

# Regressus ad Uterum: Die embryonale Jenseitssymbolik Altägyptens und die prä- und perinatale Psychologie

---

E. Hermsen

Fachgebiet Religionswissenschaft der Philipps-Universität, Marburg

## Abstract

In the first part of this paper the author discusses the theory of deMause to the effect that prenatal psychology, in the form of fetal drama, represents the basis of the history and culture of every age, and its confirmation from ancient Egyptian culture and religion. This provides an opportunity to consider the extent that deMause uses ancient Egyptian material paradigmatically to underpin his theories. To begin with, his exposition of pre- and perinatal psychology is compared to the state of contemporary research. The author next discusses the five elements in the fetal drama and particularly the significance of the placenta – both gods and pharaohs are the placentas of their subjects – on the basis of Egyptological data. In the second part of this article the view is proposed that pre- and perinatal experiences are most readily discernible in the domain of Egyptian ideas of the beyond. In particular, Nut and Hathor, goddesses of the sky, of death, and of trees, receive the deceased person into themselves in a continually renewed form, like the Sun-god Re each evening, in a *regressus ad uterum*. The deceased is born again, but not delivered, from the celestial goddess who as the night sky symbolizes the beyond. The dead person endures as a star-god in the belly of the Great Mother and is cared for her there. These ancient Egyptian conceptions of the beyond contradict the theories of deMause.

## Zusammenfassung

In diesem Aufsatz wird im ersten Teil die These von deMause, daß die pränatale Psychologie in der Form des fötalen Dramas die Grund-

lage der Geschichte und Kultur jedes Zeitalters bildet, anhand der altägyptischen Kultur und Religion überprüft. Das bietet sich insofern an, als deMause zur Untermauerung seiner Thesen paradigmatisch altägyptisches Material verwendet. Zunächst wird seine Darstellung der prä- und perinatalen Psychologie mit dem jetzigen Forschungsstand verglichen. Danach werden die fünf Elemente des fötalen Dramas und besonders die Bedeutung der Plazenta, sowohl Götter als auch Pharaonen sollen Plazentas ihrer Untertanen sein, anhand der altägyptischen Daten diskutiert. Im zweiten Teil des Aufsatzes wird die Auffassung vertreten, daß sich prä- und perinatale Erfahrungen am ehesten im Bereich der altägyptischen Jenseitsvorstellungen finden lassen. Besonders die Himmels-, Toten- und Baumgöttinnen Nut und Hathor als Sarg, Grab und Himmel nehmen den Verstorbenen – wie den Sonnengott Re allabendlich – erneut wieder in sich auf: *regressus ad uterum*. Der Verstorbene wird von der Himmelsgöttin, die als Nachthimmel das Jenseits symbolisiert, wiedergeboren, aber nicht entbunden. Der Tote verbleibt als Stern Gott im Leib der Großen Mutter und wird dort von ihr versorgt. Diese altägyptischen Jenseitskonzeptionen widersprechen den Thesen von deMause.

\*

„Zwinkern über Zwinkern.“  
Clifford Geertz

Im 22. Jahrhundert startet die Erde ein gigantisches Raumschiff namens EURYDIKE, um mit einer fremden, außerirdischen Zivilisation Kontakt aufzunehmen. Im Sternbild der Harpyie löst sich von der EURYDIKE das kleinere Raumschiff HERMES, das allerdings den Zielplaneten Quinta erst nach einem langen Flug erreichen wird. Wie üblich bei solchen interstellaren Reisen werden die Besatzungsmitglieder in den Tiefschlaf versetzt.

Es war kein Eis- oder Kälteschlaf – man hatte sie der Embryonisierung unterzogen. Die Menschen kehrten dabei ins Leben vor ihrer Geburt zurück – ins Embryonalstadium, ein an diese Ähnlichkeit zumindest erinnerndes Dasein ohne Atmung und unter Wasser ... Zuerst mußte das Blut durch einen flüssigen Sauerstoffträger ersetzt werden, der darüber hinaus auch andere Bluteigenschaften besaß – von der Gerinnfähigkeit bis zu Immunfunktionen. Diese Flüssigkeit war der milchweiße Onax. Nach Abkühlung des Körpers auf die Temperatur, mit der Tiere im Schlaf überwintern, wurden operativ die ver wachsenen Gefäße wieder durchlässig gemacht, durch die der Fötus einst das Blut mit der Plazenta im Mutterschoß austauschte. Das Herz arbeitete weiter, aber in den Lungen, die zusammenfielen und sich mit Onax füllten, stoppte der Gasaustausch. Wenn im Brustkorb und in den Eingeweiden keine Luft mehr war, wurde der Bewußtlose in eine Flüssigkeit getaucht, die ebensowenig kompressibel war wie Wasser. Dann nahm den Astronauten ein Embryonator in sein Inneres auf, ein Behälter von der Form eines zwei Meter langen Torpedos.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> St. Lem: Fiasko. Frankfurt a.M. 1989, 178f. Warum in Science-Fiction-Romanen häufig „Mutterleibphantasien“ imaginiert werden, erklären M. und J. Argüelles: Weib-

Das Bild der in ihren Embryonatoren liegenden Astronauten entstammt zwar dem Science-Fiction-Roman *Fiasko* von Stanislaw Lem, gleicht aber verblüffend einem Vorstellungskomplex von altägyptischen Jenseitsvorstellungen, der mit *regressus ad uterum*<sup>2</sup> umschrieben werden könnte.

Der vorliegende Text<sup>3</sup> entstand in einer Auseinandersetzung und Überprüfung<sup>4</sup> der Hypothesen, die Lloyd deMause in seinem Aufsatz „Die fötalen Ursprünge der Geschichte“<sup>5</sup> aufstellt und zu deren Illustrierung auch altägyptisches Material aus der Kultur- und Religionsgeschichte herangezogen worden ist.<sup>6</sup> Im ersten Teil werden die theoretischen Thesen vorgestellt und diskutiert, im zweiten Teil erfolgt die Beschreibung der altägyptischen embryonalen bzw. fötalen Jenseitssymbolik.

Die drei Hauptthesen von deMause lauten:

„1. Das Seelenleben im Mutterleib beginnt mit einem fötalen Drama, welches der Erinnerung zugänglich ist und durch spätere Kindheitsereignisse ausgearbeitet wird.

2. Dieses fötale Drama bildet die Grundlage der Geschichte und Kultur jedes Zeitalters und wird durch die sich entwickelnden Erziehungsmethoden modifiziert.

3. Das fötale Drama ist traumatisierend und muß somit endlos in den Zyklen von Sterben und Wiedergeburt durchlebt werden, so wie es in den Gruppenphantasien zum Ausdruck kommt, die bis heute einen großen Teil unseres nationalen politischen Lebens bestimmen.“<sup>7</sup>

Als konstituierend für menschliches Leben – und zwar für die Geschichte und Kultur jedes Zeitalters – wird nicht mehr, wie z.B. bei Freud, die frühe Kindheit, oder das Geburtstrauma, wie z.B. bei Rank, angesehen, sondern das fötale

---

lich – weit wie der Himmel. Haldenwang 1979, 26: „Eingekapselt in präzise gearbeitete Schutzkleidung und eine hochdifferenzierte elektronische Umgebung ist der Astronaut einem Embryo gleich. Die moderne Technologie und Forschung, die die Weltraumfahrt möglich machen, sind wie eine Plazenta, die den Astronauten nährt und erhält.“ Ein weiteres gutes Beispiel für pränatale Symbolik ist der bekannte Science-Fiction-Film „2001 – Odyssee im Weltraum“ nach dem Roman von Arthur C. Clarke.

<sup>2</sup> Diese Bezeichnung prägte M. Eliade: *Das Mysterium der Wiedergeburt*. Frankfurt a.M. 1988, 97ff. Aufgegriffen von J. Assmann, „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben“, in: *Sehnsucht nach dem Ursprung*. Hrsg. von H.P. Duerr. Frankfurt a.M. 1983, 336–359.

<sup>3</sup> In einer ersten Fassung gehalten als Vortrag bei der „Konferenz für psychohistorische Forschung“ am 2.5.92 in Berlin.

<sup>4</sup> Zu der deMause selbst aufruft: „Es ist meine feste Überzeugung, daß die Psychohistorie eine Wissenschaft ist, und es ist die Aufgabe eines Psychohistorikers, überprüfbare Hypothesen aufzustellen...“, in: *Grundlagen der Psychohistorie*. Frankfurt a.M. 1989, 305.

<sup>5</sup> Op.cit., 230–349.

<sup>6</sup> Leider geschieht dies hier und bei anderen Autoren oft recht pauschalisierend und undifferenziert, so daß sich für gewöhnlich Ägyptologen erst gar nicht mit solchen Thesen auseinandersetzen.

<sup>7</sup> L. deMause, op.cit., 230.

Drama, d.h. dramatische Erfahrungen, die jeder Fötus in seinem pränatalen Dasein macht.

