbeiter kann dieses Thema nur aus seiner beruflichen Sichtweise betrachten. Einen medizinisch notwendigen Umgang mit Toten wird es ebenso geben müssen, wie einen anthropologischen.

Kann es aber eine "Kasuistik" dazu geben, wie mit menschlichen Überresten umzugehen ist?

Die Ausstellung "Körperwelten" in Mannheim hat gezeigt, wie schwierig dies ist. Die Bevölkerung strömte in Massen zu den Präparaten, die Ärzteschaft stand großteils Kopf. Erst der Besucherandrang und die positive Presse ließen sie schweigen.

Da das Problem "Tote in Vitrinen" in Museen stark kulturell geprägt ist, kann es noch nicht einmal für Europa eine solche Kasuistik geben. Bestenfalls für deutsche Museen könnte ein Leitlinie erarbeitet werden. Es ist selbstverständlich, daß Dank unserer Geschichte innerhalb dieses Jahrhunderts an uns Deutsche andere Maßstäbe gesetzt werden, als es dies fremde Völker anderen Ländern gegenüber tun können. Wir haben uns mit einer besonderen Vorsicht Andersgläubigen gegenüber zu verhalten. Gerade und besonders auch gegenüber Kulturen, die sich nicht (mehr) wehren können.

Das Fehlen von Fürsprechern der menschlichen Überreste muß durch hohe ethische Ansprüche innerhalb der einzelnen Berufszweige kompensiert werden.

Es muß sich jeder Verantwortliche, der z.B. in einem Museum mit menschlichen Überresten umgeht, rechtzeitig mit folgenden wichtigen Fragen beschäftigen und sich diese beantworten:

1. Was habe ich für eine Aufgabe? - Ich muß das Für und Wider meiner Handlung abwägen. Der Eingriff muß in einem ausgewogenen Verhältnis zum Ergebnis stehen. So habe ich nicht nur meine Besucherzahlen, im Kopf zu haben, sondern auch die Würde des auszustellenden Toten.

2. Wem gegenüber bin ich verantwortlich? - Der Geldgeber hat genauso ein Mitspracherecht wie der Besucher. Dem Geldgeber oder Museumsträger habe ich Rechenschaft abzulegen. Dem Toten auch. Und den Besuchern ebenfalls. Der Besucher ist derjenige, der entscheidet, ob und was er sehen möchte.

Keiner wird bei uns in Deutschland gezwungen, Pornos anzuschauen. Der Gesetzgeber hat dazu klare Verordnungen erlassen. Der Kunde bestimmt also, ob er in den Laden geht und konsumiert. Gleichfalls darf ein Museumsbesucher nicht gezwungen werden, in einer Ausstellung unvermittelt

Tote anzusehen. Er muß vorher entsprechend informiert werden, damit er selbst die Entscheidung fällen kann.

3. Ist z.B. eine Mumie im Einzelfall ausstellbar? - Hier sind ästhetische Aspekte zu nennen. Eine eingewickelte Mumie ist eher zeigbar, als eine ausgewickelte, die durch verschiedene Einflüsse unansehnlich geworden ist.

Was will ich dem Besucher eigentlich mit der Mumie zeigen? Ist sie eingewickelt, können immerhin noch die kunstvollen Bandagierungen, die Masken und Kartonagen wirken. Eine ausgewickelte Mumie ist "nur" ein verdorrter Leichnam. Steht das Ausgestelltwerden also noch in einem akzeptablen Verhältnis zu den ethischen Bedenken? Vor einer gut erhaltenen Mumie kann der Besucher eher Respekt haben, als vor einer zerfledderten Leiche.

Soll tatsächlich eine ausgewickelte Mumie gezeigt werden, ist auf die Art der Präsentation größtes Gewicht zu legen. Noch schwieriger ist das Ausstellen von Mumienteilen. Köpfe, abgetrennte Arme oder Füße haben kaum einen vernünftigen Aussagewert.

4. Kann nur das Original die gewünschte Aussage erzielen? - Die Generalfrage ist jedoch, ob ich die Aussage innerhalb meines didaktischen Konzeptes unbedingt nur mit einem Original vermitteln kann.

Inwieweit können nicht auch Fotos, Zeichnungen, Kopien etc. das Original ersetzen? Es gibt zahlreiche Beispiele wie mit anderen Mitteln die gewollte Aussage mindestens ebenso gut vermittelt werden kann, wie mit dem Original.

