

MARTIN FITZENREITER

Jenseits im Diesseits – Die Konstruktion des Ortes der Toten im
pharaonischen Ägypten

Sonderdruck (S. 75–106) aus

Körperinszenierung – Objektsammlung – Monumentalisierung:
Totenritual und Grabkult in frühen Gesellschaften
Archäologische Quellen in kulturwissenschaftlicher Perspektive

Herausgegeben von Christoph Kümmel, Beat Schweizer, Ulrich Veit
unter Mitarbeit von Melanie Augstein

Tübinger Archäologische Taschenbücher, Band 6

ISSN 1430-0931

ISBN 978-3-8309-2004-5

Waxmann Verlag GmbH

Münster · New York · München · Berlin 2008



MARTIN FITZENREITER

Jenseits im Diesseits – Die Konstruktion des Ortes der Toten im pharaonischen Ägypten

ZUSAMMENFASSUNG: Einige Quellen der pharaonischen Zeit suggerieren, dass es in der Vorstellungswelt der Ägypter der pharaonischen Zeit die fest umrissene Idee eines Jenseits gab. Gängigen Interpretationen zufolge sei dieses Jenseits an einem den Lebenden unzugänglichen Ort lokalisiert und in ihm könnten die Toten je nach vortodlichem Betragen in Glück oder in Strafe existieren. Im Folgenden soll versucht werden, einerseits Varianten der Konzeptualisierung nachtodlicher Aufenthaltsräume aus pharaonischer Zeit vorzustellen, andererseits, wie diese Konzepte in konkreten Befunden reflektiert werden und derartige Konstruktionen auf den Prozess der Konzeptualisierung zurückwirken. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die vorschnelle Interpretation von Befunden jenseitiger Konzepte als menschenferne, paradisiische oder höllische Orte durch ein idealtypisches Bild vom christlich-abendländischen Jenseits vorgeprägt ist. Archäologische Befunde reflektieren aber divergierende, oft widersprüchliche Konzepte von Tod und nachtodlichen Aufenthaltsbereichen. Belege für Vorstellungen über ein distinktes Jenseits, das verschiedene Motive über nachtodliche Existenzbedingungen in logische Zusammenhänge bringt und diese in einen transzendenten, der menschlichen Kommunikation nicht mehr zugänglichen Raum transponiert, sind Vereinheitlichung zwecks besserer Manipulation, begriffliche Systematisierung, ästhetische Elaboration, kurz: sind als Monumentalisierung kulturspezifischer Vorstellungen vom Tod zu werten.

Elysium und Paradies – ferne Orte als Selbstverständlichkeit

Die populäre Auffassung vom alten Ägypten und häufig auch die gelehrte ist sich einig: die Ägypter hatten ein »Paradies«, und in dieses wünschten sie zu kommen, wie es gute Christen tun. Ebenso hatten sie eine »Hölle«, in der die Bösen schmoren. Das Bild der so genannten »elysischen Gefilde« findet sich in praktisch jeder populären Beschreibung Altägyptens, daneben oft ein Bild aus den königlichen Unterweltbüchern, das »höllische« Strafen abbildet (Abb. 1). Es scheint, als ließe sich aus dem ersten Bild fast kommentarlos ein Bild der altägyptischen Vorstellungen vom positiven Jenseits kommunizieren: ein Ort des Überflusses an Nahrungsmitteln, eine idyllische Landschaft, eine Welt des ökologisch-integrierten Ackerbaues und der artgerechten Tierhaltung. Geschäftig und den Göttern dankbar existieren dort die Toten, fern und unabhängig vom eitlen Treiben dieser Welt. Umgekehrt der Ort der Strafe: zerstückelte Übeltäter werden von Dämonen permanent verkehrt herum gehalten und in Seen aus Feuer ertränkt.

Dass eine Kommentierung der Bilder scheinbar unnötig ist, ergibt sich aus der in Mitteleuropa geläufigen – jedoch erst im Mittelalter gestalteten – Auffassung vom Paradies als Ort der seligen Toten (Dinzelbacher 1999; Lang 2003): eine anmutige Landschaft des Friedens, des Überflusses und der Ferne. Fern vor allem dadurch, dass es keine Bewegung zwischen diesem Jenseits und unserem Diesseits gibt. Das

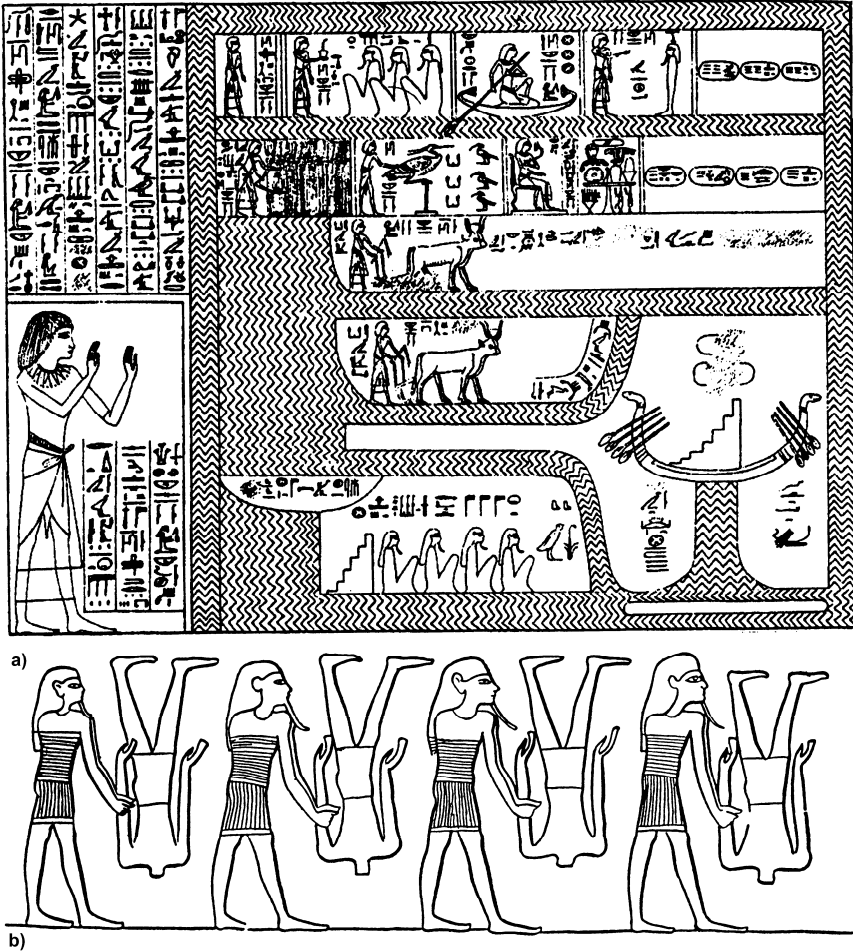


Abb. 1 »Himmel« und »Hölle« im pharaonischen Ägypten: a) Vignette zu Kapitel 110 aus dem Totenbuch des Nebsesti (nach Naville 1886, Taf. CXXIII); b) Szene der Dekoration der Sargkammer im Grab Ramses VI. (nach Piankoff 1954, Abb. 123).

Jenseits schafft den Christen die Toten vom Hals. Sie leben als Selige im Paradies, oder, im weniger erfreulichen Fall, als Verdammte in einer Hölle, für die ebenfalls gilt: grenzüberschreitende Bewegung ist ausgeschlossen – oder Thema von Horrorvorstellungen.

Im Prinzip könnte es mit dem alten Ägypten also eigentlich recht einfach sein. Die genannten Bilder suggerieren eine größtmögliche Übereinstimmung zwischen ägyptischen und europäisch-christlichen Jenseitsvorstellungen. Aber so einfach ist es

nicht, denn weder ist ein Bild wie Abb. 1a wirklich repräsentativ für ägyptische Jenseitsvorstellungen, noch lassen sich die Kriterien für ein christliches Jenseits ohne weiteres auch auf dieses Bild übertragen. Um diese These zu untermauern, sollen im Folgenden in einem ersten Teil verschiedene altägyptische Konzepte über mögliche Aufenthaltsorte der Toten referiert werden. In einem zweiten Teil werden zwei konkrete Varianten der Konstruktion solcher Vorstellung – einmal im Bild, einmal architektonisch – betrachtet. Zuletzt wird methodisch reflektiert, wie Jenseitsvorstellungen des alten Ägypten aus archäologischer Perspektive beschrieben werden könnten.¹

Varianten der Konzeption jenseitiger Aufenthaltsbereiche im pharaonischen Ägypten

Unter »Jenseits« soll im Folgenden der Ort der Toten verstanden werden. Bereits hier ist eine Präzisierung notwendig, denn im Gegensatz zum klinischen Befund ist der kulturelle Tod keine binäre Operation aus Ja und Nein und der soziale Tote keine fest umrissene Größe: Tod ist ein Prozess, der Tote ein sich permanent veränderndes Individuum. »Jenseits« kann dann vielleicht als der Ort bestimmt werden, an dem sich der Tote außerhalb des Kreises und damit fern der Lebenden aufhält. Das »Diesseits« ist dann der Ort, an dem die Lebenden normalerweise agieren und den die Toten eher fallweise bevölkern. Doch sind solche Begriffsbestimmungen bereits abstrakt, von uns in die Diskussion getragen. Deshalb zu den Quellen, die uns Informationen darüber geben, wie zu einer bestimmten Zeit von einer bestimmten Gruppe von Menschen der Aufenthaltsort eines bestimmten Toten oder einer bestimmten Gruppe von Toten konzeptualisiert wurde. In Ägypten werden solche Konzepte in den verschiedensten Medien reflektiert: in der Grabarchitektur und deren Dekoration, in Beigaben und deren Gestaltung (z. B. Sarg, Nahrung, Geräte usw.), in der Leichenbehandlung, in Textzeugnissen aus dem funerären Bereich selbst, aber auch in vielfältigen Zeugnissen aus angrenzenden oder fernerer kulturellen Bereichen (Magie, Märchen, ökonomische Texte etc.). Je nach Beispiel werden die herangezogenen Quellen im Folgenden differieren; Vollständigkeit ist nicht angestrebt.

1 Um diesen vor allem an nichtägyptologische Rezipienten gerichteten Beitrag nicht mit Detaildiskussionen und -verweisen zu überfrachten, wurden Literaturverweise nur sparsam gesetzt und möglichst auf neuere Untersuchungen verwiesen, in denen die ältere Literatur in der Regel referiert ist. Über Kees 1956, Rößler-Köhler 1980, Hornung 1997 und Assmann 2001 lassen sich Primärpublikationen insbesondere zu den wesentlichen Textquellen erschließen. Eine gute Einführung in die materielle Seite funerärer Kultur bietet Taylor 2001.

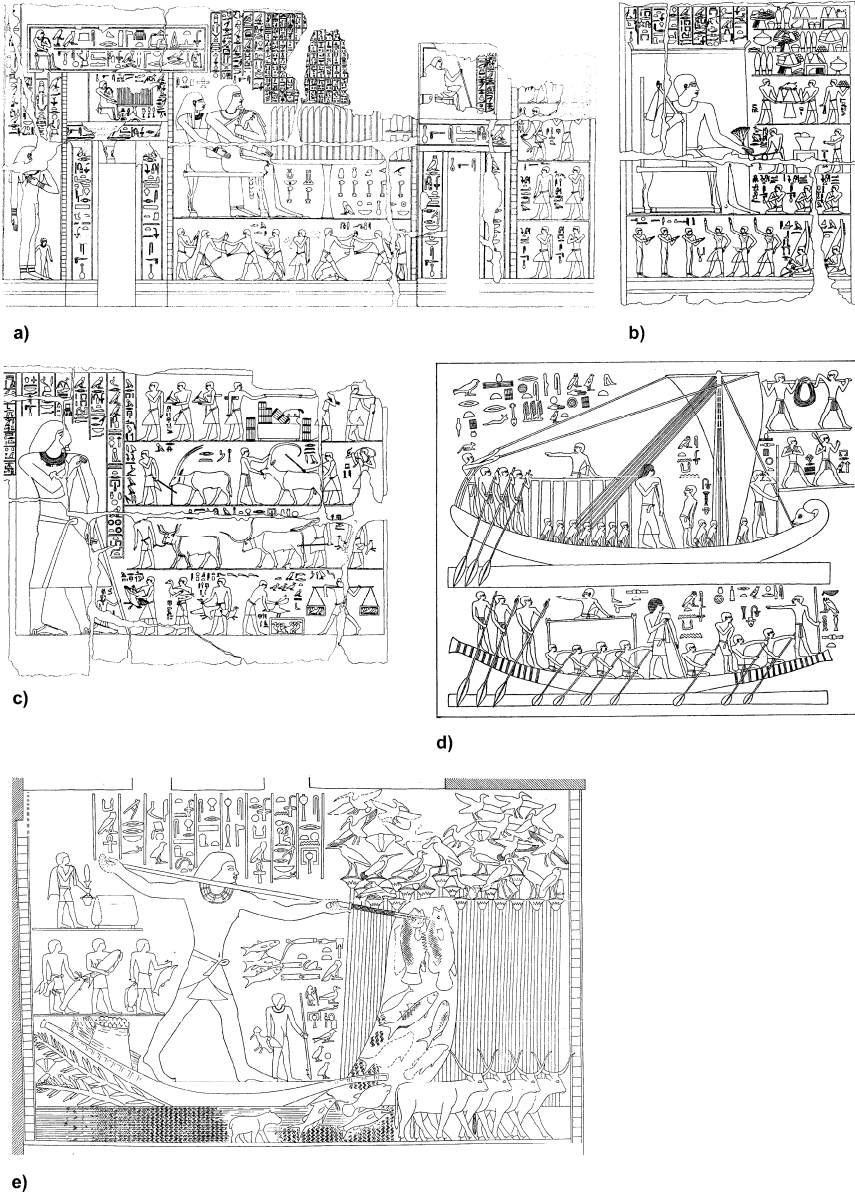


Abb. 2 Bilder vom Toten aus der Residenz im Alten Reich: a)-c) Kultkammer des Seschemnefer (nach Brunner-Traut 1977, Beilage 1-4); d) Bootsfahrt zu den »Opfergilden« (oben) und nach Heliopolis (unten) (Grab des Kaninisut, nach Junker 1934, Abb. 22); e) Der Tote bei der Jagd im Papyrusdickicht (Grab des Kaemanch, nach Junker 1940, Abb. 8).

