

Tod als Geburt. Das altägyptische Jenseits, das Unbewußte und der Flammensee

Edmund Hermsen

Marburg, Deutschland

Keywords: Ancient Egyptian religion; Psychology of religion; Unconscious; Experiences of birth; Psychohistory

Abstract: *Death as Birth. The Ancient Egyptian Beyond, the Unconscious, and the Lake of Flame.* In ancient Egyptian cosmology all areas of life and the world are interconnected. The transition from one world to another is regarded as the equivalent of birth. In the cosmogonic myth of Hermopolis, the origin of the world itself is understood as the birth of the sun-god. This prelude to birth, which is repeated every morning at sunrise, is threatened by forces of non-existence. At the same time the potential for non-existence guarantees the necessary regeneration of life, in the beyond as well. Non-existence penetrates the world, so that in dream the sleeper can visit the “other world” of the unconscious. The beyond and non-existence are periodically identified with the unconscious. Indeed the modern concept of the unconscious extends considerably further. Death through violent annihilation leads, as in the Osiris myth, to a new life in the beyond. This initiation ritual into the world of the beyond is used to express a symbolism of birth. Only through death does the deceased assume the childhood of the sky-goddess. As the Horus myth for instance demonstrates, the experiences of birth are accompanied by crises. In the Lake of Flame in the map of the beyond contained in the Book of Two Ways the symbolism cited above is bound together. The life-destroying and life-sustaining aspects of the world, and of non-existence, are symbolized by fire and flames, a symbolism which may perhaps be derived, according to a psycho-historical model of interpretation, from the real experiences of birth. In the ancient Egyptian beyond, therefore, one can recognize the life-experiences of the ancient Egyptians as an engrammatic repository of the unconscious.

Zusammenfassung: In der altägyptischen Kosmologie sind alle Lebens- und Weltbereiche miteinander verbunden. Der Übergang von einer Welt zur anderen wird mit einer Geburt gleichgesetzt. Die Weltentstehung selbst wird im kosmogonischen Mythos von Hermopolis als Geburt des Sonnengottes verstanden. Dieser Geburtsvorgang, der sich allmorgendlich im Sonnenaufgang wiederholt, ist von den Kräften des Nicht-Sein bedroht. Gleichzeitig garantiert das Potential des Nicht-Seins die notwendige Regeneration des Lebens (auch im Jenseits). Das Nicht-Sein reicht in die Welt hinein, so kann der Schläfer im Traum die „andere Welt“ (das Unbewußte) betreten. Das Jenseits und das Nicht-Sein werden manchmal mit dem Unbewußten identifiziert. Allerdings reicht der moderne Begriff des

Korrespondenzanschrift: Dr. Edmund Hermsen, Zur Hege 1, D-35041 Marburg

Unbewußten entschieden weiter. Der Tod führt durch die gewalttätige Zerstörung – wie im Osiris-Mythos – zu einem neuen Leben im Jenseits. Auch dieser Initiationsritus in die Jenseitswelt wird in einer Geburtssymbolik zum Ausdruck gebracht. Nur durch den Tod erwirbt sich der Verstorbene die Kindschaft der Himmelsgöttin. Wie beispielhaft die Horus-Geburt zeigt, gehen Geburtserfahrungen mit Krisen einher. Die bisher geschilderte Symbolik bündelt sich im Flammensee in der Jenseitskarte des Zweibegebuches. Im Feuer und in den Flammen werden wie im Nicht-Sein lebenszerstörende und lebenserhaltende Weltaspekte symbolisiert, die vielleicht – nach einem psychohistorischen Erklärungsmodell – aus realen Geburtserfahrungen abgeleitet werden können. Das altägyptische Jenseits als engrammatischer unbewußter Speicher läßt somit die Lebenserfahrungen der alten Ägypter erkennen.

* * *

In der ägyptischen Kosmologie ist alles miteinander verknüpft und voneinander abhängig. Alles fügt sich zusammen, es gibt Verbindungen und Überschneidungen. Hier gelten die Gesetze des magischen Universums: *Quod est inferius, est sicut quod est superius*.¹ Nichts steht für sich allein, und jedes Einzelne führt zu allen Anderen. Die ägyptische Welt ist doppelt zweifach geteilt, aber nicht wirklich getrennt. Sie zerfällt zunächst in Diesseits und Jenseits, bleibt aber doch zusammengehörig als die Welt der Ordnung (Maat) und des Seins. Jenseits der Seinswelt befindet sich die Welt des Nicht-Sein, wo es keine Maat mehr gibt. Die Grenze zwischen diesen beiden Welten scheint unüberwindbar, aber auch hier finden sich durchlässige Stellen; wie Dies- und Jenseits sind diese vollständig voneinander gesondert nicht denkbar. (s. Abb. 1)

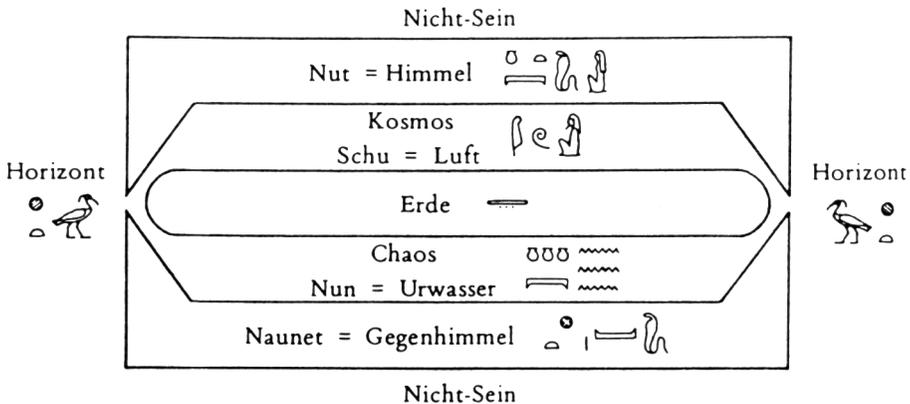


Abb. 1. Rekonstruiertes Weltbild. K. Koch: Geschichte der Ägyptischen Religion. Stuttgart 1993, 114.

Das Nicht-Sein ist nicht Nichts, sondern in seiner ungestalteten Fülle ein Etwas, das schon immer existiert hat: vor, außerhalb und nach der geordneten Welt, d. h. es wird auch nach dem Ende der Welt weiterbestehen. Diese raum- und zeitlose Welttiefe ist gekennzeichnet durch eine undurchdringliche, schwarze Finster-

¹ J. Ruska: Tabula smaragdina. Heidelberg 1926, 112.

nis, die „Urfinsternis“, und ein ungeformtes, energetisches Wasser mit kreativem Potential, das „träge Urgewässer“ (Nun). Allerdings wird, sobald die Welt beginnt, die wichtigste Aufgabe des Urgewässers die der Regeneration sein. Äquivalent zum Nicht-Sein ist der griechische Begriff des Chaos.²

Der Beginn der Welt, die eigentliche Kosmogonie, fällt zusammen mit dem ersten Licht in der Finsternis, der Entstehung des Urhügels, dem ersten gehörten Ton etc. Die Welt entsteht „zum ersten Mal“, es ist ein (Geburts-)Vorgang, der sich seither jeden Morgen, bei jedem Tod etc. immer aufs Neue wiederholt. Der Übergang von einer Welt zur anderen wird in Ägypten oft als eine Geburt gefaßt, die allerdings – wie die richtige – mit zahlreichen Schwierigkeiten behaftet ist, die einen geradezu vernichtenden Charakter aufweisen können.