Diese wahrlich globale Aussage hat einiges zur Voraussetzung: Zunächst einmal eine Theorie der pränatalen Psychologie, wie sie sich erst in den letzten (hauptsächlich zwei) Jahrzehnten entwickelt hat.<sup>8</sup> Daraus abgeleitet eine ganz bestimmte Sicht der pränatalen Zeit, die aus zweierlei Perspektive beschrieben wird. Einmal aus den neuen Erkenntnissen heraus, die z.T. erst durch die Technik der Ultraschallmedizin über das vorgeburtliche Dasein gewonnen worden sind, zum anderen rückschließend aus kulturgeschichtlichen Phänomenen.<sup>9</sup>

Dabei nehmen pränatale Psychologen etwa folgende Position ein: Vorgeburtliche Erlebensvorgänge und ihre lebensgeschichtlichen Fortwirkungen werden in den einzelnen Kulturkreisen unterschiedlich dargestellt und verarbeitet: Das prä- und perinatale Erleben ist eingekleidet in Bildern jenseitiger Welten, Mythen, Riten etc. In den Wünschen nach Anwesenheit bei den Göttern oder in Paradiesen, auch in denjenigen auf Erden (soziale Utopien), zeigt sich der Wunsch nach einer Rückkehr in den vorgeburtlichen „Himmel“, andererseits weisen die qualvollen Höllenvorstellungen auf die Ängste vor einer Wiederkehr von pränatalen Notzuständen hin.<sup>10</sup>

Auch Ronald Laing sieht derartige Zusammenhänge: „Es ist für mich zumindest *denkbar*, daß Mythen, Legenden, Geschichten, Träume, Fantasien und Verhaltensweisen *möglicherweise* starke Nachklänge unserer Gebärmuttererfahrungen enthalten. Die Mythologie könnte ein Schlüssel zu unserer embryologischen Erfahrung sein. Ich vermute, daß die pränatalen Erfahrungen sogar eine *größere* Vielfalt aufweisen (und, wie S. T. Coleridge bemerkte, interessanter und bedeutsamer sind) als die postnatalen Erfahrungen.“<sup>11</sup>

Das fötale Drama nach Lloyd deMause gestaltet sich so: Bereits während des zweiten Trimesters sieht, hört, schmeckt, fühlt und lernt der Fötus aus seiner Umgebung. Ein wirkliches mentales Leben hat angefangen, wie es ja auch Frühgeburten gleichen Alters zugestanden wird. Mütterliche Ängste, Furcht, Spannungen, Stimmungsschwankungen, Frustrationen, Schocks, Depressionen und viele andere mentale Zustände können dabei dem sich entwickelnden Fötus schaden.

Die Leiden des Fötus werden zunehmend in seinem dritten Trimester gefühlt. Der Fötus wächst während dieses Abschnitts von 33 cm bis 50 cm und ver-

<sup>8</sup> DeMause zeichnet diese Linie in „Frühere Theorien zur fötalen Psychologie“, op.cit., 233–240. Die vorherrschende Tendenz ging in die Richtung, „den Beginn der Entwicklungsphasen und sensomotorischen Fähigkeiten des Fötus auf immer frühere Zeit vorzuverlegen“ (240). Zum jetzigen Forschungsstand: L. Janus/M. Maiwald, „Entwicklung, Verhalten und Erleben in der Pränatalzeit und die Folgen für die Lebensgeschichte – Eine bibliographische Übersicht“, *The International Journal of Prenatal and Perinatal Studies* 4 (1992), 101–140.

<sup>9</sup> In beiden Fällen handelt es sich jedoch um Interpretationen, zum einen um die der Monitorbilder zum anderen um die der Kulturphänomene.

<sup>10</sup> L. Janus: *Wie die Seele entsteht. Unser psychisches Leben vor und nach der Geburt.* Hamburg 1991, 17 u. 14.

<sup>11</sup> R.D. Laing: *Die Tatsachen des Lebens.* München 1990, 40 (orig.: *The Facts of Life.* New York 1976).

dreifach sein Gewicht. „Die für den Fötus entscheidenden Probleme in diesem neuen eingeengten Mutterleib liegen in einem Nachlassen der Fähigkeit seiner Plazenta, ihn zu ernähren, mit Sauerstoff zu versorgen und sein Blut von Kohlendioxyd und anderen Abfallstoffen zu reinigen. Die Plazenta hört während dieses Zeitabschnitts nicht nur auf zu wachsen, sie läßt auch in ihrer Leistungsfähigkeit nach...“<sup>12</sup>

Bei der Geburt hört das normale fötale Atmen auf, „der fötale Puls wird zuerst schneller, um dann wieder langsamer zu werden, als Reaktion auf den Schmerz und die Hypoxie schlägt der Fötus oft wie rasend um sich, und bald beginnt er einen Kampf auf Leben und Tod, um sich aus dieser schrecklichen Lage zu befreien.“<sup>13</sup> „Doch ist es trotz alledem ein Befreiungskampf und durchaus keine Trennungsangst von einem behaglichen Mutterleib.“<sup>14</sup> Das eigentliche fötale Drama besteht nun darin, daß die lebenswichtige Beziehung des Fötus zur ernährenden Plazenta als *frühestes Objekt fötalen Seelenlebens* regelmäßig gestört wird und dadurch die frühesten Angstgefühle hervorgerufen werden. Zudem bekommt der Fötus das Gefühl, tatsächlich mit der *vergiftenden Plazenta* kämpfen zu müssen, damit er die *ernährende Plazenta* zurückerobern kann. Die Plazenta wird also vom Fötus ambivalent erlebt, und die Beziehung des Fötus zur Plazenta soll das Urmodell sowohl für spätere Liebes- als auch Haß-Beziehungen bilden.<sup>15</sup>

Im großen und ganzen bestätigen pränatale Psychologen und Mediziner<sup>16</sup> die Darstellung der fötalen Entwicklung von deMause, wenn auch die Einschätzung des pränatalen Daseins nicht so negativ ausfällt. Übereinstimmend wird der Mensch als eine „physiologische Frühgeburt“ (Portmann) gesehen, d.h. eigentlich wäre eine längere Schwangerschaftsdauer notwendig, ist aber insofern nicht möglich, da das menschliche Neugeborene im Verhältnis zum Körpergewicht der Mutter relativ groß ist und deshalb durch den Energie-Stoffwechsel der Mutter über die Plazenta nicht mehr genügend ernährt werden kann.<sup>17</sup> Daß mütterlicher Streß auf das ungeborene Kind übertragen wird, ist inzwischen durch zahlreiche Untersuchungen belegt.<sup>18</sup> Ein großes Problem bildet die „frühkindliche Amnesie“: wann setzt so etwas wie Erinnerung und Gedächtnis beim Fötus ein? Die Einschätzungen fallen recht unterschiedlich aus, die therapeutisch arbei-

<sup>12</sup> L. deMause, op.cit., 246f. Dies ist die „vergiftende Plazenta“.

<sup>13</sup> Op.cit., 248.

<sup>14</sup> Op.cit., 249.

<sup>15</sup> „Je besser die Erziehung, desto weniger wird das Leben von den während des fötalen Dramas eingepprägten, blutsaugenden, giftigen Monstern beherrscht...“ Op.cit., 253.

<sup>16</sup> Z.B. Janus, op.cit.; W. Gross: Was erlebt ein Kind im Mutterleib? Freiburg 1991; H.F.R. Prechtl, „Wie entwickelt sich das Verhalten vor der Geburt?“, in: Erbe und Umwelt. Hrsg. von C. Niemitz. Frankfurt a.M. 1987, 141–155. P.G. Fedor-Freybergh (Hrsg.): Pränatale und perinatale Psychologie und Medizin. Begegnung mit dem Ungeborenen. Älvsjö 1987.

<sup>17</sup> Prechtl, op.cit., 153. „Ab dem 6. Monat wird es eng für das Kind.“ Gross, op.cit., 34.

<sup>18</sup> Beschreibung bei Gross, op.cit., 104–110 („Der Fetus im Streß“).

tenden pränatalen Psychologen setzen die Erinnerungsfähigkeit recht früh an, allerdings fehlen Gegenstimmen nicht.<sup>19</sup>

In Bezug auf die Geburt scheint sich in den zwanziger Jahren<sup>20</sup> des 20. Jahrhunderts ein Paradigmenwechsel angebahnt zu haben, der sich in seiner vollen Tragweite erst jetzt auswirkt. Gemeint sind vor allem zwei Bücher, die beide 1924 erschienen: „Das Trauma der Geburt“ von Otto Rank, dem psychoanalytischen Dissidenten, und „Die Ambivalenz des Kindes“ von Gustav Hans Graber, dem Vater der pränatalen Psychologie.

Seitdem erscheint die Geburt als „dramatischer Daseinswechsel“ (Graber) oder als die „gefährlichste Periode, die Menschen in ihrem Leben durchzustehen haben“ (Gross). Rank sah in der Geburt das „Urtrauma“, während Graber den „Daseinswechsel“ als wichtig für die Neurosenentstehung einschätzte, allerdings als eine „kritische Phase“ unter anderen auf dem Weg von Zeugung zum Tod.