Das Alte Reich I (3.-6. Dyn., ca. 2630-2150 v. u. Z.): nichtkönigliche Grabanlagen

Die ersten ausführlicheren Quellen zu Jenseitskonzepten stammen aus den nichtköniglichen Grabanlagen der Residenzfriedhöfe im Alten Reich. Die Kultkapellen dieser Anlagen sind mit Dekorationen geschmückt, die in recht ausführlicher Weise beschreiben, welche Wesenseigenschaften man den Toten zuschreibt. Die in Tübingen aufbewahrte Kultkammer des Seschemnefer III. (Junker 1938, 192-215; Brunner-Traut 1977; Gamer-Wallert 1998) thematisiert drei wesentliche Aspekte: An der Westwand der Kapelle befinden sich zwei Kultstellen, die als so genannte Scheintüren gestaltet sind. Sie liegen räumlich etwa oberhalb der Sargkammer. Der ruhende Tote hatte über diese magischen Türen Gelegenheit, Opfergaben zu erreichen, die vor der Scheintür abgelegt wurden. In der Darstellung sehen wir zwischen den beiden Türen das tote Paar, wie es vor einem idealen Opfertisch sitzend dieses Opfer empfängt (Abb. 2a). An der Südwand wird der Tote in etwas anderer Ikonographie in einem Baldachin oder Zelt sitzend dargestellt; um ihn sind bei Musik und Tanz seine Nachkommen versammelt. Das Bild affirmiert ein Ahnenfest, bei dem sich die lebende Nachkommenschaft mit dem Toten in einer festlichen Situation vereint. Die grenzüberschreitende Geste des Überreichens eines Lotos deutet den liminalen Charakter der Situation an (Abb. 2b). War der Tote an der Westwand noch passiv und der Versorgung gewissermaßen ausgeliefert, hat er an der Südwand bereits durch Aktion am Geschehen teil. An der Ostwand schließlich ist der Tote stehend gezeigt, wie er das Bringen verschiedener landwirtschaftlicher Gaben überwacht (Abb. 2c). Aus anderen Gräbern sind Darstellungen belegt, die ebenfalls die Aktivität des Toten im Diesseits thematisieren: die Fahrt in meist zwei Booten, einmal stromauf, einmal stromab (Abb. 2d) und Aktivitäten im Bereich der Marschen (Abb. 2e) und der Wüste.

Folgende Konzepte über den Aufenthaltsort der Toten lassen sich aus diesen Bildern herleiten:

- Der primäre Aufenthaltsort des Toten ist seine Sargkammer, in der er ruhend vorgestellt wird. Dort wartet er auf den Weckruf des Totenpriesters, der ihn zur Versorgung an die Opferstelle des Grabes ruft. Die entsprechende Ritualvorschrift ist als so genannte Opferliste der Darstellung beigeschrieben und enthält u. a. den Aufruf, sich zu Tisch zu setzen (Barta 1963).
- Als aktivierter Toter ist der Verstorbene nicht nur zur Nahrungsaufnahme befähigt, sondern auch zu Anwesenheit im Diesseits. Diese Potenz wird im Bild des Festes und dem der Überprüfung ihm zustehender Lieferungen affirmiert.
- Darüber hinaus wird die Handlungs- und Bewegungsfähigkeit des Toten auf weiträumige Aktivitäten ausgedehnt, was in der Darstellung der Bootsfahrt eine ikonische Formulierung findet. In einem Land wie Ägypten, in dem jeder längere Transport über Wasser führte, ist dieses ein kulturell klar verständliches Bild. Interessanter Weise finden sich als Ziele der Bootsfahrt sowohl reale Ortschaften angegeben, als auch Begriffe, die wie Metaphern anmuten. Reale Ortschaften sind die Kultplätze Heliopolis, Abydos oder Buto, Metaphern etwa eine als *Sechet-*

Hetep/'Opfergefilde« benannte Lokalität. Alle diese Plätze sind liminale Orte, Grenzbereiche, an denen aus der realen, sinnlich erfassbaren Welt mit einer imaginären, nicht sinnlich fassbaren, sakralen Welt kommuniziert werden kann.

- Ebenfalls ein Grenzbereich des Diesseits wird in der Ikone thematisiert, die den Toten bei der Jagd oder einer kultischen Handlung in den Marschen zeigt. Sind die Marschen einerseits eine reale Landschaft, so sind sie andererseits auch ein den Menschen ferner, nur zeitweise wirtschaftlich genutzter Ort (Altenmüller 1989; Herb 2001, 315–420). Eine ähnliche Grenzbedeutung haben auch die Randwüsten, in denen zwar gejagt und gehandelt wurde, die aber doch die »reale« Welt der Ägypter umschließen.
- Als ein letztes Element jenseitiger Topographie tritt der »Westen« auf. Das Wort bezeichnet in jener Zeit sehr wahrscheinlich schlicht die westlich der Residenz gelegenen Friedhofsbezirke, wird aber bereits in dieser Periode zu einer Metapher für »Friedhof« und damit »Aufenthaltsort der Toten« schlechthin. In diesem Zusammenhang standardisiert man auch einen Bestattungstyp, in dem der Tote im Westen liegt und die Lebenden von Osten hinzutreten. Diese Konstellation entspricht den Gegebenheiten der Residenz in Memphis. Sie wurde in der Folge aber auch in Friedhöfen auf dem Ostufer übernommen (Beispiele: Brunner 1936, 76; Schenkel 1995).²

Das Alte Reich II (3.–6. Dyn., ca. 2630–2150 v. u. Z.): König und Hofstaat

In gesteigerter Form werden Grenzbereiche der sinnlich fassbaren Welt bei der Beschreibung des nachtodlichen Aufenthaltsraums des Königs thematisiert. Seit dem späten Alten Reich wurden in den inneren Räumen der Pyramiden Texte niedergeschrieben, die vor allem dem Schutz des königlichen Leichnams und der Affirmation seiner fortdauernden Existenz dienen. In diesem Zusammenhang werden auch verschiedene Aufenthaltsbereiche angedeutet. Dabei tritt ein Element hervor, das so nur im königlichen Bereich Sinn hat: die Integration des Königs in die Welt der Götter. Besser zu sagen: die Reintegration des verstorbenen Königs in seiner erneuerten Gestalt in den ihm auch zuvor eigenen Bereich der Götter, denn auch der lebende König ist per Definition Netscher/'Gott«. Tenor ist der Aufstieg des Königs in einen dem normalen Sterblichen nicht zugänglichen Grenzbereich, in die Luft, zum Himmel, insbesondere in den besternten Nachthimmel (Krauss 1997).

An anderen Stellen werden in den Pyramidentexten Elemente des eben geschilderten nicht-königlichen Jenseits genannt, allerdings in der Regel mit dem Ziel, eine derartige »Vermenschlichung« des Königs zu negieren. In dieser negativ intendierten Beschreibung liefern die königlichen Texte aber einen interessanten Kommentar zu

2 Die hier skizzierte Interpretation der Dekorationsprogramme fune­rerer Anlagen im Alten Reich als Thematisierung einer liminalen Wirkungsfähigkeit des Toten unterscheidet sich von der eher transzendenten Deutung als imaginäre Parallelwelt, wie sie etwa Bolshakov 1997 vertritt.

den allgemeinen Jenseitsvorstellungen, denn sie thematisieren Dinge, welche die nichtköniglichen Quellen tunlichst verschweigen: Das menschliche Jenseits hat eine Nachtseite. Der Tote liegt nicht zwangsläufig geborgen in seiner Grablege und tritt frisch ausgeschlafen zur Opferspeisung an oder durchzieht machtgeladen das Diesseits und die angrenzenden Regionen. Der Tote kann in unterirdische Bereiche geraten sein, in denen er auf dem Kopf geht, Kot essen muss und überhaupt die Inversion des Lebens erfährt.

Diese Thematisierung der negativen Seite des Todes verweist auf einige interessante Aspekte:

- Jenseitsvorstellungen sind in ihrer Präsentation durch den Kontext determiniert: Der Residenzangehörige lässt sich in seinem Grab den erwünschten Zustand abbilden und unterdrückt alle Motive, die diesem widersprechen könnten – was aber bedeutet, dass die Jenseitsvorstellungen sehr viel komplexer sein können, als aus einer bestimmten Quellengruppe zu erschließen ist.
- Die Präsentation von Jenseitsvorstellungen im funerären Kontext ist nicht irgendeinem narrativen Bedürfnis entsprungen, Jenseitsvorstellungen darzulegen, sondern Mittel der Manipulation: Indem man den erwünschten Zustand affirmiert und den unerwünschten negiert, schafft man die Realität.
- Im Rahmen dieser Auseinandersetzung werden beständig neue Elemente funerärer Praxis entwickelt. Magische Sprüche sollen z. B. verhindern, dass ein im Rahmen der Jenseitskonzeption möglicher Zustand – Kot zu essen – eintritt.

Vor diesem Hintergrund entstand auch die Idee vom Totengericht (Grieshammer 1970). Die Vorstellung, dass es in der Welt der Toten eine Art Gerichtshof gibt, ist erstmals im Kontext der Residenzfriedhöfe im Alten Reich bezeugt. In diesen frühen Belegen drohen Grabinhaber damit, bei Beeinträchtigungen gegebenenfalls Klage beim »großen Gott« zu führen und dann – mit übermenschlichen Kräften ausgestattet – sich Recht zu verschaffen. Der »große Gott« ist der Pharao, und der ganze Gedanke entspringt dem Weltbild der Residenz. Unter dem Aspekt der Jenseitsverortung ist hier interessant, dass von einer Weiterexistenz der Residenz im Pyramidenfriedhof, im »Westen« des Diesseits ausgegangen wird. Unter dem Aspekt der Erzeugung von Konzepten ist interessant, dass ein an konkrete soziale Bedingungen gebundener Rechtsgedanke in die jenseitige Sphäre übertragen wird.

Entprivilegierung in der Ersten Zwischenzeit und Theologisierung im Mittleren Reich (7./8. Dyn.-14./15./16. Dyn.; 2150-1550 v. u. Z.)

Am Ende des Alten Reiches beobachten wir eine bemerkenswerte Entwicklung, die unter dem Begriff »Demokratisierung des Totenglaubens« in die Literatur eingegangen ist. Ich persönlich würde lieber »Entprivilegierung« sagen, denn das Phänomen liegt darin, dass zunehmend Texte, Bilder und Objekte in nichtköniglichem Zusammenhang auftreten, die sicher aus dem Umfeld der königlichen funerären Praxis

stammen. Dazu gehören Elemente des königlichen Ornaments, die im Zusammenhang mit einer idealen Jenseitsausstattung in den Särgen abgebildet werden und den Toten wenigstens im Tod quasi zu einem »König« machen – dem damit der Weg in ein königlich-göttliches Jenseits offen steht. Sehr viel deutlicher wird der Vorgang noch in einigen Texten der Sargdekoration, die z. T. aus dem Repertoire der königlichen Pyramidentexte stammen, z. T. aus bisher nicht verschriftlichtem Spruchmaterial schöpfen. Die magische Macht dieser Sprüche wird genutzt, um den negativen Aspekten des Todes zu entkommen. Dabei wird der Status der Gottheit, der dem König im Leben wie im Tode eigen ist, derart auf den nichtköniglichen Toten übertragen, dass dieser durch den Tod zu einer Quasi-Gottheit »verklärt« wird. Besonders fruchtbar ist bei der Übertragung gottähnlicher Eigenschaften auf den Toten die »sakramentale Ausdeutung« des Osirismythos gewesen, in der die Phänomene Tod (als Mord), Bestattung (als Transformation des Körpers) und Etablierung des neuen Status (als Ahn/Vorgänger) in Form eines dramatisch-narrativen Rituals bewältigt werden, in dem die Rolle des Toten durch Osiris, die Rolle der Witwe durch Isis und die Rolle des Nachfolgers durch Horus eingenommen wird (Assmann 2001, 453-476).

Der ganze Vorgang steht in Verbindung mit einem Phänomen, das man als die »Verschriftlichung« der funeren Praxis beschreiben kann (Fitzenreiter 2001a, 517-519). Seit dem hohen Alten Reich investierte die Elite viel Energie, um den Totenkult insgesamt unabhängig von real vollzogener Kultpraxis zu machen. Wichtige Opfer sprüche wurden in dauerhafter Form in den Grabanlagen verzeichnet, der Kultvollzug und seine Ergebnisse in Bild und Text gefroren und für alle Ewigkeit festgehalten. Am Ende des Alten Reiches konzentrieren sich diese affirmierenden Aktivitäten auf den Leichnam und seine Aufbewahrung. Es entwickeln sich die Mumie und eine Sargform, die eine Miniaturanlage darstellt, die Bestattung, Schutz, Versorgung und Existenzfähigkeit eines Toten sicherstellt. So ein Sarg hat einen magischen Ein- und Ausgang, ist mit Opferspeisen bemalt, führt die komplette Totenausrüstung mit (hier die erwähnten königlichen Abzeichen) und ist mit einer Vielzahl von Texten beschriftet. Der Sarg wird zu einer »ritual machine« (Willems 1988, 239). Unter dem Aspekt der Jenseitsbeschreibung ist hier festzustellen, dass die Negierung negativer Zustände im Mittelpunkt steht. Sehr drastisch werden Vorstellungen ausgemalt, die den Todeszustand als eine Inversion des irdischen Daseins charakterisieren, und es werden magische Mittel bereitgestellt, diesem Zustand zu entgehen. Ebenso drastisch werden die Machtpotenzen des Toten beschrieben, mittels derer er die Menschen im Diesseits heimsuchen kann.