Mythen stehen in Ägypten unter keinem Dogma, ein solches sollte erst von den monotheistischen Religionen³ erfunden werden, deshalb gibt es zahlreiche Varianten lokaler Traditionen. Als ein Beispiel für einen kosmogonischen Mythos soll ein Text aus der mittelägyptischen Stadt Hermopolis, heute el-Aschmunein, in der einst der berühmte Tempel des Thot (griech. Hermes) gestanden hat, angeführt werden. Der Priester Petosiris berichtet von seiner Erneuerung des Tempels:

„Ich schuf einen heiligen *Bezirk* rings um den Großen Teich, um zu verhindern, daß das gewöhnliche Volk ihn betrete, denn es ist der Ort, wo Re geboren wurde beim Ersten Mal, als die Erde noch mit dem Nun verschlungen war; denn es ist der Geburtsort aller Götter, die anfangen zu sein im Anfang, denn an diesem Orte ist jedes Wesen entstanden, denn die Hälfte des Eies wurde an dieser Stelle begraben und dort befanden sich auch alle Wesen, die aus dem Ei hervorkamen.“⁴

Licht und Finsternis stehen in einem komplementären Verhältnis zueinander. So lautet ein Totenbuchspruch sinngemäß übersetzt: „Wer auf die Sonne schaut, dem erschließt sich das Wesen der Finsternis.“⁵ Ähnlich klingt der Schlußtitel der Kurzfassung des Amduat, des ersten Unterweltsbuches: „Der Anfang ist das Licht, das Ende die Urfinsternis.“⁶ Im Gegensatz zur Finsternis bringt das Licht

² Mit dem Begriff des Chaos lassen sich auf einmal weit entfernt liegende Weltbilder miteinander verbinden. So greift die Chaos-Forschung gern die frühen Weltbilder auf, wie z. B. unter dem Stichwort „Der Anfang von allem“ in: J. Briggs/F.D. Peat: Die Entdeckung des Chaos. Eine Reise durch die Chaos-Theorie. München 1990. Obwohl sich die Physiker (und auch die Psychologen) zu den „exakten“ Wissenschaftlern zählen, sind sie es auf einmal nicht mehr, wenn es um kulturgeschichtliche Phänomene geht: „Die alten Ägypter stellten sich das frühe Universum als einen gestaltlosen Abgrund namens Nut vor. Nut gebar Ra, die Sonne.“ Op.cit., 22. Mit dem Abgrund ist natürlich Nun gemeint; Nut ist die Himmelsgöttin Altägyptens, die zwar jeden Morgen die Sonne Re gebiert, aber nicht aus einem Abgrund, sondern als Nachtgöttin. Zu der eben festgestellten Tatsache gibt es rühmliche Ausnahmen, z. B. G. Grössing: Das Unbewußte in der Physik. Über die objektiven Bedingungen naturwissenschaftlicher Theoriebildung. Wien 1993.

³ Der ägyptische Pharaon Echnaton wird fälschlicherweise immer wieder als der Erfinder des Monotheismus angesehen.

⁴ Zitiert nach „Ägyptische Schöpfungsmythen“, bearb. von S. Sauneron u. J. Yoyotte, in: Die Schöpfungsmythen. Darmstadt 1980, 35–99, hier 81f.

⁵ Das Totenbuch der Ägypter. Hrsg. von E. Hornung. Zürich/München 1990, 26. Gemeint ist ein Doppelpers aus Totenbuchspruch 115.

⁶ E. Hornung: Die Nachtfahrt der Sonne. Zürich 1991, 11.

die Farben in die Welt, wie schon Karl Christian Bähr 1837 richtig gesehen hat: „Die Bedingung aller Farbe ist das Licht; die Negation allen Lichtes, die Finsternis, ist auch die Negation, der Tod aller Farbe; ja, die Farbe ist ihrem Wesen nach das erscheinende, sich manifestierende Licht . . . Die verschiedenen Farben sind daher nur verschiedene Modifikationen des Lichtes und verhalten sich zu demselben, wie die verschiedenen Laute zum Ton überhaupt. Aller Farbsymbolik liegt demnach notwendig der Begriff ‚Licht‘ zu Grunde.“⁷

In Ägypten hat die Farbsymbolik⁸ eine hohe Bedeutung, das ägyptische Wort für Farbe (*jwn*) entwickelt sich zu „Charakter“ (eines Lebewesens). Die Farbe des Sonnenaufgangs und des Sonnenuntergangs ist Rot, wofür es besondere Gründe gibt: Bereits in den Pyramidentexten bedeutet ‚Rot‘ bzw. ‚Blutrot‘ ‚Kampf, Wut, Sieg und Gefahr‘. Diese Farbsymbolik verbindet sich in erster Linie mit der Sonne und dem Feuer: Rot ist eine solare Farbe. Abends und morgens steht die Sonne ‚in ihrer Röte‘ da (Pyr. 854a), der Sonnengott muß an den Schnittstellen der Welten einen täglichen Kampf gegen die chthonischen Feinde der geordneten Welt führen. Dieses ‚Gemetzel‘ färbt den Himmel blutrot, ‚rot machen‘ heißt ‚töten‘. Die rotflammende Sonne am Mittag, die siegreiche Sonne, brennt unbarmherzig auf die Erde, sie besitzt sengende Gewalt, deshalb flammt das wütende Sonnenaugen, bzw. das rote Auge des Horus (Pyr. 253a–b), in Vernichtung.⁹ Damit ist die Verbindung von Rot als solarer Farbe mit Sonne und Feuer vorgegeben, was sich noch genauer in der Symbolik des Flammensees zeigen wird.

Durch den Weltbeginn wird Nun, das Chaos, keineswegs überwunden, sondern es umgibt und bedroht jederzeit die geordnete Welt mit seinen positiven und negativen Aspekten. Zwar ist Nun raum- und zeitlos, aber er befindet sich oder besser formuliert: er überschreitet die Grenzen am Himmel, in der Erde und in den Tiefen des Jenseits bzw. der Unterwelt. Dem *Okeanos* gleich umringt Nun in seinem fruchtbaren Aspekt die Erde, aber er ist ebenso als Grundwasser und Quelle der Nilüberschwemmung ‚tief unten‘.¹⁰

Am weitesten reicht das Nicht-Sein natürlich ins Jenseits hinein, so daß jeder Mensch im Tod mit dem Nun konfrontiert wird. Aber es gibt noch eine andere Sphäre im diesseitigen Leben, in der der Mensch schon Dinge erlebt und erfährt, die sonst – wie z. B. die Anwesenheit der Götter – erst nach dem Tod zugänglich sind: es ist die Sphäre des Schlafes.

