

ÄGYPTISCH - TIBETISCHE PARALLELEN

Parallelen müssen nicht gegenseitige Bezüge voraussetzen. Bei zeitlich und räumlich so entfernten Kulturen wie der ägyptischen und der tibetischen ist schon der Hinweis auf Übereinstimmungen gewagt. Da aber die indisch-zentralasiatisch-ägyptischen Kontakte in den ersten vier Jahrhunderten n. Chr. mitunter erstaunlich rege gewesen sind und greifbare Relikte hinterlassen haben, unter denen z. B. gewisse Motive im tibetischen Bericht vom mythischen König Gri-gum-btsan-po außer Zweifel nach Ägypten weisen, mag es zu verantworten sein, einiges zur Diskussion zu stellen, ob dieses nun über vermutliche Zwischenglieder, wie etwa der tibetische Tempelbau, oder direkt nach Ägypten zu führen scheint. Immerhin werden die von mir skizzierten Parallelen, die wahrscheinlich um weitere bereichert werden können, auch dann noch religionsgeschichtlich interessant bleiben, wenn tibetische Beziehungen zu ägyptischen Traditionen überhaupt nicht in Frage kämen.

Eine gewisse Übereinstimmung im äußeren Erscheinungsbild tibetisch-buddhistischer (= lamaistischer) *Tempelanlagen* mit alt-vorderorientalischen, insbesondere ägyptischen, wurde des öfteren flüchtig vermerkt. Bei einem Versuch, die Ursprünge jenes Tempeltyps aufzufinden, der sich in Tibet durch große, vorgelagerte Höfe auszeichnet, geben die indischen Heiligtümer der Gupta-Zeit gewisse Anhaltspunkte. Den indischen Bauten fehlen, soweit sie hier zum Vergleich stehen, allerdings die großen Höfe. Die Chinesen verfahren dagegen in ihrer Gebäudeordnung nach völlig anderen Richtlinien. Übergehen wir hier die relativ wenigen nach dem Prinzip des Maṇḍala und dabei ganz gewiß auch mit Traditionen alt-vorderorientalischer Vorstellungen errichteten Tempel Tibets oder die dort auf steilen Bergen und an Berghängen erbauten Heiligtümer und vergleichen wir dann lediglich jene großen lamaistischen Tempelanlagen mit den ausgedehnten, von einem überdachten Säulrundgang umgebenen Vorhöfen mit den ägyptischen des Neuen Reiches und bis zur Ptolemäerzeit, so fallen überraschende Übereinstimmungen auf, einmal in der Folge von Hof (äg.: wšḥ.t mšꜥ, mit Säulrundgang), Vestibül und großer Säulenhalle mit dahinterliegendem Heiligtum, zum andern in den Freitreppen, die zu der von Säulen getragenen Vorhalle hinaufführen können. Hierzu sollte man die Grundrisse von Tempeln wie den des Chons (äg.: ḥnšw) in Karnak (äg.: ḥp.t šw.t) und des Ramesseums in Theben (äg.: w3s.t) oder des Tempels Ramses III. von Medīnet-Habu zusammen mit dem Plan von Anlagen wie beispielsweise im osttibetischen sKu-'bum (Kumbum) zur Hand nehmen. Dabei können neben den Grundrissen noch die Aufrisse zum Vergleich dienen. So ist im Querschnitt der zur Diskussion gestellten tibetischen Tempel auffallend die Erhebung des von Säulen getragenen Mittelschiffes über die Seitenschiffe mit einem dadurch ermöglichten Lichteinfall in das Tempelinnere. Für Ägypten denke ich hier an den großen Säulensaal Sethos I. und Ramses II. in Karnak. Auch die bekannten Krypten in den Tempelmauern von Dendera (pr 3ḥ.t) haben ihre Parallelen in tibetischen Heiligtümern.

Wenn man, was durchaus naheliegt, als Vorbilder für Tibet die indisch-buddhistischen Anlagen der Gupta- und Pälazeit in Erwägung zieht, selbst wenn diesen die großen Höfe fehlen, so wäre daran zu erinnern, daß H. Goetz in dem auffallend neuen Tempeltyp der Gupta-Zeit hellenistische Konzeptionen vermutet hat. Das trifft sicherlich auf Bauwerke wie Sâncî 17 zu, wenn wir diese etwa mit dem Nike-Tempel der Akropolis in Athen vergleichen. Trotzdem ist für einige der indischen Bauten dieser Zeit die Kenntnis ägyptischer Traditionen nicht weniger auszuschließen. Ich denke insbesondere an die dem Heiligtum (garbhagr̥ha) vorgeordnete Säulenhalle (maṇḍapa) mit Veranda, beide mit flachen Dächern und seit dem [5.–]6. Jh. in Gebrauch. Man vergleiche beispielsweise den Durgâ-Tempel in Aihole, ursprünglich wohl ein buddhistisches Heiligtum mit der Apsis der Caitya-Hallen, mit dem dortigen Hucchîmallîguḍî-Tempel ohne diese Apsis und mit erhöhter Säulenhalle. Von diesem Typ als ganz neues Konzept nimmt der spätere buddhistische und hinduistische Tempelbau seinen Ausgang. Merkwürdig sind auch in Tibet wie in Ägypten die hohen Flaggenstangen, in Tibet Ma-ni-Maste genannt, die vor den Tempel Eingängen errichtet werden, selbst wenn diesen Masten, auch in Ägypten, vielleicht andere, gemeinsame alt-vorderorientalische Traditionen zugrunde liegen können¹.

Beziehungen zwischen Indien und Ägypten waren in den ersten drei Jahrhunderten v. Chr. und zu Beginn unserer Ära besonders rege. Unter Ptolemäus Philadelphus (285–247) befindet sich ein ägyptischer Gesandter in Pâṭaliputra. Wie wissen nicht nur von indischen Kaufleuten, sondern auch von buddhistischen Lehrern in Alexandria zur Zeit Ashokas (250 v. Chr.). Um die Wende zum 1. Jahrtausend n. Chr. ist die Legende von der Reise des Osiris nach Indien bekannt (Diodor), desgleichen hatte man Bildwerke des Harpokrates (Horus) und der Isis in Gandhâra. In einem Papyrus des 3. Jh. n. Chr. wird Isis mit der Mâyâ verglichen. Figuren im Yoga-Sitz und auch in der bekannten Yakshinî-Stellung finden sich im 1.–3. Jh. n. Chr. in Ägypten. Als im 3.–4. Jh. Handelsbeziehungen zwischen Indien und Ägypten erneut auflebten, sind ägyptische Tempel noch im Gebrauch. Bekanntlich waren im 3. Jh. römische Kaiser am ägyptischen Tempelkult interessiert, wie u. a. der Chnum-Tempel in Esne illustriert². Auf Philä hielt sich der Tempelkult bis ins 6. Jh. n. Chr.

Etwa in dieser Zeit ist der Ursprung gewisser Relikte des *Osiris-Mythos* in Tibet zu suchen, wie sie in den Berichten vom Tod und Begräbnis des mythischen Königs Gri-gum-btsan-po vorliegen. Zweifellos sollte eine Erklärung zu den Gräbern der tibetischen Könige gegeben werden, die bis dahin bei ihrem Sterben von der Erde verschwunden sind, ohne einen Leichnam (tib.: sPu) zu hinterlassen. In gleicher Weise will der ägyptische Mythos wohl zeigen, wie mit Osiris (äg.: wś'ir) der Tod in die Welt kam. Wenn ferner dem Osiris die Einführung neuer kultischer Ordnungen zugeschrieben wird, so darf daran erinnert werden, daß mit Gri-gum der mythische Beginn einer neuen Religionsform mit einem ausgeprägten Totenkult (tib.: Dur-bon) und mit Grabmälern gesetzt ist. Beide, Osiris und Gri-gum, werden von ihrem Widersacher unter Anwendung magischer Mittel getötet. Ihr Leichnam wird in einem Kasten verschlossen ins Wasser geworfen. Wenn das Mädchen, das den Kasten findet, in Tibet eine Chu-srin (= Wasserungeheuer) war, so erinnert uns das an die ägyptische

Parallele, wonach die Leiche des Osiris durch ein Krokodil ans Land gebracht wird. Isis (äg.: ʒ́s.t) und die Witwe des Gri-gum bringen heimlich und auf wunderbare Weise einen Sohn zur Welt. In einer Version des tibetischen Berichtes heißt das Kind, das als Ru[Ngar]-la[s]-skyes bekannt ist, auch sPus-kyi-bu, was soviel wie „Sohn des Leichnams“ bedeutet und dem ägyptischen Horus (äg.: ḥr) entspricht, der von Isis empfangen wird, als sie sich in Gestalt eines Sperbers auf der Leiche des Osiris niederläßt. Beide Kinder töten schließlich den Widersacher ihres Vaters und suchen des Vaters Leiche, die sie bestatten. Merkwürdig ist auch die Überlieferung, wonach Gri-gum eine Hündin hatte, die als sPrul-pa, d. h. magische Erscheinung, vielleicht des Königs selbst, verstanden wird. Dieser Hund ist nach dem Tode des Gri-gum der Helfer seines Sohnes und wird zur Ursache vom Tode des Mörders. Ebenso hat Horus einen Hund. Dieser ist eine Manifestation (äg.: ʾrw) des Osiris und tötet Seth (äg.: ʒ́wṯḥ, ʒ́ṯḥ), den Mörder des Osiris.³

Da sich meines Wissens in Indien Relikte des Osiris-Mythos nicht gefunden haben, im Gebiete von Gandhâra jedoch, wie schon erwähnt, Statuetten der Isis und des Horus, in Zentralasien (Khotan, Turfan) aber Bildwerke des Serapis und des Harpokrates aus dem 1.–2. Jh. n. Chr., so könnte für die Vermittlung der Überlieferung, gleichsam als Steg, vielleicht Afghanistan in Frage kommen, das für Ägypten bereits im 20., 15. und 13. Jh. v. Chr. wegen des Lapislazuli von Bedeutung gewesen sein kann und wo ebenfalls Statuetten des Harpokrates zum Vorschein kamen (Maillard, l. c.). Was das Gebiet der Seidenstraße angeht, so hat schon A. v. Le Coq in seinem Werk „Die buddhistische Spätantike in Mittelasien“ (Leipzig 1922–33, Neudruck Graz 1973–75) in Bd. VI (S. 77) in Verbindung mit Kopfputz auf turkestanischen Malereien die Bedeutung Alexandrias unterstrichen⁴.

Bei den ägyptischen Tempelanlagen fällt das für die alt-ägyptischen Vorstellungen bezeichnende *Prinzip des Weges* (äg.: w3.t) auf. Es bestimmt auch die Verbindung von Taltempel und Pyramide. Dabei führt der steinerne Aufweg den Verstorbenen gleichsam stufenweise, d. h. vom Tal- über den Totentempel, zu seiner Ruhestätte. Sicherlich liegen dem megalithische Traditionen zugrunde, wie wir sie nicht nur aus dem westlichen Mittelmeerraum, sondern auch aus dem Megalithikum Tibets kennen. Vielleicht bietet sich hier die lang gesuchte und viel diskutierte Erklärung der tibetischen Steinreihen an, die wie ihre Parallelen in der französischen Bretagne in einen Cromlech münden. In Tibet finden sich in diesem Steinkreis mitunter Menhire, die wie der Steinkreis meist mit dem Totenkult zu verbinden sind, wobei die Monolithen möglicherweise als Seelensitz dienten.

Die Bedeutung des Weges als Pfad der Verklärung oder auch als Jenseitsreise mit Traditionen einer megalithischen Gnosis als Wissen vom Weg (γνῶσις ὁδῶν) finden wir wieder im tibetischen Ge-sar-Epos als Motiv vom Glasberggritt bzw. vom Stufenberg. Hier kann ich in Bezug auf die Einzelheiten der untereinander verwandten Konzeptionen, die im Glasberggritt, im Weg des Verstorbenen zur Pyramide, aber auch in den ägyptischen Tempelanlagen zutage treten, lediglich auf meine Ausführungen in früheren Arbeiten verweisen⁵.