Und noch ein Aspekt wird in dieser Zeit erstmals intensiv in den Quellen reflektiert: der des Todes als eine Wegstrecke. Der Verstorbene hat im Rahmen seiner Überleitung in den Status des Toten diverse Tore, Räume und Hindernisse zu passieren. Eine singuläre Ausformung erlebt diese Idee auf einer Gruppe von Särgen aus el-Bersheh, auf deren Innenseiten eine Art Landkarte verzeichnet ist (Abb. 3; Robinson 2003). Mittels dieser Karte soll sich der Tote sicher in einer offenbar unterir-

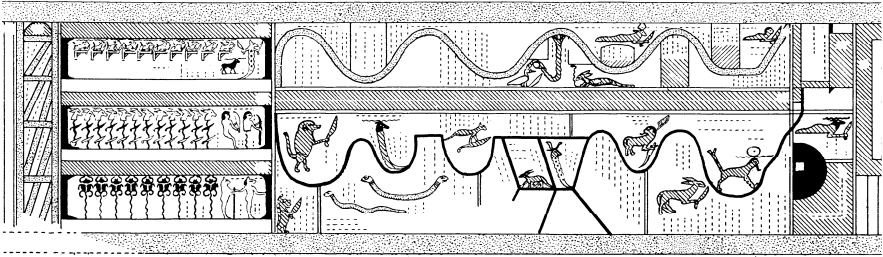


Abb. 3 Karte der von Dämonen bewachten Wege in der Totenwelt (Zweiwegbuch); Detail der Sargbodendekoration des Sepi (Kairo 28083) aus el-Bersheh (nach de Buck 1961, Taf. 1).

disch gedachten Welt bewegen und den dort lauernernden Dämonen entgehen können. Wohin der Weg der Toten im übrigen führt, ist in diesen Texten und Bildern etwas unklar. Ein erstrebenswertes Ziel scheint es im Jenseits nicht zu geben, der ganze Raum ist eine Wegstrecke, ein Durchgangsbereich.

Standardisierung im Neuen Reich I (17.-21. Dyn., ca. 1650–950 v. u. Z.): Die königlichen Unterweltsbücher

Das Mittlere Reich hat den Quellenkorpus der jenseitigen Motive bedeutend anschwellen lassen. Zumindest im Elitediskurs ist das Neue Reich dadurch gekennzeichnet, dass man sich um eine Systematisierung der verschiedenen Konzepte bemüht. Eingebettet ist diese Tendenz in eine bedeutende geistesgeschichtliche Bewegung, die auch als »solare Religion« bezeichnet wird (Assmann 1995a). Im Kern kann man diese Bewegung als eine Naturphilosophie beschreiben, die insbesondere im Bild des Sonnenlaufes Paradigmen findet, um Phänomene in Natur und Gesellschaft auf begrifflicher Ebene zu erfassen und zu deuten. Die Tendenz findet auch Niederschlag in der funeeren Kultur und damit in den Jenseitskonzepten. Prägnantes Beispiel sind die in den Königsgräbern verzeichneten so genannten Unterweltsbücher. In den wichtigsten Varianten wird hier die jenseitige Existenz mit dem Lauf der Sonne verbunden, wobei die Grabdekoration sich allein der Nacht-, der unterirdischen Seite der Sonnenfahrt zuwendet. Die grandiosen Bilder, die dabei gefunden werden, verdienen eine längere Betrachtung, als hier möglich ist (Hornung 1997). Im Kern verbinden die Unterweltsbücher der Königsgräber zwei Gedanken:

- Erstens den Gedanken vom Tod als Weg in einer unterirdischen Welt, die in vielen Aspekten die Negation des Diesseits ist. Diese unterirdische Welt ist in zwölf Wegstrecken geteilt, die den zwölf Nachtstunden entsprechen. In jeder dieser Wegstrecken begegnet die Sonne verschiedenen Wesen, unter anderen den normalen, menschlichen Toten. In »ihrer« Stunde werden die Wesen erweckt und fallen anschließend wieder in die Starre des Schlafes. Auf dieser Wegstrecke werden auch Bereiche durchzogen, in denen böartige Wesen – menschlicher und nicht-

menschlicher Natur – nicht enden wollenden Strafen ausgesetzt sind, die eine Verfeinerung der alten Ängste des Auf-dem-Kopf-Gehens usw. darstellen (Abb. 1b).

- Der zweite Gedanke ist der des Aufstiegs des Königs zu den Göttern. Am Ende der Reise, nach zwölf Nachtstunden, erfährt der Sonnengott seine Regeneration und erscheint im Diesseits. An dieser Regeneration soll auch der tote König teilhaben.

Neu an der Systematisierung jenseitiger Vorstellungen im Neuen Reich ist, dass der Vorgang nicht mehr einmalig, sondern zyklisch gedacht ist. Dem Vorbild des Sonnenlaufes folgend, erlebt der tote König zusammen mit der Sonne permanent das Drama von Unter- und Aufgang. Ähnliche Gedanken werden in einigen anderen Schöpfungen der Dekorationsliteratur entwickelt, wobei immer der Gedanke eines transitionellen Aufenthaltes »fern-von-hier« (im Mutterleib, in unterirdischen Höhlen, in fernen Regionen) mit der endgültigen Ankunft im »hier« verbunden wird.

Standardisierung im Neuen Reich II (17.-21. Dyn., ca. 1650–950 v. u. Z.): Das Totenbuch

Die Grabdekoration der nichtköniglichen Elite bezieht vergleichbare Konzepte in die Ausdeutung des Totenschicksals ein. Viele dieser Vorstellungen sind in eine Quelle übernommen worden, die als »Totenbuch« bekannt ist und vor allem in Form einer tatsächlichen Buchrolle bis an das Ende der pharaonischen Zeit tradiert wurde. Im Neuen Reich sind Elemente des Totenbuches aber auch in der Grabdekoration produktiv und beschreiben in einer den Königsgräbern vergleichbaren Weise die Transition des Verstorbenen in den Status des Toten und Konzepte über seinen Aufenthalt und seine Aktivität (Saleh 1984). Sehr klar werden die entsprechenden Vorstellungen in der Dekoration des Grabes des Pennut von Aniba wiedergegeben, weshalb ich hier auf diese von mir schon mehrfach besprochene Anlage zurückgreife (Fitzenreiter 1998a; 2001b).

Die Darstellung ist Teil eines Dekorationszyklus, der sich durch die Westhälfte der Kapelle zieht und das Totenschicksal des Grabherrn und seiner Gemahlin behandelt. Die Westwand beschreibt in vier Bildern den jenseitigen Zustand (Abb. 4): Oben links werden in der Schlusszene von Totenbuchkapitel 125 die Toten von Horus vor Osiris geführt. Diese Geleitung vor Osiris bildet nicht nur die Aufnahme des Toten in dessen Herrschaftsbereich ab, sondern zugleich auch die Umwandlung des zeitlichen Toten in einen ewigen Osiris selbst. Die dahinterliegende Vignette beschreibt die Art seines Osiris-Seins etwas genauer. Es handelt sich um Totenbuchkapitel 151 und stellt die Grablege dar, in der der Tote als geschützte Mumie verwahrt wird. Diese Mumie gleicht dem Körper des Osiris, der von den Göttinnen Isis und Nephtis betrauert und von Anubis beschützt wird. In ihr ist der Tote nicht *der*, aber *ein* Osiris geworden und ruht in alle Ewigkeit. Die beiden Bilder im unteren Streifen kommentieren diesen Zustand. Denn nach Ausweis von Totenbuch 151 ruht der Tote

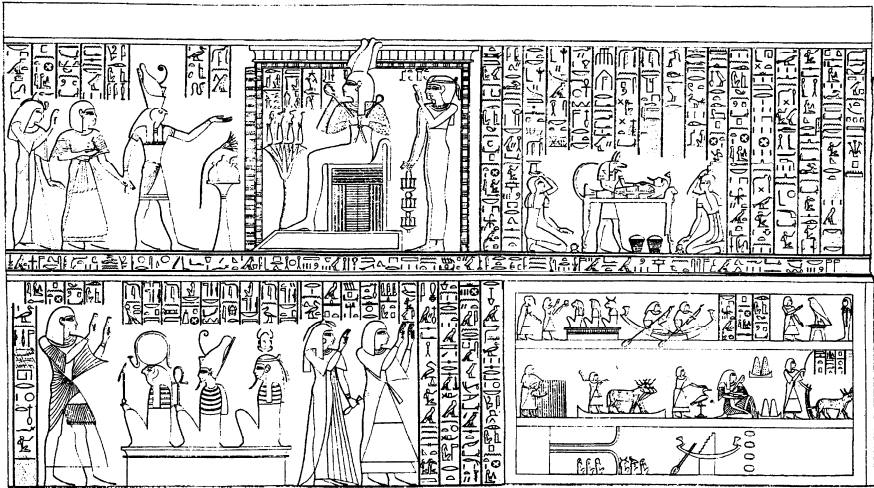


Abb. 4 Dekorationsprogramm der Westwand der Kapelle des Pennut in Aniba (nach Lepsius 1849-1858, Bl. 232.a).

zwar integer und geschützt, aber völlig passiv. Doch so soll es nicht sein. In der Vignette unterhalb der Osiriszene tritt er wieder vor Götter, vor drei mumienförmige Erscheinungsformen des Sonnengottes: vorn Re-Harachte, die Tagessonne, dahinter Atum, die nächtliche, unterweltliche Sonne, und dahinter, als das dynamische Element des sonst statischen Paares, Chepri, die noch nicht gewordene Sonne, das Element der Transformation (der Text nennt außerdem den nicht dargestellten Gott Thot.) Das Ganze ist eine hochkonzentrierte Andeutung von Ideen des solaren Diskurses, wie er in einigen Sonnenhymnen im Totenbuch auch vorkommt. Tenor ist, dass der Eintritt in das Reich des Osiris (oben) zugleich der Eintritt in den zyklischen Kreislauf der Sonne (unten) ist. Unterhalb der Darstellung der beschützten Mumie kommt nun der Kommentar in Gestalt von Totenbuchkapitel 110: Die Toten ruhen eben nicht bewegungslos in ihrem Grab, sondern sind quicklebendig und auf das Beste versorgt: in einer idyllischen Landschaft säen sie und ernten sie. Das ganze ist als eine Art Parallelraum zum Aufenthaltsort in der Grablege konzipiert, wie er darüber dargestellt ist (dazu noch im Folgenden).

Der Westen ist in der Anlage des Pennut aber räumlich und kompositorisch nur ein Übergangsbereich. An der architektonisch und konzeptionell davor liegenden Südwand, der Eingangswand der Kapelle, wurde das Eintreten in den Totenstatus durch Bilder von Totenbuchkapitel 1 (Bestattung) und 125 (Totengericht) beschrieben. An der anschließenden Nordwand, der Rückwand und damit dem Ziel der Kapelle, geht es wieder hinaus: Der Grabherr und seine Gattin treten anbetend vor den Sonnengott und vor Ptah-Sokar als den Herrn der diesseitigen Nekropolenkultanlagen. Wie in den königlichen Unterweltsbüchern auch, sind die Beschreibungen jenseitiger Aufenthaltsbereiche vor allem die Konzeptualisierung des Phänomens der

zeitweisen Ferne des Toten. Ziel aber bleibt das morgendliche Erscheinen im Tageslicht des Diesseits.

Das Konzept der Regeneration in der Spätzeit (22.–30. Dyn., ca. 950–332 v. u. Z.)

Mit dem Ende des Neuen Reiches beobachten wir eine nicht unbedeutende Veränderung der funerären Praxis. Grabstellen der jüngeren pharaonischen Geschichte sind oft durch eine sehr große Anzahl von Bestattungen und eine sehr lange Nutzungsdauer gekennzeichnet. Wenigstens in der griechisch-römischen Periode ist gesichert, dass funeräre Anlagen so konzipiert waren, dass Lebende zusammen mit den Mumien der Verstorbenen bestimmte Feste feiern konnten. Antike Autoren reflektieren das mit dem Topos, dass die Ägypter ihre Toten im Haus verwahrten. Es scheint also, als habe der alte Wunsch der Toten obsiegt, den Rest ihrer Ewigkeit mit den Lebenden gemeinsam zu verbringen (Borg 1997; Montserrat 1997). Auch der Fokus der elitären Konzeptualisierung hat sich deutlich gewandelt. An die Stelle eines solar geprägten Diskurses war eine Variante getreten, in deren Mittelpunkt die Regeneration unter vegetativem Aspekt steht. Transition und Erlangung eines neuen Status wurden über den Wechsel der Jahreszeiten und dem damit verbundenen Zyklus der Nilflut thematisiert. Unter dem Aspekt einer Nil- und Fruchtbarkeitsgottheit steht der alte Königs- und Totengott Osiris im Kultkalender der Spätzeit im Zentrum von Ritualen, welche die Wiederbelebung der toten Erde und das Aufkeimen der Saat als zyklische Wiedergeburt feiern. In vergleichbarer Weise wurde auch das Wiedererscheinen des Toten im Diesseits als biotisches Ereignis inszeniert. Im funerären Bereich tritt der so genannte Kornosiris als Abbild des Toten auf; ein in Osirisform modelliertes Gemisch aus Schlamm und Samenkörnern, aus dem bei belebender Benetzung mit Wasser neues Leben wächst (Taylor 2001, 212 f.).

Auch für die funerären Bräuche der Spätzeit gilt, dass über den Regenerationsgedanken ein altes Konzept eine neue Fassung erhält. Es geht darum, die Anwesenheit des Toten unter den Lebenden konzeptuell logisch zu machen. Im Neuen Reich versuchte man es über den Tag-versus-Nacht-Gedanken, in der Spätzeit wird der Aspekt von Leblosigkeit-versus-Reanimation genutzt. Im Endeffekt bewirken beide Konzepte, dass sich Tote und Lebende im Diesseits begegnen können.

Varianten der Konzeption jenseitiger Aufenthaltsbereiche – Zusammenfassung

Der Gewaltmarsch durch nur einen Bruchteil der Belege und Varianten von Jenseitsvorstellungen in pharaonischer Zeit sollte zeigen, dass aus diesen Zeugnissen einige grundlegende Motive zu filtern sind, die man mit aller Vorsicht als ägyptische Jenseitsvorstellungen charakterisieren könnte, und diese sind:

- Prinzipiell ging man davon aus, dass der Tote in Gestalt oder wenigstens am Ort seiner Leiche präsent ist. Die Grablege, der Friedhof, die funeräre Kultstelle sind

Bereiche, an denen man die Toten antrifft. Die in jüngerer Zeit in Form einer Mumie verewigte Leiche bleibt dauerhaft mit dem Toten und seinem Aufenthalt verbunden. Daneben geben verschiedene Seelenvorstellungen dem Toten die Möglichkeit, in immaterieller Form existent zu sein.