In dem bemerkenswerten Artikel „De godsdienstige opvatting van den slaap“ hat A. de Buck¹¹ als erster diese Verbindung gesehen. Die Jungianerin G. Schoeller faßt es so zusammen: „Der Schläfer geht in den Nun hinein und, wie die Sonne

⁷ K. Chr. Bähr: *Symbolic des Mosaischen Cultus* I. Heidelberg 1837, 317.

⁸ Die zwei bedeutendsten Studien zur Farbsymbolik sind: H. Kees, „Farbsymbolik in ägyptischen religiösen Texten“, *NAWG* 11 (1943), 413–479; T. DuQuesne: *Black and Gold God: colour symbolism of the god Anubis with observations on the phenomenology of colour in Egyptian and comparative religion*. London 1995.

⁹ Vgl. E. Hermsen: *Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweiwegebuch und seine Topographie*. Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1991, 108. Dieses Buch liegt dem Artikel zugrunde.

¹⁰ E. Hornung, „Chaotische Bereiche in der geordneten Welt“, *ZÄS* 81 (1956), 28–32, hier 29.

¹¹ A. de Buck, „De godsdienstige opvatting van den slaap“, *MVEOL* 4 (1939), 3–32.

oder der Tote, erhebt er sich, verjüngt und erneuert durch seine Berührung mit jener anderen, der göttlichen Welt, in die man eintritt, wenn man die Grenzen des Endlichen überschreitet'. Vergleicht man die Texte, fällt die deutliche Parallelität auf: der Schläfer tritt nachts ein in den Nun, aber der Verstorbene wird auch als ‚Schläfer‘ bezeichnet oder auch als der ‚Müde‘ oder ‚Matte‘. Und die Träume des lebenden Schläfers entstehen gerade durch die Berührung mit der ‚göttlichen Welt‘ der ‚seligen Toten‘. Das ist die Welt, die wir psychologisch das ‚Unbewußte‘ nennen.“¹² (s. Abb. 2)



Abb. 2. Der tote Osiris als Schläfer wird von Anubis einbalsamiert. Th. Hopfner: Plutarch, Über Isis und Osiris. Erster Teil: Die Sage. Darmstadt 1967, 104.

Hier stellt sich die Frage, ob der Nun oder das Jenseits dem Unbewußten gleichzusetzen ist?

Auch E. Hornung äußert sich in seinen Studien zum Totenbuch und zu den Unterweltbüchern fast gleichlautend: „Die Lebenden können sich eigentlich mit der Welt der Toten nicht vertraut machen, und auch für die Ägypter war das Jenseits ein ‚anderes Reich, das die Menschen nicht kennen‘. Aber an einer Stelle scheint ein Einstieg in jene Welt möglich zu sein: in der ‚Unterwelt‘ des Unbewußten in der menschlichen Seele, das uns mit dem Jenseits verbindet.“¹³ So bedeutet die Nachtfahrt der Sonne in den Unterweltbüchern gleichzeitig einen „Gang in die Tiefe, der mitten in die Bildwelt und Traumwelt des Unbewußten führt“.¹⁴

Kann man also vermuten, daß das Unbewußte in Ägypten entdeckt worden ist?¹⁵

¹² G. Schoeller: Isis. Auf der Suche nach dem göttlichen Geheimnis. München 1991, 141f.

¹³ Totenbuch der Ägypter, 25f.

¹⁴ Hornung, Nachtfahrt der Sonne, 8. Vgl. E. Hornung, „Blick in jenseitige Welten“, Geist der Pharaonenzeit. Zürich 1989, 95–114.

¹⁵ E. Hornung, „The Discovery of the Unconscious in Ancient Egypt“, Spring 1 (1986), 16–28. Es gibt noch ein anderes Buch, das sich mit dieser Entdeckung beschäftigt: H.F. Ellenberger: Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung. Zürich 1985. Ellenberger geht davon aus, daß es so etwas wie eine „primitive Psychotherapie“ gibt, die von westlichen Anthropologen entdeckt worden ist. Die Entdeckungsgeschichte des Unbewußten setzt er aber bei Franz Anton Mesmer (1734–1815) an.

Daß die Traumwelt des Schlafes nicht wirklich vom Leben zu trennen ist, daß also ein Kontinuum von Dies- und Jenseits besteht, betont bereits W. Burroughs: „Zwischen der Traumwelt und der eigentlichen Welt gibt es keine Grenze – wenn man allerdings dahin gelangt, daß man Schwierigkeiten hat, eine Straße zu überqueren, dann sollte man einen Arzt aufsuchen.“¹⁶

Meistens wird Freud die Entdeckung des Unbewußten zugeschrieben. Für ihn stellt bekanntermaßen der Traum „den Königsweg“ zum Unbewußten dar, wie in seinem ersten bedeutenden Werk, in der *Traumdeutung* von 1900, beschrieben. Wo befindet sich aber die jenseitige Welt des Unbewußten? Nach Freud kann man das Unbewußte als einen besonderen „seelischen Ort“ oder unter Aufnahme eines Satzes von G. Th. Fechner (1801–1887) als einen „anderen Schauplatz“¹⁷ annehmen, den man sich nicht wie ein zweites Bewußtsein, sondern als ein System von Inhalten und Mechanismen versehen mit einer spezifischen Energie vorstellen muß.¹⁸

In der zweiten Topik der psychischen Instanzen führt Freud den Begriff des *Es* ein, der annähernd gleichbedeutend mit dem des *System Unbewußt* ist. Die Menschen werden von unbekanntem, unbeherrschbaren Mächten *gelebt*, die dem *Es* zugeschrieben werden.¹⁹ Freud selbst setzt das *Es* dem ‚Chaos‘ gleich: „Von den Trieben her erfüllt es sich mit Energie, aber es hat keine Organisation, bringt keinen Gesamtwillen auf . . .“²⁰

Nimmt man die Konzeption des Unbewußten ernst, so muß das Unbewußte vorhanden sein, seitdem es bewußtes menschliches Leben gibt; genauso muß es sich immer wieder neu bei jedem sich entwickelnden menschlichen Embryo herausbilden. Somit hat das Unbewußte sowohl kollektiv-historische als auch pränatale Wurzeln.²¹ Sicherlich gibt es unüberschaubar viele kulturelle und unzählige individuelle Varianten des Unbewußten. Wenn man das altägyptische Jenseits als eine grandiose Projektionsfläche des Unbewußten akzeptiert, kann man mit dieser Hypothese vielleicht arbeiten. Aber man darf dabei niemals vergessen, daß die Götter für die Ägypter Wirklichkeit gewesen und daß sie von den Ägyptern überaus verehrt worden sind. Wenn also der Ägypter im Traum auf eine für ihn real anwesende Göttergestalt traf, war es kein nach den Prinzipien von Verschiebung, Verdichtung und Symbolisierung zu bearbeitender Trauminhalt.

¹⁶ B. Miles: William S. Burroughs. Eine Biographie. Hamburg 1994, 192.

¹⁷ Wörterbuch der Religionspsychologie, hrsg. von S.R. Dundee. Gütersloh 1993, 316.

¹⁸ Vgl. Das Vokabular der Psychoanalyse. Von J. Laplanche u. J.-B. Pontalis. Frankfurt 1992, 563.

¹⁹ Dieser Gedanke geht auf G. Groddeck zurück, dargelegt in seinem Buch vom *Es* (1923).