Die Vorstellung vom Menhir als Sitz des Toten oder als Mittel zu seiner Verlebendigung mündet schließlich in die Ka-Statue (äg.: k3), wie sie aus ägyptischen

Gräbern bekannt ist. Dieses Bildwerk gilt als Stütze des Ka, jener bedeutsamen Komponente der psycho-somatischen Konstitution des Menschen, die merkwürdige Ähnlichkeiten mit dem tibetischen Bla erkennen läßt, wogegen der ägyptische Ba (äg.: b3) weithin dem tibetischen Sems entspricht, das gern als Seele verstanden wird, wie ich bei anderer Gelegenheit gezeigt habe⁶. Ohne die Stütze durch das Bildwerk ist der Bestand des Ka gefährdet. Dem vergleichbar ist die Statue (tib.: sKu-gzugs) in den alt-tibetischen Königsgräbern. Wie in Ägypten glaubte man, daß der Verstorbene nur im Zusammenhang mit ihr (Stütze, tib.: sKu-rten) und dann mit Hilfe besonderer Riten verlebendigt werden könne. Von ähnlicher Bedeutung sind auch die sog. rDo-ring (= großer Stein=Menhir) über diesen Gräbern als Medium der Stabilisierung und Aktivierung der im tibetischen König bzw. im Verstorbenen verkörperten heilsamen Potenz und Ordnung (tib.: mNga'thang; äg.: m3^r.t), deren Feststellung bzw. Einhaltung die Totenwage diene. Der Sinngehalt des rDo-ring ist auf megalithische Vorstellungen zurückzuführen, wie das dann in gleicher Weise von den genannten Statuen gilt⁷. Merkwürdig ist auch die gesamte Anlage der alt-tibetischen Königsgräber, die neben einem Heiligtum (tib.: gTsug-lag-lha-khang) und dem sPu-khang für den Leichnam sowie für das Gefäß mit den Eingeweiden, das den vier Eingeweidekrügen der Ägypter (äg.: ʿ3b.t) entspricht, eine Schatzkammer (tib.: Nor-gyi-bang-so), über dem Grab aber den [rTsis-kyi-]rdo-ring aufzuweisen hat und somit an die ägyptischen Gräber erinnert. Wie in Ägypten wird die Mumifizierung, bei der die Eingeweide und das Gehirn entfernt werden, durch einen Schnitt (tib.: btol-ba) in den Leichnam eingeleitet (Tun-Huang-Annalen, 29).

Bei den mehr vulgären Totenriten wurde in Tibet noch bis in die Gegenwart hinein für die Statue (tib.: sKu-gzugs) ein Papierbild (tib.: mTshan-spyang) des Toten verwendet, das ausdrücklich als sKu-rten (= Stütze) bezeichnet wird.

Unter der Vorstellung vom Ka findet man im alten Ägypten auch jene männlichen Gottheiten, die zusammen mit weiblichen bei der Geburt des Königskindes als Schicksalskünder und *Schutzgottheiten* in Erscheinung treten. Hierzu bietet dann wieder das tibetische Ge-sar-Epos mit seinen reichen alt-vorderorientalischen Traditionen eine in vieler Hinsicht auffallende Parallele. Mit dem göttlichen Helden Ge-sar werden von der gleichen Mutter die drei sog. Schwestern geboren, die ihn während seines Erdenlebens schützen und für sein irdisches Schicksal von Bedeutung bleiben. Diese Schwestern lassen noch die ihnen zugrunde liegende alt-tibetische Vorstellung von drei Schutzgottheiten erkennen, die, wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, in der Darstellung als Schwestern durch eine fremde Tradition überlagert wurde. Diese Schutzgötter, die auch als Fünfergruppe auftreten können, kommen mit jedem Menschen zusammen in die Welt, wohnen aber stets in diesem. Sie sind als Pho-, dGra- und Mo-bla[lha] bekannt, wobei nur Mo-bla weiblicher Natur ist. Allein im Ge-sar-Epos sind ganz ungewöhnlich diese drei, die mit dem Individuum zusammen geboren werden und in Gestalt von Schwestern auftreten, wie die hier genannten Ka-Gottheiten samt ihren weiblichen Partnern vom zugehörigen Individuum bis zur Unabhängigkeit abgelöst. Die tibetische Schreibung -bla für diese Schutzgötter wird dem oft dafür gebrauchten -lha vorzuziehen sein. Dadurch bleibt der mit diesen Gottheiten verbundene Sinngehalt mit dem von Bla in innerem Zusammenhang

ebenso wie der von den Ka-Schutzgöttern mit dem des Ka als principium individuationis und als wesentlich für Existenz und Schicksal, wie das auch für Bla gilt. In beiden Fällen handelt es sich um eine Differenzierung und Personifizierung des so Zergliederten.⁸

Die Jenseitsvorstellungen bilden merkwürdigerweise in verschiedenen Religionen nicht nur einen heterogenen, sondern auch in sich widerspruchsvollen Komplex. Selbst gegensätzliche Anschauungen können dann problemlos nebeneinander bestehen⁹. Das gilt auch von der Reise des Toten ins Jenseits mit Hilfe einer *Jenseitsleiter* (äg.: m3k.t). In Ägypten wurden den Mumien mitunter kleine Leitern oder Treppen mitgegeben¹⁰. Aber auch in Tibet diente die Leiter (tib.: sKas) mythologisch der Kommunikation zwischen Himmel und Erde. Damit sind die Vorstellungen vom Himmelsseil, durch das die Könige der mythischen Zeit bis auf Gri-gum-bstan-po zur Erde gekommen waren, zeitlebens mit ihrem Ursprung verbunden blieben und mit dessen Hilfe sie auch wieder dorthin zurückkehrten, nicht zu verwechseln. Nach dem alt-tibetischen Bon-Glauben können sich noch heute die Toten des Seils bedienen, um in die Gefilde der Seligen zu gelangen. Die Vorstellung von einer Himmelsleiter tritt gegenüber dem Himmelsseil zurück und wirkt im gesamten Vorstellungskomplex eher wie ein Fremdkörper. Sie ist zweifellos anderen Traditionen zuzuschreiben als das Himmelsseil¹¹. Beides, Leiter und Seil (tib.: Thag), stehen in den Berichten oft ohne innere Beziehung nebeneinander, um ein und den selben Vorgang zu bezeichnen¹². So heißt es, Gri-gum-btsan-po habe das Himmelsseil und (sic!) die Himmelsleiter durchschnitten (tib.: dmu-thag-dang-dmu-skas . . . bcad), wobei sich zeigt, daß die Leiter nicht recht zum Vorgang des Zerschneidens passen will, während das Seil auch sonst in den religiösen Vorstellungen der Tibeter eine große Rolle spielt, wie ich gelegentlich ausgeführt habe (vgl. Anm. 11). Wenn hier das Motiv von der Jenseitsleiter unter die ägyptisch-tibetischen Parallelen mit aufgenommen worden ist, so soll damit nicht behauptet werden, daß ein genetischer Zusammenhang besteht. Die Parallelität ist lediglich erwähnenswert.

Die Erlebnisse des Verstorbenen in einer neuen Existenz (äg.: wḥm ḥḥ[mśw.t]) im Jenseits führen uns zu dem wohl bekanntesten Vergleich zwischen ägyptischen und tibetischen Jenseitsvorstellungen. Wenn auch trotz gewisser Übereinstimmungen in den psycho-somatischen Konzeptionen die Ideen vom Jenseits des Sterbens bei den Tibetern von denen der Ägypter recht verschieden sind, so zwingt doch die Vorstellung von einem *Zwischenzustand* (tib.: Bar-do), der dem Erscheinen in einer neuen Existenz integriert ist (äg.: ḥrj.t ḥpr.w = in Erscheinung treten), zum Vergleich¹³.

Der Ägypter wird auf seinem Weg in den sogenannten Zwischenzustand im Anschluß an das Überschreiten der Todesschwelle, wobei ein helles Licht aufleuchtet, wie uns das auch vom Erleben des tibetischen Chi-kha'i-bar-do, d. h. im Augenblick des Sterbens, bekannt ist, durch Anubis (äg.: ḥnpw) unterstützt, der einen Schakalskopf trägt. Sicherlich liegen hier Ideen vom Hund als Psychopompos zugrunde, wie sie in Zentralasien und Tibet noch lebendig sind¹⁴.

Von besonderer Hilfe für den Gestorbenen sollen die sogenannten *Totenbücher* (äg.: prj.t m hrw = Hervorkommen am Tage¹⁵; prj = auferstehen) sein, die im alten

Ägypten wie in Tibet nicht nur rechte Orientierung und rechtes Verhalten im Jenseits sichern, sondern schon die Lebenden in die Geheimnisse des Nachtozustandes einführen (vgl. Totenbuch, ed. Hornung, Kap. 17). In Tibet wird das Totenbuch vor dem erwähnten mTshan-spyang verlesen, aber auch Teile mit dem Toten verbrannt oder mit ihm bestattet so wie sie in Ägypten in den Sarg gelegt wurden oder angesichts der Mumie (äg.: š‘h) gesprochen. Der Weg durch den Zwischenzustand hat für den Ägypter wie für den Tibeter seine Gefahren und Schrecknisse, kann jedoch günstig beeinflusst werden, in Ägypten durch magische Worte, in Tibet mit Hilfe eines Bodhisatva oder eines Lama, wobei aber in Tibet die sog. verbalisierte Religion (tib.: Ngag-las) ebenfalls von Bedeutung für den Nachtozustand ist¹⁶. Der Tod ist dem Ägypter wie dem Tibeter letztlich nicht das Aufhören, sondern eine Krise des Lebens¹⁷.

Bei dem Totengericht, dem sich der Verstorbene zu unterziehen hat, fällt der *Affe bei der Totenwage* auf. Er ist meines Wissens nur den Ägyptern (als Thot, äg.: dhwtj, der göttliche Schreiber) und den Tibetern bekannt¹⁸. Dabei ist es für die Frage ägyptisch-tibetischer Parallelen von Bedeutung, wenn auf einer buddhistischen Malerei in Bäcklik (Turkestan) des 9. Jh. der Affe als zyklisches Zeichen in Gestalt eines Schreibers dargestellt wird¹⁹. Hier muß wieder an das erinnert werden, was v. Le Coq zur Bedeutung Alexandriens für das Gebiet der Seidenstraße gesagt hat.

Jegliche Gestaltung ist dem Ägypter Ausdruck der wandelbaren Ewigkeit (äg.: nḥḥ) und dabei Darstellung (äg.: irw) einer dahinter verborgenen unwandelbaren und stabilen Ewigkeit (äg.: d.t), was uns in gewissem Sinne und bei allen Vorbehalten an die [tibetisch-]buddhistische Lehre von der Identität von Saṃsāra und Nirvāna erinnert. Die ägyptische Vorstellung von einem Zwischenzustand post mortem, ähnlich dem tibetischen Bar-do, stellt aber zugleich die Frage nach der ägyptischen Anschauung vom *Wesen der dem Zwischenzustand folgenden neuen, stabilen Existenz* als Wechsel der Seinsformen (äg.: ḥpr.w). In jeder Gestalt, in der man nach dem Tode erneut lebt (äg.: wḥm ‘nh), bei den Ägyptern nur gleichsam auf anderer Ebene, bewahrt sich nach ägyptischer Auffassung das durch den Tod gefährdete individuelle Sein, das an den auf Erden mumifizierten einstigen Leib wie an eine Stütze gebunden bleibt. Diese ägyptische Vorstellung vom Jenseits als Erscheinen in neuer Existenz ist somit von der hinduistischen Seelenwanderung, d. h. von der Wanderung des Psyche in einen anderen Leib einer kausal (karmisch) bestimmten Daseinskette zu unterscheiden²⁰, wenn auch dem Ägypter die am Ende des sog. Zwischenzustandes angenommene Gestalt letztlich im Wesen des Verstorbenen bedingt ist²¹. Am ehesten ist mit dieser Existenz post mortem die Vorstellung der tibetischen Bon-Religion vom Jenseits noch vor ihrer mit dem Buddhismus rivalisierenden Dogmatisierung vergleichbar. Danach lebt der Verstorbene in jenseitigen Gefilden weiter, wie sich das auch in der tibetischen Volksreligion unter der buddhistischen Oberfläche erhalten hat.

Durch das *Prinzip der Identifizierung* kann sich der Mensch nach ägyptischer Lehre mit jeder Erscheinungsform der einen Lebenskraft, Gottheiten einbeschlossen, im Diesseits wie nach dem Tode, für identisch halten. Als Gleichsetzung mit

den Dämonen im Zwischenzustand führt das den Jenseitswanderer zur Bannung der ihn bedrohenden Mächte. Auf eine gewisse Parallelität in der Erkenntnis der Schreckgestalten als Trugbilder (Psychogone) des Bewußtseins eines Verstorbenen im tibetischen Totenbuch hat schon G. Thausing (Das große Ägyptische Totenbuch, S. 66) hingewiesen. Auch Teile des menschlichen Leibes können der Verkörperung von Gottheiten dienen, und das bis zur Identifizierung der Teile mit solchen²². Wenn der Ägypter wie der Tibeter sein Selbst mit einer Gottheit identifiziert, so geschieht das unter Anwendung magischer Mittel, in Ägypten durch die Formel „Ich bin“, in Tibet etwa im bDag-bskyed-Ritus²³, zumeist dann auf höherer meditativer Ebene. Die buddhistische Deutung der objektiven Welt als magisches Spiel des einen, bewußt gewordenen Seins, das letztlich die Identität aller Seinsweisen verbürgt, kommt somit in gewissem Sinne dem ägyptischen Identitätsprinzip nahe; vgl. auch *nhḥ* als Manifestation von *d.t*²⁴. Beide Religionen lehren die Einheit aller Seinsformen mit dem unwandelbaren Sein. Diese Einheit liegt für den Ägypter noch jenseits der potentiellen Möglichkeiten einer vielfältigen Identifizierung mit den Erscheinungsformen dieses Seins und noch jenseits der nach dem Tode am Ende des durchlebten Zwischenzustandes, d.h. nach mancherlei Wandlungen, angenommenen neuen Gestalt.