- Tote erstreben es, im Diesseits frei beweglich und auch handlungsfähig zu sein und mit den Lebenden in Kontakt zu treten. Dieser Aspekt prägt auch den Umgang der Lebenden mit den Toten. Die Fiktion der nicht immer heilbringenden aktiven Weiterexistenz der Toten im Diesseits wird auch im Rahmen der Magie, Medizin usw. reflektiert.
- Als Grenzgänger bewegen sich die Toten in liminalen Zonen, die das Diesseits begrenzen. Der Gedanke ist vor allem im Alten Reich in den Topoi »Marschen« und »Wüste« formuliert, bezieht aber auch liminale Kultorte (Abydos, Buto, »Opfergefilde«) ein. Eine spezifische Form ist die Konzeptualisierung des Himmels – vor allem des Nachthimmels – als Ort der Toten in den Pyramidentexten.
- Durch die Ablage im Boden, in Felsgrüften etc. stehen die Toten in engem Bezug zu unterirdischen Bereichen. Monumentalisiert wird diese Vorstellung zuerst im Mittleren Reich, in den Vorstellungen unterweltlicher Wege, Durchgänge, Räume etc. und dann systematisiert im Neuen Reich in den Unterweltsbüchern, oder in einer ganz anderen Variante auch im Vegetationskult der Spätzeit.
- Alle diese Konzepte zeichnet ein starker Diesseitsbezug aus: Auch die liminalen Bereiche sind im Alten und Mittleren Reich noch deutlich als Grenzbereiche des Diesseits (Marschen, Wüste, Himmel, Höhle) charakterisiert. Erst die Theologisierung bestimmter Aspekte der funerären Praxis bringt es mit sich, dass einige der räumlichen Vorstellungen eine Transzendierung erleben und als tatsächlich »imaginäre«, der sinnlichen Wahrnehmung unzugängliche Bereiche konzeptualisiert werden.
- Die jenseitigen Aufenthaltsräume sind immer durch ein Hin- und Zurück gekennzeichnet, Jenseits ist der Teil der Welt, der nur den Toten zugänglich ist, aber nicht ein Bereich, in dem die Toten auf Dauer und unerreichbar verwahrt werden; (befriedetes) Wiedergängertum ist das Ziel funerärer Praxis (Englund 1999).³

Das Spannungsverhältnis, das zwischen der Vielzahl von Motiven und ihrer Bewältigung durch theologische Konzeptualisierung besteht, wird sehr schön in einem seit dem Mittleren Reich und bis in die griechisch-römische Periode belegten Totenspruch manifest (Assmann 1998), der fragend alle möglichen Aufenthaltsorte des Toten zusammenfasst: »Bist du im Himmel oder bist du in der Erde?... Bist du im Süden, Norden, Westen, Osten?« und – mit verschiedenen Varianten sakramentaler Ausdeutung bewehrt – in dem universellen Wunsch schließt: »Mögen deine Beine dich herbeibringen, mögest du dieses dein Haus sehen«.

3 Diese Auffassung unterscheidet sich von der, die Assmann 2001, 285–299 vertritt, der davon ausgeht, dass der Wunsch des Toten, am irdischen Leben teilzuhaben, erst im Neuen Reich hervortritt und in den davor liegenden Perioden Existenzorte fern der Lebenden im Mittelpunkt stehen.

Konzept und Praxis

Ziel des ersten Teils dieser Betrachtung war es, einen Überblick über mögliche alt-ägyptische Vorstellungen vom Aufenthaltsraum der Toten zu gewinnen. Dabei wurden Befunde so gelesen, als ob sie die einfache Formulierung solcher Vorstellungen seien. Dieses Herangehen ist natürlich etwas naiv, setzt es doch voraus, dass der Befund nur die Reflektion präfigurierter Konzepte abbildet. Im zweiten Teil soll es daher darum gehen, in welchem Verhältnis Konzept und Praxis stehen. Anders formuliert: wie strukturieren habituelle Konzepte über nachtodliche Aufenthaltsräume die Gestaltung von Befunden; und umgekehrt: wie wirken derart in Befunden konstruierte Konzepte auf die Vorstellungen jenseitiger Räume zurück. Eine solche Annäherung an die Entstehungsbedingungen von Befunden wird an zwei Beispielen versucht: an der Analyse eines konkreten Bildes vom »Jenseits« und an der architektonischen Reflektion jenseitiger Aufenthaltsbereiche im Grabbau.

Totenbuchkapitel 110

Die eingangs erwähnte Darstellung der »elysischen Gefilde« (Abb. 1a) gehört, wie bereits gesehen, in den Zusammenhang des Totenbuches und wird in der modernen Zählung als Kapitel 110 bezeichnet. Sie zählt zum Kern der Totenbuchhandschriften und ist daher sehr häufig und in verschiedenen Varianten belegt. Flankiert werden kann dieses Bild von einem langen Spruch, der aber vielfach gekürzt oder nur durch seine Überschrift vertreten wird. Die Überschrift lautet:

»Anfang der Sprüche des Opfergefildes,
 der Sprüche des Herausgehens am Tage,
 des Eintretens und (wieder) Herausgehens im Totenreich,
 der Vereinigung mit dem Binsengefilde
 und des sich Befindens im Opfergefilde,
 (in) der Großen Stadt »Herrin des Windes«.
 Machtvoll zu sein dort, verklärt zu sein dort,
 zu pflügen dort und zu ernten;
 zu essen dort und zu trinken dort,
 geschlechtlich zu verkehren dort und alles zu tun, was auf Erden getan wird.«

Der Titel stellt einen Zusammenhang zum Gesamtwerk her, zu den »Sprüchen des Herausgehens am Tage, des Eintretens und Herausgehens im Totenreich« - so der ägyptische Titel des Werkes, das wir als »Totenbuch« bezeichnen. Sodann werden Orte genannt: Binsengefilde, Opfergefilde und die »Große Stadt Herrin des Windes«. Und schließlich werden die Eigenschaften beschrieben, die der Tote dort besitzen will: machtvoll und verklärt zu sein, zu essen und zu trinken, geschlechtlich zu verkehren usw. Der hier nicht weiter behandelte Spruch selbst folgt dem Muster der »sakramentalen Ausdeutung«. Im Kern ist der Text eine magische Beschwörung, in der die in der Überschrift zusammengefassten Wünsche dadurch erwirkt werden sollen,

dass der Tote einerseits selbst in verschiedene Götterrollen schlüpft, andererseits Götter beredet, ihm die entsprechenden Wünsche zu gewähren (Hornung 1979, 210-218).

Das hier vor allem interessierende, weil so »paradiesisch« wirkende Bild der Vignette kann variieren, enthält aber konstant eine bestimmte Gruppe von Elementen:

- a) Die Darstellung eines großen Wasserlaufes, der das Gelände um- und durchfließt. Eine Beischrift bezeichnet es oft als das »Gewässer des Weißen Nilpferdes. Es ist tausend Meilen in seiner Länge, unsagbar ist seine Breite. Es gibt keinen Fisch in ihm und gibt keine Schlange in ihm. Seine Ausdehnung ist die Ausdehnung des Himmels.« Der Raum ist also praktisch unbemessen, und er ist gänzlich gefahrlos: weder Fische noch Schlangen – beides nach ägyptischen Vorstellungen gefährliche Wesen – bevölkern diesen Bereich.
- b) Innerhalb dieses Geländes sind etliche Orte verteilt, die durch Beischriften charakterisiert sind: »Kampfplatz«, »Opferplatz«, »Größter«, »Stätten«, »Helles Rot«, »Üppiges Grün«, »Herrin der Beiden Länder«, »Der Starke«, »Die Landungsstelle«, »Der Gottes-Geburtsplatz«. Es handelt sich hierbei meist um Anspielungen auf mythische Orte, die mit dem Göttergeschehen um Osiris, Horus und Seth verbunden sind.
- c) Einige Götter halten sich in diesem Gelände auf: Amset (eine Mumifizierungsgotttheit), die »große Neunheit« (eine übliche Sammelbezeichnung für alle wichtigen Götter). Außerdem befinden sich hier eine oder mehrere Götterbarken mit einer merkwürdigen Treppenkonstruktion.
- d) Schließlich sehen wir in der Landschaft verteilt den Toten: im Boot, beim Opfern vor den Göttern, beim Pflügen, Säen und Ernten, vor einem reich beladenen Opfertisch.

Die Vignette von Totenbuchkapitel 110 beschreibt eindeutig einen imaginären Raum, der jenseits menschlicher Erfahrungswerte liegt. Es handelt sich hier also tatsächlich um das Konzept eines »Elysiums«, einer transzendenten Örtlichkeit. Aber ihre Gestaltung verrät auch, aus welchen Quellen die Formulierung eines solchen transzendenten Raumes gespeist ist.

- a) Der Rahmen des Geschehens wird als eine Wasserwelt abgebildet. Das Bild geht auf die alte Vorstellung der Wasserwelt des Deltas, der Marschen zurück, die im Alten Reich als Metapher eines liminalen Raumes gestaltet wurde (Abb. 2e). Auf diese alte Vorstellung weist auch die Benennung als »Gewässer des weißen Nilpferdes« hin, die selbst an Vorstellungen der Chaosbekämpfung anknüpft (Altenmüller 1989). Allerdings sind alle chaotischen Elemente aus diesem Bild geflissentlich verbannt: kein Fisch oder keine Schlange kann hier dem Toten gefährlich werden. In der »kartographischen« Aufteilung in verschiedene Bereiche, Wege usw. steht das Bild in der Tradition der Kartierung jenseitiger Orte, die im Mittleren Reich in el-Bersheh intensiv betrieben wurde (Abb. 3; Quirke 2003).

- b) Auch das Element der Ortschaften ist bereits im Alten Reich vorhanden, insbesondere die Lokalität »Opfergefilde« (Variante: »Binsengefilde«), die dem ganzen Raum auch seinen Namen gegeben hat. Im Alten Reich waren die Lokalitäten noch mit einer diesseitigen Konnotation versehen. Es waren tatsächliche Kultplätze, zu denen im Zuge einer Bootsfahrt gereist und an denen der Kontakt mit dem Übernatürlichen gepflegt wurde (Abb. 2d). Aber bereits in den Pyramidentexten werden so auch Bereiche des Sternenhimmels benannt, in denen der Tote auf jenseitige Geister trifft (Krauss 1997, 275). Die Jenseitskarten aus el-Bersheh bilden derartige Plätze ebenfalls ab.
- c) Das wichtige Motiv der Kontaktmöglichkeit zu den Göttern ist auch in Totenbuch 110 gegeben, wobei die Götter immer in Mumiengestalt auftreten. Im Neuen Reich ist dies ein Charakteristikum der »nächtlichen«/»unterweltlichen« Erscheinungsform der Götter, was als ein Hinweis darauf verstanden werden kann, wo das Konzept der »Opfergefilde« angesiedelt ist. Das Zusammentreffen mit übernatürlichen Entitäten ist stets ambivalent, kann Gefahr bedeuten, aber auch Schutz. In Totenbuch 110 ist ausdrücklich der völlig friedliche, befriedete Zustand der Kommunikation affirmiert. An dieser Stelle nimmt die Vignette ein Thema auf, welches die funeräre Praxis im Neuen Reich besonders betont: dass die Grabstätte ein Ort des Kontaktes in die liminale Welt des Übernatürlichen überhaupt ist, ein – mit den Worten von Jan Assmann (1995b) – »Ort der Gottesnähe«.
- d) In dieser Umgebung befindet sich nun der Tote selbst. Dabei ist er mit wesentlichen Eigenschaften beschrieben: Er fährt im Boot – eine Metapher für »weiträumige Bewegungsfähigkeit«, die seit dem Alten Reich formalisiert ist (Abb. 2c). Er nimmt das Opfermahl ein – ein altes Bild, schon am Beginn des Alten Reiches belegt, das den versorgten Zustand des Toten affirmiert (Abb. 2a). Und er handelt vor den Göttern – als Ikon ein neues Bild, das erst im Neuen Reich üblich wird. Außerdem sorgt sich der Tote selbst um seine Nahrungsmittel, indem er pflügt, sät und erntet. Dieses Motiv ist hochinteressant und verweist auf einen Aspekt der Jenseitsvorstellung, der noch nicht angesprochen wurde: Offenbar gab es auch die Vorstellung, dass das Totenreich eine Art Gegenwelt ist, in der die Menschen einer Arbeit nachzugehen haben wie auf Erden. Bekanntester Beleg dafür sind die so genannten *Uschebtis*, mumiengestaltige Figürchen, die seit dem frühen Neuen Reich einen Spruch tragen, der sie verpflichtet, die Arbeiten des Toten im Jenseits zu übernehmen (Taylor 2001, 112–135). Die Darstellung in Totenbuch 110 greift hier wieder auf Bildvorlagen aus dem Alten Reich zurück, die diese Tätigkeiten zeigen – allerdings im Diesseits angesiedelt und vom Toten nur überwacht (Abb. 2c).

Die Vignette von Totenbuchkapitel 110 wird also aus einer Vielzahl von Quellen gespeist und es stellt sich die Frage, unter welchem Gesichtspunkt diese verschiedenen Motive zusammengestellt wurden. Es sind vor allem zwei Gedanken, die sich auch in der Benennung des Bildes als »Opfergefilde« (*Sechet-Hetep*) niederschlagen: Das Wort »Opfer/Befriedigung« (ägyptisch: *Hetep*) steht für die Versorgung des Toten,

und tatsächlich beziehen sich die meisten Elemente des Bildes auf die Versorgung und die Bewegungs- und Handlungsfähigkeit des Toten. Sehr originell wird die Metapher der Versorgung und Handlungsfähigkeit als eine räumliche Vorstellung formuliert: als ein »Gefilde« (ägyptisch: *Sechet*).