Daß die Geburt traumatisch ist, scheint ein Preis für den aufrechten Gang des Menschen zu sein, der einen engen und festen Beckenring erfordert. Die stammesgeschichtlichen Konsequenzen der menschlichen Entwicklung für die Geburt sind: a) eine Verkürzung der Schwangerschaft um ein Jahr (durch progressive Hirnentwicklung zu großer Kopf des Fötus), deshalb heißt das erste Lebensjahr auch „extrauterines Frühjahr“; b) die Veränderungen des Beckenringes führten zu einem abgeknickten Geburtskanal, im oberen Bereich quereoval, im unteren längsoval, wodurch sich das Kind mit seinem Kopf als „Geburtsinstrument“ hindurchschrauben muß, und c) ein fehlender Zentimeter. „Der Durchmesser des kindlichen Kopfes und der mittleren Beckenebene beträgt zirka zehn Zentimeter. Es fehlt mindestens ein Zentimeter für die Weichteile. Dieser Zentimeter wird durch die Verformung des kindlichen Schädels gewonnen. Das ist der Kern des Geburtstraumas auf der somatischen Ebene.“<sup>21</sup>

Soweit die Übereinstimmung, die Besonderheit in der Darlegung der fötalen Entwicklung bei deMause liegt in dem Beziehungsverhältnis des Fötus zur Plazenta, d.h. in der erlebten Ambivalenz der Plazenta als eine ernährende und als eine vergiftende. Die gewonnenen Einsichten über das fötale Drama werden aber nicht nur auf Individuen sondern auch auf Gruppen als Träger für Geschichte und Kultur angewandt. Die Gruppe ist „eine Ansammlung von Individuen im gleichen Stadium der Regression“ (Bion)<sup>22</sup> und je weiter man in die Zeit

<sup>19</sup> Prechtl, op.cit., 150.

<sup>20</sup> „Ebenfalls Anfang der zwanziger Jahre erschienen bahnbrechende Arbeiten von Geburtshelfern wie Philip Schwartz, Hans Saenger und anderen zum traumatischen Aspekt der Geburt, die die Schlußfolgerungen von Rank auf der physischen Ebene bestätigten.“ Janus, op.cit., 23.

<sup>21</sup> Janus, op.cit., 63, vgl. 26. D. Müller, „Die Zwangsläufigkeit des Geburtstraumas als Folge der Evolutionspathologie des Menschen“, in: Die kulturelle Verarbeitung des pränatalen und perinatalen Erlebens. Hrsg. v. L. Janus. Heidelberg 1991, 6–11.

<sup>22</sup> Die Frage der Gruppenregression hat schon die „Römische Schule der Massenpsychologie“ beschäftigt. „Gemeinsam war diesen Italienern der Versuch, die *verminderte Zurechnungsfähigkeit des einzelnen in der Masse* nachzuweisen. Das Interesse war also *kriminologischer* Art. Hier ist Scipio Sighele (1868–1913) mit seinem Buch 'La folla delinquente' zu nennen; ein Buch, das 1891 erschien und 1897 in deutscher Übersetzung

zurückgeht, um so tiefer ist die Regression. „Emotioneller Teil einer Gruppe zu sein, könnte definiert werden als Teilhaben an einer Phantasie des Sich-im-Mutterleib-Befindens, des mit anderen durch eine Nabelschnur Verbunden-Seins, und zwar buchstäblich durch ‚Blutsbande‘, durch den Aufbau einer Gruppenrolle um fötale Symbole und das Ausagieren von Zyklen des fötalen Dramas von zunehmender Verschmutzung und reinigender Wiedergeburt durch einen Kampf mit einem vergiftenden Monster.“<sup>23</sup> Aufeinanderfolgende Zyklen dieser Gruppenphantasie von Wiedergeburt sollen die „Geschichte“ der Gruppe bilden.

Im Kulturleben erhält die Plazenta im übertragenen Sinn jedoch noch eine ganz andere Bedeutung, sie wird mit dem „Heiligen“ (R. Otto) identifiziert, mit anderen Worten: Götter und (sakrale) Könige sind nach deMause Plazentas. R. Otto<sup>24</sup> charakterisierte das „Heilige“ u.a. als *Mysterium tremendum*, als *Fascinans*, als das „Ganz Andere“ und als „ungeheuer“ bzw. „unheimlich“, alles Eigenschaften, die die Plazenta als frühestes Objekt des Seelenlebens für den Fötus aufweisen soll. Damit erlebt die eigentlich längst obsolet gewordene Theorie des „Heiligen“ als Grundlage einer eher theologischen Religionsphänomenologie, die mit dem „Heiligen“ einen christlichen Gottesbegriff universal auf alle anderen Religionen anwendet, eine Renaissance. Der bekannteste Vertreter der Religionsphänomenologie ist wahrscheinlich M. Eliade, der in seiner „Epiphanie-Lehre“ von einer sich ständig und überall kontinuierlichen Manifestation des „Heiligen“ ausgeht.

Wie das „Heilige“ manifestiert sich die „Plazenta“ überall: Götter, Führer und Könige sind Plazentas, der Gruppenraum als „heiliger“ Raum ist der Mutterleibsraum, dessen Zentrum von dem zentralen Nabelschnur-Pfahl als *axis mundi* gebildet wird. „Heilige Räume“ sind – wie in der Religionsphänomenologie – Kultzelte, Tempel, Moscheen, Kirchen usw. Leider hat sich aus der globalen Suche nach Manifestationen des „Heiligen“ in der Religionsphänomenologie ein starrer Symbolismus entwickelt, der, jeglicher lebendigen Bedeutungen entleert, nur mehr als eine ahistorische Auflistung von Phänomenen erscheint. Eben diese Gefahr birgt die Plazentasymbolik<sup>25</sup>, die, jedes eigentlichen psycho-

---

unter dem Titel ‚Psychologie des Auflaufs und der Massenverbrechen‘ erschien.“ H. Lück: Geschichte der Psychologie. Stuttgart 1991, 43.

<sup>23</sup> DeMause, op.cit. 255.

<sup>24</sup> R. Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1963. Die Erstauflage des „Heiligen“ erschien 1917, und es sollte psychohistorisch eher aus der eigenen Zeit und der Biographie Ottos heraus verstanden werden.

<sup>25</sup> Auch von psychoanalytischer Seite gibt es Kritik und zwar von einem Autor, der deMause durchaus zu würdigen weiß. So stellt er besonders heraus, daß deMause den Mut gehabt hat, verheerenden Nachwirkungen früherer psychischer Traumatisierungen auch in der Perspektive der Menschheitsbiographie nachzugehen und dabei die Irrationalität des Menschen ernstzunehmen. Aber: „Bedauerlich erscheint mir auf jeden Fall, daß er, statt bestimmte, auf der modernen Psychoanalyse basierende Hypothesen zu formulieren und sie mit seiner von ihm erfundenen Methode nachzuprüfen, am Geburtstrauma, an der ‚vergifteten Plazenta‘ hängt.“ St. Mentzos: Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen. Frankfurt a.M. 1993, 140f. Allerdings muß es „vergiftende Plazenta“ heißen.

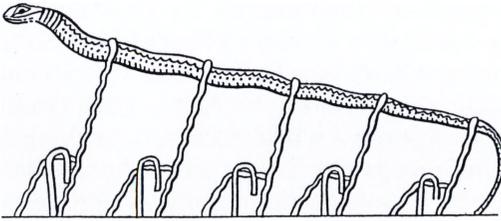


Abb. 1.

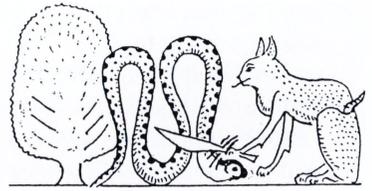


Abb. 2.

dynamischen Sinnes beraubt, sich in jedem Zeichen nach dem festgelegten Symbolprogramm des fötalen Dramas wiederfinden läßt. Das ist um so bedauerlicher, als in der Tat durch die prä- und perinatale Psychologie neue Perspektiven für die Kulturanthropologie eröffnet werden.

Das rührt an das fundamentale Problem des Verhältnisses von Psychologie und Geschichte, das eigentlich die Psychohistorie zu lösen glaubt bzw. als in ihrem eigenen Ansatz verwirklicht ansieht. Es ist äußerst schwierig nachzuweisen, wie sich die prä- und perinatalen Erfahrungen, die ja jeder Mensch aller Zeitalter und Kulturräume auf seine persönliche Art und Weise macht, kulturell oder religiös niederschlagen, so daß diese anthropologisch in einer Kultur- oder Religionspsychologie untersucht und beschrieben werden können.<sup>26</sup>

Fünf grundlegende Elemente des fötalen Dramas werden von deMause konstatiert, die, jeweils kulturell unterschiedlich adaptiert, sich überall identifizieren lassen bzw. als Interpretamente kultureller Phänomene dienen könnten: „(1) Die vergiftende Plazenta, (2) Der leidende Fötus, (3) Die zunehmende Verschmutzung, (4) Die ernährende Nabelschnur und (5) Der kosmische Kampf.“<sup>27</sup> Das altägyptische Material, das zu diesen Elementen angeführt wird oder werden könnte, wird zunächst besprochen, bevor dann die besondere Rolle der Plazenta, die sie im alten Ägypten inne haben soll, untersucht wird.

- 1) Die Grundform der vergiftenden Plazenta soll eine Schlange, ein Drache oder ein giftiges Meeresungeheuer mit zahlreichen schlangenähnlichen Köpfen als Symbolisierung des plazentalen Netzwerkes sein, als altägyptische Entsprechung käme der ewige Widersacher des Sonnengottes Re, Apophis (Abb. 1), in Frage. In den Texten des Alten Reiches gibt es noch keinen Beleg für Apophis, dieser erscheint zuerst im Rahmen der sogenannten Ersten Zwischenzeit, der Krisenzeit Altägyptens, die sich im weiteren Verlauf der Geschichte als äußerst produktiv herausstellen sollte. Seine größte Rolle spielt Apophis in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches, dort ermöglicht seine Überwindung erst den siegreichen Sonnenlauf (Abb. 2).