Eine gewisse Parallelität läßt auch die *Bedeutung von Stützen für das menschliche Individuum* erkennen. Nach ägyptischer Vorstellung dienen nach dem Tode der Erhaltung des Individuums die Ka-Statue (als Stütze für das Wesen), die Stele (Name) und die bereits genannte Mumie (Leib), für den Namen auch die bekannten Mumienbilder. Das erinnert an die tibetischen Konstituenten Thugs [,Yid,Sems] = Wesen, gSung [Ngag] = Stimme und Lus [sKu] = Leib. Bei Belebung etwa einer Ikone wird Thugs durch die Silbe Hûm, gSung durch Âh und Lus durch Om vertreten, Silben, die am Bildwerk angebracht werden. Thugs, gSung und sKu sind nach der tibetischen Anthropologie sowohl der Bon-Religion als auch des tibetischen Buddhismus (Lamaismus) Entäusserungen der Ganzheit des Individuums. In anderem Zusammenhang stellt der Tibeter die drei Komponenten mit Hilfe von drei Stützen (tib.: rTen-sgum) dar, als Pagode (für Thugs) als Buch (für gSung) und als Buddhafigur (für Lus).

Unter dem *Begriff des Ba* wird heute, nicht ganz zutreffend, gern die psychische Komponente eines Individuums verstanden. Der Ba einer Gottheit kann sich aber in verschiedenen Seinsformen zugleich niederlassen. Man spricht dann von mehreren Ba des Gottes. Andererseits kann aber eine Gestalt, etwa ein heiliges Tier, von den Ba verschiedener Gottheiten zugleich bewohnt werden. Wir kennen diese Vorstellung auch in Tibet, wo nach der Transmigrations- und Inkarnationslehre z. B. ein Heiliger nach seinem Tode sich zugleich in mehreren Personen manifestieren kann, indem die Konstituenten seines Wesens getrennt transmigrieren. Es kommt aber auch vor, daß ein Heiliger bei Lebzeiten als Fleischwerdung verschiedener Gottheiten betrachtet wird²⁵.

Am Ende meiner Ausführungen möchte ich als weitere Parallele auf die *Zeremonien zur Öffnung des Mundes (äg.: wp r3) und der Augen* verweisen. Durch diese und durch die damit verbundenen Manipulationen werden in Tibet die Bildwerke von Göttergestalten belebt und so für den Kult zugerichtet. In Ägypten dienen sie

der Belebung der Mumie und der Götterstatuen. Der Tibeter spricht von sPyan-byed-Zeremonien²⁶. Schließlich mag noch die z. T. wunderbare *Entdeckung versteckter heiliger Schriften* erwähnt werden. Diese seltsame Literaturgattung ist in Tibet unter dem Begriff gTer-ma bekannt. Die Nachrichten u. a. von der Auffindung eines Kapitels aus dem Totenbuch unter einer Götterstatue in Hermopolis zur Zeit des Mykerinos (IV. Dynastie) oder eines medizinischen Traktates durch König Teti (VI. Dynastie) entsprechen genau den tibetischen gTer-ma-Berichten der Bon-Religion und des Lamaismus. Beispielsweise ist das tibetische Totenbuch auf wunderbare Art durch Rig-'dzin Karma-gling-pa (14. Jh.) entdeckt worden. Auch vom Himmel gefallene Schriften, ähnlich den in Tibet den Dâkinî, einer Art Feen (tib.: mKha'-'gro-ma = Himmelswandlerinnen) zugeschriebenen heiligen Büchern, kennt der Ägypter²⁷.

Mit scheint, wie ich schon in „A Gnostic Miscellanea“ (l. c.) in verschiedener Hinsicht gezeigt habe, für die Entwicklung der religiösen Vorstellungen Indiens und seiner Umwelt, insbesondere Zentralasiens, der vordere Orient der ersten vier Jahrhunderte n. Chr. von größter Bedeutung gewesen zu sein, ein kulturgeschichtlicher Vorgang, den wir nur tastend zu rekonstruieren vermögen und in dem Ägypten eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben muß. Daß der Ursprung der Gnosis der ersten Jahrhunderte n. Chr. wahrscheinlich in Ägypten zu suchen ist, wie P. Pokorný gezeigt hat, sei nur nebenbei erwähnt²⁸. Wenn in den Anschauungen des Basileides und der Barbelo-Gnostiker, d. h. in der gnostischen Bewegung Ägyptens, die Sperma-Kommunion von Bedeutung war, so erinnert uns das an die Kosmogonie von Heliopolis, wonach Atum sein Sperma mit den Händen auffing und dann das erste Götterpaar als Urzeugung ausgespieen hat²⁹. In Tibet wird die in gewissen Riten geübte Sperma-Kommunion auf alt-vorderorientalische Einflüsse zurückzuführen sein, wie ich in „A Gnostic Miscellanea“ ausführlich gezeigt habe.

Eine beachtliche Studie zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Indien in dem von uns erwogenen Zeitraum wurde bereits durch S. Morenz und J. Schubert (1954, l. c.) unternommen³⁰. Danach scheint der Lotos als principium mundi und Sitz bzw. Ursprung von Gottheiten aus Ägypten über Gandhâra in die buddhistische und von da in die tibetische Vorstellung gekommen zu sein, wenn wir auch für die in Gandhâra bekannten ägyptischen Gestalten des Harpokrates und der Isis im gräko-buddhistischen Stil außerhalb Ägyptens noch keine Beispiele mit Lotos kennen. Morenz (l. c., S. 154) hat auf das große Sendungsbewußtsein des Ägypters der hellenistischen Zeit hingewiesen, ohne das meines Erachtens viele der zitierten Parallelen unerklärlich bleiben müßten. Noch mehr muß aber damals das Heilsverlangen, insbesondere der Griechen und Römer, in einer Zeit des Individualismus und der Existenzangst Ursache für die Verbreitung religiöser Vorstellungen der Ägypter gewesen sein, wozu auch eine gewisse Isissehnsucht gehört. Als Schwester-Gattin des Osiris hatte sich Isis zu einer Art Nothelferin entwickelt³¹.

Ohne nochmals auf Einzelheiten zurückzukommen, lassen von den erwähnten Parallelen meines Erachtens, was Tibet angeht, mit allen Vorbehalten ägyptische Anregungen vermuten: der für Indien neuartige Tempelbau der Gupta-Zeit und von daher die Anlage gewisser tibetischer Heiligtümer, ferner der Bericht vom Tod des

mythischen Königs Gri-gum-btsan-po ohne indische Parallelen, die bauliche Gliederung der tibetischen Königsgräber und die Bedeutung der Königsstatue in diesen, gewissen Vorstellungen vom Nachtod-Zustand, die Art der Anwendung sogenannter Totenbücher, das Auftreten eines Affen beim Totengericht, Zeremonien der Augen- und Mundöffnungen zur magischen Belebung und die Praxis einer Auffindung verborgener heiliger Schriften.

Als Parallelen mit einem gemeinsamen, wahrscheinlich megalithischen, z. T. auch älteren archaischen Ursprung erweisen sich dagegen das Prinzip des Weges bzw. des stufenweisen Aufstiegs, in Tibet im Ge-sar-Epos, ferner der Sinngehalt der Ka-Statue und der ägyptischen Pfeiler im Vergleich mit der tibetischen Königsstele bzw. den verschiedenen Arten von rDo-ring, schließlich die Masten vor den Tempeln. Wieweit die Vorstellungen von den Schicksals- und Schutzgottheiten, die mit dem Individuum geboren, aber hypostasiert werden, und die Lehre von den Konstituenten der psycho-somatischen Ganzheit des Menschen sowie die Idee von einer Jenseitsleiter bei einem Vergleich nur zufällig vieles gemeinsam haben, wage ich nicht zu entscheiden³², ebenso nicht die Frage nach späteren ägyptischen Anregungen auf bestehende Parallelitäten in Tibet, die aus einem gemeinsamen, weithin megalithischen Ursprung zu erklären sind. Ich denke dabei an die Ma-ni-Masten, die Statue als sKu-rten und an einige obeliskenartige rDo-ring, ob diese Anregungen nun direkt oder indirekt nach Tibet gelangt sind.

Wenn man die gezogenen Vergleiche überblickt, hat man das Gefühl, daß es in Tibet insbesondere die aus dem vorbuddhistischen Erbe stammenden und später unter der buddhistischen Decke sowohl im Lamaismus als auch in der sogenannten systematisierten Bon-Religion noch verbindlich fortbestehenden Anschauungen sind, die Parallelen erkennen lassen, während sich der Buddhismus selbst, vielleicht dank seiner Systematik und aufgrund seiner besonderen, im indischen Wesen begründeten Struktur weniger aufnahmebereit zeigt, abgesehen von den Anregungen bei der neuen Konzeption der Tempelanlagen während der Gupta-Zeit und dem wohl in beiden Religionen unabhängig voneinander begründeten Prinzip der Identität.

Bei den Vergleichen liegen somit die Akzente in der alt-tibetischen Mythologie (Gri-gum-btsan-po), ferner in der spezifisch tibetischen Psychologie und Anthropologie (die psycho-somatische Konstitution des Menschen) und in gewissen alt-tibetischen Vorstellungen im Zusammenhang mit Tod und Nachtodzustand (Anlage der Königsgräber, der Leib als Stütze der Psyche, die Jenseitsleiter). Auch die im sogenannten Totenbuch der Tibeter konzipierten Vorstellungen von Zuständen des Bewußtseins im Nachtodzustand, seine Lenkung oder das Wägen beim Totengericht enthalten wie auch das gesamte gTer-ma-Schrifttum Traditionen, die im Buddhismus eher als ein Fremdkörper zu betrachten sind. Auf die Genesis der damit wirksamen heterogenen Überlieferungen, vor allem in Verbindung mit der interessanten Gestalt des Padmasambhava (8. Jh.), kann hier nicht näher eingegangen werden. Ich halte zunächst eine Sammlung der Parallelen aufgrund ihrer Eigenart für notwendig. Was wir später einmal daraus machen, mag vorläufig dahingestellt bleiben.

Abschließend und gleichsam am Rande möchte ich noch auf eine seltsame Parallele verweisen. Wir kennen in Ägypten die sogenannten Prunkpaletten. Auf ihnen

erscheinen die mythologischen Schlangenhalspanther, die in einer besonderen Beziehung zur Sonne stehen und deren Entstehungsgeschichte und Sinngehalt W. Westendorf in seiner Studie „Uräus und Sonnenscheibe“ (in: Studien zur Ägyptischen Kultur, Bd. 6, Hamburg 1978, S. 201 ff.) nachgegangen ist.

In meiner Veröffentlichung „Profane and religiöse Gegenstände aus Tibet und der lamaistischen Umwelt“ (in: Tribus, 13, Stuttgart 1964) habe ich auf Abb. 4 eine mir sonst im ost- und zentralasiatischen Raum, aber auch in der indischen Ikonographie unbekannt Darstellung gezeigt, die sich auf einem Weihwassergefäß der an altvorderorientalischen Überlieferungen reichen tibetischen Bon-Religion findet³³. Auch im tibetischen Buddhismus fehlt eine derartige Gestalt. Es handelt sich um eine Raubkatze mit geflecktem Fell und mit einem Schlangenhals, der ebenfalls behaart ist. Seltsam ist auch das Swastikazeichen zwischen den Beinen des Tieres (Sign. Umlauff 71535). Interessant ist die völlige Übereinstimmung der Zeichnung mit den Schlangenhalspanthern auf der Oxford-Palette (Westendorf, Abb. 6) und auf einem Palettenbruchstück (Westendorf, Abb. 7), so daß zumindest ein Hinweis auf diese Parallele berechtigt erscheint.

Ich habe dieses Beispiel bewußt an den Schluß der Ausführungen gestellt. Es läßt noch einmal und mehr als alle anderen Parallelen erkennen, wie betroffen man in vorurteilsfreier, unbefangener und kritischer Beschäftigung mit dem einen oder anderen der hier betretenen Arbeitsgebiete sein kann, sofern man beide einigermaßen überblickt. Sämtliche der hier verglichenen Realien haben sich nur in dieser Weise aufgezwungen und werden eher mit Zurückhaltung vorgelegt, als daß weitgehende Folgerungen gezogen werden sollen. Sie sind ungedeuteten Hieroglyphen vergleichbar, von denen wir erst wissen wollen, welchen Sinn sie haben und die wir eben darum nicht übergehen, sondern im Context stehen lassen.