In diesem Konzept wird die Metapher des Marschlandes als eines liminalen und damit der sinnlichen Wahrnehmung teilweise oder ganz entzogenen Raumes als Rahmen aktiviert. In die Formulierung dieser Vorstellung fließen weitere Aspekte ein, so der Wegcharakter der nachtodlichen Existenz, die Vorstellung bestimmter unterirdischer oder himmlischer Orte, die Idee des direkten Götterkontaktes in liminalen Sphären etc. Alle diese Motive, die in ihren Ursprüngen z. T. äußerst gefährliche Elemente besitzen, werden im Zuge der Allusion an den Begriff *Sechet-Hetep* befriedet, in eine magische Verheißung gewandelt. Dabei wird den ägyptischen Kompilatoren entgegengekommen sein, dass der alte Begriff des »Opfergefildes« mit dem Wort *Hetep* einen Begriff enthält, dessen Wortfeld auch »Frieden, befriedende Handlung« umreißt. Ursprünglich wohl auf die »Befriedigung«, d. h. Ruhigstellung und ins Positive transformierende Behandlung der sakralen Entität »Toter« bezogen, ist der Begriff hier umgekehrt auf die idyllischen Existenzbedingungen des Toten transponiert. Das *Sechet-Hetep*-Jenseits von Totenbuch 110 kann als ein »liminaler Raum der befriedeten Versorgung« gelesen werden.

Am Beispiel von Totenbuch 110 lässt sich auch recht gut verfolgen, wie in einer bestimmten Etappe funeärer Konzeptualisierung ein Bild für einen erwünschten jenseitigen Aufenthaltsbereich geschaffen wurde. Dabei haben sich die beiden Komponenten »Versorgung« und »Gefilde« zumindest in ihrer bildlichen Formulierung unabhängig voneinander herausgebildet. Die wesentlichen Aspekte der »Versorgung« fanden ihre bildliche Formulierung bereits im Alten Reich (Opferversorgung, landwirtschaftliche Tätigkeit, Bootsfahrt). Im Mittleren Reich finden wir sie in einer vignettierten Form wieder, die das Bild von Totenbuch 110 vorwegnimmt, allerdings noch in der Tradition des Alten Reiches, in der der Tote nur als Beobachter der Szenerie auftritt (Beispiele bei Boreux 1931, Taf. III; Lourié 1935-1938). Parallel zu diesem bereits unter räumlichen Gesichtspunkten komponierten Bild der Versorgung/Versorgung wird nun auf Särgen aus el-Bersheh die Vorstellung einer unterirdischen Topographie entwickelt (Lesko 1971-1972; Quirke 2003, 176-178). In einem als CT 466 bezeichneten Abschnitt der Sargtexte findet sich der Rahmen von Totenbuch 110 als eine jenseitig-unterirdische Zone mit Wasserläufen etc. bereits kartiert, jedoch noch ohne die auf Versorgung gerichteten Aktivitäten des Toten einzubeziehen. Die umliegenden Sprüche (CT 464-468) operieren bereits mit der Metapher *Sechet-Hetep*, stellen aber die sakramentale Ausdeutung in den Mittelpunkt: der Tote identifiziert sich als ein Gott *Hetep*, der als Personifizierung der Versorgung verstanden werden kann. Erst im Übergang zum Neuen Reich werden die Komponenten kombiniert und Vignette und Spruch 110 normiert. Dabei übernehmen im Bild der Tote (bzw. seine magischen »Stellvertreter«) die versorgenden Aufgaben nun selbst, die er in den motivlichen Vorlagen noch überwachte. Neu ist auch die Beto-

nung der friedlichen Kombination mit Göttern, die den bereits im Alten Reich latenten Gedanken des liminalen Raumes aufnimmt und unter dem Gesichtspunkt neu erschlossener Räume der »Gottesnähe« konkretisiert.

Das so geschaffene Bild ist durchwoben von der Dialektik von Tradition und Neubestimmung. Die überlieferten Motive werden geordnet, Unerfreuliches eliminiert, das ganze Konstrukt in einen Sinnzusammenhang gestellt. Und bei aller Gestaltung im Sinne einer Realitätsabbildung, bei aller landschaftlichen Genauigkeit - Totenbuch 110 wurde nicht zwingend als Abbildung einer realen Topographie verstanden. Die Vignette ist wie der Spruch vor allem ein magisches Gebilde. Es geht darum, den komplexen *Zustand* des *Sechet-Hetep* durch die Konstruktion einer magischen Realität zu affirmieren. Am Rand der Vignette sieht man, wie der Tote in anbetend-rezitierender Haltung dieses Bild - in dem er oder seine Stellvertreter emsig sind - heraufbeschwört (Abb. 1a; 4).

Auch die alten Ägypter haben sich ihr Paradies also erst selbst geschaffen. Im Übrigen ein Paradies, dem sie bei jeder Gelegenheit entkommen wollten. Bei aller liebevollen Gestaltung - auch das Elysium von Totenbuch 110 ist nur ein Übergangsraum, kein Endziel. Das macht seine Position in den Totenbuchhandschriften und auch in Grabanlagen deutlich: Kapitel 110 befindet sich in der Mitte der Komposition. Ziel und Endpunkt jeder Komposition ist das »Herausgehen«, sei es durch die Anbetung des Re, sei es durch die Regeneration als ein Osiris.

Grabbau und Totenort

Der Versuch, Konzepte vom Ort der Toten und archäologische Befunde zu korrelieren, erlebt seine Nagelprobe im Grabbefund selbst. Das trifft insbesondere dann zu, wenn Gräber nicht als temporäre Ablage für einen Übergangszeitraum angelegt werden und nach einiger Zeit jegliche Bedeutung verlieren, sondern auf (gewisse) Dauer konzipierte Memorialstellen und Orte liminaler Kontaktmöglichkeiten sind, wie es die pharaonische Kultur auszeichnet.

Das einfache Körpergrab war und blieb in Ägypten der Nukleus jeder Grablege. Die in den frühen Gräbern übliche Schlafhaltung bildet eine ideale Form der (Weiter-)Existenz des Verstorbenen in Körperlichkeit und durch diverse Ausrüstung auch des Status ab (Seidlmayer 2001). Die in allen Perioden ägyptischer Kultur - bis heute⁴ - zu beobachtende Tendenz zu einem regelmäßigen Kult am Bestattungsort deutet auf die recht enge Verbindung von Grablege und Aufenthaltsbereich der Toten.

Eine erste Welle monumentalisierter Grabbauten begleitet die Periode der Etablierung eines frühen Staatswesens im 3. Jahrtausend v. u. Z. Charakteristikum dieser

4 Zur Existenz strukturell grundlegender Formen funerärer Praxis im alten wie im neuzeitlichen Ägypten siehe El-Shohoumi 2004, bes. 99-129. Das Phänomen verweist auf die grundsätzliche Priorität von funerärer (bzw. allgemein: religiöser) Praxis gegenüber den jeweils nur als konzeptuelle Elaboration anzusehenden Befunden theologischer Deutung dieser Vorgänge (Fitzenreiter 2004b). Jenseitsvorstellungen zählen zu Letzterem.

Gebäude ist, dass in ihnen Elemente des Haus- bzw. Palastbaues auftreten (Scharff 1947). Man sollte das Modell des »Grabes als Wohnhaus« nicht überstrapazieren – zumal wenigstens im königlichen Bereich auch ein diesseitiger Palast weniger ein Wohngebäude, denn ein Zeremonialkomplex ist –, aber Elemente wie die Anlage von Speichern, die Imitation gewisser Produktionsbereiche und die Ablage von Geräten und Fortbewegungsmitteln (Booten), im königlichen Fall schließlich die Errichtung ganzer symbolischer Zeremonialkomplexe deuten darauf hin, dass funeräre Anlagen als Aufenthaltsbereiche aufgefasst wurden, an denen den Toten notwendige Installationen für eine Weiterexistenz zur Verfügung standen.

Mit der Etablierung einer spezifischen Residenzkultur im Alten Reich erfährt die Gestaltung der Grabanlagen einige Veränderungen. Die wesentliche Neuerung ist, dass Grablege und Familienkultstelle zusammengeführt werden (Fitzenreiter 2001a, 81–85) (Abb. 5a). Einher geht diese Entwicklung mit einer auffälligen Reduzierung des Aufwandes für die Grablege und auch deren Inventar. Der intensiviertere funeräre Kult der Residenz machte eine nur symbolische Sicherung des Jenseitsbedarfs unnötig. Lebende und Tote rückten eng zusammen, gleichzeitig wird die Interaktion von Toten und Lebenden und die andauernde Macht der Toten im Diesseits in verschiedenen neuen Medien (Bild- und Textdekoration, Statuenausstattung) intensiv thematisiert (Abb. 2).

Am Ende des Alten Reiches dreht sich die Entwicklung um: Die Kultanlagen werden miniaturisiert, der Aufwand für die Grablege wächst. Allerdings wird diese nicht mehr als »Wohnhaus« des Toten gestaltet, sondern als eine selbstlaufende Kultanlage. Alles, was in der davor liegenden Periode oberirdisch an Handlungen zwischen Toten und Lebenden stattfand, wird nun in auf unendliche Wiederholung verweisende unterirdische Symbole gefasst. Es ist dies die Etappe der »Verschriftlichung« des rituellen Handelns, der Fixierung und Ausdeutung des ganzen funerären Kultes in Bild und Text. Die Tendenz erfährt im Mittleren Reich ihren Höhepunkt, in der die Grablege oft nur eine einfache Grabhöhle ist, in der aber die Toten in aufwendig gestalteten Särgen und umgeben von magisch aufgeladenen Beigaben bestattet werden.

Bis zu dieser Etappe konnten wir aus den archäologischen Befunden der Grabstellen vor allem herauslesen, dass die funeräre Installation, der Friedhofsbereich, die unterirdische Grabhöhle und die oberirdische Kultanlage die eigentlichen Aufenthaltsorte der Toten sind. Während in der Residenz des Alten Reiches dabei der Charakter als hausartiger Aufenthaltsbereich hervorgehoben wurde, gewinnt aber mit der Verlegung selbstwirksamer Kultminiaturen (dekorierte Särgen und symbolmagische Ausstattung) in das Erdinnere die Konzeptualisierung einer unterirdischen Totenwelt auch im Befund an Bedeutung. Die Kartierung des Jenseits ist eine bemerkenswerte Reflektion dieser Tendenz (Abb. 3).

Spätestens mit dieser Kartierung und der Kompilation der Sargtexte gewinnt die Konzeptualisierung jenseitiger Vorstellungen eine eigene Dynamik, und beginnt ihrerseits auf die Gestaltung der funerären Installationen zurückzuwirken. Auffälligstes

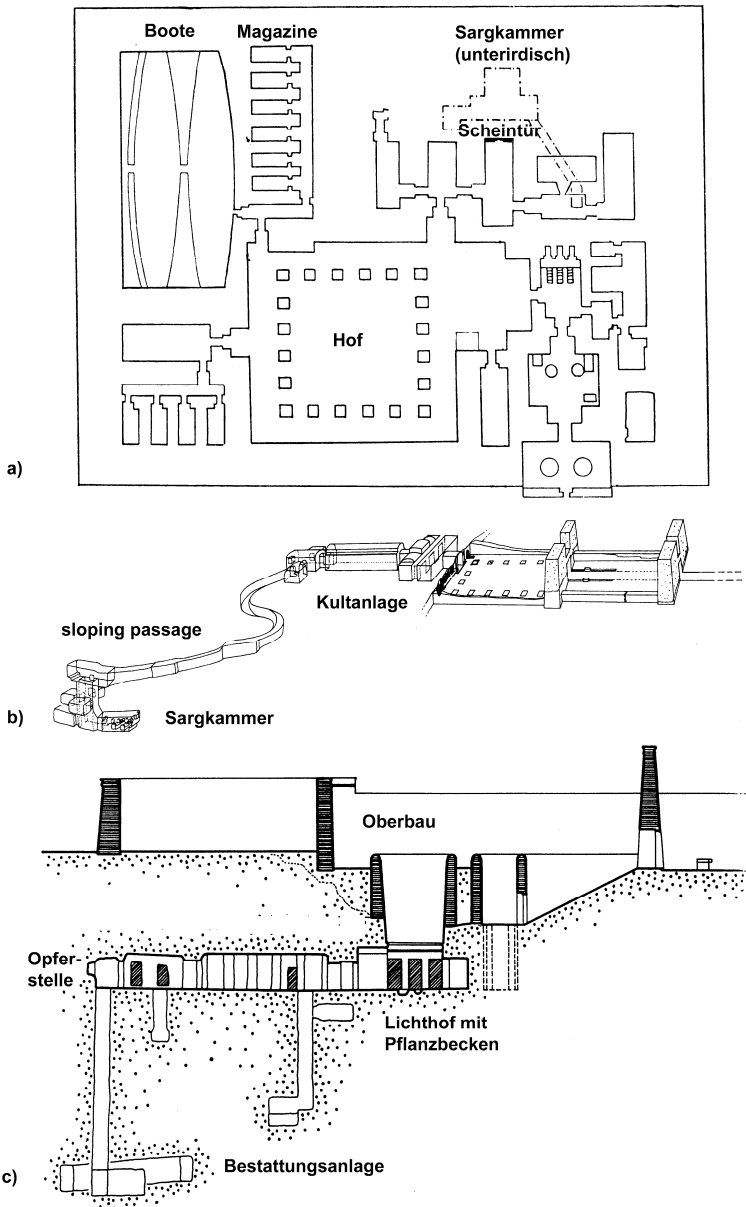


Abb. 5 Umsetzung von Vorstellungen vom Totenort im Grabbau: a) Grundriss der Mastaba des Ptahcheper in Abusir aus dem Alten Reich. Das Grab als Aufenthaltsort des Toten (mit Magazinräumen und Bootsgruben) und ausgedehnten Kulträumen (nach Porter/Moss 1974, Taf. xxxix); b) Grabanlage des Thutmosis (TT 32) in Theben-West aus dem Neuen Reich. Dreiteilige Konstruktion mit diesseitsorientiertem »oberen« Kultbereich, liminaler Kultanlage im »mittleren« Bereich der Felskapelle und jenseitigem »unteren« Grabbereich mit gewundenem Abgang (sloping passage) (nach Kákosy/Vörös 1996, 36); c) Spätzeitliches Grab des Ankhhor im Asassif (Theben-West) mit Lichthof und Pflanzbecken (nach Eigner 1984, Abb. 121).