Eine Mumie in einer Museumsvitrine zur Schau zu stellen, ist also eher als museologische "ultima ratio" zu bezeichnen. Aus Rücksicht vor den Sehgewohnheiten der Museumsbesucher, aus Rücksicht vor der postmortalen Würde des Menschen und aus der Überlegung heraus, daß die Religionsfreiheit, wie sie in der Charta der Menschenrechte verbrieft ist, nur logisch zu sein scheint wenn sie auch postmortal wirken kann, sollten Mumie nicht ausgestellt werden.

Was nützt einem Gläubigen z.B. sein Glaube an die Auferstehung des Fleisches, wenn der Körper, welcher auferstehen soll, in anthropologischen Sammlungen liegt, zerfleddert ist oder nicht mehr existiert.

Wir haben meiner Meinung nach eben nicht das Recht, uns über die religiösen, ethischen und moralischen Vorstellungen anderer Menschen - auch Toter - hinwegzusetzen.

So weit die museologische Betrachtung.

Und bei Verstorbenen heute?

Wir hören von Crashleichen, von heimlich ausgeweideten Toten, deren Organe an die Pharmaindustrie verkauft wurden, Toten werden von Leichenbestattern und Archäologen Schmuckstücke gestohlen. Tote werden von Medizinern zu Lehrzwecken genutzt.

Über allem aber steht der einzelne Mensch mit seinem ethischen und moralischen Handeln.

Der Staat achtet auf die Einhaltung der hygienischen Vorschriften bei Bestattungen. Wir haben in Deutschland per Gesetz eine Bestattungspflicht. Die Kirche hilft uns Christen bei der Bewältigung unserer Trauer. Der berufsmäßige Bestatter und auch zunehmend der Grabredner hilft Nichtgläubigen bei der Beerdigung der Toten.

Im Alten Testament (Jesus Sirach, 7.33) steht "Schenke jedem Lebenden Deine Gnade. Und auch dem Toten versag` Deine Liebe nicht. Entziehe Dich nicht den Weinenden, vielmehr trauere mit den Trauernden."

Aber es bedarf auch eines Ortes der Trauer! Normalerweise ist dies der Friedhof, das Grab. Es ist der Ort wo wir die Gebeine des Toten in der Erde, seine Seele jedoch bei Gott wissen. Auf Friedhöfen können wir Gottes Nähe in besonders geheimnisvoller Weise spüren. Anonym Bestattete entziehen sich der Trauerarbeit der Hinterbliebenen, die dann keinen Ort haben, auf den sie die Trauer richten und die Nähe zu Gott - gewissermaßen durch die Vermittlung des Toten - spüren können.

So wie wir Lebenden die Pflicht haben, einen Toten würdig zu bestatten, hat der Tote die Pflicht, sich nicht der Trauerarbeit der Hinterbliebenen zu entziehen.

Karl-Heinrich von Stülpnagel

Universität Leipzig

Ägyptologisches Institut/

Ägyptisches Museum

Schillerstraße 6

D - 04109 Leipzig

Die Studierenden der Ägyptologie an der Humboldt-Universität zu Berlin

Tote Menschen in einer Mumienausstellung - Was denkt das Publikum darüber?

Erste Ergebnisse der Besucherbefragung durch die Ägyptologie-Studierenden der Humboldt-Universität in der Berliner Mumienausstellung

Im folgenden werden vorläufige Auswertungsergebnisse der Besucherbefragung (Fragebögen) durch die Studierenden der Ägyptologie an der Humboldt-Universität zu Berlin in der Sonderausstellung "Das Geheimnis der Mumien - Ewiges Leben am Nil" im Kulturforum in Berlin-Tiergarten vom 28.02. bis 10.05.1998 (Veranstalter: Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz) präsentiert.

Vorbemerkungen

Ein zweiseitiger Fragebogen, den die Ausstellungsbesucher in ca. 15-20 Minuten selbst ausfüllen konnten, wurde von den Ägyptologie-Studierenden der Humboldt-Universität zu Berlin im Rahmen eines im WS 1998/90 veranstalteten Seminar zur altägyptischen Mumifizierung unter der Leitung des Ägyptologie-Assistenten C.E.Loeben erarbeitet. Er umfaßt vier Abschnitte, die das Urteil der Besucher über die Ausstellung reflektieren sowie ihre Meinung über die Grenzen der Forschung im Umgang mit Verstorbenen und den Stellenwert, den die Ägyptologie für sie hat, erschließen sollen. Der letzte Abschnitt beinhaltet statistische Angaben über die Besucher.