ANMERKUNGEN

- 1 Zu Ägypten A. M. Blackman, Das hunderttorige Theben, Leipzig 1926, Tafel 9. Zu den Masten vor tibetischen Tempeln. S. Hummel, Das tibetische Megalithikum (in: Ethnol. Zeitschr. Zürich, II/1975, S. 31 ff.). — Zu hellenistischen Traditionen im indischen Tempelbau H. Goetz, Imperial Rome and the genesis of classic Indian art (in: East and West, 10/3, 1959, S. 153 f.). — Interessant ist der in Aihole zwischen maṇḍapa und garbhagr̥ha eingeschobene Raum, antarāla genannt; vgl. für Ägypten Edfu (Horustempel), Dendera (Hathortempel, fig. 1), Esne (Chnumtempel). — Auffallend ist die Bedeutung der großen Säulenhalle beispielsweise bei dem zeitlich späten Pāpanātha-Tempel von Paṭṭakadal (7. Jh.) im Vergleich mit dem unter den letzten Ptolemäern errichteten Hathor-Tempel von Dendera (fig. 1 u. 2). Hierzu auch der Ibistempel von El-Chargeh (5.–4. Jh. v. Chr.) und der dortige, etwas ältere, der thebanischen Trias geweihte Tempel mit eingeschobenem Raum zwischen Säulenhalle und Heiligtum (vgl. R. Naumann, Bauwerke der Oase Khargeh, in: Mitt. des Deutsch. Inst. f. ägypt. Altertumskunde in Kairo, VIII, 1, S. 4 f.). — Die Säulenhalle des Tempels Hucḥḥ-mallīguḍi (Aihole) ist wie bei ägyptischen Anlagen entgegen dem Heiligtum erhöht. Zu den Tempeln mit Umgang zu Ägypten L. Borchardt, Beiträge zur ägypt. Bauforschung u. Altertumskunde, Heft 2, Ägyptische Tempel mit Umgang, Kairo 1938. Sie sind die Vorstufe der griechischen und indischen Peripteraltempel (hierzu auch der Durgā-Tempel in Aihole).
- 2 Vgl. G. Steindorff, in: Baedeker, Ägypten, 5. Aufl. Leipzig 1902, S. 311. Hierzu auch als Ergänzung meiner Lit.-Angaben H. Goetz, An unfinished early Indian temple at Petra, Transjordanien (in: East and West, 24, 3–4, S. 245 f.). — M. Maillard, A propos de deux statuettes en terre rapportées par la Mission Ōtani: Sarapis et Harpocrates en Asie Centrale (in: Journal Asiatique, CCLXII, 3–4, S. 223 ff.). B. Brentjes, A Figure of Harpocrates from Farghana Valley (in: East and West, 21, 1–3, S. 75). W. Ruben, Einführung in die Indien-

- kunde, Berlin 1954, bes. S. 74, 117 f., 304, erwähnt eine Reihe ägyptisch-indischer Parallelen, die allerdings nicht unbedingt überzeugen. Beachtlich ist aber der Kult des Götterbildes im Hinduismus wie in Ägypten (das Bild wird gepflegt, gebadet, gespeist, ausgefahren usw.). – Interessant ist auch der Handel Chinas mit Ägypten mit chinesischen Schiffen zur Ming-Zeit, besonders im 15. Jh.
- 3 Plutarch, *De Iside et Osiride*, mit Vorstellungen bes. der Zeit zwischen 300 v. Chr. und 100 n. Chr. Weitere Lit.-Hinweise in S. Hummel, *Der Osiris-Mythos in Tibet* (in: *Central Asiatic Journal*, XVIII, 1, S. 23 ff.; XIX, 3, S. 199 ff.). Dort auch zu Hotere als Herrin eines Dienstmädchens, eines Wasserungeheuers (tib.: Chu-srin), das die Leiche des Königs Gri-gum ans Land bringt. Wenn das Wort Hotere in Variante mit O[’Od]-de[Ide]-ring[lag-ring] (dämonisches Wesen) ersetzt wird, so wurde vielleicht versucht, ein unverständliches Wort sinnvoll zu machen. Die Bon-po schreiben Khod-de für O[’Od]-de, wobei Khod aus der Zhang-zhung-Sprache stammt, soviel wie tib. „stobs“ bedeutet und somit für O[’Od]-de[Ide] stehen kann. Sollte vielleicht Hotere mit äg. Hathor in Verbindung zu bringen sein? Nach der Hathorenliste von Dendera sucht Hathor [Isis] die Leiche des Osiris. Sie wird später mit dem Fisch einer alten Fischgöttin dargestellt (äg.: h3.t mhj.t; vgl. S. Morenz u. J. Schubert, *Der Gott auf der Blume*, Ascona 1954, S. 34). – Nach einem Bericht aus der Zeit Sesostri III. hat sich Horus in einen rächenden Hund verwandelt (vgl. Kees, *Ägypten*, in: *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, herausgeg. von A. Bertholet, 2. Aufl. Tübingen 1928, S. 38), – Die Empfängnis des Horus durch Isis am Leichnam enthält ein Hymnus aus der 18. Dynastie (vgl. Kees, *Ägypten*, I. c., S. 29).
- 4 Rezension S. Hummel, in: *Ethnologische Zeitschrift* Zürich, II/1974, S. 199 ff.; I/1975, S. 263 ff.; II/1975, S. 137 ff. – Vgl. auch Schuyler-Cammann, *The Interchange of East and West* (in: *Asia in Perspective*, Philadelphia 1959, S.10). – S. Morenz u. J. Schubert, *Der Gott auf der Blume*, S. 145 ff. – H. Berstl, *Indo-Koptische Kunst* (in: *Handbuch der Asiatischen Kunst*, Bd. I, Leipzig 1924, S. 165 ff.). – Vielleicht ermöglicht die mythologische Struktur des tibetischen Berichtes von Gri-gum-btsan-po noch gewisse Rückschlüsse auf den ursprünglichen Charakter der Osirisgestalt. So scheint sich die Vermutung von H. Kees (Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, 2. Aufl. Berlin 1956, S. 151 ff.) zu bestätigen, wonach Osiris ursprünglich der tote König war, der sich im Sohn erneuert, und nicht ein Vegetationsgott, selbst wenn Osiris, mit Isis von einer breiten Glaubensbewegung getragen, in der Spätzeit fast nur noch naturmythologisch verstanden wurde (vgl. H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig 1941, S. 401 ff.).
- 5 S. Hummel, *Das tibetische Megalithikum*, I. c., S. 31 ff. – Zur Bedeutung des Weges im alten Ägypten S. Morenz, *Rezension Sander-Hansen, Der Begriff des Todes bei den Ägyptern* (in: *Orientalistische Literaturzeitung*, 80, 1943). H. Schäfer (*Die angebliche Basilikenhalle des Tempels von Luksor*, in: *Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde*, 61, 1926, S. 52 ff.) sieht die von uns bereits erwähnte überhöhte Decke im Säulensaal des ägyptischen Tempels, z.B. im Ramesseum, sofern wir von den Peripteros-Anlagen absehen, im Bagedanken des Prozessionsweges begründet, dem sich auch die Tempelhöfe gleichsam sammelnd und zum Tempelhaus hinführend einfügen. – Die älteste Pyramide von Bedeutung, die des Königs Djoser (3. Dynastie, um 2650), ist ein Stufenberg über dem Grab (vgl. Auch D. J. Wölfel, *Die Religionen des vorindogermanischen Europa*, in: *Christus und die Religionen der Erde*, Bd. 1, Wien 1951, S. 397 ff.). A. Badawy (*The Stellar Destiny of Pharaoh*, in: *Mitt. d. Inst. f. Orientforschung*, X, 2–3, Berlin 1964, S. 205) sieht in der Stufenpyramide einen Hinweis zum Aufstieg des Pharaos zum Himmel. – Zum Stufenberg vgl. auch S. Hummel, *Das tibetische Megalithikum*, I. c. Vgl. E. Baumgärtel, *Dolmen und Mastaba*, Leipzig 1926. – Der Ägypter denkt wie der Megalithiker genealogisch. Es sind zwei megalithische Zentren des Mittelmeergebietes möglich, wobei dann Ägypten als Hüter megalithischer Vorstellungen mit beiden verbunden werden kann (S. Hummel, *Das tibetische Megalithikum*, S. 46b), wenn auch wahrscheinlich das westliche gegenüber dem östlichen den Vorrang haben dürfte (Das tibetische Megalithikum, Anm. 25), also umgekehrt im Vergleich mit der etruskischen Kultur, bei deren Zustandekommen die westmediterrane Schicht von einer ostmediterranen überlagert wurde (S. Hummel, *Zentralasien und die Etruskerfrage*, in: *Rivista degli studi orientali*, XLVIII, S. 251 ff.). Für das tibetische Megalithikum gilt nahezu die gleiche Erwägung wie für das prähistorische Ägypten. Daß die Tempelanlagen in Ägypten dem Verlauf des Flusses (Nil) folgen, ist megalithischer Tradition entsprechend; vgl. beispielsweise den Amun-Mut-Chons-Tempel in Theben-Luxor mit den abgelenkten Achsen oder den Bauplan des Isis-Tempels auf Philä mit dem Verlauf der Alignements gemäß der Küste in bretonischen Carnac. – Wenn Höhlenwohnungen und Höhlenkult gebietsweise im Megalithikum überhaupt eine Rolle spielen (Das tibet. Megalithikum, S. 41), so sind die damit verbundenen Vorstellungen ebenso wie höchstwahrscheinlich die Schalensteine prämegalithischer Herkunft. Die zugehörige Tod-Leben-Symbolik hat sich, wie E. Benz, *Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche* (in: *Eranos-Jahrbuch*, 1953, Zürich 1954, S. 365 ff.) gezeigt hat, bis in das morgenländische Christentum hinein erhalten. Im Megalithikum gehören Gang- und Kuppelgrab, in Ägypten dann der überdeckte Aufweg zum Grab in der Pyramide in diese Vorstellungswelt. Für Tibet vgl. S. Hummel, *Die heilige Höhle in Tibet* (in: *Anthropos*, 52, 1957, S. 623 ff.), wonach auch dort zweifellos prämegalithische Traditionen vorhanden waren. Da in Tibet sowohl das sog. Gräbermegalithikum als auch das im Verhältnis dazu jüngere Denkmalmegalithikum mit der Seelensitzvorstellung vertreten ist, dürfte die von mir vorgeschlagene Einordnung des tibetischen Megalithikums in das 3.–2. Jahrht. v. Chr. angemessen sein. – Vgl. auch die Grabschächte der Pyramiden mit dem megalithischen Seelenloch (zu den Pyramiden und ihren Schächten: A. Badawy, *The stellar destiny of Pharaoh*, in: *Mitt. d. Inst. f. Orientforschung*, X, 2–3; V. Trimble, *Astron. Investigation conc. the so-called Air-shafts of Cheops Pyramid*, ebenda). Interessant ist auch ein Vergleich der Vorstellung, wonach die Pyramide in die