<sup>26</sup> Die 3. Heidelberger Arbeitstagung der ISPPM im Jahr 1991 war dieser Thematik gewidmet, trotz eines interessanten Materials sind die Fragen der Theorie und Methodik nicht als geklärt anzusehen. Tagungsbld. siehe Anm. 21.

<sup>27</sup> DeMause, op.cit., 259.

- 2) „Der Held aller Gruppenphantasien, aller Mythen, aller Riten sind natürlich wir selbst als leidender Fötus.“<sup>28</sup> Dieser Held ist in Ägypten Osiris, der gern – auch im Text von deMause – mit Jesus Christus in eine Reihe gestellt wird, allerdings trennen die beiden Gestaltungen – religionsgeschichtlich gesehen – Welten. Der bekannte Osiris-Mythos, der aber erst spät von dem Griechen Plutarch<sup>29</sup> (46–125) und damit in der *interpretatio graeca* als geschlossene Erzählung überliefert worden ist, schildert seine Zerstückelung durch Seth, die „posthume“ Zeugung von Horus und – nach der Wiederherstellung als Überwindung des Todes – die Einsetzung von Osiris als Herrscher des Totenreiches. Jeder Verstorbene – dieses Privileg galt zunächst nur für den Pharao – wurde zu einem Osiris N.N., teilte also das „Schicksal“ des Totengottes. Auch die Gestaltung des Osiris durchlief zahlreiche Wandlungen, im Neuen Reich steht er immer mehr als Nachtsonne in einem komplementären Verhältnis zum Sonnengott Re.
- 3) „Die einzige Erfahrung des Lebens, die mit der grundlegenden Überzeugung der Gruppe übereinstimmt, die Welt sei permanent vom Untergang durch Blutverschmutzung bedroht, ist die des fötalen Lebens.“<sup>30</sup> Der zentrale Schrecken allen Gruppenlebens von der Vergangenheit bis zur Gegenwart soll die Verschmutzung sein; jede soziale Ordnung wird aufrechterhalten, um sich vor einem Missetäter zu schützen, der das Gruppenleben verschmutzen könnte. Jedes Ritual ist ein Reinigungsritual gegen die Verschmutzung. In Ägypten soll sich der Pharao *an jedem Morgen* einem „Wiedergeburtstrauma“ unterziehen, weil sonst die Welt in hoffnungslose Verschmutzung versinkt.

Am deutlichsten sichtbar wird ein „Wiedergeburtstrauma“ bei der Neueinsetzung eines Pharaos oder im Sed-Fest (siehe unten). Zu den Pflichten der Pharaonen gehörte die Erhaltung der Ordnung, des Bestandes der Welt und der Fruchtbarkeit des Landes. Nach dem Tod eines altägypt. Königs tritt ein Interregnum ein, das vom Chaos bestimmt ist. „Dieser von den Texten als Unordnung (*zft*) bezeichnete Übergangszustand tritt nach dem Tode eines jeden Königs ein und wird mythisch gesprochen dadurch verursacht, daß Seth den sich im Sterben zu Osiris wandelnden Horus ermordet. Die Thronbesteigung des neuen Horus-König wird als Wiederherstellung der beim urzeitlichen Weltbeginn herrschenden Verhältnisse, des sog. ‚ersten Mals‘ (*z p t p j*), verstanden, so daß sich die Könige Amenemhet I., Sethos I. und Ramses IX. zu Recht ‚Wiederholer der Schöpfung‘ nennen können.“<sup>31</sup>

- 4) Jede Verbindungsschnur, jede Stange oder Leiter symbolisiert die ernährende Nabelschnur, angefangen beim Seil oder der Leiter, die Schamanen benutzen, um zum Himmel zu gelangen, bis zu den Himmelsleitern Jakobs

<sup>28</sup> DeMause, op.cit., 261.

<sup>29</sup> Th. Hopfner: Plutarch. Über Isis und Osiris. Prag 1940–41. J.G. Griffiths: Plutarch's De Iside et Osiride. Cardiff 1970.

<sup>30</sup> DeMause, op.cit., 262.

<sup>31</sup> LÄ III, 491. LÄ=Lexikon der Ägyptologie. Hrsg. v. W. Helck und W. Westendorf. Bd. I–VI. Wiesbaden 1975–1986.

und Muhammeds. Am meisten wird die Nabelschnur in der Fahnenstange verkörpert, dabei soll die allerfrüheste Fahne die tatsächliche Plazenta des Königs sein, mitsamt der herabhängenden Nabelschnur.<sup>32</sup>

Im alten Ägypten haben vor allem Standarten eine bedeutende Rolle gespielt: "In Pharaonic times St. did not occur anymore on boats, but we find military St. on a long pole, carried by hand. During the MK<sup>33</sup> and NK<sup>34</sup> they show animals and other emblems, referring to towns and their respective deities: but they are only carried in celebrations of the king. The broad ribbons tied to long poles erected in front of temples were of cloth, like modern flags; they form the hieroglyph *ntr* 'god'."<sup>35</sup>

- 5) „Die zunehmende Verschmutzung der Gruppe endet immer mit einem kosmischen Kampf zwischen dem heroischen leidenden Fötus und der schlangennähnlichen vergiftenden Plazenta.“<sup>36</sup> Der Kreis schließt sich, weil das gleiche Beispiel wie zu 1) angeführt werden kann.<sup>37</sup>

Wie aufgezeigt, läßt sich zu allen Elementen des „fötalen Dramas“ altägyptisches Material beisteuern. Allerdings hat das insofern wenig Aussagekraft, als aus der hochkomplexen und derart reich mit symbolischen Bezügen ausgestatteten Kultur Altägyptens nur ganz wenige Beispiele mehr oder weniger willkürlich herangezogen wurden. Die Reichhaltigkeit der altägypt. Kultur konnte deshalb schon zu zahlreichen theoretischen Entwürfen verwendet werden.

Zum Schluß des ersten Teiles dieses Textes soll nun noch auf die besondere Bedeutung der Plazenta im alten Ägypten eingegangen werden. In einer Art Gleichsetzung von Phylogenese und Ontogenese wird die Plazenta von deMause nicht nur als frühestes Objekt des fötalen Seelenlebens sondern auch der altägypt. Kultur aufgefaßt. Diese Bedeutung der Plazenta in Ägypten ist aber nach dem vorliegenden Quellenmaterial zumindest fraglich.

Der Pharaon – laut deMause – führt beim Sed-Fest eine riesige Prozession an, in deren Folge die wirkliche königliche Plazenta komplett mit herabhängender Nabelschnur auf einer Standarte getragen wird. Die Standarte selbst soll der Prototyp aller nachfolgenden Standarten und Flaggen sein. Das Sed-Fest wird als Reinigungs- und Erneuerungsfest aufgefaßt, der Pharaon reinigt die verschmutzte Gruppe und erneuert seine Geburten. Die königliche Plazenta soll das „Double“, der *ka*, des Pharaon sein, in der Funktion als Zwillingsbruder und Helfer. Das wird insofern auf alle Ägypter übertragen, als es deren Ziel gewesen sein soll, sich nach dem Tod mit dem plazentalen *Ka* wiederzuvereinigen. Ja, dieser

<sup>32</sup> DeMause, op.cit., 265.

<sup>33</sup> Mittleres Reich (1991–1650 v.u.Ztr.).

<sup>34</sup> Neues Reich (1554/51–1080 v.u.Ztr.).

<sup>35</sup> LÄ V, 1255f.

<sup>36</sup> DeMause, op.cit., 265.

<sup>37</sup> Das fötale Drama wird von deMause im weiteren noch in Beziehung zu seiner Theorie der psychogenetischen Eltern-Kind-Beziehungen gesetzt. Die Theorie wird beschrieben in: „Evolution der Kindheit“, Hört ihr die Kinder weinen? Eine psychogene- tische Geschichte der Kindheit. Hrsg. v. L. deMause. Frankfurt a.M 1977, 12–111.

Plazenta-Zwilling, der ägyptische *ka*, der iranische *fravishi* oder der römische *genius*, soll die ursprüngliche „Seele“ der ganzen Menschheit sein.<sup>38</sup>

Es gibt tatsächlich ein bisher noch ungelöstes Plazentarätsel in der Ägyptologie, heißt zum Beispiel  $\text{h} \text{ } \text{⊗} \text{ } \text{h}$  „Plazenta“?<sup>39</sup> Ist die Deutung für das Einkonsonantenzeichen  $\text{⊗} \text{ } \text{h}$  (Sign-list: Aa 1) als „Plazenta“<sup>40</sup> richtig? In allen entsprechenden Wörterbüchern oder Grammatiken fehlt das Fragezeichen nicht, aber es finden sich auch ganz andere Lösungsvorschläge wie z.B. als „Sonenschirm“.<sup>41</sup>

Als Belegstellen für die Deutung „Plazenta“ werden zwei Textquellen<sup>42</sup> angegeben, die gleichfalls für die Frage nach der königlichen Plazenta von großer Bedeutung sind. In beiden Quellen wird die Möglichkeit der Bedeutung bei bestimmten Wörtern von „Mutterkuchen“ und „Köingsnachgeburt“ erörtert. Die ganze Diskussion ist dabei etwa so schlüssig wie die Mathematik: werden ganz bestimmte Voraussetzungen akzeptiert, kommt man logisch zu spezifischen Ergebnissen.