²⁰ S. Freud, G.W., XV, 80.

²¹ Besonders die pränatalen Psychologen betonen, daß die Entwicklung des Unbewußten bereits vor der Geburt erfolgt. Siehe L. Janus: *Wie die Seele entsteht. Unser psychisches Leben vor und nach der Geburt*. Hamburg 1991. Ders. (Hrsg.): *Das Seelenleben des Ungeborenen*. Pfaffenweiler 1990. Inwieweit pränatale Psychologie und altägyptische Jenseitsvorstellungen etwas miteinander zu tun haben, habe ich zu zeigen versucht in: E. Hermsen, „*Regressus ad Uterum: Die embryonale Jenseitssymbolik Altägyptens und die prä- und perinatale Psychologie*“, *Int. J. of Prenatal and Perinatal Psychology and Medicine* 5 (1993), 361–382.

Auch ist der Tod in Ägypten kein sanftes Hinüberwechseln von einer Welt zur anderen gewesen, die Todesangst gab es wie überall sonst auch, konnte doch die endgültige Vernichtung, eigentlich die im wörtlichen Sinn gemeinte Liquidierung, d. h. die Auflösung in den Nun, jederzeit im Jenseits eintreten, wenn man die Gefahren nicht zu meistern wußte. J.F. Borghouts sieht in der Atmosphäre mancher Jenseitstexte Gemeinsamkeiten mit dem modernen Genre der Science-fiction-Literatur: „a profound preoccupation with dangers and terrors. It breathes a sphere of hopelessness and forlornness . . .“²²

Die *Übergangsriten* des Ethnologen Arnold van Gennep²³ (1873–1957) gehören zu den Klassikern ihres Faches. In seinem Buch beschreibt van Gennep zum ersten Mal die Riten, die Veränderungen wie Raum-, Zustands- oder Zeitwechsel bei Individuen und Gruppen begleiten. Diese Übergangsriten haben immer die gleiche Funktion und gliedern sich in eine Dreiphasenstruktur: In der Trennungsphase (1) erfolgt die Ablösung vom früheren Ort bzw. Zustand. In der darauf folgenden Schwellen- bzw. Umwandlungsphase (2) befindet man sich gleichsam zwischen zwei Welten. Die Integration in den neuen Ort bzw. Zustand ereignet sich anschließend in der Angliederungsphase (3).²⁴

Van Gennep analysiert in den *Übergangsriten* zunächst die räumlichen Übergänge, die im Modell der Grenzüberschreitung allen anderen (sozialen und zeitlichen) Übergängen zugrunde liegen. Diese Grenzüberschreitungen werden in der Regel in der Analogie von Sterben und Geborenwerden erlebt, als ein ‚Grenzgänger‘ stirbt der Mensch in der alten Welt, erfährt einen Seinswechsel und wird in der neuen Welt wiedergeboren. Daß dies im besonderen Maß auf Ägypten zutrifft, hat schon van Gennep selbst sehr genau gesehen.

Er verweist darauf, daß das Bestattungsritual den gleichen Zweck verfolgte, „nämlich 1. den Toten dadurch zu neuem Leben zu erwecken, daß man ihn mit Hilfe der Mumifizierung und verschiedener Riten zum Gott machte, und 2. seinen tatsächlichen und endgültigen Tod durch allnächtliche Neuerschaffung und Wiedergeburt zu verhindern . . . Das gleichzeitige Sterben und Wiedergeboren werden von Ra, Osiris, dem König, dem Priester und jedes ‚reinen‘ Menschen ist sicherlich das extremste mir bekannte Beispiel einer dramatischen Darstellung des Themas Tod/Wiedergeburt. Übrigens sah man die Geburt ins irdische Leben selbst als Wiedergeburt an.“²⁵

In Ägypten wird der Tod insofern in eine Geburtssymbolik gefaßt, als die Jenseitsgöttin zugleich Himmels-, Mutter- und Baumgöttin ist. Der Sarg ist nach dem altägyptischen Prinzip der Übertragung (der „Verklärung“) mit dem Leib der Himmelsgöttin und Muttergottheit identisch (s. Abb. 3), deshalb bedeutet

²² J.F. Borghouts, „An Early Book of Gates“, in: *Funerary Symbols and Religion*. FS M. Heerma van Voss. Kampen 1988, 12.

²³ A. van Gennep: *Les rites de passage*. Paris 1909. Dt.: *Übergangsriten*. Frankfurt a.M. 1986.

²⁴ V. Turner hat sich in seiner Arbeit besonders auf die Ausarbeitung der „Schwellen- bzw. Umwandlungsphase“ konzentriert, und diese theoretisch weiterentwickelt und auf Spiel, Theater, Poesie, bildende Kunst und Musik angewendet. V. Turner: *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt a.M. 1989.

²⁵ Van Gennep, *Übergangsriten*, 153f. Vgl. M. Eliade: *Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen*. Frankfurt a.M. 1988.

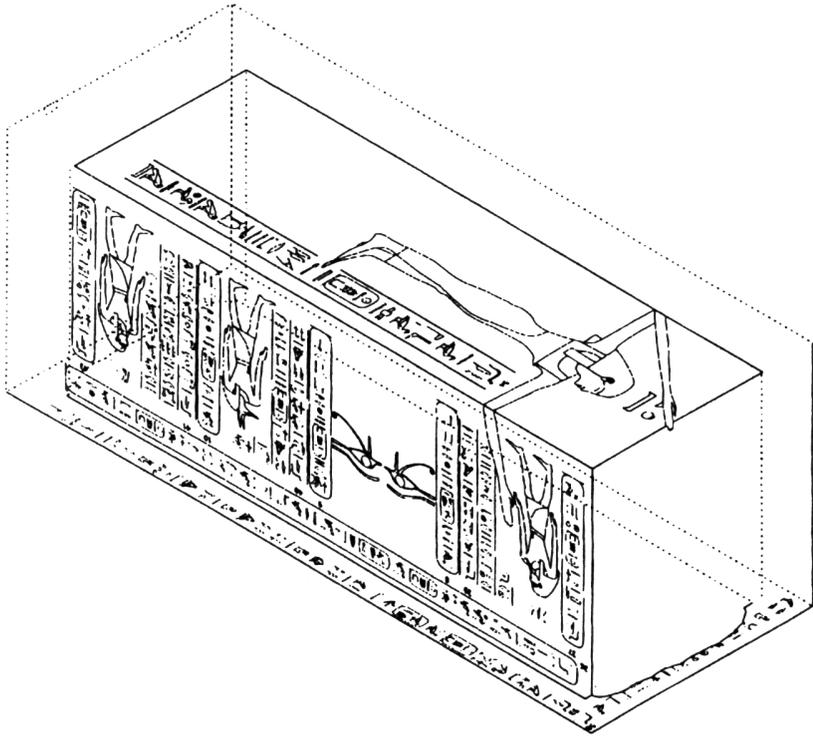


Abb. 3. Der Verstorbene liegt in den Armen der Nut als Sarg. P. der Manuelian/C.E. Loeben, „New Light on the Recarved Sarcophagus of Hatshepsut and Thutmose I in the Museum of Fine Arts, Boston“, *The Journal of Egyptian Archaeology* 79 (1993), 141.