- Unterwelt (Sargkammer), mit der Spitze aber in den Himmel reicht, mit Ideen von der Axis mundi, wie sie auch in Tibet eine Rolle spielen (zu Ägypten: E. Lüddeckens, Herodot und Ägypten, in: ZDMG, 104, 1954, S. 330 ff.; zu Tibet: S. Hummel, Das tibetische Megalithikum, l. c.).
- 6 A Gnostic Miscellanea (in: East and West, 24/3–4, 1974, S. 358 ff., insbes. Anm. 58): Bla als Lebenskraft, die ein Individuum mit der Geschlechterfolge, aber auch mit dem Ort von deren Herkunft verbindet und als Gottheit (tib.: lHa) hypostasiert werden kann. Hierzu S. Hummel, Die Gottheiten der Schulter in Tibet (in: Rivista degli studi orientali, XXIV, 1959, S. 183 ff.). Zu Ägypten G. Thausing, Die Konstitution der menschlichen Persönlichkeit im alten Ägypten (in: Kairos, 1961, S. 149 ff.): Ka auch göttlich gestaltet und von Wichtigkeit für die Geschlechterfolge. Thausing (l. c.) schlägt principium individuationis als Bedeutung von Ka vor, was dem Sinngehalt des tibetischen Bla entsprechen würde. Einer Deutung des Ka im Sinne von Thausing kommt die Gleichsetzung des Namens mit Ka auf dem Mumienschildern der Spätzeit entgegen (vgl. E. Lüddeckens, Die Mumienschilder des Kestner-Museums in Hannover, in: Jahrbuch 1955 d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur, S. 251 ff.). Auch eine dem tibetischen Bla-shing (Baum als Sitz der Lebenskraft) eines Menschen, der sterben muß, wenn der Baum gefällt wird, ähnliche Vorstellung kannten die Ägypter; vgl. das Märchen von den beiden Brüdern in A. Wiedemann, Altägyptische Sagen und Märchen, Leipzig 1906, S. 58 ff., dazu M. Lurker, Götter und Symbole der alten Ägypter, 2. Aufl. München 1974, S. 48; Sture Lagercrantz, The sacral king in Africa (in: Ethnos, Stockholm 1944, 3–4, S. 118 ff.) hält das Motiv in Afrika für orientalischer Herkunft. Für Tibet S. Hummel, Die drei Schwestern im Ge-sar-Epos (in: A Körösi Csoma Sándor Intézet Közleményei 1976, 3–4, S. 24 ff.). — Merkwürdigerweise steht Ka im selben Verhältnis zu den Königsinsignien wie in Tibet der Bla (vgl. G. Tucci, The Secret Characters of the Kings of Ancient Tibet, in: East and West, VI/3, 1955, S. 197 ff. — S. Hummel, Euras. Traditionen in der tibet. Bon-Religion, in: Opusc. Ethn. Memoriae Lud. Biró Sacra, Budapest 1959, Anm. 89). — Seltsam ist auch die Bemerkung in der bekannten Geschichte von dem Schiffbrüchigen aus dem Mittleren Reich, in der die Insel, auf die der Schiffbrüchige durch die Gottheit gerettet wird, die Insel des Ka genannt ist (äg.: $\dot{\imath}w pn n k3$). Auch in Tibet wird der Bla oft mit Lokalitäten verbunden.
- 7 Zur Königsstatue in tibetischen Gräbern R. A. Stein, Un Document ancien relatif aux rites funéraires des Bon-po Tibétains (in: Journal Asiatique, 1970, S. 170f.). Zu Statue als sKu-rten E. Haahr, The Yar-Luñ Dynasty, Kopenhagen 1969, S. 368 f. Zur Ka-Statue G. Thausing, Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten, Leipzig 1943, S. 4f. (die Statue äg.: twt, die Stele äg.: wd). — Mit den rDo-ring verwandt sind auch die altägyptischen Pfeiler (äg.: $\dot{\imath}wn$), sicher mit megalithischen Traditionen. Ein solcher Pfeiler kann in Verbindung mit Heiligtümern, wie in Tibet der rDo-ring vor der Kathedrale in lHa-sa, Axis mundi sein. Außerdem, wie z.B. der Djedpfeiler (äg.: $\dot{d}d$) von Busiris, Mittel zur Sicherung bzw. Dauer der königlichen Macht, ohne daß der Djedpfeiler selbst ein Megalith gewesen sein muß (vgl. H. Altenmüller, Djed-Pfeiler, in: Lexikon der Ägyptologie, Wiesbaden 1975–1977, S. 1100 ff.). — Für Ägypten H. Kees, Der Götterglaube im alten Ägypten, Leipzig 1941, S. 96 ff. Für Tibet S. Hummel, Die Kathedrale von Lhasa, Imago Mundi und Heilsburg (in: Antaios, VII, 3, S. 280 ff. mit Lit.-Hinweisen): rDo-ring als Axis mundi. G. Tucci, The Tombs of the Tibetan Kings, Rom 1950, Fig. 3: Königsstele (rDo-ring) mit Inschrift. Wo diese Steine somit in oder, wie in lHa-sa, vor Tempelanlagen stehen, aber auch als freistehende, obeliskartige Steinpfeiler mit pyramidenförmiger Bekrönung und mit historischen Inschriften wie die berühmte Säule am Fuße des Po-ta-la bei lHa-sa (Zhol-rdo) aus dem 9. Jh., da werden wir an die Obeliken als Königsdenkmäler in ägyptischen Tempeln (äg.: $\dot{h}.t bnb n$ = Obeliskenhäuser) [in Heliopolis] erinnert (vgl. G. Rühlmann, Die Nadeln des Pharaos, Dresden 1968. — E. Dondelinger, Der Obelisk, Graz 1977). Was die ägyptischen Steinmale angeht, so ist die Verbindung mit dem Menhir des Megalithikums vor allem dort gegeben, wo sie als Sitz des Ba eines Toten betrachtet werden (hierzu H. Schäfer, Die Seele auf der Pyramidenspitze, in: Zeitschr. f. äg. Sprache, 66, 1931, S. 70f.); vgl. auch die ägyptische Stele in ihrer Funktion einer Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits (G. Posener, Lexikon der ägyptischen Kultur, Wiesbaden 1960, S. 251). In Heliopolis galt der bnb n als Gegenwart des Gottes Amun (vgl. H. Kees, Ägypten, l. c., S. 1). — Hierzu auch meine Ausführungen zu ägyptisch mn (= dauerhaft) und $\dot{d}d.t$ (= Dauer) in: Ägyptische Miscellen (in: Almogaren, VIII, Graz 1978, S. 87 ff.); dort auch zu $\dot{\imath}wn$ (Pfeiler) in Heliopolis. Wieviel die Bezeichnung $\dot{\imath}wn m.t f$ (= Pfeiler seiner Mutter) für den Erdgott Geb und später im Titel des Sempriesters auch ursprünglich phallisch gemeint war, muß offenbleiben; ferner zum Prinzip der Einschachtelung. Hierzu auch J. W. Goethe, Morphologische Schriften (ed. W. Troll, Jena o. J., S. 120); ähnlich H. G. Evers, Staat aus dem Stein, München 1929, S. 13 f. — Rudolf Weber, Sta. Cruz-Tenerife (briefl. Mitt. v. 10.10.78), macht mich darauf aufmerksam, daß der Einschachtelung wie der Spirale (Labyrinth, Maṅḍalaprinzip) auch die Vorstellung von den konzentrisch ineinander liegenden, immer kleiner werdenden Sonnenbahnen (Sonnwende) des Jahreslaufes zugrunde liegen kann. Zu Einschachtelung im Grabe des Tut-ench-Amun vgl. die schematische Zeichnung in K. Lange u. M. Hirmer, Ägypten, 2. Aufl. München 1978, S. 115, Abb. 43. Neben megalithischen Vorstellungen sind mit der Ka-Statue auch solche der archaischen nicht-animistischen Weltanschauung verbunden, wie sie bei der Mumifizierung deutlich werden, wenn das Leben nach dem Sterben von der Erhaltung der Leiblichkeit abhängig ist. — In meiner Arbeit über das tibetische Megalithikum (l. c.) habe ich nicht die tibetischen Königsgräber untersucht, weil sie viel jünger sind als das Megalithikum des Landes. Ob wir bei diesen Grabanlagen megalithische Traditionen der Tumulus- oder der Terrassengräber, sog. Hünenbetten (vgl. D. J. Wölfel, l. c., S. 179), vermuten dürfen, wobei die Nachbarschaft zum Stufenberg und zur Stufenpyramide zu erwägen wäre (vgl.

unsere Anm. 5), ist bei den widersprüchlichen Berichten über diese tibetischen Grabhügel (tib.: Bang-so) fraglich. H. Hoffmann (Die Gräber der tibetischen Könige, in: Nachrichten d. Akademie d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse, 1950, 1, S. 1 ff.) nimmt aufgrund gewisser tibetischer Überlieferungen an, daß diese Erdhügel, von den chinesischen Historikern Ch'iu Mu genannt, vor König Srong-btsan-sgam-po (7. Jh.) rund, dann aber viereckig waren, während G. Tucci (Tibet, Genf 1973, S. 61 f.) meint, ein runder Tumulus sei auf einer viereckigen Terrasse errichtet worden (zum Problem E. Haahr, l.c., 380 ff.). Ich halte mit A. Closs (Der megalithische Aspekt an Kanarischen Steindenkmälern, in: *Almogaren*, V/VI, 1974–75, S. 67 ff.), wie ich in meiner Arbeit über das tibetische Megalithikum angedeutet habe, die Idee vom Stufenberg für spätmegalithisch und die im alten Ägypten auffallende Sicherung der Dauer (äg.: *dd.t*) für das Grundanliegen der genealogischen Denkweise im Megalithikum, wie insbesondere die mit dem Menhir verbundenen Vorstellungen erkennen lassen. Im Stufenberg sind meines Erachtens auf der Basis archaischer Vorstellungen vom Berg als Ursprung der Sippe und Wohnung der Toten kosmologische, d.h. räumlich orientierte Ideen mit genealogischen verschmolzen und schließlich in eine megalithische Gnosis aufgenommen worden. Was den Weg durch die Stufenreihen angeht, so könnte dort das Prinzip des stufenweisen Aufstiegs, wie es im Aufweg zur Pyramide (äg.: *mr*) zu erkennen ist, dann vermutet werden, wenn wie bei Carnac in Frankreich die Höhe der Steine in den Alignements zum Cromlech hin zunimmt. Das Labyrinth läßt ebenfalls eine, gleichsam in die Ebene projizierte, stufenweise, räumlich orientierte Bewegung erkennen. Das Motiv scheint als Spirale vormegalithisch zu sein, vielleicht ursprünglich gleichbedeutend mit konzentrischen Kreisen (= Wasser = Leben). Zu der an diesem Motiv entwickelten gnostischen Labyrinthidee bzw. zur Spirale als Labyrinth im alten Ägypten G. Thausing, *Das Symbol der Spirale im alten Ägypten* (in: *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, 56, 1960, Festschrift W. Duda, S. 241 ff.). Zur Spirale auch H. Biedermann, *Wellenkreise*, Hallein 1977, Rez. S. Hummel, in: *Almogaren*, VIII, 1977. Entsprechend der megalithischen Weltanschauung hat im Stufenberg der für die Labyrinthidee bezeichnete Weg seine vertikale Richtung bekommen. Noch in der altägyptischen Hochkultur haben chthonische und zöläre Vorstellungen, insbesondere im Zusammenhang mit Tod und ewigem Leben, nebeneinander bestanden. Das sollte auch für das Megalithikum anzunehmen sein, in dem sich nach O. Huth (*Märchen und Megalithreligion*, in: *Paideuma*, V, 1–2, S. 12 ff.) Sinken und Steigen als gleichberechtigte Ausdrucksformen der Jenseitsreise erhalten haben. – Eine interessante Parallele ist auch die heilige Weide als Lebensbaum in Heliopolis (vgl. H. Kees, *Der Götterglaube*, S. 86, 215); für Tibet, z.B. vor der sog. Kathedrale in lHa-sa, S. Hummel, die verschlossene Urflut im Stadttempel zu Lhasa und die Weiden vor dem Heiligtum (in: *Kairos*, VI, 4). Von ähnlicher Bedeutung in Ägypten auch die Sykomore und die Dattelpalme. Hierzu äg.: *isd.t*.

- 8 Ausführlich zur gesamten Problematik und mit Lit.-Hinweisen S. Hummel, *Die drei Schwestern im Ge-sar-Epos*, l.c., S. 24ff. – Zu Ägypten: H. Kees, *Totenglauben*, S. 46 f. Die diesen Ka entsprechenden weiblichen Schutzgottheiten werden Hemsut (äg.: *hmšw.t* = Pflegerinnen) genannt. Zu den Gottheiten als Spendern materieller und geistiger Gaben sowie als Künder des Schicksals (äg.: *š3j.t*) bei der Geburt, unter denen auch bekannte Gestalten wie Hathor und Chnum (äg.: *ḥnmw*) zu finden sind, ausführlich G. Thausing, *Der ägyptische Schicksalsbegriff* (in: *Mitt. d. Deutschen Inst. f. ägyptische Altertumskunde in Kairo*, Bd. 8, Berlin 1939, S. 57 ff.). S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart, 2. Aufl. 1977, S. 73 ff.: *š3j* = Bestimmen von Lebenszeit, Glück und Unglück. – Zur Ka-Statue H.G. Evers, *Staat aus dem Stein*, München 1929, Abb. 1. – Weibliche Schicksalgottheiten sind vor allem die aus dem ägyptischen Volksglauben stammenden Sieben Hathoren. – Interessant ist ein Bericht im Ge-sar-Epos (ed. I. J. Schmidt, 1839, Kap. IV). Danach kämpfen zwei Stiere miteinander, ein weißer und ein schwarzer. Der Weiße ist der schützende Genius des göttlichen Ge-sar, der schwarze der seines dämonischen Gegners, der am Ende unterliegt. Dieser Bericht erinnert an den Kampf des Horus mit Seth als Kampf von Licht und Finsternis in Gestalt von zwei Stieren mit dem Sieg des Horus (Pyr. 306).
- 9 S. Hummel, *Anmerkungen zu Ambros Josef Pfiffig: Religio Etrusca* (in: *Almogaren*, V/VI, 1974–75, S. 339 ff.).
- 10 O. Lange (unter Hinweis auf Maspero), *Die Ägypter* (in: *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen, 4. Aufl. 1925, 1, S. 474). Auch die Stufenpyramide ist im Prinzip eine Jenseitsleiter (vgl. Edwards, in: Posener, l.c.: *Pyramiden*. Hierzu H. P. Blok, *Zur altägypt. Vorstellung der Himmelsleiter* (in: *Acta Orientalia*, VI, Kopenhagen 1927, S. 257 ff.).
- 11 Ausführlich in S. Hummel, *Das Motiv der Nabelschnur in Tibet* (in: *Antaios*, IV, 1963, S. 572 ff.). – Zum Himmelsseil und zum Seil des Schicksals in tibetischen Vorstellungen und solchen der verwandten Na-khi S. Hummel, *Die drei Schwestern im Ge-sar-Epos*, l.c.; für verwandte ägyptische Vorstellungen G. Thausing-Tr. Kerszt-Kratschmann, *Das Große Ägyptische Totenbuch*, Kairo 1969, S. 9: Seil als Bild der Vereinigung; S. 53, Anm. 15: Schicksalsseil; ebenda S. 50, Anm. 11 auch zur Leiter als Verbindung zum Jenseitigen. Wie bei den tibetischen Bon-po knüpfen in Ägypten die Götter dieses Band (Pyr. 390).
- 12 Vgl. Samten G. Karmay, *The Treasury of Good Sayings*, London 1972, S. 67–69. – Chos-'byung des Bu-ston, 111a 4 ff. (zit. nach H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, Mainz 1950, S. 296). – Zur Leiter auch E. Berbuir, *Rituelle Symbole des Aufstiegs zum Himmel* (in: *Kairos*, 1962, 3–4, S. 280 f.). – Auch Ge-sar steigt auf einer Leiter besuchsweise zum Himmel und kehrt auf diese Weise wieder zurück; vgl. das tibetische Ge-sar-Epos in der Ausgabe durch I. J. Schmidt (*Die Taten Bogda Gesser Chan's*, 2. Aufl. Berlin 1925, S. 95 f.).