Zudem wendet Blackman<sup>43</sup> dabei ein unzulässiges methodisches Verfahren an. Zur Unterstützung seiner Thesen verweist er auf die Vorstellung der hamitischen Baganda in Uganda, daß die Nachgeburt eines Menschen praktisch ein totgeborener Zwillingsling ist, dessen Geist eng mit dem Schicksal des lebendigen Kindes verbunden ist. Dabei kommt dem „Zwillingsgeist“ (*Mulongo*) des Königs eine besondere Bedeutung zu: „Thus the ghost of the king's placenta, though external to his physical being, formed practically a part of his personality. The taking away of this ghost during a man's lifetime meant death to him, and the absence of it after death meant an incomplete existence, if not absolute non-existence.“<sup>44</sup> Da die Ägypter gleichfalls hamitischen Ursprungs sind und aufgrund anderer Ähnlichkeiten, wird der Vorstellungskomplex der Baganda auf die alten Ägypter übertragen.

Die eben angeführte Analogie von Plazenta und „Schutzgeist“ des Menschen greift nun H. Frankfort in seinem Buch „Kingship and the Gods“<sup>45</sup> auf, das die Quelle für deMause darstellt. Bei Frankfort ist der „Plazenta-Zwilling“ als

<sup>38</sup> DeMause, „Ursprünge der Geschichte“, 291f. In diesem Zusammenhang führt deMause die Zahl von 500 Millionen mumifizierten Ägyptern an. Die Zahl ist absurd hoch, ein Bruchteil davon käme der Wirklichkeit näher.

<sup>39</sup> R. O. Faulkner: *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford 1962, 182: „placenta (?); child; vb. be a child.“

<sup>40</sup> A.H. Gardiner: *Egyptian Grammar*. London 1973, 539.

<sup>41</sup> W. Schenkel: *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift*. Tübingen 1991, 53.

<sup>42</sup> L. Borchart: *Das Grabdenkmal des Königs Sahure*. Vol. II. Leipzig 1913, 77; A.M. Blackman, „The Pharaoh's Placenta and the Moon-God Khons“, *JEA* 3 (1916), 235–249.

<sup>43</sup> Dabei stützt er sich auf einen Artikel von Murray/Seligman in *Man*, 1911, No. 97, die die ganze Diskussion ausgelöst haben.

<sup>44</sup> Blackman, *JEA* 3 (1916), 238.

<sup>45</sup> H. Frankfort: *Kingship and the Gods*. Chicago 1948, 61–78 (*The King's Potency: The Ka*).

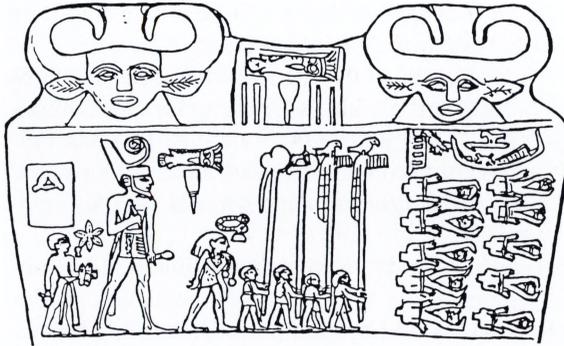


Abb. 3.

Schutzgeist des Pharaos<sup>46</sup> zu seinem *Ka* geworden, dieser Interpretation folgen die meisten Ägyptologen nicht mehr. Der *Ka* wird wie der *Ba* oft fälschlich mit „Seele“ übersetzt, beide bilden bestimmte Elemente der religiösen Anthropologie Altägyptens, wozu noch u.a. *Ach*, Schatten, Leib, Herz und Namen gehören. *Ka* ist etymologisch mit der „Stierkraft“ verwandt, die Arme des *Ka* symbolisieren die Übertragbarkeit des *Ka* durch Umarmung von Vater auf Sohn, von König auf Mensch. *Ka* als eine Lebensmacht garantiert die Kontinuität des Lebens, man kann ihn mit den von den Ahnen mitgegebenen Erbanlagen vergleichen, die schicksalsbestimmend das menschliche Leben regeln. „Der Tod versetzt den *Ka* in ‚Ruhe‘. Durch die rituelle Bestattung erweckt man den *Ka* und vereinigt ihn mit dem Toten. Der so verwandelte Mensch kommt wunderbarerweise mit seinem *Ka* zusammen: Als Ahne und Garant der Kontinuität muß der Tote auf neue zum Besitzer seines *Ka* werden.“<sup>47</sup>

So geht die Formel Gott + König + Führer + Seele = Plazenta nicht so ohne weiteres auf, zudem hat diese Reihe etwas von einer religiösen Lehre im Sinn einer mystischen Wesenseinheit, wenn auch natürlich nur als „Gruppenphantasie“. In dieser ganzen Diskussion um die königliche Plazenta im alten Ägypten spielt noch ein weiteres Element eine große Rolle, und zwar ist es eine Standarte, auf der die Königsplazenta getragen wird, die eng – zumindest in der Ikonographie – mit dem Pharaos verbunden ist. Als Kronzeuge wird dabei von Frankfort, deMause, Davidson<sup>48</sup> u.a. ein Ausschnitt aus der Narmer-Palette (verso) angeführt, auf der angeblich eine solche Standarte (Abb. 3) abgebildet ist. Auch das ist wiederum nicht sicher! Wie im vorigen Fall gibt es schon eine Wahrscheinlichkeit für das Wort und die Bedeutung der Plazenta, ausgenommen die Interpretation des *Ka*, aber von gesicherten Erkenntnissen kann nicht gesprochen werden.

Die Narmer-Palette, eine der wenigen Datenquellen der sogenannten vor-dynastischen Zeit Altägyptens, hält in der Ägyptologie eine hervorragende Stel-

<sup>46</sup> Im Unterschied zu den gewöhnlichen Menschen, deren *Ka* eher eine unpersönliche Lebenskraft bildet.

<sup>47</sup> LÄ III, 277.

<sup>48</sup> J.R. Davidson, „The Shadow of Life: Psychosocial Explanations for Placenta Rituals“, *Culture, Medicine and Psychiatry* 9 (1985), 75–92.

lung inne. Von Gardiner<sup>49</sup> als ein erstes Beispiel der Hieroglyphenschrift aufgefaßt, von Hornung<sup>50</sup> als Dokument der „Vermenschlichung der Mächte“, die Verwandlung der Tiernumina in anthropomorphe Gottheiten<sup>51</sup>, angeführt, ist die Narmer-Palette so etwas wie ein Prüfstein für die archaische Kultur- und Religionsentwicklung Ägyptens. Nun hat Fairservis der Narmer-Palette eine erneute Betrachtung gewidmet und kommt bei der entsprechenden Standarte zu folgender Einschätzung: „Standard on which are entrails or excrement. The standard thus symbolizes Na’rmer’s defeat of enemies but is also probably a descriptive icon which, like Na’rmer’s bare feet, carries a connotation of contempt for his foes.“<sup>52</sup>

Diese Standarte soll nach Frankfort auch eine wichtige Rolle im Sed-Fest des Pharaos gespielt haben.<sup>53</sup> Das Sedfest als Königsfest hat den gesamten Verlauf der Geschichte Altägyptens begleitet, trotzdem fehlt es an genügend informativen Quellen. Klar scheint zu sein, „daß es sich bei dem Sedfest um ein Fest handelt, bei dem die physische und magische Kraft der Person des regierenden Königs erneuert wird.“<sup>54</sup>

Diese Erneuerung umfaßt folgende rituelle Elemente: Begräbnis, Wiedergeburt, Krönung und Huldigung, Sicherung der Herrschaftsdauer, Billigung durch die Götter, Herrschaftsbestätigung und Besitzergreifung des Landes, Dank an die Götter, Überweisung der Zeugungskraft, Heilige Hochzeit und symbolische Zeugung des Thronnachfolgers und Weltherrschaft. „Das Ritual der Erneuerung schließt demnach nicht nur die Rituale der Bestattung, der Geburt und der Krönung mit ein, sondern soll besonders das durch das fortgeschrittene Alter des Königs fraglich gewordene Recht auf Ausübung der Herrschaft bekräftigen und absichern . . . Denn von der ungebrochenen physischen Leistungsfähigkeit des Königs hing die Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Pflanze ab, weshalb die ordnungsgemäße und rechtzeitige Durchführung des Hebsedrituals das Wohlergehen des ganzen Landes berühren mußte.“<sup>55</sup>

Ob dabei nun eine Standarte mit der königlichen Plazenta mit herumgetragen worden ist, scheint fraglich, selbst Frankfort drückt sich recht vorsichtig aus, „and that thought to represent the royal placenta“.<sup>56</sup> Psychohistorisch anzumerken bleibt, daß die Plazenta-Diskussion lediglich in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts geführt worden ist, in der zweiten fehlt davon jede Spur. Zu den wenigen Ausnahmen gehören B.H. Stricker und T. DuQuesne: Stricker benutzt in seinem jetzt abgeschlossenen Werk „De geboorte van Horus“<sup>57</sup> zahlreiche em-

<sup>49</sup> Gardiner, Grammar, 7.