Kennzeichen ist die Bezeichnung und daraus folgend auch äußere Gestaltung des Toten als Osiris. Die Bezeichnung des Toten als Osiris ist in den königlichen Pyramidentexten im Alten Reich durch das gottgleiche Wesen des Königs vorgegeben. Im nichtköniglichen Bereich ist dieses Konzept anfänglich auf den toten Körper in der Phase des Überganges beschränkt. Ab der 17. Dynastie wird auch der versorgte Tote im Grab als Osiris konzeptualisiert, nun aber nicht mehr unter dem Aspekt der hilflosen Leiche, sondern als im Jenseits herrschender Ahn. Parallel zu dieser konzeptuellen Entwicklung wird die klassische Mumie als Objekt auch erst geschaffen. Leichenkonservierung war bereits in frühester Zeit üblich und konzentrierte sich im Alten Reich darauf, einen »ewigen Körper« zu gestalten (Fitzenreiter 1998b, 10-13). Erst im Mittleren Reich wird daraus eine bündelförmige Mumie, die mit königlichen Attributen, ab der Zweiten Zwischenzeit dann mit solchen des Osiris versehen wurde. Wiederum parallel konnte natürlich auch erst das Bild des Osiris in Mumiengestalt entwickelt werden (Griffith 1980, 85-150). Tatsächliche Leichenbehandlung und theologische Reflektion dieser Behandlung gehen Hand in Hand bei der Erzeugung des neuartigen Befundes »Mumie«. Interessanter Weise verwischt der gesteigerte Aufwand um die Leiche jedoch die Identität von dem Toten und seinem Körper. Die mumifizierte und osirifizierte Leiche ist nicht mehr der alleinige »ewige Körper«, sondern nur noch eine Wesenheit unter vielen. Der Tote kann in einem parallel entwickelten Konzept als Geist (Ba) frei umherfliegen und wohnt der Mumie als seiner diesseitigen Manifestation nur zu bestimmten Anlässen ein (Zabkar 1968). Die Mumie verliert ihre praktische Funktion als der eigentliche »Ort des Toten« aber nicht, wie ihre sogar steigende Verwendung in den folgenden Perioden fune­rerer Praxis zeigt.⁵

Das Muster der Leichenbehandlung ist paradigmatisch für einen Prozess, in dem die Konzeptualisierung fune­rerer Praxis auf die Gestaltung dieser Praxis und damit auch auf die Entstehungsbedingungen von Befunden zurückwirkt. Die Theologisierung der fune­ren Religion erweiterte den Handlungsraum der Toten ins Imaginäre. In der diesem Schub an neuen Konzepten folgenden Etappe des Neuen Reiches beginnt sich auch die rituelle Funktion des Grabes zu wandeln. Die Grablege wird immer mehr als ein tatsächlich liminaler oder auch unterweltlicher Ort gestaltet. Die alte Grabgrube, die bisher primär der sicheren Verwahrung der Leiche diente, wird im Elitekontext zu einer unterirdischen Landschaft, einem auf mehreren Ebenen und durch mehrere Tore zu betretenden Raumsystem. In der Ramessidenzeit schließlich wird in Theben ein königlicher und ein Elite-Grabtyp üblich, der bewusst Vorstellungen vom Jenseits auch architektonisch umsetzt: als jenseitiger Weg der Nachtsonne in den Königsgräbern; als gewundener Abstieg in den Totenbereich in den Privatgräbern – der zugleich seine Negierung in einer oberirdisch gestalteten dritten Ebene des Grabbaus findet, in dem intensiv das »Heraustreten« in das Sonnenlicht themati-

5 Zur möglichen Benutzung von Mumien bei der Aufstellung im Sonnenlicht im Neuen Reich siehe Assmann 2004, 127 f. In der Spätzeit sind Mumien transportabel und die Särge mit Standflächen versehen. Antike Autoren beschreiben die Einbeziehung von Mumien in fune­re Feste (Borg 1997; Montserrat 1997).

siert wird (Abb. 5b; Assmann 1984; Seyfried 1987a; 1987b). Diese architektonischen Veränderungen gehen mit Änderungen auch in der funeren Praxis einher bzw. werden durch diese stimuliert. Grabstellen werden zu veritablen Kultbereichen ausgebaut, an denen die Lebenden den liminalen Charakter des Platzes nutzen, um in die sakrale, imaginäre Welt eines Jenseits der Götter vorzudringen (Assmann 1995b). Der Kult um die Toten wird zum Vehikel einer umfassenden Neuorientierung religiöser Praxis. Der Vorgang zeigt, dass die Konzeptualisierung des Jenseits im Neuen Reich nicht nur Akzidens der kulturellen Entwicklung ist, sondern intensiv auf die religiöse Praxis zurückwirkt.

Nach dem Neuen Reich aktivieren Grabstellen hoher Würdenträger in monumentaler Form den Regenerationsgedanken. Der unterirdische Grabteil ist als eine chthonische Höhlenwelt gebildet, in der eine Teich- und Beetinstallation Gelegenheit zur biotischen Regeneration verschafft (Abb. 5c; Eigner 1984, 116–120; 163–183). Selbst noch die katakombenartigen Grabanlagen in Alexandria sind als Grotten gestaltet, in deren Zentrum Installationen des osirianischen Regenerationskultes stehen, umgeben von Plätzen für die massenhafte Leichenablage und Orten des festlichen Zusammentreffens von Toten und Lebenden (Venit 2002).

Die Archäologie des ägyptischen Jenseits

Die im ersten Teil zusammengestellten allgemeinen Elemente jenseitiger Vorstellungen waren aus konkreten Quellen gewonnen; am Beispiel von Kapitel 110 und dem Befund einiger Grabbauten wurde der Zusammenhang von allgemeinen Motiven und konkreten Ausformungen eines Konzeptes demonstriert. Unter archäologischem Gesichtspunkt ist es genau dieser Aspekt der Konkretheit, der die Beschäftigung mit Konzepten des Imaginären auch abseits einer oft allzu allgemeinen Kulturtheorie interessant macht. Werden Konzepte wie die von einem »Jenseits« (oder Tod, Gott etc.) als etwas Gemeinkulturelles beschrieben, konstruiert sich allzu häufig eine Genealogie des modernen Behagens oder Unbehagens in der (modernen) Kultur (z. B. Assmann 2000a). Doch die Befunde altägyptischer Jenseitskonzepte sind vor allem Zeugnisse des antiken Behagens oder Unbehagens, und ihre *archäologische* Beschreibung sollte in erster Linie die Nacherzählung von Befund und dessen Entstehungsbedingungen sein.⁶ Denn weder die oben aufgelisteten Grundmotive der Jenseitsvorstellungen existieren außerhalb und unabhängig von der sie tragenden Gesellschaft, noch sind die uns im Befund zugänglichen Erscheinungsformen das Ergebnis einer selbstbewegten kulturellen Evolution oder Produkte eines das menschl-

6 Zumindest sollte das der erste Schritt archäologischer Arbeit sein, die sich dadurch von anderen (Re-)Konstruktionen historischer Phänomene, z. B. im Roman, im Film oder im politischen Diskurs unterscheidet. Dass letztendlich dieses Bild der reinen Wissenschaftlichkeit auch nur ein Mythos ist, kann an dieser Stelle nicht erörtert werden. Siehe die postprozessuale Theoriendiskussion und z. B. Holtorf 2003; Fitzenreiter 2007.

che Handeln prädestinativ und schicksalhaft determinierenden »kulturellen Gedächtnisses« (wie Assmann 2000b streckenweise interpretiert werden kann). Vielmehr erleben wir im Befund, wie in historisch, lokal und sozial konkreten Situationen Agenten das Repertoire möglicher Motive aktivieren, in eine den konkreten Umständen entsprechende Fassung bringen und so neue Motive kreieren – z. B. Totenbuchkapitel 110.

Man darf bei der Interpretation dieser Umstände jedoch nicht vom »Gedächtnis«-Determinismus in einen individualistischen Voluntarismus verfallen. Die Konzepte und Motive führen durchaus ein kulturelles Eigenleben, und ihnen kann das Individuum kaum entkommen. Jedoch hat das Individuum (bzw. eine Gruppe von Individuen) die Möglichkeit, Handlung in ihm gegebenen konzeptuellen Feldern zu gestalten und so wiederum das Handlungsfeld zu dehnen, neu zu strukturieren. Um das zu erläutern, soll an dieser Stelle noch angedeutet werden, wie unter bestimmten Bedingungen gerade *die* Motive jenseitiger Konzepte eine Aktivierung erfahren, die auch im sozialen Diskurs produktiv sein können.

Diesseits-jenseitige Kontaktzonen im Alten Reich

Totenkult ist – in Ägypten und anderswo – Sozialkult *par excellence*. Über die Toten strukturieren die Lebenden etliche Aspekte des sozialen Daseins. Diese Funktion der funerären Kultur war z. B. im Alten Reich prägend für die uns vorliegenden Zeugnisse. Insbesondere in der Fest-Ikone wurde die fortwährende Patronage des Gründerahns über seine Lineage-Kultstelle thematisiert (Abb. 2b). In Sonderfällen ist diese Darstellung sogar mit einer juristisch formulierten Verfügung kombiniert, als deren Garanten die Toten auftreten. Das Phänomen kann mit einer Situation an der Residenz korreliert werden, in der der Ahnenkult elementar wichtig für die Konstitution einer neuen Trägerschicht der pharaonischen Hochkultur wurde. In einem sozial höchst dynamischen Milieu waren die Agenten bestrebt, neu erworbene Positionen über den Ahnenkult in den Verband zu transformieren, und der Tote wird hier vor allem als im Diesseits aktiver Garant solcher Positionen thematisiert (Fitzenreiter 2004a). Das Jenseits ist unter diesem Gesichtspunkt eine gefährliche Barriere, die der Kommunikation von Lebenden und Toten entgegensteht. Diese Barriere zu befrieden und durchlässig zu gestalten, ist das Bestreben der entsprechend aktivierten Motive funerärer Praxis: Thematisierung der Zusammenkunft von Lebenden und Toten im Fest (Abb. 2b), der andauernden Kontrolle des Grabherrn über ihm zustehende Lieferungen auch über den Tod hinaus – Nutznießer dieser Lieferungen sind dann natürlich die Angehörigen der funerären Kultgemeinde (Abb. 2c) –, Beschreibung der Aktionsfähigkeit des Toten im liminalen Raum (Abb. 2d) bis hin zur auch gewalttätigen Machtausübung (Abb. 2e).

Die Betonung der diesseitigen Aktivität des Toten bedeutet nicht, dass es keine Konzepte von einem diesseitsfernen Jenseits gegeben hätte. Aber erst am Ende des Alten Reiches werden solche Vorstellungen für uns in den Pyramidentexten fassbar.

Hier finden wir sogar zwei Konzepte gegenübergestellt: das vom königlichen Jenseits als eine Existenz bei den Göttern; und das menschliche Jenseits, von dem sich der König bewusst absetzt. Vorstellungen vom Jenseits des kleinen Mannes werden uns also zuerst im Tenor der Negation vorgetragen und sind durchaus zweckorientiert: das Motiv wird aktiviert, um die Besonderheit des königlichen Jenseits zu affirmieren.

Jenseitssystematisierung und Jenseitsverröstung im Neuen Reich

Der Tenor der Negation durchzieht die Präsentation jenseitiger Vorstellungen in der folgenden Periode. Die Vorstellung, dass der Ort der Toten ein unterirdischer und dunkler ist, wird nun auch in monumentaler Weise reflektiert. Grabanlagen sind offensiv als »Höhlen« konzipiert. In den Texten spielt die Bewältigung des unterirdischen Daseins eine große Rolle. Hier wird das Jenseits erstmals in seiner ganzen Abwegigkeit geschildert, aber stets mit dem Ziel, diese Abwegigkeiten magisch abzuwehren. Auch die Kartierung des jenseitigen Bereiches als ein »Raum« ist dadurch motiviert, diesen Raum zu beherrschen (Quirke 2003). Die Methode wird zu einem Selbstläufer: je mehr negiert wird, desto mehr fürchtet man, etwas zu vergessen. Der Korpus wächst ins Unermessliche.

Die bewusste Negation dieses Variantenreichtums erleben wir im thebanischen Raum im Übergang zum Neuen Reich: Totenbuch, die Unterweltsbücher und einige verwandte Kompilationen sind das Ergebnis einer planmäßigen Neustrukturierung, einer echten theologischen Bewegung. Hier wird aus der Warte einer theologisch geschulten Elite das bedrohliche Chaos der Jenseitskonzepte gelichtet: mittels des methodischen Paradigmas des Sonnenlaufes. Wie in diesem Projekt ältere Vorstellungen aufgehoben werden, wurde an Totenbuchkapitel 110 versucht zu demonstrieren. Dieser Prozess wird auch in der architektonischen Konzeption von Elitegrabanlagen reflektiert: die unterirdische Höhle der Grablege wird als eine jenseitige Kaverne gestaltet, zu der man auf gewundenem Weg gelangt – und auch wieder herauskommt (Abb. 5b).