- 13 G. Thausing, 1943, S. 15 ff.: $\dot{r}j.t$ $\dot{h}p.r.w$ als „Vollziehen der Wandlung“ = Zwischenzustand. — S. Morenz, Ägyptische Ewigkeit und indische Seelenwanderung (in: *Asiatica*, Leipzig 1954, S. 422). — H. Ranke, Zum Wiedergeburtsglauben der alten Ägypter (in: *Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde*, 79, 1954, S. 52 ff.). $\dot{h}p.r.w$ möchte ich im Sinne von Werdeformen verstehen. — Unter Zwischenzustand verstehe ich den Weg des Verstorbenen mit dem Ziele seiner Existenz am Ort der Seligen. Zum Problem und seine Diskussion E. Dondelinger in seinem Kommentar zum Papyrus Ani (Papyrus Ani. BM 10.470, Codices Selecti phototypice impressi, Vol. LXII, Graz 1978). — $\dot{w}h.m$ $m\dot{s}w.t$ vom König gesagt.
- 14 S. Hummel, Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt des Tibetens (in: *Paideuma*, VI, 8, 1958 u. VII, 7, 1961). — Id., Die Leichenbestattung in Tibet (in: *Monumenta Serica*, XX, 1961, S. 226 ff.).
- 15 E. Naville, Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, Berlin 1886, Einleitung S. 23: „Ausgang aus dem Tage“ = aus dem irdischen Leben; so auch G. Thausing, 1943, S. 168. H. Kees, 1956, S. 279: „am Tage“; id., Ägypten, I, c., S. 54: „an dem Tage“. Hierzu Totenbuch Kap. 17. Vgl. aber R. O. Faulkner, *Ancient Egyptian Coffin Texts*, Vol. I, Warminster 1973, Spruch 94, 97: into the day.
- 16 S. Hummel, in: *Tribus*, 16. S. 162 ff. — Religion als „agieren“ = äg.: $\dot{r}j.t$ $\dot{h}t$ = tib.: Las (Ngag-las = agieren mit Stimme bzw. Wort); zum ägyptischen Begriff S. Morenz, Gott und Mensch im alten Ägypten, Leipzig 1964, S. 21 ff.
- 17 S. Hummel, The Colour in the Tibetan Iconography (in: *Lamaist Art Exhibition*, Brüssel 1975, S. VII ff.). Dort der Vergleich der ägyptischen und tibetischen Maltechnik. Für Ägypten insbesondere W. Wolf, Kulturgeschichte des alten Ägypten, Stuttgart 1962, S. 395. — H. Schäfer, Von ägyptischer Kunst, Leipzig 1919, I, S. 37 ff. — Für Tibet S. Hummel, Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum (in: *Tribus*, 16, 1967, S. 75). — Id., Der Lamaismus und die Ikonomalerei des morgenländischen Christentums (in: *Jahrb. des Museums f. Völkerkunde zu Leipzig*, XIII, 1954, S. 135 ff.): ungebrochene Farben ohne Schattierung als Symbolwerte für Überwindung der Unbeständigkeit der wechselvollen Erscheinungen, in Ägypten als Sicherung des Ewigen (seit der 5. Dynastie Lockerung dieser Prinzipien der Malerei durch zunehmende Betonung des Sinnlichen und Individuellen). Die Farbe ist Wesen (äg.: $\dot{w}n$); vgl. auch Morenz u. Schubert, I, c., S. 31, ferner H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen, Leipzig 1924, S. 106 f.).
- 18 Interessant ist auch die Anwesenheit tierköpfiger Gestalten beim Totengericht beider Religionen; vgl. S. Hummel, Zum Ursprung der Totengerichts- und Höllenvorstellungen bei den Tibetern (in: *ZMR*, 1958, 1, S. 48 ff.). Zum Affen in Ägypten H. Kees, *Der Götterglaube*, S. 49, 305 ff., 375, 383; H. Breasted, *Geschichte Ägyptens*, Zürich 1938, Fig. 272; H. Bonnet, *Ägyptische Religion* (in: *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*), Leipzig 1924, Fig. 29. Wenn beim tibetischen Totengericht die guten Taten gegen die schlechten abgewogen werden, so entspricht das spätägyptischen Vorstellungen, wonach in römischer Zeit nicht das Herz, sondern die Taten gewogen wurden. Hierzu und zur Totenwage (äg.: $m\dot{h}3.t$) bzw. zum Totengericht E. Lüdeckens, *Alter und Einheitlichkeit der ägyptischen Vorstellung vom Totengericht* (in: *Jahrbuch d. Akad. d. Wissensch. u. d. Lit.*, S. 182 ff.).
- 19 A. v. Le Coq, Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, Bd. IV, Berlin 1924. (Neudruck Graz 1974), Tafel 17. In diesem Zusammenhang kann man auch an die ganz ungewöhnlich mit (Mumien-)Binden umwickelte Leiche Gautama Buddhas im Sarg auf einer Wandmalerei im turkestanischen Qyzil (6.–7. Jh.) denken (A. v. Le Coq, *Auf Hellas Spuren in Ostturkestan*, Leipzig 1926, Neudruck Graz 1973, Tafel 45).
- 20 H. Ranke, Zum Wiedergeburtsglauben der alten Ägypter, I, c. — S. Morenz, in: *Asiatica*, I, c. — S. Morenz u. D. Müller, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion, Berlin 1960. — E. Lüdeckens, I, c. — $\dot{h}p.r[w]$ = Gestalt, gestalten, entstehen. — Zu den ägyptischen Ewigkeitsvorstellungen auch G. Thausing, Die Ausdrücke für „ewig“ im Ägyptischen (in: *Mélanges Maspero*, I, Kairo 1934, S. 35 ff.); dort auch die Verknüpfung vom principium individuationis mit Ka. Zu „ewig“ vgl. auch S. Hummel, Ägyptische Miszellen (in: *Almogaren*, VIII, 1977 (punktieren dort S. 88, Zeile 14 $\dot{r}j.t$ statt $\dot{r}t$). Vor allem J. Assmann, in: *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1975–1977, S. 47 ff. — Meiner in „Ägypt. Miszellen“ versuchten Deutung von $\dot{d}.t$ und $n\dot{h}h$ entspricht es, wenn W. Westendorf (Uräus und Sonnenscheibe, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur*, Bd. 6, Hamburg 1978, S. 201 ff.) darauf hinweist, daß sich in der Uräusschlange, ehemals die Mutter des Sonnengottes, die $\dot{d}.t$ — Ewigkeit als das unveränderliche Gebärende repräsentiert, während die Sonnenscheibe die $n\dot{h}h$ — Ewigkeit erkennen läßt. — Osiris wird mit $\dot{d}.t$, Re mit $n\dot{h}h$ verbunden!
- 21 Dieses Wesen ist aber ebenso wie die Lebensdauer göttlich determiniert (äg.: $\dot{s}3j$). Selbst wenn in der Spätzeit das Schicksal (äg.: $\dot{s}3j.t$) dem Wesen integriert ist, daß es mit dem Ka verglichen bzw. personifiziert wurde, bleiben die Götter Herren des Schicksals (vgl. den mongolischen Xormusta als Herr über die drei Schicksalsschwester im Ge-sar-Epos; hierzu S. Hummel, *Die drei Schwestern*, I, c.).
- 22 Für Ägypten: O. Firchow, Die Mischgestalt des Toten (in: *Mitt. d. Inst. f. Orientforschung*, 1953, S. 313 ff.). Zur Identifizierung der Teile des menschlichen Leibes mit Gottheiten auch R. O. Faulkner, *The ancient egyptian coffin texts*, Vol. III, Warminster 1978, Spell 945. Für ähnliche Vorstellungen in Tibet: S. Hummel, in *Tribus*, 16, I, c., S. 112, Nr. 24461; S. 169, Nr. 23865b. Vgl. auch Totenbuch, Kap. 42, — Wahrscheinlich wird entsprechend ägyptischer Vorstellung der Tote nach dem Princip pars pro toto zur Erscheinungsform (äg.: $\dot{h}r$) des jeweils mit einem Glied seines Leibes verbundenen Gottes. — Die fortwährende Verschmelzung der verstorbenen Könige mit Osiris (vgl. Totenbuch, Kap. 69) ist nur aus dem Prinzip der Identität zu verstehen.
- 23 F. D. Lessing, Wu-Liang-Shou (in: *Bulletin of the Institute of History and Philology*, XXVIII, 1957, S. 793 ff.).