<sup>50</sup> E. Hornung: Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen. Darmstadt 1973, 98.

<sup>51</sup> Das bedeutet die Geburt einer Hochkultur, meint Hornung.

<sup>52</sup> W.A. Fairservis, „A Revised View of the Na’rmer Palette“, JARCE 28 (1991), 15.

<sup>53</sup> Frankfort, Kingship, 83.

<sup>54</sup> LÄ V,783.

<sup>55</sup> W. Barta: Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. München 1975, 69f.

<sup>56</sup> Frankfort, Kingship, 71.

<sup>57</sup> B.H. Stricker: De geboorte van Horus. 5 Bde. Leiden 1963–1989.

bryologische Deutungen des altägyptischen Materials. DuQuesne weist im Zusammenhang seiner Anubis-Studien auf die Standarte des Upuaut hin, der vorn auf seinem Schlitten eine Plazenta transportiert.<sup>58</sup> Upuaut ermöglicht den Himmelsaufstieg und die Wiedergeburt des verstorbenen Königs. "He (the pharao) ascends on the sledge of Upwawet, the Opener of the Ways to rebirth. Upwawet wears the shape of a jackal and is the twin of Anubis. Since the funerary procession includes the drawing of the mummy on a sledge, the symbolism of rebirth is clear and strong. As if there could be any mistake, the king is specifically transported on an ovoid object, probably a placenta, which rests on the sledge in front of the figure of Upwawet."<sup>59</sup>

Es gibt – und damit komme ich auf das eingangs angeführte Szenario zurück – allerdings einen geradezu alles beherrschenden Bereich in der altägyptischen Kultur, der in recht augenfälliger Weise eine prä- und perinatale Symbolik aufweist: die altägyptischen Jenseitskonzeptionen. Das mag mit der existentiellen Erfahrung aller Menschen von vorgeburtlicher und nachgeburtlicher Welt als eine Grundbedingung des Selbst- und Lebensverständnisses zusammenhängen, die zur Konsequenz hat, daß es interkulturell in zahlreichen Variationen immer ein Konzept von einer dies- und einer jenseitigen Welt gegeben hat.<sup>60</sup> Wahrscheinlich birgt das „Stirb und werde“-Prinzip ein Stück der Geburtserfahrung und bewirkt dadurch, daß Existenzwechsel als neue Geburten erlebt, gestaltet und bewältigt werden, und das gilt auch für den letzten Wechsel vom „Dies- zum Jenseits“, den Tod.

In einer ersten, recht skizzenhaften Übersicht bieten sich mehrere Themen der altägyptischen Jenseitsvorstellungen an, die so etwas wie eine prä- und perinatale Symbolik enthalten:

- Die Struktur der Grabanlagen prinzipiell, sowohl die Anlage der Felsgräber (Abb. 4) als auch die Pyramiden mit der Sarkkammer (Abb. 5)
- Die Wiedergeburtssymbolik der Bestattungsriten<sup>61</sup>
- Die Sarkophagsymbolik
- Der Sonnenlauf als zyklischer Kampf und tägliche (kosmogonische) Neugeburt
- Die Symbolik der altägyptischen Jenseitsbücher (Bild-Text-Kompositionen), besonders die Unterweltsbücher (Amduat, die „Schrift des verborgenen Raumes“, Pfortenbuch, Höhlenbuch und Buch von der Erde)
- Die Tür- und Torsymbolik am Horizont als Grenze von Dies- und Jenseits und im Jenseits selbst (Abb. 6)
- Die Schlangensymbolik

<sup>58</sup> Vgl. Abb. 3, die Standarte des Upuaut ist die zweite von links.

<sup>59</sup> T. DuQuesne: *Jackal at the Shaman's Gate*. Oxford 1991, 12.

<sup>60</sup> Janus, Seele, 150.

<sup>61</sup> Eine wichtige Rolle bei der Bestattung als Initiation und damit als Wiedergeburt im Jenseits spielen z.B. das Imiut, eine Gottesgestalt in Form eines kopflosen, an einer Stange aufgehängten Kalbfells, und der Tékenu, der zunächst ein auf einem Schlitten transportiertes flaches ovales Bündel darstellt und später einem hockenden mit Ausnahme des Kopfes umhüllten Menschen gleicht. Sowohl Imiut als auch Tékenu scheinen symbolisch Plazenta, Schwangerschaft und Geburt zu repräsentieren.

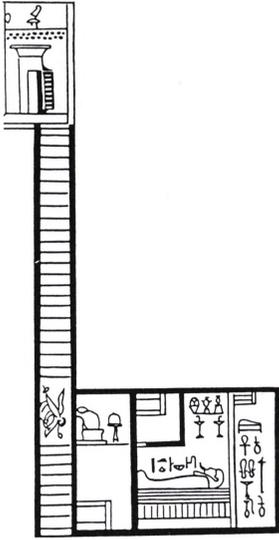


Abb. 4.

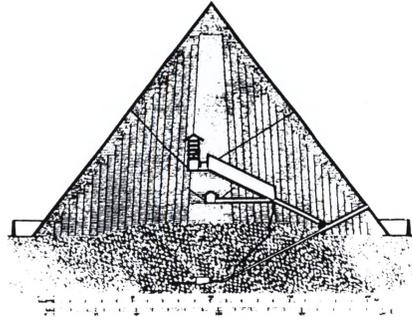
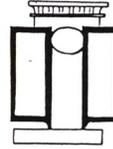


Abb. 5.



Abb. 6.



- Die „Höllenvorstellungen“
- Die Himmels- und Baumgöttinnen, besonders Nut und Hathor.

Natürlich sind alle Themen mehrfach miteinander verbunden und allzu vieles fehlt. Trotz der offenkundigen Heterogenität der altägyptischen Jenseitsvorstellungen gibt es so etwas wie eine gemeinsame Struktur. Diese Struktur wird nach Hornung hauptsächlich von drei Linien bestimmt: a) zunächst und vielleicht am bedeutsamsten ist der Aspekt der Regeneration, der ständigen Neugeburt, die verjüngte Erneuerung des Verstorbenen<sup>62</sup>; b) „die Idee vom Fortbestand der gesamten menschlichen Existenz über den Tod hinaus, diese Scheu, es könnte irgendetwas verlorengehen, was man im Jenseits eigentlich benötigt“<sup>63</sup> und c) die „Vehrertheit“ des ägyptischen Jenseits, d.h. vieles wird gegenläufig dargestellt, „die Grundlage aller Verkehrtheit ist ja die Tatsache, daß die Sonne nachts in Raum und Zeit zurückläuft, von Westen nach Osten, vom Greis zum Kind.“<sup>64</sup> Hornung räumt zum Schluß selbst ein, daß sich die Strukturlinien noch erweitern ließen, so fehlt das wichtige Moment der Selbstbehauptung und die Bannung der vielen Gefahren im Jenseits. Gerade der letzte Punkt wird oft in der Literatur ungenügend behandelt.<sup>65</sup>

Aus den verschiedenen Strukturlinien heraus soll hier besonders die Thematik der Regeneration, die in der Regel mit einer Neu- oder Wiedergeburt einhergeht, aber – wie noch zu zeigen sein wird – nicht zwingend damit verbunden sein muß, herausgehoben werden. Mit am deutlichsten wird der Regenerations-

<sup>62</sup> E. Hornung, „Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens“, ZÄS 119 (1992), 127.

<sup>63</sup> Op.cit., 128.

<sup>64</sup> Op.cit., 129.

<sup>65</sup> Vielleicht aufgrund einer unbewußten Idealisierung des Jenseits.



Abb. 7.

aspekt in einem Vorstellungskomplex, der mit *regressus ad uterum* bezeichnet werden kann.

Letzterer Begriff, zunächst von Eliade<sup>66</sup> für Pubertätsriten geprägt, wird von ihm in zwei Hauptgruppen, eine „leichte“ und eine „dramatische“, eingeteilt: „In der ersten liegt der Akzent auf dem Mysterium der Initiationsgeburt; in der dramatischen Form ist das Thema der Wiedergeburt begleitet und zuweilen beherrscht von der Vorstellung, daß eine Initiationsprüfung notwendigerweise eine Todesgefahr einschließen müsse.“<sup>67</sup> Insofern hat Assmann mit seiner Formulierung recht, daß Eliade reale Initiationen untersucht, die in der Form eines symbolischen Todes durchgeführt werden, während es sich im alten Ägypten um reale Bestattungen handelt, die in der Form einer symbolischen Initiation begangen werden.<sup>68</sup> Allerdings hat Eliade durchaus den letzteren Fall berücksichtigt: „Sehr wahrscheinlich läßt sich die Bestattung in embryonaler Stellung aus der mystischen Solidarität zwischen Tod, Initiation und *regressus ad uterum* erklären. Diese Solidarität führt in bestimmten Kulturen schließlich zur Gleichsetzung des Todes mit der Initiation: der Sterbende wird als jemand betrachtet, der die Initiation durchläuft.“<sup>69</sup> Das Ziel des ganzen Unternehmens ist jedenfalls ein Neubeginn des Lebens oder aber die Unsterblichkeit selbst.