die Sarglegung den Himmelsaufstieg und die Rückkehr zur Mutter (*regressus ad uterum*). Der Himmel ist in Ägypten im Gegensatz zu den meisten anderen Kulturen weiblich, die Erde dagegen männlich (Erdgott Geb). Es gibt also keine ‚Mutter Erde‘, sondern nur eine ‚Mutter Himmel‘. Die Kinder der Himmelsgöttin sind die Toten, die die Kindschaft der Himmelsgöttin nur durch ihren Tod erwerben.²⁶

Es ist schwierig, aus altägyptischen Quellen Informationen über das Alltagsleben zu bekommen. Ein großer Teil der Quellen, die sich erhalten haben, beziehen sich auf die Jenseitsvorstellungen, die allerdings durch die „Gegenstandsbezogenheit des altägyptischen Denkens“²⁷ oft äußerst detailliert Alltagsszenen überliefert haben. Neben einigen medizinischen Papyri²⁸, wie Papyrus Kahun, Papyrus Ebers und Papyrus Smith, die Informationen zur Geburt und Schwangerschaft enthalten, stammen zahlreiche Angaben zu Geburtsprozessen aus den religiösen Texten. Sie weisen zwar in sich kohärent die religiöse Symbolik auf, sind aber sicherlich von tatsächlicher Geburtserfahrung geprägt. Gerade durch

²⁶ Vgl. Hermsen, *Regressus ad uterum*, 377. Dort wird die Thematik noch weiter ausgeführt.

²⁷ W. Wolf, „Über die Gegenstandsbezogenheit des ägyptischen Denkens“, in: *Ägyptologische Studien*. FS H. Grapow. Berlin 1955, 403–410.

²⁸ W. Westendorf: *Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im Alten Ägypten*. Zürich 1992.

den Zusammenhang von wirklicher Geburt, die auch rituell begleitet gewesen ist, und (Neu-)Geburt im Jenseits läßt sich erhellendes Material gewinnen.

In ihrem Artikel „Laborious ‚Rites de Passage‘: Birth Crisis in This World and in the Beyond“ hat J. Loose²⁹ beschrieben, daß beide Geburtsprozesse zunächst eine Krise auslösen. Der Übergang vom Mutterleib in diese Welt wird von enormen körperlichen und psychologischen Schwierigkeiten begleitet, die ritueller Unterstützung bedürfen. Genauso bedeutet der physische Tod als Übergang ins Jenseits zunächst die Erfahrung von Auflösung, Zerstückelung und Zergliederung³⁰ – exemplarisch im Osiris-Mythos beschrieben –, der unbedingt durch Riten, Mumifizierung, Grabsausstattung etc. begleitet werden muß, soll die Initiation in die jenseitige Welt wirklich gelingen. Die Geburt, die als Urbild für alle anderen steht, ist die des Horus durch Isis nach der „posthumer“ Zeugung durch Osiris.³¹ Zunächst versteckt sich die schwangere Isis im Nildelta in der Gegend von Buto, um den Nachstellungen Seths zu entgehen und ungefährdet Horus zu gebären. In Parallele dazu werden die schwangeren Frauen in abseits des Hauses gelegene „Wochenlauben“ gebracht, wo sie ihr Kind auf einem Gebärstuhl, der aus Ziegeln besteht, zur Welt bringen.

Die Geburt des Horus geht mit einer kosmischen, lebensbedrohlichen Katastrophe einher, wie auch jede menschliche Geburt lebensgefährlich sein kann. Die Sargtexte (abgekürzt CT = Coffin Texts) enthalten einen Spruch, in dem die Geburt des Horus geschildert wird: „Lightning strikes, the gods are in fear, Those-in-their-Shrines are terrified because of it; the gods fall down in trembling; great is the Falcon within the egg, on his belly in the nest of Sharp-of-Vision.“³²

Wenn die Horus-Geburt in einem Sargtext erscheint, bezieht sich diese Situation nach dem „Demokratisierungsprozeß“ der Ersten Zwischenzeit auf jeden Verstorbenen, genauso wie in den Pyramidentexten der Geburtsprozeß zur „Wiedergeburt“ des verstorbenen Pharaos thematisiert wird: „The Lake of Rushes is filled, the Winding Waterway is flooded, the Nurse-canal is opened for you; you cross there on to the horizon to the place where the gods are born, and you are born with them.“³³

Neben der des Horus ist die wichtigste göttliche Geburt in Ägypten die des Sonnengottes Re. Wie erwähnt, ermöglicht seine Geburt aus dem Nun den Weltbeginn, gleichzeitig bedeutet seine Geburt zwischen den Schenkeln der Himmelsgöttin Nut den allmorgendlichen Sonnenaufgang und den erneuten Tagesbeginn (s. Abb. 4). Eine der ersehntesten Jenseitshoffnungen des Verstorbenen bestand darin, am immerwährenden täglich neuen Sonnenzyklus teilzunehmen,

²⁹ J. Loose, „Laborious ‚Rites de Passage‘: Birth Crisis in This World and in the Beyond“, in: Sesto Congresso Internazionale Di Eggittologia. Vol. II. Torino 1993, 285–290.

³⁰ A. Hermann, „Zergliedern und Zusammenfügen. Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung“, Numen 3 (1956), 81–96.

³¹ Vgl. B.H. Stricker: De Geboorte van Horus. 5 Bde. Leiden 1963–1989.

³² CT II, 254 (=spell 150), zit. nach Loose, „Birth Crisis“, 286. Die Sargtexte sind vollständig übersetzt worden von: R.O. Faulkner: The Ancient Egyptian Coffin Texts. 3 Bde. Warminster 1973–1978.

³³ Pyr. 1704 a–d, zit. nach Loose, „Birth Crisis“, 287. Eine vollständige Übersetzung der Pyramidentexte gibt gleichfalls: R.O. Faulkner: The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Warminster 1985.

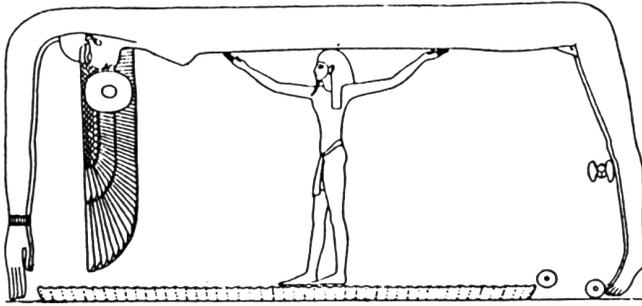


Abb. 4. Nut als Himmelsgöttin. Die Sonne wird morgens in der Käfergestalt geboren und geht abends im Westen in den Mund der Göttin (Grab Ramses IV.). H. Bonnet: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1971, 537.

um damit ständig aufs Neue (wieder)geboren zu werden: „Ich-will-leben nach-dem-Sterben/so-wie-Re-lebt Tag-für-Tag“. ³⁴

Diese komplexen Zusammenhänge werden besonders gut im altägyptischen Zweiwegebuch deutlich. Die Bild-Text-Komposition des Zweiwegebuches gehört zu den Sargtexten und bildet im Bereich der Jenseitsvorstellungen eine Antwort auf die Krise der Ersten Zwischenzeit nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches (um 2000 v. u. Ztr.). Die Jenseitskarte des Zweiwegebuches, aufgemalt auf Sargböden, also zu Füßen des Verstorbenen, stellt den ältesten Versuch Ägyptens dar, das Jenseits topographisch zu erfassen. (Größenangaben: zwischen 63–99 × 225–271 cm). Alle 22 Exemplare entstammen der Nekropole El-Berscheh von Hermopolis. Die Sargbesitzer bilden einen Querschnitt durch die Hofgesellschaft der damaligen Gaufürstenfamilie: neben den Familienmitgliedern finden sich Priester, Ärzte und Generäle.