Der Erfassungszeitraum für diese erste, vorläufige Auswertung lag zwischen dem 28. Februar und dem 15. April 1998. 38008 Besucher hatten die Ausstellung in diesem Zeitraum gesehen. Von diesen haben 1941 einen Fragebogen ausgefüllt, das 5,1% der Besucher entspricht.

1442 Fragebögen wurden ausgewertet. Es gab 54% weibliche und 46% männliche Besucher. Die Altersgruppen zwischen 10 und 49 Jahren sind alle fast gleich stark vertreten (zwischen 16,3% und 17,5%), die Gruppe der 60- bis 69-jährigen macht 1/10 aus; nur 2% der befragten Besucher waren Kinder unter 10 Jahren und 3% Senioren über 70 Jahren.

68% der Besucher kommen aus Berlin, aus den Alten Bundesländern 17%, 5% aus Brandenburg, 4% aus dem Ausland (vor allem aus Frankreich, Italien und Österreich) und 3% aus den Neuen Bundesländern (ohne Berlin und Brandenburg).

Vorläufige Ergebnisse

89% der befragten Ausstellungsbesucher halten es für vertretbar, Menschenleichen in einer Ausstellung zu präsentieren. Ebenfalls die Mehrheit, nämlich 76%, hat nichts an der Art der für die Berliner Ausstellung gewählten Art der Präsentation auszusetzen.

Die Meinung über die teilweise oder ganze Enthüllung von Mumien geht auseinander: 59% haben keine Bedenken, doch 40% haben welche. Als Gründe, weshalb man auf die partielle oder komplette Auswicklung der Mumien nicht verzichten wolle, wurden vor allem genannt: Mumien gehören zum Alten Ägypten wie Pyramiden und Nofretete (31%), und sie seien ein interessanter Forschungsgegenstand (30%). Einigkeit herrscht wieder bei der Frage, ob man altägyptische Bestattungsformen allein anhand von Grabbeigaben illustrieren sollte: 67% wollten nicht auf die Möglichkeit verzichten, sich originale Mumien anzusehen.

Die Befragtenmehrheit (69%) war dafür, die Totenruhe nur kurzfristig für wissenschaftliche Untersuchungen zu stören und den Toten bei der Erforschung mit Respekt zu begegnen. Ein Fünftel davon meint sogar, daß für solche Untersuchungen keinerlei Einschränkungen notwendig seien. 48% der Besucher konnten sich nicht vorstellen, daß die Alten Ägypter mit unserer modernen Präsentation ihrer Bestattungsbräuche einverstanden gewesen wären. Dagegen würden 21% den Alten Ägyptern zutrauen, daß sie der Ausstellung ihre Zustimmung gegeben hätten (27% hatten keine Meinung zu dieser Frage). Andererseits dachten sich 57% der befragten Besucher, daß die Alten Ägypter einer Zurschaustellung ihrer Toten nicht zugestimmt hätten.

Die Mehrheit, nämlich 64% der befragten Ausstellungsbesucher, lehnt Bemühungen in unserer Zeit ab, Menschenkörper nach dem Tod konservieren zu lassen (z.B. durch Einfrieren). Es wurden vielfältige Gründe angegeben, z.B.: zu großer finanzieller Aufwand, es fehle der kulturelle Hintergrund, es widerspreche religiösen Vorstellungen, oder der Tod gehöre eben auch zum Leben. Für moderne Konservierungen heutiger Leichen haben sich 13% ausgesprochen, und zwar einerseits im Sinne von zukünftigen Forschungszwecken und andererseits in der Hoffnung, eines Tages wiederbelebt zu werden.

Schließlich halten 63% der Befragten den "Fluch der Pharaonen" für ein Märchen; jedoch 53% glauben, daß die Alten Ägypter über ein Weltwissen verfügten, das uns bis heute (noch) verborgen und unbekannt ist!!!

Die Studierenden der Ägyptologie
c/o Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie
Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D - 10099 Berlin

IV. Resümee der Diskussion

Christian E. Loeben

"Mumien in Ausstellungen und Museen" - Zusammenfassung und Fazit einer Colloquiumsdiskussion

Nach dem Vortrag von K.-H. von Stülpnagel (siehe seinen schriftlichen Beitrag, supra), der einer Zurschaustellung von Mumien in Ausstellungen und Museen eher ablehnend gegenüber stand, zeigte B.Geßler-Löhr in einer kurzen Präsentation die in einer ständigen Ausstellung zur Mumie und Mumifizierung im Naturmuseum Senckenberg in Frankfurt am Main gewählte Lösung des "Problems"¹. Hieran schloß sich eine lange Diskussion unter allen Teilnehmern des Workshops an, die im folgenden zusammengefaßt und ausgewertet werden soll.

