

ÄGYPTISCH-TIBETISCHE PARALLELEN

Teil II.

In den Riten des Mahâyâna-Buddhismus spielen gewisse Diagramme (skr.: Maṇḍala, tibetisch: dKyił-'khor) eine bevorzugte Rolle. Sie dienen dort der Aufordnung von Gottheiten oder ihrer Symbole, meist in deren Bedeutung als kosmische Faktoren, aber auch von Opfergaben an die Gottheiten bei festgelegten Orten des Maṇḍala. Diese Diagramme, vornehmlich in der Art konzentrischer Kreise, kennen wir als Malereien, besonders als Fresken, Hängebilder (skr.: Paṭa, die tibetischen Thang-ka) oder als Fussbodenmalereien, mitunter auch als Bauwerke (z.B. der Borobudur) oder in Gestalt aufgestellter Kultobjekte usw.

Nach den ältesten Überlieferungen (1) ist, wenn die Zeichnung unter Verwendung von Farbpulver auf dem Fussboden ausgeführt wird, vor allem zu beachten, dass dieser kultisch rein ist. Der für diese Zeichnungen ausgewählte Boden wird darum unter besonderen Vorkehrungen gesäubert, wobei insbesondere Verunreinigungen durch Tiere beseitigt werden müssen (2).

Derartige Fussboden-Maṇḍalas wurden bis in unsere Gegenwart im tibetischen Buddhismus (Lamaismus) farbig ausgeführt (3). Die bildlich dargestellten Inhalte des Diagramms, darunter auch Opfergaben, werden im Ritus realisiert, magisch wirksam gemacht.

Es gehört zu den interessanten Parallelen, wenn es im ägyptischen Totenbuch, Kap. 125 des Papyrus Ani (BM 10.470, London) aus der 18. Dynastie (ca. 1300 v. Chr.), in der Nachschrift zu diesem Spruch, heisst:

ỉś.t ỉrj.n.k ššm ḥtp.t sš ḥr s3t.w w^cb m ḥntj
w^cb skr.tw(4) m 3ḥ.t ntj nn ḥnd.n š3j ḥr.ś

"Siehe, du musst machen ein Bild der Opfertafel als Zeich-

nung in reiner Farbe auf einem reinen Fussboden, geschmückt (=šhkr; statt škr ?? = schlagen, treten; Lex. Erman-Grapow: z.B. eine Treppe aus Lehm herstellen) mit Erde, die nicht betreten wurde von einem Schwein (das unreine Tier des Seth)" (4).

Wenn es sich bei diesem ägyptischen Beispiel auch nicht um das Ordnungsschema des Maṇḍala handeln wird, so sind doch einige Parallelen beachtlich.

Die zeitliche Priorität der ägyptischen Anweisung im Totenbuch steht ausser Zweifel, nicht aber die Frage nach irgendwelchen Bezügen. Älter als die indischen Diagramme (8. Jahrhdt. n. Chr.) sind die chinesischen aus der Han-Zeit, deren älteste auf der Rückseite von Bronzespiegeln etwa im 2. Jh. v. Chr. anzusetzen sind. Sogenannte Fussboden-Maṇḍalas der Chinesen, wie sie die indische und tibetische Tradition hütet, fehlen jedoch. Schuyler Cammann nimmt an, dass chinesische Taoisten die Idee zu den Diagrammen von der vorbuddhistischen Bon-Religion der Tibeter erhalten haben (5).

Im gZi-brjid aus dem 14. Jh. (6), der ausführlichen tibetischen Biographie des für die Prägung der Bon-Religion bedeutenden gShen-rab, werden die Maṇḍalas (tibetisch: dKyil-'khor) als Ma-'dal vom dKyil-'khor (= mystischer Kreis) unterschieden. Dieser wird, wie es heisst, in einsamer Bergregion oder bei Begräbnisplätzen mit verschiedenen symbolischen Gegenständen erstellt (tib.: gnas-ni-ri-brag-'jigs-su-rung//yang-na-dur-khrod-'jigs-pa-ste). Noch bedeutsamer ist der Hinweis, dass von den Angehörigen der Bon-Religion auch Maṇḍalas für die Beschwörung der sPar-kha und sMe-ba, jener für die Stabilität des Kosmos bedeutsamen Faktoren, die aus dem chinesischen Taoismus stammen, aus farbigem Sand angefertigt werden (tib.: gtsang-ma'i-sa-las-ma-'dal-dang//sa-tshon-sna-lgas-dal-du-bris). Die neun sMe-ba, die Chiu-Kung der Chinesen, werden von den acht sPar-kha (den chinesischen Pa-Kua) kreisrund umgeben. In China sind sie für das 4. Jh. v. Chr. nachweisbar. Wie die Pa-Kua werden sie auf das berühmte Lo-Shu des mythischen Kaisers Yü zurückgeführt, das als Grundlage des bekannten Wahrsagebuches I-Ching betrachtet werden kann, das in seinen ältesten Partien bis

in das 11. Jh. v. Chr. zurückreicht (7). Ob eine Aufordnung dieser kosmischen Faktoren auf konzentrischen Zonen in China bereits in der vorkonfuzianischen Zeit (Chou-Dynastie), d.h. in der Zeit vor dem 6. Jahrhd. v. Chr., stattgefunden hat, wissen wir nicht. In Indien ist die Maṇḍala-Idee wohl erst um die Zeitenwende bekannt geworden.