Die bis zur Begründung des Mittleren Reiches selbständig regierenden Gaufürsten von Hermopolis ließen sich wie Pharaonen nach Regierungsjahren datieren, ihre Verbindung zum berühmten Thottempel dokumentiert sich im Titel „Hohepriester von Hermopolis“ und in der Bezeichnung „Söhne des Thot“. Wahrscheinlich ist das Zweiwegebuch von Priestern des Thottempels in Hermopolis verfaßt worden. Entscheidende topographische Elemente des Thottempels mit seinem „Urzeit-Bezirk“ sind in der Kartensektion des Zweiwegebuches aufgenommen worden.

Der „heilige Bezirk“ von Hermopolis, den Roeder ³⁵ „Urzeit-Bezirk“ nennt, ist von einer Umfassungsmauer mit einer Länge von 450 und einer Breite 570 m umgeben gewesen. In diesem Bezirk gab es Parkanlagen mit Teichen, Bäumen und Pflanzen um den großen Thottempel herum. In dem Park befanden sich zudem drei heilige Stätten, die eine örtliche Einheit bildeten: ein See mit einer Insel, auf der als Kultobjekt ein Hügel aufgeschüttet war.

³⁴ CT II, 265 (=spell 153), zit. nach LÄ VI, 1249.

³⁵ G. Roeder, „Der Urzeit-Bezirk und die Urgottheiten von Hermopolis“, ZÄS 67 (1931), 82–88.

Im Vordergrund des Zweivegebuches selbst, von Lesko³⁶ in neun Sektionen eingeteilt, stehen ein blauer Wasser- und ein schwarzer Landweg (daher der Name), die der Tote unter Überwindung zahlreicher in Gestalt von Dämonenwächtern auftretenden Jenseitsgefahren zu passieren hat. Die zwei Jenseitswege trennt ein roter Flammensee. Das Zweivegebuch liegt in einer Kurz- (KF) und einer Langfassung (LF) vor, beide besitzen trotz mancher Unterschiede als Kernstück die Kartensektion mit dem Flammensee. (s. Abb. 5)

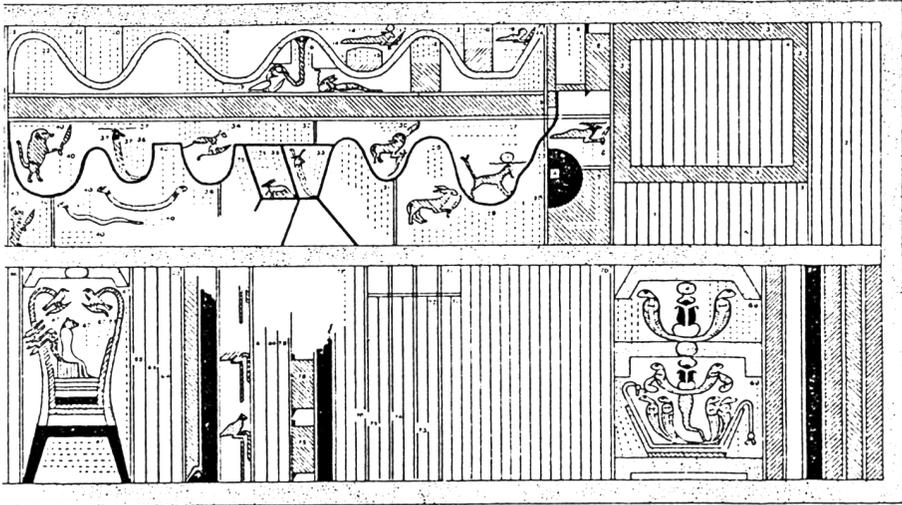


Abb. 5. Ausschnitt aus dem Zweivegebuch mit der Kartensektion, die aus den zwei Wegen mit dem Flammensee besteht (B 1 C). A. de Buck (Ed.): The Egyptian Coffin Texts. Vol. VII. Chicago 1961, Plan 1.

In Sektion I (LF) steht der Sonnenaufgang im Mittelpunkt, der Tote will in der Sonnenbarke mitreisen. In Spruch 1034 wird der eigentliche Titel des Zweivegebuches genannt: „Führer für die Wege nach Rosetau“. Rosetau hieß ursprünglich die Nekropole von Memphis, der Hauptstadt des Alten Reiches, wird aber zu einer allgemeinen Bezeichnung der Unterwelt. Der Name „Rosetau“ weist daraufhin, daß das Jenseits jetzt eher in der Tiefe der Erde und nicht mehr wie in den Pyramidentexten in der Weite des Himmels zu suchen ist.

Im Mittelpunkt der Sektion I (KF) steht Osiris. Sein Verwesungsprozeß wird eschatologisch als Umkehrung von Tod zu Leben aufgefaßt. Sektion II existiert nur als KF. Ein Eingangstor eröffnet einen ausgedehnten Jenseitsbezirk, der durch zahlreiche Tore strukturiert wird. Die Region wird als schwarz, dunkel und tief, lediglich wie die Stunden der Unterweltbücher von Flammen erhellt, geschildert. Die Flammensymbolik des Zweivegebuches durchzieht alle Sektionen in unterschiedlicher Gestaltung. In geheimnisvollen Andeutungen wird vom Tod der Götter Re und Osiris und deren „Wiederauferstehung“ gesprochen.

Als eine Hälfte der Kartensektion, des Herzstücks des Zweivegebuches, gibt Sektion III die Region mit dem blauen Wasserweg wieder. Das Gebiet des Was-

³⁶ L.H. Lesko: The Ancient Egyptian Book of Two Ways. Berkeley 1972.

serweges wird vom Flammensee abgeschlossen, der als langer roter Längsstreifen den Wasser- vom Landweg abtrennt.

Messer und Flamme zeigen beide eine vernichtende Wirkung, deshalb wechselt die Schreibweise bei den Ideogrammen zwischen diesen Zeichen, so daß sowohl Messer- als auch Flammensee zu „Seen der Vernichtung“ werden, die in bezug auf den Sonnenzyklus eine wichtige Rolle spielen. Die tägliche Neugeburt des Sonnengottes als auch des Verstorbenen ist nur möglich nach Überwindung des Chaos, was oft als Gemetzel oder Kampf gegen die Feinde des Sonnengottes geschildert wird.