Auch dieses Projekt einer theologischen Jenseitsbewältigung war nur ein zeitliches und offenbar in seiner Wirkung auf eine eng begrenzte Elite beschränkt. Es hatte einen bemerkenswerten Zug, der tatsächlich Ideen der modernen Jenseitskonzepte vorwegnahm: dass es sukzessive die Toten aus der Welt der Lebenden verbannte. In der Elite dieser Zeit kann man soziale Erscheinungen beobachten, die an Entfremdungsprozesse der Moderne erinnern: Auflösung enger sozialökonomischer Bindungen und Betonung individualistischer Strategien des Positionserwerbs (Gnirs 2003). Solche Positionen konnten aber nicht sozial weitergegeben und damit im Rahmen von funerärem Kult perpetuiert werden. Solche Toten hatten damit für die Nachkommen keinen Wert, und der Tote konnte keine Nachkommen erwarten, die sich auf ihn bezogen. Tod als soziale Isolation wurde so zu einem realen Szenarium. Diese Situation schlägt sich u. a. in Texten nieder, die selbst im sonst ganz auf die Affirmation des guten Todes beschränkten Grabbau die fragwürdigen Aspekte der Wei-

terexistenz thematisieren. Dafür steht vor allem die Gattung der »Harfnerlieder« (Osing 1992, 11-24). Diese Lieder des blinden Harfners erscheinen nur im Neuen Reich in einigen Gräbern und thematisieren ganz offen die Problematik einer jenseitigen Existenz und einer Jenseitsversorgung durch Nachkommenschaft. Es ist dieses Milieu, in dem auch das Jenseits entworfen wurde, in dem der Tote durch den Sonnenzyklus wie ein Selbstläufer am ewigen Dasein teilhat. Jenseitskonzepte in einer solchen Position sind Rettung und Verbannung zugleich; Rettung vor der Nachlässigkeit der Lebenden, Verbannung in ein fernes Irgendwo oder - in einer intellektuell-ästhetischen Variante - in ein erhofftes »kulturelles Gedächtnis« literater Wertschätzung (Assmann 2000b, 101-123). An dieser Stelle werden altägyptische Jenseitsvorstellungen scheinbar der modernen Paradiesvorstellung ähnlich. Scheinbar: denn die Konstruktion der »befriedeten Versorgtheit«, wie sie Totenbuch 110 als Resultat des Totengerichts (Totenbuch 125) als Belohnung für normenkonforme Rechtsschaffenheit präsentiert, reflektiert höchstens ähnliche soziale Spannungsverhältnisse. Eine Tradierung der entsprechenden Motive im Unterbewusstsein des kulturellen Gedächtnisses darf man aber ausschließen: weder Bootsfahrt noch Ackerbau noch »geschlechtlich zu verkehren dort« spielen im christlichen Paradies oder in der modernen Gedächtniskultur eine besondere Rolle.

Jenseitiges im Alltag

Bis hier wurde nur ein Segment der Belege über Jenseitsvorstellungen in Ägypten herangezogen, jener Teil, der die Sicht des (präsumptiv) Verstorbenen auf seine nachtodliche Existenz thematisiert. Dieser will vor allem Gefahren aus dem Weg gehen und dabei locker und beweglich bleiben. Ausgeblendet wurde z. B. eine andere Sicht: die jener Personen, die einen Toten als Gefahr sehen und ihn möglichst daran zu hindern gedenken, im Diesseits in irgendeiner Weise wirksam zu sein. Dass dem Toten für den Menschen schädliche Fähigkeiten zukommen, thematisieren nicht wenige Texte und Bilder, in denen der Tote ganz offen mit seiner Macht droht (z. B. in der Jagdmetapher, Abb. 2d). Es sind Briefe an Tote erhalten, in denen die Schreiber sich gegen Nachstellungen derselben verwahren bzw. deren Beistand im Kampf gegen Dritte erbitten. Magische Depots auf Friedhöfen bezeugen eine blühende Friedhofsmagie (Seidlmayer 2003, 69-71). Auch in diesen Belegen werden dieselben Dominanten jenseitiger Vorstellungen aktiviert (die Toten wirken im Diesseits, sind zur Grenzüberschreitung befähigt), aber wieder in anderer Ausformung. Diese Quellen belegen, dass Konzepte jenseitiger Aufenthaltsräume und Aktivitäten nicht nur in der historischen Perspektive differieren, sondern auch kontemporär unterschiedliche Fassungen und Wertung erfahren. Im Vergleich mit der Veränderung von Jenseitskonzepten, wie sie an »offizieller« Stelle in den Gräbern präsentiert werden und im ersten Teil referiert wurden - und die gelegentlich als quasi selbstbewegte Evolution einer bestimmten »Idee« missverstanden wird -, zeigt sich, dass Konzeptualisierung vor allem die sinnvolle und zweckorientierte Neufassung derselben oder ähnlicher

Motive im Rahmen praktischer Kommunikation ist. Diese differiert zwangsläufig in diachroner Perspektive, aber ebenso in der synchronen Auseinandersetzung.

Durch die Analyse solcher Fälle nähern wir uns auch der ganz praktischen Bedeutung von Konzepten im Alltag. Jenseitsvorstellungen bilden nicht nur die Antwort auf existenzielle Fragen des Weiterlebens ab, sondern reflektieren Probleme, Ängste und Haltungen im Jetzt. Das beschränkt sich nicht auf Zwischenmenschliches, Krankheit oder Eigentum. Auch individuelle Reflektion über Versagen und Strafe spielen im Rahmen der Jenseitskonzeption eine Rolle, ebenso die Hoffnung auf Lohn und Statuswerb, letzteres im übrigen vor allem durch spezifische »cleverness«, indem man sich mit »privilegiertem« Jenseitswissen versorgt bzw. solches kreiert (Assmann 2001, 504–515). Auch diese Selbstsicherheit wird dialektisch negiert: die Konzepte vom Jenseits bilden ebenso den Ort skeptischer Reflektion wie z. B. in den »Harfnerliedern«. Darüber hinaus sind diese Zeugnisse nicht nur die zweckgebundene Aktivierung bestimmter Motive jenseitiger Vorstellungen, sondern belegen die hochkultivierte Produktion von jenseitsbezogener Literatur und Kunst, die einem Bedürfnis nach ästhetischem Genuss und otlösem Zeitvertreib gerecht wird (Fitzenreiter 2004b, 31). Die Konzeptualisierung jenseitiger Existenzformen und –räume erweist sich so als eingebettet in einen Diskurs, in dem bestimmte Agenten ihre kollektive und individuelle Position mittels theologischer Begrifflichkeiten diskutieren. Dieser Ansatz setzt die uns überlieferten Zeugnisse für Jenseitskonzepte auch in den ihn zustehenden Rahmen: je elaborierter ein Konzept ist, desto spezifischer dürfte auch der Kreis der Rezipienten sein. Das heißt vor allem auch: je exklusiver ein Konzept in massiv elitären Medien (Schrift, Stein) überliefert ist, desto weniger »typisch« ist es für die gegebene Gesellschaft oder Epoche. Andererseits bieten sich solche hochformalisierten und ästhetisierten Konzepte dazu an, aus dem ursprünglichen Kontext gelöst, »miniaturisiert« und »vignettiert« zu werden und im Zeichensystem einer großen Tradition aufzugehen.

In welchem Maße religiöse Konzepte und abgeleitete Maximen das Alltagshandeln der Ägypter tatsächlich bestimmten, wird neuerdings in der Ägyptologie diskutiert (Kemp 1995; Baines 2001).⁷ Ob das Konstrukt von Totenbuch 110 von den verschiedenen Rezipienten nun als tatsächlicher Aufenthaltsbereich, als magische Formel oder nur als ästhetisch erfreuliche Dekoration wahrgenommen wurde, verdient in jedem Fall eine konkrete Untersuchung.

Wird es möglich, die Analyse von Befunden der Reflektionen über das nachtodliche Dasein auf eine solche Ebene historischer und sozialer – ja sogar individueller – Konkretheit zu heben, ist es zugleich möglich, eine Vorstellung von der Bewegung solcher Konzepte zu gewinnen. Wir können beobachten, welche sozialen Gruppen und welche gesellschaftlichen Bedingungen die Auseinandersetzungen mit dem Tod und der Existenz der Toten vorantreiben und welche Gruppen schließlich in der La-

7 Siehe auch den Beitrag von C. Näser in diesem Band.

ge sind, die Auseinandersetzung durch die Schaffung eines monumentalen Zeichen- und Begriffsystems zu monopolisieren.⁸

Bei der Gestaltung dieses Zeichen- und Begriffsystems wird wiederum nicht aus dem Nichts geschöpft, sondern sowohl auf die Tradition zurückgegriffen, als auch mit aktuellen Bedingungen operiert. Eine solche originelle, auf historisch konkrete Bedingungen und strukturelle Traditionen bauende Vorstellung stellt der Gedanke des Totengerichtes dar: die Regulierung sozialer Spannungsverhältnisse an der Residenz bot das Modell für ein Prozedere jenseitiger Statussicherung. Im Übrigen ist insgesamt interessant zu beobachten, wie die rational gar nicht erfassbare Dimension des »Jenseits« durchaus vom Erleben strukturiert wird. Das Grab, der Ort der Friedhöfe, die Gestalt des Toten und ähnlich sinnlich erfassbare Phänomene sind es, welche die Konzepte prägen: Die Totenwelt ist unterirdisch, liegt im »Westen«, der Gott der Toten ist eine mumifizierte Leiche etc. Verfolgt man die verschiedenen Motive, aus denen konkrete Vorstellungen vom Jenseits konstruiert werden, auch auf konzeptueller Ebene zu ihren Entstehungsbedingungen zurück, werden selbst die Konzepte transzendenter Phänomene zu einem archäologisch nachzuerzählenden Phänomen.

Schluss

Die eingangs erwähnte allzu schnelle Gleichsetzung von Totenbuch 110 mit dem »Paradies« und der unterweltlichen Torturen in Jenseitsbüchern mit der »Hölle« charakterisiert ein Dilemma der Archäologie. Befunde werden oft zu rasch aus dem Hintergrund eigener kultureller Prägungen gedeutet und damit ihre historische Komplexität ebenso übersehen wie ihre Konkretheit. Jenseitsvorstellungen, in Ägypten und wohl auch anderswo, sind da, wo sie uns in archäologischen Befunden vorliegen, aber immer selektiv, sind konkrete Konzepte, die aus dem Fundus von Ansichten über den Aufenthaltsort der Toten schöpfen. Der praktischen Entstehung des Befundes liegt ein dialektisches Verhältnis von allgemeinen, habituell kommunizierten und damit der gegebenen Gesellschaft insgesamt vertrauten Motiven und der strategischen, oft individuellen Aktivierung einiger Komponenten dieser Motive zugrunde. Jede Quelle bietet also nur einen Ausschnitt möglicher Jenseitskonzepte, und selbst in einer Quellengruppe kann dieser Ausschnitt wechseln: Die Grabgrube mag schlicht als Verwahrungsort der Leiche konzipiert sein, kann auch das Vorbild für unterweltliche Spekulationen abgeben oder schließlich selbst als Abbild eines Weg in das Jenseits gestaltet werden. Das Postulat der Ausschnitthaftigkeit gilt im Besonde-

8 Die Residenzkultur des Alten Reiches stellte für lange Zeit ein solch übermächtiges Repertoire an monumentalisierten Ausdrucksformen bereit, dass lokale Varianten erst am Ende dieser Periode darstellbar wurden und selbst in Totenbuch 110 auf entsprechende Muster zurückgegriffen wird. Ähnlich hat z. B. die Kirche als Körperschaft seit dem Spätmittelalter mit der Paradies- und Fegefeurvorstellung den individuellen Zugang zu den Toten konzeptuell fast unmöglich gemacht – und den der westlichen Archäologie zu nicht-jenseitigen Konzepten der Totenexistenz.

ren für literarische und ähnliche, ästhetisch durchgearbeitete Elaborationen: Das negativ intendierte Todesbild der Harfnerlieder bedient sich einiger verbreiteter Motive, aber gerade, um diese in Frage zu stellen, zu relativieren, neu zu formulieren.⁹ Doch diese Ausschnitte aus der allgemeinen Jenseitsmotivik sind deswegen nicht untypisch für den kulturellen Habitus einer Gesellschaft, sondern spezifisch. Und in der Spezifität der Formulierung eines Konzeptes liegt sein eigentliches Wesen. Durch individuelle Aktivierung werden Konzepte beständig neu geschaffen und als Tradition bewegt: Das Motiv des liminalen Raumes findet seine ikonische Formulierung im Bild der Marschen und wird als solches wieder in den Nachthimmel und die unterirdische Welt transponiert. Das Bild der Marschen *ist* das Konzept für liminalen Raum und nicht nur der Versuch, eine dahinter liegende tiefere Wahrheit auszudrücken. Das »Opfergefilde« existiert ebenso wie das »Paradies« nur in seiner beständigen konzeptuellen Neuschöpfung. Unabhängig von der Praxis gibt es kein Konzept. Dass dieses Fazit auf der Bourdieu'schen Praxistheorie fußt, dürfte spätestens jetzt aufgefallen sein.

Im Zusammenhang mit der Tagung sind die hier vor allem referierten elitären Jenseitsbilder gut dem Begriff der »Monumentalisierung« zuzuordnen. Monumentalisierung kann als »Steigerung über das allgemein übliche Maß« verstanden werden und sich damit neben Grabgröße und Goldmenge auch auf den konzeptuellen Hintergrund beziehen. Monumentalisierung ist es dann auch, wenn einer größeren Anzahl von traditionellen Motiven eine geschlossene oder auch ganz neue Form gegeben wird. Doch auch »Miniaturisierung« und »Verschriftlichung« ist so gesehen Monumentalisierung – jetzt im Sinne einer »entprivilegierenden« Verbreitung ausformulierter Konzepte als Elemente einer »großen Tradition«. In diesem Prozess der individualisierten Ausformulierung und kollektiven Tradierung von habituellen Motiven generiert Monumentalisierung distinkte Zeichen und typische Tradierungsvorgänge, Inventar und Mentalität, kurz: nicht zuletzt das, was die Archäologie als unterscheidbare »große« Merkmale bestimmter »Kulturen« klassifizieren kann.

9 Der Verdacht, nur Ausschnitte aus möglichen Motiven jenseitiger Vorstellungen zu bieten, um so dem literarischen Ziel der Komposition gerecht zu werden, fällt auch auf Quellen, die gern herangezogen werden, um ein durchweg negatives Bild vom nachtodlichen Dasein im antiken Vorderasien oder der Mittelmeerwelt zu konstruieren. Im Gilgameschepos, in Inannas Höllenfahrt, der Hadesreise des Odysseus etc. wird der Tod unter dem Aspekt des Verlustes, individueller Auslöschung, der Nichtigkeit irdischen Tuns usw. reflektiert, während seine kommunizierende Komponente in Frage gestellt wird. Gerade auch die auf dieser Tagung diskutierten Belege für eine enge Kommunikation von Lebenden und Toten und die Gestaltung entsprechender liminaler Plätze in Vorderasien und der Mittelmeerwelt deuten an, dass nachtodliche Aufenthaltsbereiche differenziert und durchlässig konzipiert wurden (siehe Beiträge von St. R. Hauser, M. Novák, D. Panagiotopoulos, A. Schwarzmaier, auf dem Kolloquium auch M. Heinzlmann und R. Lindner). Insgesamt sollte man literarischen Quellen, die ein abgeschottetes Jenseits entwerfen, bei der Rekonstruktion funeärer Praxis zumindest kritisch gegenüberstehen. Dennoch werden solche spezifischen Belege gern zur Konstruktion allgemeiner kulturhistorischer Perspektiven herangezogen, z. B. Assmann 2001, 1–25.