* * *

Ein wesentlicher Gegenstand dieser Diskussion war auch die über den Jahreswechsel im Landesmuseum für Technik und Arbeit in Mannheim laufende Ausstellung "Körperwelten - Einblicke in den menschlichen Körper", in der in einem neuentwickelten Verfahren hergestellte originale Ganzkörper-Präparate (Plastinate) zu sehen waren und die ein enormes Publikumsinteresse hervorrief und in allen Medien Deutschlands eine grundsätzliche Diskussion über die Zurschaustellung von menschlichen Leichnamen in Ausstellungen und Museen entfachte². Kern dieser Diskussion war die Diskrepanz zwischen dem unerwartet hohem Interesse des Publikums an dieser Ausstellung - sie mußte mehrmals verlängert werden und trotz der ausgedehnten Öffnungszeiten bis 24 Uhr bildeten sich Besucherschlangen mit bis zu 4-stündiger Wartezeit - und der fast einhelligen Ablehnung durch Experten verschiedenster Fachrichtungen, von Pathologie bis Theologie³. Als Antwort auf die Frage nach dem Warum für dieses außergewöhnliche Publikumsinteresse kristallisiert sich in den vielen Reportagen über das Ausstellungsereignis im wesentlichen folgende Antworten heraus:

¹ siehe auch die Veröffentlichung dazu: B.Geßler-Löhr, Weg zur Unsterblichkeit - Mumien und Mumifizierung im Alten Ägypten (Naturmuseum Senckenberg, Ausstellung 4), Loseblattmappe Nr. 8, Frankfurt a.M.: Senckenbergische Naturforschende Gesellschaft, 1995.

² 30.10.1997 - 01.03.1998 (incl. einen Monat Verlängerung). Der Ausstellungskatalog erschien während der Ausstellungslaufzeit in sechs (!!!) Auflagen. Von der erweiterten 6. Auflage ist eine z.Zt. noch erhältliche Buchhandelsausgabe erschienen: Institut für Plastination, Heidelberg (Hrsg.), Körperwelten: Einblicke in den menschlichen Körper, Mannheim: Landesmuseum für Technik und Arbeit, 1998 [ISBN 3-933551-00-5], im folgenden abgekürzt als: Kat. Körperwelten. Eine weitere Quelle der hiesigen Informationen ist die Pressemappe über die Ausstellungsreaktionen. S. auch folgende Web-Site (auch in Englisch): <http://www.plastination.com>

³ Innerhalb der ersten 11 Wochen der Ausstellung (bis Mitte Januar 1998) hatten "mehr als 300.000 Besucherinnen und Besucher die Ausstellung besichtigt" (Kat. Körperwelten, p. 201). Die Ausstellung war mit ähnlich großem Erfolg bereits vorher in Japan gezeigt worden. Z.Zt. und bis Ende 11.98 sind vier Vollplastinate - davon zwei in Mannheim noch nicht gezeigte - in einer Kunstausstellung (!!!) in Berlin-Mitte zu sehen: "Die Macht des Alters: Strategien der Meisterschaft - 30 Künstler beziehen Position" im Kronprinzenpalais, Unter den Linden 2 (Veranstalter: Deutsches Historisches Museum, Berlin; mit Katalog).

- die Ausstellung fasziniert durch den Blick "in" den eigenen Körper und seine Bestandteile (auch anfängliche Skeptiker scheinen dadurch fasziniert worden zu sein)
- die Ausstellung bietet eine "offizielle" Möglichkeit für Jedermann, Menschenleichen zu sehen, die in unserer Gesellschaft als Betrachtungsgegenstand ausschließlich einigen wenigen Personenkreisen zugedacht sind und dementsprechend für weite Bevölkerungsschichten ein unbekanntes Faszinosum und Mysterium bleiben.