Beim Flammensee sind vier Bedeutungsbereiche zu unterscheiden, die die besondere Stellung des Flammensees im Zweigegebuch verständlich machen:

- 1) kosmische Region:
ein himmlisches Gewässer, das einen kritischen Ort in der Tagesfahrt der Sonnenbarke bildet;
- 2) mythische Region:
das Urgewässer in Hermopolis, in dem sich der Sonnengott zum „ersten Mal“ (*sp tpj*) auf der „Flammeninsel“ gezeigt hat;
- 3) irdische Region im Kultbezirk:
der heilige See im Tempelbezirk von Hermopolis (mit 2 identisch); Nekropole von Hermopolis, fallweise das ganze Totenreich (der Westen);
- 4) jenseitige Region:
Wiedergeburtstätte des Sonnengottes und des Verstorbenen (mit 1 und 2 identisch); Straf-, Richt- und Vernichtungsstätte für die „Verdammten“.³⁷

Im Flammensee liegt der Schlüssel zum Verständnis der Kartensektion des Zweigegebuches.³⁸ Auf allen Darstellungen entspringt der blaue Wasserweg im Nun (des äußeren Randes) und mündet in den Flammensee. Das setzt ziemlich genau die Aussage von Spruch 1035 bildlich um, nach welcher die beiden Wege von Rosetau an der Grenze des Himmels liegen. Die Grenze des Himmels bildet nämlich die Grenze von Sein und Nichtsein, verkörpert im Nun. Dieser wird im Bild durch einen blauen Wasserweg mit dem Flammensee verbunden.

Der Flammensee des Zweigegebuches, im Namen „Aaitu“ mit dem Ideogramm „Messer“ geschrieben, ist mit dem „Messersee“ von Hermopolis identisch. Der „Messersee“ steht in Verbindung mit dem Urgewässer und bildet den Entstehungsort der Welt. Im Flammensee des Zweigegebuches erfolgt die Regeneration des Sonnengottes und des Verstorbenen, hier wird die tägliche „Wiedergeburt“ gefeiert.

Die für das Zweigegebuch wichtigen Gottheiten Re, Osiris und Thot stehen in Verbindung zum Flammensee. Für Re ist es die Geburts- und Erneuerungsstätte, für Osiris die Lebensstätte, an welcher er den Tod überwindet, für Thot die Stätte der Heilung des Mondauges und die Errichtung des Rechtes.

³⁷ Für einen genauen Kommentar und Quellenangaben verweise ich auf: Hermsen, Die zwei Wege, 153–159.

³⁸ E. Hermsen, „Die Bedeutung des Flammensees im Zweigegebuch“, in: Hermes Aegyptiacus. Egyptological studies for BH Stricker, ed. by T. DuQuesne. (Discussions in Egyptology. Special Number 2.) Oxford 1995, 73–86.

Zugleich bildet der Flammensee als Nekropole von Hermopolis die Schnittstelle von Dies- und Jenseits, aus der der Tote hervorgeht und immerwährende Erneuerung zu einem „ewigen Leben“ finden will. Die seligen, d. h. die durch das Totengericht gerechtfertigten Toten finden im Flammensee die Gegenwart ihres „Schöpfergottes“ und haben Anteil am Schicksal des Osiris, sie sind gestorben und verjüngt „wiedergeboren“, und sie „leben von dem, wovon Osiris (oder Re) lebt“.³⁹

Der Flammensee stellt nicht nur ein Element in der Jenseitstopographie des Zweivegebuches dar, sondern findet sich in verschiedenen Gestaltungen in allen anderen Jenseitsbüchern, besonders aber in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches, die vermutlich durch die Konzeptionen des Zweivegebuches inspiriert worden sind.

Im osirianischen Rosetau dient der Flammensee der Versorgung der „verklärten“ Toten, im Pfortenbuch werden Osiris und die „Seligen“ durch sein kühles Wasser erfrischt und mit Gerste versorgt. Die Ambivalenz von Feuerstrafe für die „Verurteilten“ des Jenseitsgerichts und Erfrischung für die „Verklärten“ findet sich auch in Totenbuchspruch 149. (s. Abb. 6)

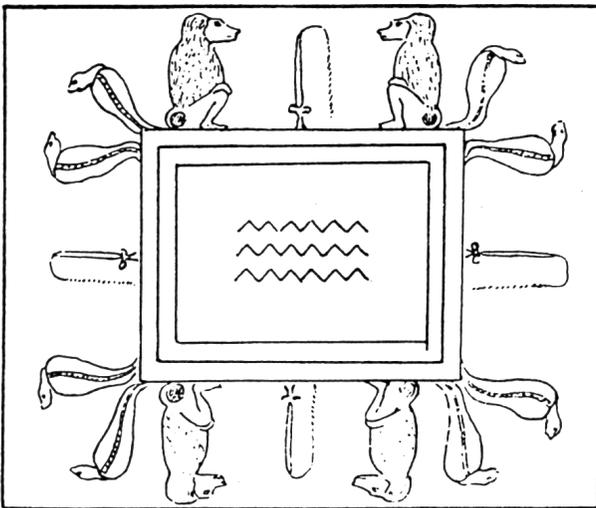


Abb. 6. Der Flammensee im Totenbuch. E. Hornung: Das Totenbuch der Ägypter. Darmstadt 1990, 246.

„Darstellungen des *Höhlenbuches* (im 5. Abschnitt) und des *Buches von der Erde* (Teil D, 1. und 14. Szene) ersetzen den Feuersee und die Feuergruben durch Kessel, in denen die Verdammten mit ihren *Bau* und ihren Schatten ‚gekocht‘ werden. Wie so viele andere ägyptische ‚Höllen‘-Motive, lebt dieses Kesselmotiv über die ptolemäisch-römische Zeit bis in das Mittelalter weiter.“⁴⁰ (s. Abb. 7)

Der Zusammenhang von Blut, Feuer, Wasser und Geburt erscheint noch an einer anderen Stelle in den altägyptischen Quellen: im bereits erwähnten Papyrus

³⁹ Hornung, *Unterweltbücher*, 41.

⁴⁰ *Op.cit.*, 44.

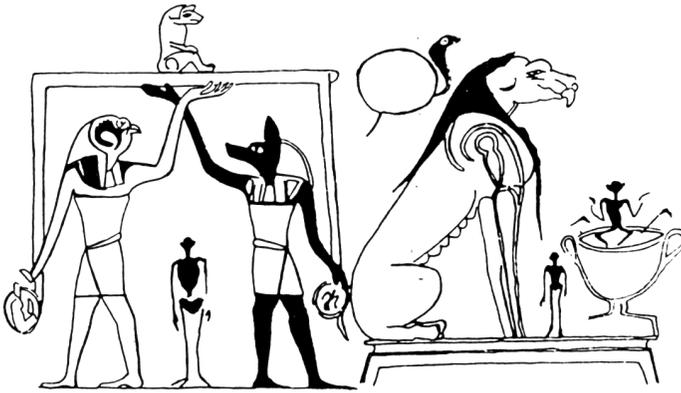


Abb. 7. Totengericht, „Fresserin“ und Kessel mit Verdammtem. Grabmalerei römischer Zeit aus Achmim in Mittelägypten. E. Hornung: Altägyptische Höllenvorstellungen. Berlin 1968, 26.