In der vor- und frühgeschichtlichen Zeit Altägyptens sind die Toten durchweg in der Hockerstellung (Abb. 7) beerdigt worden, die mit wenigen Ausnahmen auf der linken Seite liegen. Früh ist auf den Zusammenhang mit der Lage des Embryo hingewiesen worden, die erst die Wiedergeburt des Toten ermöglichen soll.<sup>70</sup>

Im alten Reich, also mit Beginn der geschichtlichen Zeit, setzt sich im alten Ägypten die Strecklage bei der Bestattung durch, was sicherlich mit der

<sup>66</sup> Siehe Anm. 2.

<sup>67</sup> Eliade, Wiedergeburt, 98.

<sup>68</sup> Assmann, „Tod und Initiation“, 336.

<sup>69</sup> Eliade, Wiedergeburt, 108f.

<sup>70</sup> H. Bonnet: Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1952, 305. „Aber die Bestattung in der Stellung des Embryo betont vor allem die Hoffnung auf einen Neubeginn des Lebens, was nicht heißt, auf eine in ihren einfachen biologischen Dimensionen begrenzte Existenz.“ Eliade, Wiedergeburt, 109.

Einführung der Mumifizierung zusammenhängt. Die Mumifizierung als Transfiguration zu einem neuen Leib (Osiris-Mythos) gehört als ein wichtiges Element zu der altägyptischen Bestattung, die als symbolische Initiation mit der Idee des Übergangs von der dies- zur jenseitigen Welt verbunden ist, als Transformation von einem Seinszustand in einen anderen.

Die Transformation stellt sich biomorph als „Wieder-“ oder „Neugeburt“ und räumlich als Zurücklegen eines Weges dar, wobei das „Wissen“ und die „Rechtfertigung“ (Totengericht) unabdingbare Voraussetzungen sind, um auf diesem Weg zur „ewigen Nahrung“ bzw. in die Gegenwart der Götter, hauptsächlich Re und Osiris, zu gelangen.<sup>71</sup>

Nach dem altägyptischen Prinzip der Übertragung („Verklärung“) gilt der Sarg als Leib der Himmelsgöttin<sup>72</sup> und Muttergottheit, und die Sarglegung dadurch als Himmelsaufstieg und Rückkehr zur Mutter (*regressus ad uterum*). Der Himmel ist in Ägypten weiblich, die Erde männlich (Erdgott Geb). Es existiert also keine „Mutter Erde“, sondern eine „Mutter Himmel“. Die Kinder der Himmelsgöttin als ägyptischer Erscheinungsform der Großen Mutter sind die Toten, die die Kindschaft der Himmelsgöttin nur durch ihren Tod erwerben. Assmann bietet mehrere Textstellen zu diesem Verhältnis an: „Die Mutter der Millionen, die Hunderttausende *aufnimmt*.“ „Sie liebt das Eintreten, ihr Abscheu ist das Herauskommen; das ganze Land sehnt sich danach, dort zu sein.“ „O Amme, zu der gut eintreten ist, o du, zu der jedermann eingeht, Tag für Tag! O Große Mutter, deren Kinder nicht entbunden werden.“<sup>73</sup>

„Im Gegensatz aber zum Leib der irdischen Mutter verbleibt der Tote auf ewige Zeit im Sarg, geschützt durch seine himmlische Mutter Nut.“<sup>74</sup> So liegt der ägyptische Tote in seinem Sarg wie in einem Embryonator, der im Lauf der Zeit – was die Dekoration betrifft – zahlreiche Entwicklungen durchgemacht hat; allerdings blieb der Holz-sarg als einzige Sarghülle zu allen Zeiten in Gebrauch. Das ist insofern wichtig, als die altägyptischen Himmelsgöttinnen genauso Baumgöttinnen sind, und sich in dieser Eigenschaft auch um den Verstorbenen kümmern. Eines der bekanntesten Dekorationselemente des altägypt. Sarges bildet das Augenpaar (Abb. 8), mit dem der Tote aus dem Sarg sehen kann. In der Ersten Zwischenzeit (um 2000 v.u.Ztr.) befindet sich sogar ein Jenseitsführer in der Gestalt einer Jenseitskarte mit zwei Wegen und erläuternden Texten auf dem Sargboden, so daß der Tote das sogenannte Zweivegebuch (Abb. 9), das entscheidend die späteren Unterweltsbücher geprägt hat, zu Füßen hat.<sup>75</sup>

Das Innere des Sarges, der Uterus der Himmelsgöttin, ist ein Aspekt des Jenseits, der als Nachthimmel ein ewiger Aufenthaltsort des Toten darstellt, aber die Himmelsgöttin als Tageshimmel gebiert immer wieder die Sonne. Neben

<sup>71</sup> Assmann, „Tod und Initiation“, 338.

<sup>72</sup> A. Rusch: Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit. Leipzig 1922 (MVAG 27).

<sup>73</sup> Assmann, op.cit., 340.

<sup>74</sup> LÄ V, 430.

<sup>75</sup> E. Hermsen: Die zwei Wege des Jenseits. Das altägyptische Zweivegebuch und seine Topographie. Göttingen 1991.

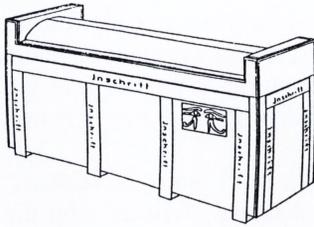


Abb. 8.

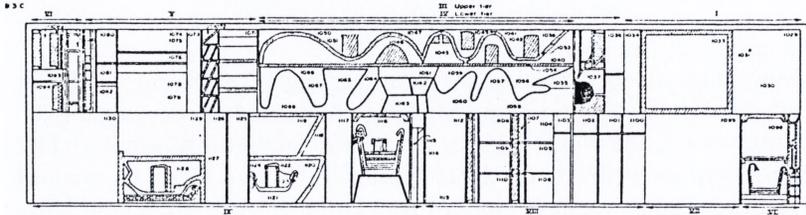


Abb. 9.

der Unauflösbarkeit der Verbindung zwischen dem Toten und der Himmels-, Mutter- und Totengöttin gibt es auch den Gedanken der Wiedergeburt: die Himmelsgöttin will den Toten aufs neue gebären und ihn dadurch verjüngen. Diese Aussage findet sich auf den meisten Särgen und Gräbern Altägyptens. Die Wiedergeburt durch die Himmelsgöttin macht den Toten zu einem Sterngott, dessen Wiedergeburt aber keine Entbindung bedeutet, denn diese findet ja im Innern des Mutterleibes, im Sarg, im Himmel statt. Es ist ein neues Leben auf einer höheren Seinsstufe. „Indem die als *regressus ad uterum* ausgedeutete Sarglegung den Lebensweg zur Kreisbahn umbiegt, eröffnet sie dem Toten einen Existenzraum in ihrem Leibe und die kreisförmige Ewigkeit der Gestirne, deren Auf- und Untergehen der Ägypter als zyklisches Empfangen- und Geborenwerden durch die Himmelsgöttin deutet.“<sup>76</sup>

Nut heißt „Himmel“ (Abb. 10), und sie ist die Himmelsgöttin Ägyptens, die nicht nur die Gestirne trägt, sondern auch die Sonne an jedem Morgen im Osten gebiert, nachdem Nut diese am Abend im Westen verschlungen hat.<sup>77</sup> Wie die Sonne Re werden täglich die Sterne geboren, allerdings in umgekehrter Richtung: geht die Sonne unter, verhilft Nut den Sternen zur Geburt. Deshalb finden sich zahlreiche Abbildungen, in denen die nackte, von Sternen übersäte Himmelsgöttin auf den Zehen und den Fingerspitzen vornübergebeugt steht, also wie ein Halbbogen mit dem Unterleib im Osten und dem Kopf im Westen gekrümmt ist (Abb. 11, 12).

Der Untergang der Sterne wird noch in einem anderen Bild festgehalten: der Erdgott Geb streitet in einem Text mit Nut, weil sie als Mutterschwein ihre Jungen, die Sterne, verschlingt.<sup>78</sup> Aus der Spätzeit hat sich eine Figur der Himmelsgöttin Nut erhalten, die als Mutterschwein ihre Jungen säugt.

<sup>76</sup> Assmann, op.cit., 341.

<sup>77</sup> J. Bergman, „Nut-Himmelsgöttin-Baumgöttin-Lebensgeberin“, *Humanitas Religiosa*. FS H. Biezais. Stockholm 1979, 53–69.

<sup>78</sup> LÄ IV, 536.



Abb. 10.

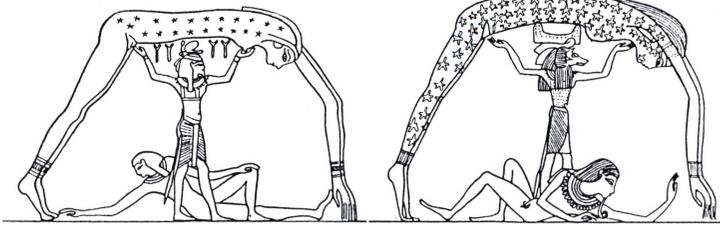


Abb. 11.

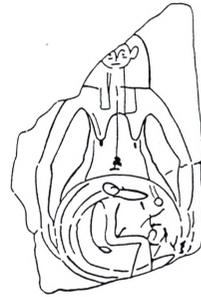


Abb. 12.