Gerade der letztgenannte Grund für den Besucheransturm war auch der ausschlaggebende für die Kritik der "Experten": Das Publikum möchte an einer solchen Ausstellung nur eine niedere Lust befriedigen, die ihm aus guten moralischen und ethischen Gründen bisher verwehrt war und aus diesen Gründen weiterhin verwehrt bleiben sollte⁴. Daß sich jedoch die moralischen und ethischen Ansprüche in der gesellschaftlichen Akzeptanz grundlegend geändert haben, wurde von den "Experten" in der Diskussion nicht akzeptiert, obwohl dem der Erfolg der Ausstellung und auch das Ergebnis einer repräsentativen Telefonbefragung der Bevölkerung widersprach (von ARD-Anstalten in Auftrag gegeben und in Reportagen über die Ausstellung veröffentlicht), nach der 52 % der Befragten keinen Anstoß daran nehmen, daß Menschenleichen in Ausstellungen betrachtet werden können, eine Zahl übrigens, die bemerkenswerterweise ungefähr der entspricht, die die Studierenden der Ägyptologie an der Humboldt-Universität zu Berlin bei der Besucherbefragung in der Berliner Mumienausstellung ermittelt haben: 59% der dort Befragten hatten keine Bedenken, daß ausgewickelte Mumien in einer Ausstellung zu sehen sind (s. supra).

Um weiterhin zum Thema Mumien überzuleiten, sei hier noch angemerkt, daß das Berliner Ägyptische Museum zur Mannheimer Ausstellung bereitwillig Mumienteile, u.a. einen Kopf und eine ausgewickelte Hand als Leihgaben zur Verfügung stellte⁵, etwas das z.B. dem Besucher der Berliner Ägyptischen Museen seit 1995 vorenthalten wird und - abgesehen von der Hand - auch in der Berliner Mumienausstellung (s.u.) nicht zu sehen war.

* * *

Für den Besucher eines ägyptischen Museums oder einer ägyptologischen Ausstellung "gehören Mumien zum Alten Ägypten wie Pyramiden und Nofretete" (siehe den hiesigen Beitrag der Ägyptologie-Studierenden der Humboldt-Universität zu Berlin, supra). Dementsprechend ist er zu tiefst enttäuscht, wenn er in einem Ägyptischen Museum keine Mumie zu sehen bekommt. Auch in diesem Fall sprechen die "Experten", hier jetzt die für Museen verantwortlichen Ägyptologen, dem Besucher einen aufrichtigen Grund für seine Besuchserwartung - sein Verlangen, eine Mumie zu

⁴ Siehe dazu den Beitrag von Axel W. Bauer (Prof.Dr.med.), "Anatomie und Öffentlichkeit - Medizinhistorische, wissenschaftstheoretische und bioethische Aspekte", in: Kat. Körperwelten, pp. 201-215, in dem auch die Medien, in denen die öffentliche Diskussion stattfand, zitiert sind (pp. 214-215).

⁵ Kat. Körperwelten, p. 46, Kat.-Nr. 7.1.a. und b.

sehen - ab und lassen sie dementsprechend in den unzugänglichen Magazinen der Museen verschwinden, wie es jüngst z.B. in Berlin der Fall war und wie es in vielen anderen ägyptischen Museen ebenso geschieht.

Dabei widerspricht ihnen die Durchführung und der Erfolg ernsthafter und von Ägyptologen organisierter "Mumienausstellungen" grundsätzlich: wie z.B. schon drei in Leiden und einer jüngst in Kopenhagen gezeigter Ausstellungen⁶, einer in München⁷, "Mummies and Magic" in Boston⁸, der riesige Erfolg der vom Hildesheimer Pelizaeus-Museum organisierten Wanderausstellung "Suche nach Unsterblichkeit"⁹ und jüngst die in Hamburg, Hildesheim und Berlin gezeigte Ausstellung "Das Geheimnis der Mumien"¹⁰.