Ebers (um 1550 v.u.Ztr.). Zu Anfang des Papyri sind drei Zaubersprüche angeführt, die beim Auflegen eines Heilmittels, beim Lösen eines Verbandes und beim Einnehmen eines Heilmittels zu rezitieren sind. Im zweiten Spruch wird Isis, die Zauberreiche, aufgefordert: „Löse du mich, befreie mich von allem Schlechten . . . wie du gelöst wurdest, wie du befreit wurdest von deinem Sohn Horus. Ich bin nämlich in das Feuer eingetreten (und aus dem Feuer herausgekommen und in das Wasser eingetreten) und aus dem Wasser herausgekommen. Nicht werde ich in die Falle des heutigen Tages fallen.“⁴¹

Will man das altägyptische Jenseits mit dem Unbewußten gleichsetzen, so könnte der Flammensee in der Topographie des Unbewußten (Groß) als unbewußter Inhalt engrammatisch Erfahrungen bündeln und speichern, die mit der Geburt als lebensgefährlicher Erfahrung zu tun haben. Tatsächlich kann die Geburt bis heute eine Todeserfahrung sein.⁴² Viel weiß man über die Geburt im alten Ägypten nicht, aber die Säuglingssterblichkeit war – wie im europäischen Mittelalter – sehr hoch.⁴³

Besonders die prä- und perinatalen Psychologen weisen daraufhin, daß in religiösen und mythologischen Bildern entsprechende Traumata visuell verdichtet sein können. „In unseren Bildern von Geborgenheit und Aufgehobensein bei einem allgütigen Wesen und in unseren sozialen Utopien eines Himmelreiches auf Erden finden unsere Wünsche nach einer Rückkehr in den vorgeburtlichen Himmel⁴⁴ einen beredten Ausdruck, wie andererseits unsere Ängste vor einer Wiederkehr von pränatalen Notzuständen in Höllen- und Strafbildern ausgestaltet sind.“⁴⁵

Daß Geburtserfahrungen – einmal abgesehen von Vernichtungs- und Auflösungsgefühlen, die, wie das Beispiel des Osirismythos zeigt, in Ägypten weit

⁴¹ Zit. nach Westendorf, Heilkunst, 24f.

⁴² Damit kristallisiert sich eine Einheit von Geburt und Tod heraus.

⁴³ LÄ II, 460.

⁴⁴ Vgl. Hermsen, Regressus ad Uterum (Anm. 21).

⁴⁵ Janus, Seele, 14.

verbreitet scheinen – mit Feuererfahrungen direkt zusammenhängen können, beschreibt der Psychohistoriker L. deMause. Bei der Beschäftigung mit den Ursachen des Krieges stieß er auf die ihn selbst überraschende Gruppenphantasie von „Krieg als Geburt“. Die damit zusammenhängenden Vorstellungen von nationaler Wiedergeburt im Krieg oder das Stahlbad des Krieges als persönliche Neugeburt können hier nicht weiter ausgeführt werden, von Bedeutung sind an dieser Stelle die Untersuchungen zur (nicht) traumatischen Geburt von N. Fodor⁴⁶ und F. Leboyer⁴⁷, die deMause zur Erklärung von Geburtssymbolen herangezogen hat.

„Ein derartiges Geburtssymbol, das Fodors Aufmerksamkeit erweckte, war das Bild – oder besser noch der Alptraum – des Feuers. Beide, Leboyer und Fodor, haben erkannt, daß die Haut des Neugeborenen extrem empfindlich ist und daß während der langen Stunden der Geburtsarbeit und unmittelbar nach der Geburt das Gefühl der Verbrennung entstehen könnte . . .“⁴⁸ Damit ließe sich – nach deMause – das historische Bild vom Krieg als „verwüstendem Feuer“ leichter begreifen.

Da diese Art der Geburtserfahrung in allen Kulturen denkbar ist, läßt sich erwarten, die Feuersymbolik auch außerhalb Ägyptens zu finden. Dazu kommt natürlich die grundlegend wichtige kulturelle Bedeutung des Feuers, es markiert immerhin den Übergang vom „Rohen“ zum „Gekochten“. In der Tat liegt eine überwältigende Fülle kulturübergreifender religiöser Symbolik des Feuers vor, die vieles mit dem altägyptischen Flammensee gemeinsam hat: es gibt Feuerkreise (um Brünhild!), Flammenseen und -meere, Flammenringe, Mauern und Gräben, Ströme, Täler und Berge von Flammen, feuerspeiende Ungeheuer, Seelen in Gestalt von Funken etc.⁴⁹

Nach G. van der Leeuw hat das „heilige Feuer“ seinen Sinn hauptsächlich in Initiationsriten, in denen das Feuer die vergangene Lebensphase auslöscht und so die Vorbedingungen für einen neuen Lebensabschnitt schafft.⁵⁰ Der Übergang in andere Welten als Geburt in ein neues Dasein scheint untrennbar mit dem Feuer verbunden zu sein.

Das reinigende Element des Feuers, wenn auch in einer anderen religiösen Konzeption, taucht im christlichen Fegefeuer wieder auf, das, obwohl es an keiner Stelle der Bibel erwähnt wird, sich ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entwickelt und eine immense Bedeutung im Weltbild des Mittelalters erhält.⁵¹ Leider verbleibt das Feuer nicht nur im Bereich des Symbolischen wie das Beispiel der Hexenverbrennungen auf dem Scheiterhaufen zeigt.

Es sei noch einmal wiederholt, daß die altägyptische Symbolik in sich kohärent ist und ohne andere Erklärungsmuster auskommt. Die Röte und das vernichtende

⁴⁶ N. Fodor: *The Search for the Beloved: A Clinical Investigation of the Trauma of Birth and Prenatal Condition*. New York 1949.

⁴⁷ F. Leboyer: *Der sanfte Weg ins Leben. Geburt ohne Gewalt*. München 1974.

⁴⁸ L. deMause: *Grundlagen der Psychohistorie*. Frankfurt a.M. 1989, 42.

⁴⁹ Siehe s.v. „Feuer“, in: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Hrsg. von H. Bächtold-Stäubli. Bd. II. Berlin 1930, 1389–1402; G. van der Leeuw: *Phänomenologie der Religion*. Tübingen ³1970, §6,2; C.-M. Edsman: *Ignis Divinus*. Lund 1949.

⁵⁰ G. van der Leeuw: *La Religion dans son essence et ses manifestations*. Paris 1955, 53.

⁵¹ Wunderbar beschrieben in: J. Le Goff: *Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter*. München 1990.

Feuer des Flammensees lassen sich leicht aus einem ‚blutroten‘ Sonnenaufgang und der vernichtenden Sonnenglut in einem Land, das an beiden Seiten von Wüste umgeben ist, ableiten. Trotzdem enthalten die altägyptischen Jenseitstexte ein vielfaches mehr, als sich allein aus der geographischen Umwelt erklären läßt. Die Ägypter wußten schon vor den Griechen, daß alles Leben aus dem Wasser (Nun) entsteht und wie zerbrechlich und ständig gefährdet das Leben sein kann. Die Aussagen, Bilder und architektonischen Gestaltungen der Jenseitswelt stellen die Summe der menschlichen Erfahrungen Altägyptens im Kontinuum von Leben und Tod oder „Stirb und werde“ dar.