Im Anfang der Zeiten, so lautet die heliopolitanische Kosmogonie, hat der Luftgott Schu Erde und Himmel, also Geb und Nut, die im *hieros gamos* miteinander verschmolzen gewesen sind, voneinander getrennt. Diese – schon geschilderte – Bildkomposition (Abb. 11) schmückt fast ausschließlich Gegenstände der Grabausstattung. Wie Schu Nut erhoben hat, so will der Tote als Stern in den Leib der Nut erhöht werden, um dadurch an der täglichen Wiedergeburt der Gestirne teilzunehmen.

„Wenn Sargdeckel, Sarg und Grab als Nut bezeichnet werden, wenn der Sarg so ausgestattet wird, daß der Tote in den Armen der Nut ruht, dann steht (erkennbar in der Spätzeit) der Wunsch des Toten im Vordergrund, für immer bei (in) Nut zu bleiben. So spricht Nut in einem Text aus röm. Zeit als Mutter und Sarg des Toten: „Deine irdische Mutter hat dich zehn Monate getragen... Ich trage dich eine unbestimmte Zeit. Ich werde dich nie gebären.“<sup>79</sup>

Neben Nut stellt Hathor die bedeutendste Manifestation als Himmels-, Mutter-, Toten- und Baumgöttin dar, doch sind gegenüber Nut manche Akzente etwas verschoben.<sup>80</sup> Hathor heißt „Haus des Horus“. Haus hat in Ägypten die Bedeutung von Mutterleib, das Haus der Erde, der Himmel, Tempel, Palast und Grab geben die schützende und bergende Struktur des Gefäßes wieder. Mit Horus ist der ältere Falkengott als Weltengott gemeint, Sonne und Mond sind seine Augen, die Flügel bilden den Himmel, insofern ist Hathor primär Mutter- und Himmelsgöttin.

Hathor, auch als „Allgöttin“ bezeichnet, stellt gerade in ihrer Verkörperung als Totengöttin eine zentrale Erscheinung ihres Wesens dar, als Spende-

<sup>79</sup> LÄ IV, 537.

<sup>80</sup> Die folgenden Ausführungen basieren auf meinem Buch: E. Hermsen: Lebensbaumsymbolik im alten Ägypten. Köln 1981, 62ff. (nur noch über Verf.erhältlich).



Abb. 13.

rin allen Lebens im Überfluß gibt sie Leben im Dies- und Jenseits. Dieses Leben für die Toten und die Lebenden spendet Hathor bevorzugt in ihrer Gestalt als Baumgöttin. Sie, die „Herrin der Sykomore“, verkörpert sich hauptsächlich in der Sykomore (*Ficus sycomorus L.*), dem ägyptischen Maulbeerfeigenbaum. Seine Früchte sind ein begehrtes Nahrungsmittel, der Saft des Baumes, „die Milch der Sykomore“ wird zu medizinischen Heilzwecken verwendet, sein Holz wird für die Särge gebraucht.<sup>81</sup>

Im Jenseits bzw. an der Schwelle zum Jenseits spielen die Sykomoren der Hathor eine große Rolle. Nach den Pyramidentexten stehen zwei Sykomoren am östlichen Horizont, aus ihnen geht der Sonnengott Re am Morgen hervor, manchmal ist auch von einer „hohen Sykomore im Osten des Himmels, auf der die Götter sitzen“, die Rede. Das Hervortreten der Sonne aus den Sykomoren, die Re in sich tragen, bedeutet die Neugeburt des Sonnengottes und gleichzeitig die Wiedergeburt des Toten.

„Der Baum begründet durch die Sonnengeburt in seinem Wipfel den Tag und damit ein neues, siegreiches Leben, das die Kräfte des Chaos überwunden hat. Am Abend nimmt der Sonnenbaum das Sonnengestirn wieder auf, wandelt und erneuert den zum Greis gewordenen Sonnengott durch seine Lebenskraft und vermittelt als Gebärender neues schöpferisches Leben. Wie die Sonne sich im Lebensbaum regeneriert und erneut aus dieser hervorgeht, so vereint sich der Tote mit dem Baum, wandelt sich in seinem ‚Schutz‘ und erneuert seine Lebenskraft, um zu einem neuen Leben wiedergeboren zu werden.“<sup>82</sup>

Seit dem Neuen Reich (ca. 1500 v.u.Ztr.) finden sich Darstellungen, in denen die Baumgöttin, meistens Hathor und Nut, den Toten speist (Abb. 13). Im Grab Thutmosis' III. gibt es sogar eine Szene der Säugung (Abb. 14) durch die im Baum verkörperte Muttergöttin. In den Darstellungen werden die Teile des Baumes mit den anthropomorphen Körperteilen der Baumgöttin identifiziert und auch so abgebildet (Abb. 15, 16). Neben der Speisung mit Nahrung ist die Wasserspende der Baumgöttin (Abb. 17) an den Toten besonders wichtig, es ist das „Wasser des Lebens“, die Milch der Großen Göttin, die den Toten verjüngt

<sup>81</sup> H. Wilson, „Sycamore and Fig“, *Discussions in Egyptology* 18 (1990), 71–82.

<sup>82</sup> Hermsen, *Lebensbaumsymbolik*, 94.

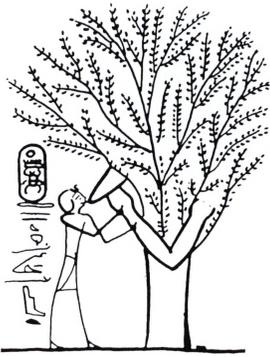


Abb. 14.

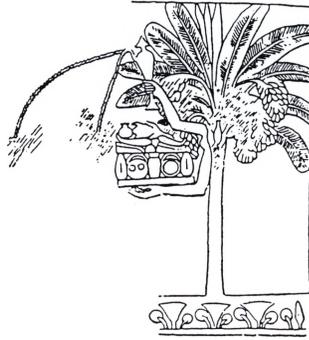


Abb. 15.



Abb. 16.



Abb. 17.

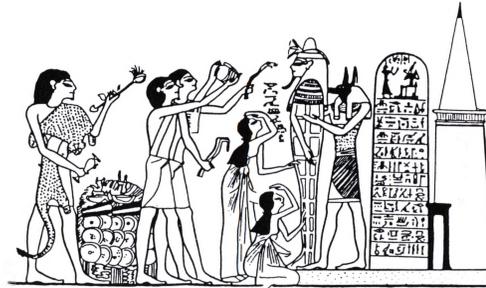


Abb. 18.

und erneuert. Wie die Baumgöttin den Toten säugt und ernährt, so trägt sie ihn auch schon in Schwangerschaft: „(Es spricht die Herrin) der Sykomore: Ich bin deine Mutter, aus der du hervorgegangen bist. Empfange dir Brot und Wasser, genieße davon.“<sup>83</sup>

Wie bei der Sarglegung als *regressus ad uterum* wird die Regeneration des Toten bei der Speisung durch die Baumgöttin in Bildern von Schwangerschaft, Geburt und Versorgung der grundlegenden menschlichen Bedürfnisse gefaßt und gleichzeitig in eins gesetzt mit den kosmischen Tages- und Nachtzyklen der Gestirne. Damit lassen sich nicht so ohne weiteres die fünf Elemente des fötalen Dramas (besonders 1 und 3) nach deMause verbinden, weder haben Hathor und Nut etwas Traumatisches noch ist die Sykomore vergiftend. Die Fragen der (biologischen) Entwicklung des Menschen sind im alten Ägypten zutiefst mit den Fragen nach Leben und Tod und damit gleichzeitig nach den Strukturen von Raum und Zeit verbunden. Und fragt nicht auch die pränatale Psychologie und Medizin, die die Anfänge des Lebens erforschen will, nach Grenzen und Sinn der menschlichen Existenz? Aber zumindest eines war im alten Ägypten gewiß: “Death is not the end!” (Abb. 18).

<sup>83</sup> R.R. Mofthah: Die Heiligen Bäume im Alten Ägypten. Göttingen 1959, 138 (Maschinenschrift).

*Quellennachweis der Abbildungen*

1. A. Piankoff / N. Rambova: *The Tomb of Ramesses VI*. New York 1954, 218, Fig.71.
2. E. Hornung: *Tal der Könige*. Zürich 1983, 168.
3. W.A. Fairservis, "A revised View of the Na'rmer Palette", *JARCE* 28 (1991), 3.
4. H. Frankfort: *Kingship and the Gods*. Chicago 1978, Fig.22.
5. Hornung, *Tal der Könige*, 33.
6. O. Keel: *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*. Zürich 1972, 19.
7. Hornung, *Tal der Könige*, 191.
8. RÄRG, 656.
9. L.H. Lesko: *The Ancient Egyptian Book of Two Ways*. Berkeley 1972, XII.
10. Hornung, *Tal der Könige*, 106.
11. Keel, *Altorientalische Bildsymbolik*, 27.
12. *Op.cit.*, 29.
13. *Op.cit.*, 165.
14. E. Hermsen: *Lebensbaumsymbolik im Alten Ägypten*. Köln 1981, 154.
15. *Op.cit.*, 155.
16. *Op.cit.*, 155.
17. *Op.cit.*, 156.
18. Keel, *Altorientalische Bildsymbolik*, 59.