- Zur Identität von Wort und dem damit Bezeichneten S. Morenz, 1977, S. 172 ff. (Schöpfung durch das Wort).
- 24 Die Identität ist auch mit dem ägyptischen Begriff *ts p̄hr* (wörtlich: „umgekehrt geordnet“) gegeben. G. Thausing, 1943, S. 3: *ts p̄hr* nicht Kausalität, sondern Gleichzeitigkeit, in der eins im andern bedingt ist; S. 119, Anm. 2: *ts p̄hr* volle Identität ($a=b$, $b=a$). – Id., Die Auferstehung im Sohne (in: WZKM, XLVI, 3–4, Wien 1939, S. 171, Anm. 9 ($a > b$, $b > a$). Nicht immer bedeutet jedoch *ts p̄hr* Identität; vgl. W. Westendorf, Der Rezitationsvermerk *ts-p̄hr* (in: Ägyptol. Studien, Berlin 1955, S. 383 ff. *ts* als Passivform, *p̄hr* sog. Pseudopartizip, von Gardiner als old perfective, von de Buck als forme d'état bezeichnet). Id., Eine Formel des Totenbuches (in: Göttinger Miszellen, 5. S. 43 ff.). Vgl. auch meine Notizen „Ägyptische Miszellen“ (in: Almogaren, VIII, S. 88). – Das Prinzip des Einen im Vielen und der Ganzheit in jedem ihrer Teile erklärt nach Morenz (1977, S. 153) auch die Götterfamilien dem Verständnis (ebenso die Götterlehre des Lamaismus). Zu Ägypten auch S. Sauneron, in: Posener, i.c., S. 89: Gott. Zu *pars pro toto* auch E. Hornung, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich 1979, Einführung S. 32.
- 25 S. Hummel, Transmigrations- und Inkarnationsreihen in Tibet (in: Acta Orientalia, 36, Kopenhagen 1975, S. 181 ff.). Zu rTen-gsum S. Hummel, in: Tribus, 16, l.c., S. 51 u. 180. – Erscheinungsweisen des Menschen sind vor allem Ba, Ach (šh), Sechem (šhm), Achom (‘hm), Herz (ib), Name (rn) und Schatten (šw.t); vgl. Kees, 1956, S. 36). Zur ägyptischen Lehre vom Ba vor allem Jan Bergmann, Isis-Seele und Osiris-Ei, Uppsala 1970, S. 34–36.
- 26 Für Ägypten H. Kees, 1956, S. 34; ferner M. Lurker, l.c., S. 120.
- 27 J. Leipoldt u. S. Morenz, Heilige Schriften, Leipzig 1953, S. 28: eine Isis-Beschwörung, die im Tempel von Koptos vom Himmel fiel. Ein Falke bringt ein Buch vom Himmel. Vgl. auch Totenbuch, Kap. 50, gefunden unter den Füßen einer Thot-Statue z. Zt. des Mykerinos (4. Dyn.), Kap. 64 (z. gleichen Zeit) unter den Füßen einer Götterstatue u. Kap. 130 in einer Berggrotte. Für Tibet E. Neumaier, Einige Aspekte der gTerma-Literatur (in: ZDMG, XVII, Orientalistentag, Vorträge, Wiesbaden 1969, S. 849 f.): gTerma. – Interessant auch die Verwendung roter Tinte für hervorzuhebende Partien oder Namen in magischen Texten der Ägypter, was tibetischen Sādhana-Schriften entspricht. – Desgleichen kannten die Ägypter wie die Tibeter eßbare und trinkbare Zaubersprüche. Das Papier wurde in Wasser aufgelöst oder die Schrift abgewaschen und beides getrunken (Belege schon in Sargtexten). – Zu merkwürdigen Parallelen der ägyptischen Schrift mit der Schrift der mit den Tibetern verwandten Na-khi vgl. S. Hummel, Die Bedeutung der Na-khi-Ikonographie (in: Zentralasiatische Studien, 13, Wiesbaden 1979).
- 28 P. Pokorný, Der Ursprung der Gnosis (in: Kairos, IX, 2, 1967, S. 94 ff.). – Nach S. Morenz, die Zaubерflöte, Münster u. Köln 1952, S. 79, gehört hierher auch die ägyptische Auffassung vom Wissen von den Geheimnissen als entscheidend für ihre Wirkung (z. B. die Kenntnis von allem, was den Nachtodzustand angeht, als Vorbedingung zu Heil).
- 29 S. Hummel, Ägyptische Miszellen, l.c. (dort der bnb als Obelisk in der Tradition von Heliopolis zu verstehen; Obelisk sonst thn). – Im Aophis-Buch, 28, 27–29, 1 (Übersetzung Faulkner) spricht Atum: „Nachdem ich meine Faust begattet hatte . . . fiel Same aus meinem Munde . . . ich spie (ihn) aus als . . . (hier folgen die Namen der ersten Gottheiten)“. – Den Einfluß altägyptischer Vorstellungen läßt beispielsweise auch noch der christliche Mystiker Makarios der Ägypter (4. Jh. n. Chr.) erkennen, wenn er sagt: „ . . . da der Leib dieser Seele am Boden liegt, lebt ihr Geist ganz im himmlischen Jerusalem . . . hängt sich da an den Herrn und dient ihm.“ (Gregorii Thaumaturgi, Macarii Aegypti et Basilii Seleucia opera omnia, Paris 1622, S. 301 ff.). Während für den Ägypter die Mumie in ihrem Schrein (äg.: wj) liegt, weil die Psyche (äg.: b3) im sogenannten Binsengefilde (äg.: šh.t i3r.w) der Seligen oder im Gefolge des Gottes Rē.
- 30 Danach soll die indische Harfe aus Ägypten stammen. In Ägypten hat auch der indische und tibetische Blasbalg seinen Ursprung (vgl. S. Hummel, in: Tribus, 13, S. 115, mit Lit.-Hinweisen). Zumindest wurde er, wenn er nicht direkt aus Ägypten nach Indien kam, in Kleinasien aus dem ägyptischen entwickelt und mit der Kenntnis der Eisenverarbeitung verbreitet (Indien 1000–800 v. Chr.; Tibet 800–500 v. Chr.); ausführlich mit Lit.-Hinweisen in S. Hummel, Der göttliche Schmied in Tibet (in: Folklore Studies, XIX, Tokyo 1960, S. 264, Anm. 44). – Zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Indien auch die Erdkarte (mit Indus, Ganges und Himālaya) des Marinus (um 110 n. Chr.) unter Verwendung der Angaben des Kapitäns Alexander. Beide lebten wahrscheinlich in Ägypten (hierzu A. Herrmann, Das Land der Seide und Tibet, Leipzig 1939).
- 31 S. Morenz, Ägyptische Nationalreligion und sogenannte Isismission (in: ZDMG, 111, S. 432 ff., XV. Orientalistentag, Vorträge, Göttingen 1961, Wiesbaden 1962). Zum Urwesen auf dem Lotos (in Ägypten etwa Harsaphes) vgl. S. Hummel, Etruskisches in Weimar, Anm. 5 (in Vorbereitung); hierzu auch indische Kosmogonien.
- 32 Zumindest interessant ist auch die Verehrung des „Großen Schwarzen“ im Stierkult, bes. im Delta (Pyr. 628b, 1630d, 1658a), wenn wir an den „Großen Schwarzen“ (skr.: Mahākāla) mit dem Stierkopf im tantrischen Buddhismus Indiens, Tibets und der Mongolei denken. Sicherlich ohne gegenseitige Beeinflussung ist die weithin parallele Vorstellung von der Abhängigkeit der kosmischen Ordnung vom Zustand des Königtums. Wie im alten Tibet ein geordneter Kosmos vom Intaktsein der Majestät (tib.: mnga-thang) des Königs abhängig ist, so bedeutet im alten Ägypten die ständige Erneuerung des Königtums in der Sukzession, die der ins Kosmische geweiteten, immerwährenden Geburt des Horus im Geburtshaus (äg.: pr mš) entspricht, die Erhaltung der Periodizität des kosmischen Ablaufs als Schutz vor dem Chaos (vgl. auch Fr. Dumas, Les

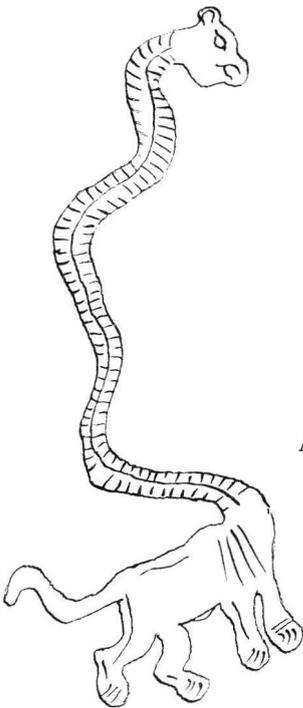
mammis des temples égyptiens, Paris 1958, S. 310 ff.: Philä). — Merkwürdig, daß die im Buddhismus (Lamaismus) beliebte, in Ägypten fremdartige Darstellung von Füßen zur Vergegenwärtigung eines Heiligen (vgl. S. Hummel, Magische Hände und Füße, in: *Artibus Asiae*, XVII, 1954, S. 149 ff.) in der römischen Zeit auch in ägyptischen Inschriften auftaucht (vgl. H. Brugsch, *Thesaurus*, 5. Abt., Leipzig 1891, S. 1005 f.). Zu diesen seltsamen Parallelen gehört auch die sich schützend über Osiris und Re erhebende Schlange mhn im „Amduat“ (ed. E. Hornung, Zürich 1972, 7. Stück), verglichen mit der sich über Buddha wölbenden Schlange Mucilinda.

33 Vgl. auch meine Abhandlung „Bon-Ikonographisches im Linden-Museum, Stuttgart“ (in: *Anthropos*, 63/64, 1968–1969, S. 858 ff.: Abb. 1). — Einen Schlangenhalspanther zeigt auch eine Darstellung aus dem Mittleren Reich in H. Bonnet, *Die ägyptische Religion* (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, 2–4, Leipzig 1924, Abb. 161). Die spät-vorgeschichtlichen Prunkpaletten auch in S. Schott, *Mythe u. Mythenbildung im alten Ägypten*, Leipzig 1945, Tafel I u. IV. — Die Schlange ist megalithisches Symbol der Großen Mutter (vgl. S. v. Cles-Reeden, *Die Spur der Zyklopen*, Köln 1960, S. 233: z. B. Schlangen am Fuß eines Menhir bei Carnac). In Ägypten verkörpert die Schlange, die im Westdeltagebiet von besonderer mythologischer Bedeutung war, die weibliche Ewigkeit, So ist, um nur einige Beispiele zu nennen, das Kronensymbol, die Uräusschlange (äg.: 3h.t), Uto (äg.: w3d.t), die Mutter des Sonnengottes, aber auch Spenderin des Wassers (Kees, *Götterglaube*, S. 53 ff., Id., *Die Schlangensteine*, in: *Zeitschr. f. äg. Sprache u. Altertumskunde*, 57, S. 120 ff.). Die vier weiblichen Urgötter der Achtheit in der Kosmologie von Hermopolis werden als Schlangen dargestellt. Eine Fruchtbarkeitsgöttin in Schlangengestalt ist auch Renenutet (äg.: rnn wt.t; griech.: Thermuthis). In der Unterwelt Amduat (äg.: dw3.t) symbolisiert die kosmische Schlange den Urzustand, aus dem der Sonnengott und die gesamte Schöpfung an jedem Morgen neu hervorkommen. Schließlich ist die Schlange das Deutezeichen für weibliche Gottheiten. Auch im megalithischen Lahoul, dem Einfallstor nach Tibet, findet sich ein auffallender Schlangenkult (A. H. Francke, *A History of Western Tibet*, London o.J., S. 187f. — S. Hummel, *Das tibetische Megalithikum*, l. c., S. 31). Was Tibet angeht, so ist der Kult der Schlange (tib.: Klu, sanskr.: Nāga) besonders in der Bon-Religion ausgeprägt. Der tibetische Buddhismus dürfte seine Nāga-Vorstellungen vornehmlich aus Indien erhalten haben, von denen der jüngere, systematisierte Bon-Glauben viele übernommen hat (M. Lalou, *Les "Cent mille nāga"*, in: *Festschrift M. Winternitz*, Leipzig 1933, S. 79 ff.), aber mit älteren Vorstellungen von der Schlange vermischt. Eines der Werke der Bon-po betrifft Klu, das Sa-bdag-klu-gnyan-gyi-byad-grol (ed. B. Laufer, *Ein Sühngedicht der Bonpo*, *Denkschr. d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien*, phil.-hist. Klasse, XLVI, Wien 1900) stammt wahrscheinlich aus Lahoul. Ein Rückzugsgebiet der Bon-Religion ist das südwestchinesische-tibetische Grenzgebiet der Na-khi, für die der Kult der Schlange (Na-khi: Ssu) alles überdeckt (J. F. Rock, *The Na-Khi Nāga Cult and related Ceremonies*, Rom 1952). Dabei fällt auf, daß die Schlange, anderes als in Indien, als Seelenräuber gefürchtet ist, was mit den Vorstellungen von der Schlange als Seelenleiter zusammenhängen mag. Vielleicht findet die Schlange am Fuße des megalithischen Seelensitzes (Menhir) darin ihren vollständigen Sinngehalt (vgl. die Schlangen an einem Menhir von Manio-Kermario bei Carnac, in: W. Hülle, *Steinmale der Bretagne*, Ludwigsburg 1967, Abb. 22, 23). Nach den ägyptischen Vorstellungen ist die Schlange Sonnenverschlinger und Sonnengebärer zugleich. Das gilt auch vom Panther, der dem Ägypter als Darstellung des Himmels dient und als solcher am Abend die Sonne verschlingt, am Morgen aber neu gebiert. Entsprechend wird der Tote auf die Raubkatzenbahre gebettet (vgl. E. Dondelinger, *Kommentar zum Papyrus Ani*, l. c., S. 8). Die Art der Darstellung auf den ägyptischen Paletten hat wahrscheinlich alt-vorderorientalische Vorbilder (vgl. O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, Leipzig 1920, Bd. 2, Abb. 559. Hierzu C. Vandersleyen, *Das alte Ägypten*, Berlin 1975, S. 87).

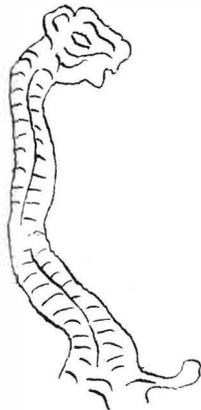
Liste der tibetischen Worte mit ihrer Aussprache, sofern diese von der Schreibung abweicht. Sprich ch und sh wie im Englischen.

- S. 1) Gri-gum-btsan-po, sprich: Di-gum-tsen-po (Dri-gum-tsen-po)
 S. 3) sPu, sprich: Pu
 Dur-bon, sprich: Dur-bön
 Ru-la-skyes, sprich: Ru-la-kye
 sPus-kyi-bu, sprich: Pü-kyi-wu
 sPrul-pa, sprich: Trül-pa
 S. 4) Bla, sprich: La
 sKu-gzugs, sprich: Ku-zug
 sKu-rten, sprich: Ku-ten
 rDo-ring, sprich: Do-ring
 mNga'-thang, sprich: Nga-thang
 gTsug-lag, sprich: Tsug-la

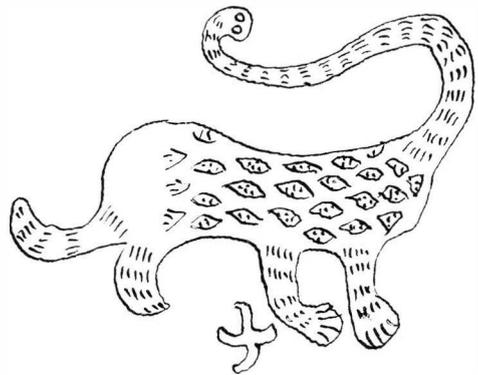
- S. 5) rTsis-kyi-rdo-ring, sprich: Tsi-kyi-do-ring (wörtl.: Großer Chronologiestein)
 btol-ba, sprich: töl-wa
 mTshan-spyang, sprich: Tsen (Tsehn)-chang
 dGra-bla, sprich: Dra-la (wörtl.: Feindgott = Schützer gegen persönliche Widersacher)
 sKas, sprich: Ke
- S. 6) dmU-skas, sprich: mu-ke (dmu = Himmel)
- S. 7) Ngag-las, sprich: Ngag-le
- S. 8) sPyan-byed, sprich: Chen-dsche
 bDag-bskyed, sprich: Da-kye (wörtl.: Selbstverwirklichung, myst. Vorgang d. Identifizierung mit einer Gottheit)
 gSung, sprich: Sung
 Thugs, sprich: Thug
 rTen, sprich: Ten (rTen-gsum = Ten-sum)
- S. 9) gTer-ma, sprich: Ter-ma (wörtl.: Schatz)
 mKha'-'gro-ma, sprich: Kha[n]-dro-ma
- Anm. 3) Khod, sprich: Khö
 stobs, sprich: tob
- Anm. 7) Zhol-rdo, sprich: Shö-do
 Srong-btsan-sgam-po, sprich: Song-tsen-gam-po
- Anm.33) Klu, sprich: Lu
 Sa-dag-klu-gnyan-gyi-bysd-grol, sprich: Sa-dug-lu-nyen-gyi-dsche[n]-dröl (wörtl.: Befreiung vom Fluch, der mit den Erdherrschern, Nâga und gNyan, verbunden ist).