Die Möglichkeit, daß Personen ein Ägyptisches Museum aufsuchen, um gerade dort eine Menschenleiche - wenn auch eine sehr alte - in Form einer Mumie sehen zu können da sie andernorts dazu keine Gelegenheit haben, ist dem Museums-Ägyptologen eine zu tiefst abstoßende Vorstellung. Dazu soll ein Ägyptisches Museum nicht dienen dürfen und deshalb werden die Mumien aus den Ausstellungsräumen entfernt. Jedoch macht sich ja auch sonst kein Museumsverantwortlicher Gedanken darüber, welche *wirklichen*, vielleicht auch niederen Beweggründe einen Besucher ins Museum führen. Niemand denkt daran, daß es vielleicht nicht immer nur die edelsten ästhetischen Motivationen sind, die einen Mann dazu bringen, sich ausgiebigst z.B. eine "Venus" von Tizian zu betrachten - würde man dieses Gemälde deshalb gleich weghängen? Bei diesem Beispiel handelt es sich wenigstens um ein zur mehr oder weniger öffentlichen Betrachtung bestimmtes Kunstwerk. Ist es in dieser Hinsicht nicht eventuell als moralisch viel verwerflicher anzusehen, daß - um wieder auf die Ägyptologie zurückzukommen - z.B. die berühmte Nofretete-Büste öffentlich ausgestellt ist (und manchmal auch aus den gleichen nicht allein der Ästhetik geschuldeten Motiven wie Tizians "Venus" begafft wird)? Wenn sie denn wirklich ein ausschließlich für das Atelier bestimmtes Bildhauermodell gewesen sein sollte, war sie sicher am allerwenigsten dazu bestimmt gewesen, von Millionen von Menschen gesehen zu werden dennoch wird auch sie den Blicken der Besucher nicht vorenthalten! Bei der Entfernung von Mumien aus den Ausstellungsräumen der Ägyptischen Museen wird m.E. ganz besonders das Problem

⁶ Ausstellungen in Leiden: 1993: "Mummies oder het mes" (Katalog von M.J.Raven, Amsterdam: De bataafsche Leeuw, 1993); 1997/98: "Mummies!" (kleine Begleitpublikation) und 1998: "Sensaos - oog in oog met het meisje in de mummie" (Faltblatt); Ausstellung in Kopenhagen mit Schwerpunkt Gesichtsrekonstruktionen: Jan.-März 1998 "Det sidste Ansigt" (Katalog: ISBN 87-7452-232-9; mit ägyptologischem Beitrag: M.Jørgensen, Menneskelige og guddommelige ansigter fra det gamle Ægypten, pp. 53-71)

⁷ Anthropologische Staatssammlung München 1985: G.Ziegelmayer, "Münchner Mumien", Schriften aus der Ägyptischen Sammlung 2, München 1985.

⁸ Museum of Fine Arts Boston 1988: "Mummies & Magic - The Funerary Arts of Ancient Egypt" (Katalog von S.D'Auria, P.Lacovara, C.H.Roehrig)

⁹ Pelizaeus-Museum Hildesheim 1990: "Suche nach Unsterblichkeit - Totenkult und Jenseitsglaube im Alten Ägypten" (Wanderausstellung in verschiedenen deutschen Städten, auch 1993 in Hamm, Gustav-Lübcke-Museum, unter dem Titel: "Ägypten - Geheimnis der Grabkammern")

¹⁰ R.Germer, "Das Geheimnis der Mumien - Ewiges Leben am Nil", München - New York: Prestel, 1997 und 1998 (auch in Englisch unter dem Titel "Life after Death - Mummies" erschienen)

übersehen, daß gerade das Vorenthalten dieser vom Publikum als eines der typischsten Hinterlassenschaften des Alten Ägypten angesehenen Objekte das Mysterium um sie außerordentlich verstärkt und ihnen dadurch vom Publikum eine besondere Bedeutung zugeschrieben wird, die ihm seiner Ansicht nach vom Ägyptologen absichtlich vorenthalten wird.

Aus diesem Grund kann als ein Fazit der Diskussion angesehen werden, daß Mumien, bevorzugt eingewickelte, unbedingt zum auszustellenden Bestand eines Ägyptischen Museums gehören sollten und daß es am ausstellenden Ägyptologen liegt, sie nicht "selbst sprechen" zu lassen, sondern ihre Bedeutung für die Alten Ägypter durch entsprechende didaktischen Mittel in ihrem funerären Kontext ausführlich zu erläutern: sei es durch entsprechende Texte oder, wie auch vorgeschlagen, in Räumen, die dem Besucher ausschließlich im Rahmen von unterrichtenden Führungen gezeigt werden. Gerade der um das wirkliche Wesen der Mumien wissende Ägyptologe sollte sich nicht die Möglichkeit nehmen lassen, diesen sowohl von den Alten Ägyptern als auch vom modernen Museumsbesucher als einen als wesentlich angesehenen Bestandteil der altägyptischen Kultur im Kontext der antiken Bedeutung darzustellen, statt sie kommentarlos zu entfernen und ihnen gerade dadurch noch die Aura des ganz besonders Geheimnisvollen zu verleihen.

Christian E. Loeben, M.A.
Seminar für Sudanarchäologie und Ägyptologie
Humboldt-Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
D - 10099 Berlin

e-mail: christian.loeben@rz.hu-berlin.de