Die Vignette von Totenbuch 110 ist eine solche monumentale, in sich geschlossene Fassung von jenseitigen Konzepten. Gespeist aus uralten Motiven, die in Memphis und el-Bersheh zu verschiedenen Zeitpunkten Bild- und Schriftform fanden, im Neuen Reich formalisiert, wurde sie 1000 Jahre lang in verschiedenen ägyptischen Kontexten erinnert und aktiviert. Und auch noch nach 3000 Jahren findet der europäische Rezipient so viel Vertrautes in diesem Bild, dass es zu den beliebtesten Elementen der europäischen (Re-)Konstruktion Altägyptens zählt. Monumentalisierte kulturelle Elemente können durch ihre besondere Geschlossenheit und Ästhetik offenbar leicht aus einem Kontext gelöst und in neuen Kontexten aktiviert werden. Zur Monumentalität zählt auch der Aspekt dieses Nachlebens. Und so gesehen ist die Gleichsetzung von Totenbuch 110 mit dem Paradies auch wieder logisch und richtig.

Literatur

- Altenmüller 1989: H. Altenmüller, Nilpferd und Papyrusdickicht in den Gräbern des Alten Reiches. *Bulletin Société d'Égyptologie Genève* 13. Genf: Société d'Égyptologie 1989, 9-21.
- Assmann 1984: J. Assmann, Das Grab mit gewundenem Abstieg. Zum Typenwandel des Privat-Felsgrabes im Neuen Reich. *MDAIK* 40. Mainz: Zabern 1984, 277-290.
- Assmann 1995a: Ders., Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism. *Studies in Egyptology*. London/New York: Kegan Paul International 1995.
- Assmann 1995b: Ders., Geheimnis, Gedächtnis und Gottesnähe. In: Ders./E. Dziobek/H. Guksch/F. Kampp (Hrsg.), *Thebanische Beamtennekropolen. Studien zur altägyptischen Geschichte und Archäologie* 12. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag 1995, 281-293.
- Assmann 1998: Ders., Der Ort des Toten. Bemerkungen zu einem verbreiteten Totenspruch. In: H. Guksch/D. Polz (Hrsg.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens* [Festschr. R. Stadelmann]. Mainz: Zabern 1998, 235-245.
- Assmann 2000a: Ders., Der Tod als Thema der Kulturtheorie. *Suhrkamp TB* 2157. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000.
- Assmann 2000b: Ders., Religion und kulturelles Gedächtnis. *Zehn Studien*. München: Beck 2000.
- Assmann 2001: Ders., Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München: Beck 2001.
- Assmann 2004: Ders., Einwohnung. Die Gegenwart der Gottheit im Bild. In: Ders., *Ägyptische Geheimnisse*. München: Fink 2004, 123-134.
- Baines 2001: J. Baines, Egyptian Letters and the New Kingdom as Evidence for Religious Practice. *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 1.1. Leiden: Brill 2001, 1-31.
- Barta 1963: W. Barta, Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche. *MÄS* 3. Berlin: Hessling 1963.
- Bolshakov 1997: A. O. Bolshakov, Man and His Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom, Ägypten und Altes Testament 37. Wiesbaden: Harrassowitz 1997.
- Boreux 1931: M. Ch. Boreux, Pseudo-Stèles C.16, C.17 et C.18 du Musée du Louvre. *BIFAO* 30 [Mélanges V. Loret]. Kairo: IFAO 1931, 45-48.
- Borg 1997: B. Borg, The Dead as a Guest at Table? Continuity and Change in the Egyptian Cult of the Dead. In: M. L. Bierbrier (Hrsg.), *Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt*. London: British Museum Press 1997, 26-32.
- Brunner 1936: H. Brunner, Die Anlagen der ägyptischen Felsgräber. *Ägyptologische Forschungen* 3. Glückstadt/Hamburg/New York: Augustin 1936.
- Brunner-Traut 1977: E. Brunner-Traut, Die Grabkammer Seschemnofers III. Mainz: Zabern 1977.

- de Buck 1961: A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts VII*. The University of Chicago Oriental Institute Publications LXXXVII. Chicago: The University of Chicago Press 1961.
- Dinzelbacher 1999: P. Dinzelbacher, *Die letzten Dinge. Himmel, Hölle, Fegefeuer im Mittelalter*. Freiburg: Herder 1999.
- Eigner 1984: D. Eigner, *Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole. Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Institut VI*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 1984.
- El-Shohoumi 2004: N. El-Shohoumi, *Der Tod im Leben. Eine vergleichende Analyse altägyptischer und rezenter ägyptischer Totenbräuche. Untersuchungen der Zweigstelle Kairo des Österreichischen Archäologischen Instituts XXII*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften 2004.
- Englund 1999: G. Englund, *The Border and the Yonder Side*. In: E. Teeter/J. A. Larson, *Gold of Praise. Studies in Honor of E. F. Wente. Studies in Ancient Oriental Civilization 58*. Chicago: The Oriental Institute of the University 1999, 101-109.
- Fitzenreiter 1998a: M. Fitzenreiter, *Konzepte vom Tod und dem Toten im pharaonischen Ägypten - Notizen zum Grab des Pennut (Teil II)*. In: Ders./Chr. E. Loeben, *Die ägyptische Mumie. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 1*. Berlin: Humboldt-Universität 1998, 27-71 [<http://www.ibaes.de>].
- Fitzenreiter 1998b: Ders., *Tod und Tabu - Der Tote und die Leiche im kulturellen Kontext Altägyptens und Europas*. In: Ders./Chr. E. Loeben, *Die ägyptische Mumie. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 1*. Berlin: Humboldt-Universität 1998, 9-18. [<http://www.ibaes.de>].
- Fitzenreiter 2001a: Ders., *Statue und Kult. Eine Studie der funeren Praxis an nichtköniglichen Grabanlagen der Residenz im Alten Reich. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 3*. Berlin: Humboldt-Universität 2001 [<http://www.ibaes.de>].
- Fitzenreiter 2001b: Ders., *Innere Bezüge und äußere Funktion eines ramesidischen Felsgrabes in Nubien - Notizen zum Grab des Pennut (Teil I)*. In: C.-B. Arnst et al. (Hrsg.), *Begegnungen. Antike Kulturen im Niltal* [Festschr. E. Endesfelder, K.-H. Priese, W.-F. Reineke, St. Wenig]. Leipzig: Wodtke und Stegbauer 2001, 131-159.
- Fitzenreiter 2004a: Ders., *Zum Toteneigentum im Alten Reich. Achet A 4*. Berlin: Achet 2004.
- Fitzenreiter 2004b: Ders., *Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion. Göttinger Miszellen 202*. Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie 2004, 19-53.
- Fitzenreiter 2007: Ders., *Europäische Konstruktionen Altägyptens - Der Fall Ägyptologie*. In: Th. Glück/L. Morenz (Hrsg.), *Exotisch, Weisheitlich und Uralt - Europäische Konstruktionen Altägyptens*. Hamburg: Lit 2007, 323-347.
- Gamer-Wallert 1998: I. Gamer-Wallert, *Von Giza bis Tübingen: die bewegte Geschichte der Mastaba G 5170*. Tübingen: Klöpfer & Meyer 1998.
- Gnirs 2003: A. M. Gnirs, *Der Tod des Selbst. Die Wandlung der Jenseitsvorstellungen in der Ramesidenzeit*. In: H. Guksch/E. Hoffmann/M. Bommas (Hrsg.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten* [Festschr. J. Assmann]. München: Beck 2003, 175-199.
- Grieshammer 1970: R. Grieshammer, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten. Ägyptologische Abhandlungen 20*. Wiesbaden: Harassowitz 1970.
- Griffith 1980: J. G. Griffith, *The Origins of Osiris and his Cult. Studies in the History of Religions (Supplement to Numen) 40*. Leiden: Brill 1980.
- Herb 2001: M. Herb, *Der Wettkampf in den Marschen. Nikephoros Beihefte 5*. Hildesheim: Weidmann 2001.
- Holtorf 2003: C. Holtorf, *Archäologie als Fiktion - Anmerkungen zum Spurenlesen*. In: U. Veit/T. Kienlin/Ch. Kümmel/S. Schmidt (Hrsg.), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur. Tübinger Archäologische Taschenbücher 4*. New York/München/Berlin: Waxmann 2003, 531-544.

- Hornung 1979: E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich/München: Artemis 1979.
- Hornung 1997: Ders., *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.
- Junker 1934: H. Junker, *Giza II. Die Mastabas der beginnenden V. Dynastie auf dem Westfriedhof*. Wien/Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky 1934.
- Junker 1938: Ders., *Giza III*. Wien/Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky 1938.
- Junker 1940: Ders., *Giza IV*. Wien/Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky 1940.
- Kákosy/Vörös 1996: L. Kákosy/G. Vörös, *The Unique Tomb of Djehutimes at Thebes*. *Egyptian Archaeology* 8. London: Egypt Exploration Society 1996, 34–36.
- Kees 1956: H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*. Berlin: Akademie Verlag 1956.
- Kemp 1995: B. J. Kemp, *How Religious were the Ancient Egyptians?* *Cambridge Archaeological Journal* 5.1, 1995, 25–54.
- Krauss 1997: R. Krauss, *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten*. *Ägyptologische Abhandlungen* 59. Wiesbaden: Harrassowitz 1997.
- Lang 2003: B. Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*. München: Beck 2003.
- Lepsius 1849–1858: K. R. Lepsius, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*. III. Berlin: Nicolaische Buchhandlung 1849–1858.
- Lesko 1971–1972: L. H. Lesko, *The Field of Hetep in Egyptian Coffin Texts*. *Journal of the American Research Center in Egypt* 9, 1971–1972, 89–101.
- Lourié 1935–1938: L. Lourié, *Trois Pseudo-Stèles du Musée de l'Ermitage*. *Mélanges Maspero* I 2. MIFAO 46. Kairo: IFAO 1935–1938, 907–908.
- Montserrat 1997: *Death and Funerals in the Roman Fayum*. In: M. L. Bierbrier (Hrsg.), *Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt*. London: The British Museum Press 1997, 33–44.
- Naville 1886: E. Naville, *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt*. Berlin: Asher 1886.
- Osing 1992: J. Osing, *Aspects de la culture pharaonique*. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* N.S. XII. Paris: Boccard 1992.
- Piankoff 1954: A. Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI. Texts*. *Bollingen Series XL I*. New York: Pantheon 1954.
- Porter/Moss 1974: B. Porter/R. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings III. Memphis I. Second Edition, revised and augmented by J. Málek*. Oxford: Oxford University Press 1974.
- Quirke 2003: St. Quirke, *Measuring the Underworld*. In: D. O'Connor/St. Quirke (Hrsg.), *Mysterious Lands. Encounters with Ancient Egypt*. London: UCL Press 2003, 161–181.
- Robinson 2003: P. Robinson, *»As for Them Who know Them They shall find Their Paths«*. *Speculations on Ritual Landscapes in the »Book of the Two Ways«*. In: D. O'Connor/St. Quirke (Hrsg.), *Mysterious Lands. Encounters with Ancient Egypt*. London: UCL Press 2003, 139–159.
- Rösler-Köhler 1980: U. Rösler-Köhler, *Stichwort »Jenseitsvorstellungen«*. In: W. Helck/W. Westendorf (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie III*. Wiesbaden: Harrassowitz 1980, 252–267.
- Saleh 1984: M. Saleh, *Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches*. *Archäologische Veröffentlichungen* 46. Mainz: Zabern 1984.
- Scharff 1947: A. Scharff, *Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit*. *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1944/46, 6. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 1947.
- Schenkel 1995: W. Schenkel, *Zur Typologie des Felsfassadengrabes*. In: J. Assmann/E. Dziobek/H. Guksch/F. Kampp (Hrsg.), *Thebanische Beamtennekropolen. Studien zur altägyptischen Geschichte und Archäologie* 12. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag 1995, 169–183.

- Seidlmayer 2001: St. J. Seidlmayer, Die Ikonographie des Todes. In: H. Willems (Hrsg.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*. OLA 103. Leuven/Paris/Sterling: Peeters 2001, 205-252.
- Seidlmayer 2003: Ders., Vom Sterben der kleinen Leute. Tod und Bestattung in der sozialen Grundschicht am Ende des Alten Reiches. In: H. Guksch/E. Hoffmann/M. Bommas (Hrsg.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten* [Festschr. J. Assmann]. München: Beck 2003, 60-74.
- Seyfried 1987a: K. J. Seyfried, Bemerkungen zur Erweiterung der unterirdischen Anlagen einiger Gräber des Neuen Reiches in Theben - Versuch einer Deutung. ASAE 71 [Festschr. A. Saleh]. Kairo: IFAO 1987, 229-250.
- Seyfried 1987b: Ders., Entwicklung in der Grabarchitektur des Neuen Reiches als eine weitere Quelle für theologische Konzeptionen der Ramessidenzeit. In: J. Assmann/G. Burkhard/W. Davies (Hrsg.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology. Studies in Egyptology*. London/New York: Kegan Paul International 1987.
- Taylor 2001: J. H. Taylor, *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. London: British Museum Press 2001.
- Venit 2002: M. S. Venit, *Monumental Tombs of Ancient Alexandria. The Theatre of the Dead*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Willems 1988: H. Willems, *Chests of Life*. Leiden: Ex Oriente Lux 1988.
- Zabkar 1968: L. V. Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts. Studies in Ancient Oriental Civilization 34*. Chicago: The Oriental Institute of the University 1968.