Ausschnitt aus Westendorf
 Abb. 6



Ausschnitt aus Westendorf
 Abb. 7



Vom Weihwassergefäß der Bon-po
 (Zeichnung des Verfassers)

Fig. 1

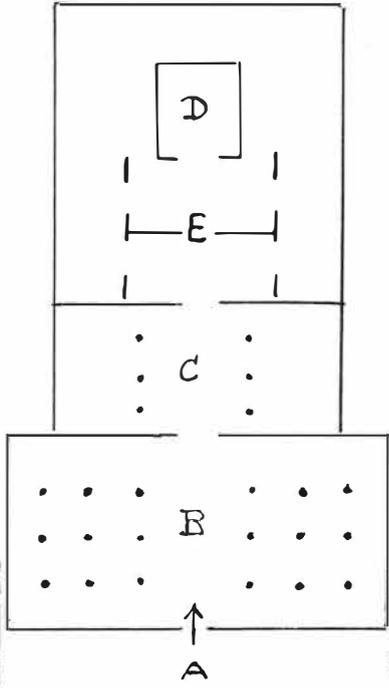


Fig. 2

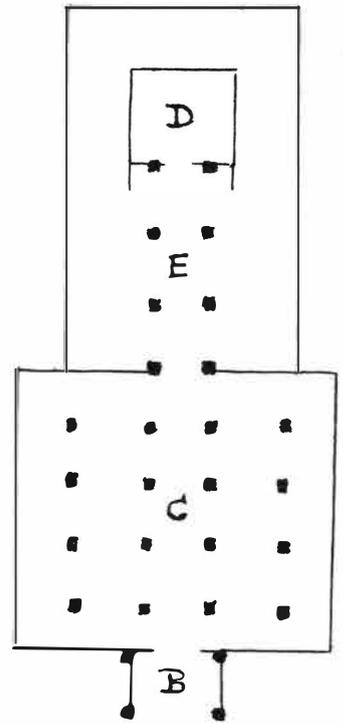


Fig. 3

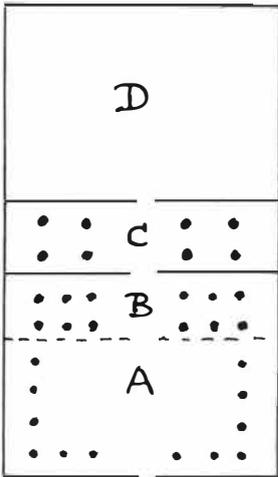


Fig. 4

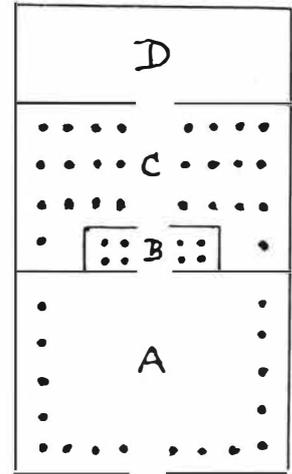


Fig. 5

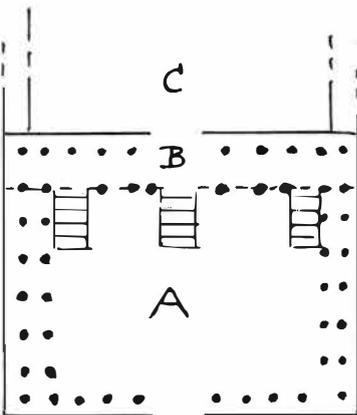


Fig. 6

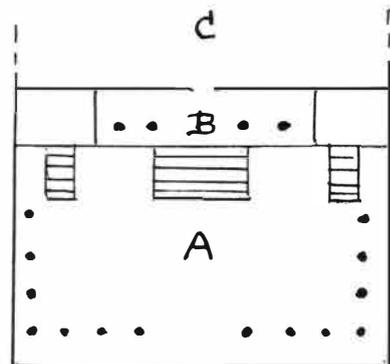
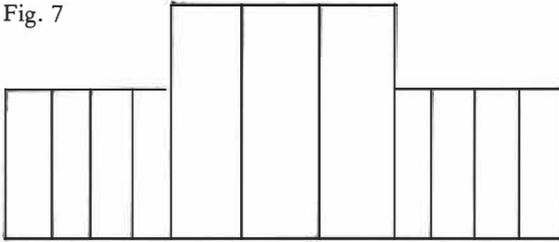


Fig. 7



- A = Vorhof
- B = Vestibül
- C = Säulenhalle
- D = Räume des Heiligtums
- E = Antaräla bzw. Zwischensäle

- Fig. 1: Dendera (nach Steindorff)
- Fig. 2: Paṭṭadakal
- Fig. 3: Ägypt. Tempel des Neuen Reichs (schematisch)
- Fig. 4: Tibet. Tempel mit Vorhof (schematisch)
- Fig. 5: Ramesseum (nach Steindorff)
- Fig. 6: Kumbum (nach Filchner)
- Fig. 7: Schematischer Aufriß (Tibet, Ägypten), von vorn gesehen.

Die Tempelsäulen sind in Tibet wie im alten Ägypten mit symbolischen Farben bemalt (vgl. S. Hummel, Tibetische Architektur, in: Bulletin d. Schweiz. Ges. f. Anthropologie u. Ethnologie, 1963/64, S. 82 f.).

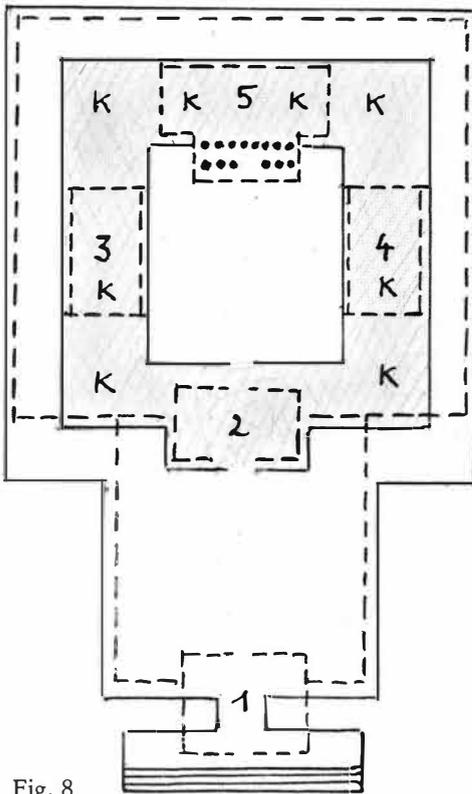


Fig. 8

Fig. 8: Zum Vergleich gebe ich den Grundriß der sog. Kathedrale von lHa-sa, des Jo-khang. In die Anlage (K = Hauptgebäude) habe ich mit gestrichelten Linien eine typisch chinesisch-buddhistischen Tempel, etwa nach dem Beispiel der Tung-Huang-Szü in Peking, eingezeichnet, 1 u. 2 = Torhalle, 3 u. 4 = Nebenhallen, 5 = Haupthalle. Bei 2, 3, 4, 5 hat der Jo-khang Aufbauten im Stil chinesischer Tempelhallen, die der Tibeter rGya-phis nennt. Der chinesisch-buddhistische Tempel geht auf die erweiterte, sogenannte Yamenform zurück; vgl. hierzu H. Schubert, Der chinesische T'ing-Stil, Berlin 1914, S. 3 u. Abb. 4–7. Diese Gliederung liegt nicht nur den mongolischen (lamaistischen) Tempeln im chinesischen Stil zugrunde, sondern auch den japanischen Tempelanlagen im sog. T'ang-Stil sowie im Zen-Stil (vgl. Tsuneyoshi Tsudzumi, Die Kunst Japans, Leipzig 1929, S. 149–168). Meines Erachtens ist die Bemerkung von Sum-pakhan-po im dPag-bsam-ljon-bzang nicht ernst zu nehmen, wonach der Jo-khang nach dem Modell von Vikramashilā erbaut worden sein soll.

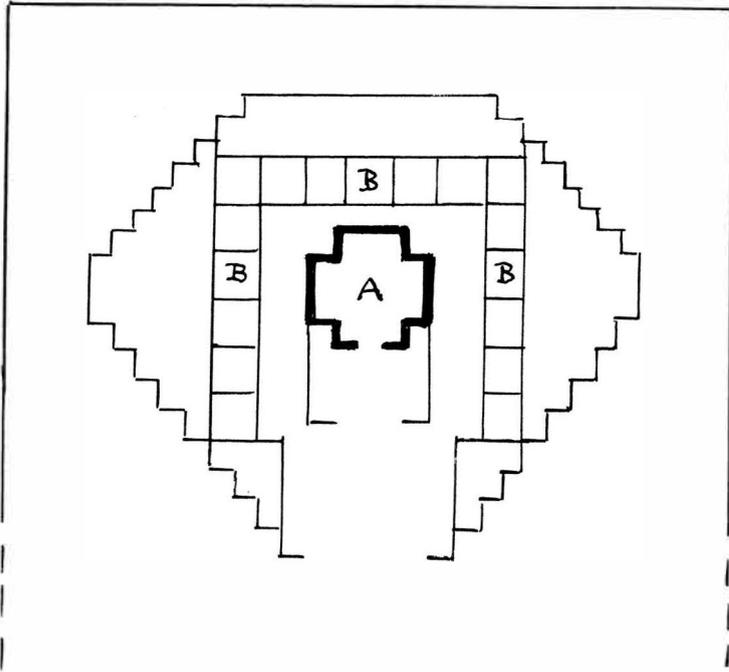


Fig. 9: Beispiel eines alt-tibetischen Tempels im indischen Maṇḍalastil in mTho-ling (Westtibet) aus der Zeit von Rin-chen-bzang-po (958–1055). Nach G. Tucci, *Shrines of a Thousand Buddhas*, New York 1936.

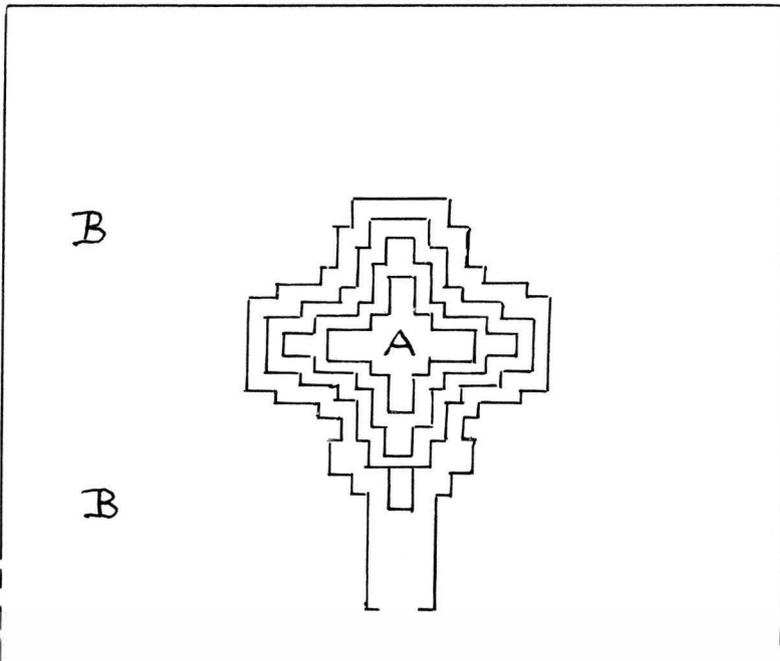


Fig. 10: Grundriß des Tempels von Paharpur (Pāla-Zeit, 8.–12. Jh.).
A = Haupttempel, B = Nebengebäude.