Ob es in Indien, Tibet und China farbige Fussboden-Malereien, nicht unbedingt als Maṇḍala, aber mit magischer Bedeutung, in Indien dann noch vor dem 8. Jh. n. Chr., d.h. vor dem Auftreten bildlicher Maṇḍala-Darstellungen, in China vor dem 2. Jh. v. Chr., gegeben hat, entzieht sich meiner Kenntnis.

Wenn wir in unserem Totenbuchttext unter 3h.t (=Erde) das zum Ziegelstreichen verwendete Rohmaterial (Lex. Ermann-Grapow) und damit einen daraus hergestellten Fussboden als Unterlage der Zeichnung verstehen, so mag dann auch an die ebenfalls magisch wirksamen Malereien zum Zwecke des Intaktseins der Naturzusammenhänge zu erinnern sein, wie sie auf Stuckfussböden, z.B. in El Amarna, zu sehen sind: ein Teich im Zentrum ist von Pflanzen und Wasservögeln bevölkert (8). Vergleichbare Fussboden-Malereien kennen wir aus Turkestan. Auch da dürfen wir mehr als ein blosses Schmuckbedürfnis voraussetzen. So zeigt ein Fussbodenfresko in Bāzāklik ebenfalls einen Teich, in dem sich Wasservögel aufhalten (9). Auf die Bedeutung der Seidenstrasse für die Verbreitung ägyptischer Motive habe ich im ersten Teil dieser Abhandlung (Almc-garen IX-X, 315 ff) hingewiesen (10).

*

In meiner ersten Arbeit zu ägyptisch-tibetischen Parallelen (11) bin ich kurz auf die Grabanlagen der tibetischen Könige und auf einige damit verbundene Bestattungsbräuche eingegangen. Auch hier wieder möchte ich unterstreichen, dass diese Vergleiche nicht unbedingt eine Beeinflussung des einen der Vergleichspartner durch den anderen voraussetzen wollen, dass sie aber bestimmt für die Religionsmorphologie von Interesse sein können (Erkes,

l.c.), wobei man den gesamten Komplex der ägyptisch-tibetischen Parallelen beachten muss.

Vor allem ist es die in den alttibetischen und chinesischen Berichten vom Tode der tibetischen Könige erwähnte Behandlung des Leichnams, die unwillkürlich an die Technik der ägyptischen Mumifizierung erinnert. Nach dem chinesischen T'ung-Tien aus dem 8. Jahrhdt. n. Chr. (ed. 1797, 16r, 7-10) entfernt man das Gehirn und nach einem Einschnitt (tib.: btol) in den Leib auch die Eingeweide (12), die in einem Gefäss (tib.: ga'u) gesondert beigesetzt werden. Nach dem Bericht über die Bestattung des Königs Gri-gum-btsan-po wird der Leichnam noch mit Zinnober (tib.: mtshal) oder rotem Ocker als Substitut für Blut behandelt (Tun-Huang-Ms. 250, 18a, Paris) (13) oft, nachdem er zum Feuchtigkeitsentzug in einem mit Salz gefüllten Behälter gelegen hat (14). Ein an den Leichnamen von tibetischen Heiligen beobachteter Konservierungsprozess sieht vor, dass der ausgetrocknete Körper erst mit Bandagen umwickelt, dann aber mit Lehm überzogen und vergoldet wird (Govinda, l.c.). Von den tibetischen Königen heisst es weiter, dass ihre Mumie in einen Metallbehälter (tib.: zangs-po-nang-na) gelegt wurde, wobei das Gesicht, aus purem Golde nachmodelliert (gser-la-gar-bur-bzhengspa), dem Verstorbenen ähnlich war (tib.: rgyal-po-dang-mnyam-pa) (15).

Schliesslich wird eine Statue (tib.: sku-gzugs) des Königs ins Grab gestellt, weil der Tote nur so, gleichsam mit ihr als zusätzliche, leibliche Stütze (tib.: sku-rten) weiterexistieren kann (16). Zweifellos liegen diesem Brauch megalithische Traditionen der Existenzerhaltung durch Erinnern am Stein zugrunde, wie ich in Almogaren (l.c.) für die tibetischen und ägyptischen Beispiele weiter ausgeführt habe, Traditionen, mit denen aus einer noch älteren, nicht-animistischen Weltanschauung stammende Vorstellungen von einer für den Fortbestand des Verstorbenen unerlässlichen Erhaltung der leiblichen Form verbunden waren.

Das Grab wird wie im alten Ägypten versiegelt (tib.: rgyas-btab). Am Jahrestag des Todes werden dort von der Familie mit Gefolge dem Toten, der im Bereich seines Gra-

bes weiterlebt, Opfer dargebracht (rGyal-po-bka'i-thang-yig, l.c.).

Wenn wir mit diesen Vorgängen die alt-ägyptischen Prozeduren vergleichen, die am Leichnam (äg.: ḥ3.t) in Verbindung mit seiner Beisetzung vollzogen wurden und die uns z. Tl. seit der 1. Dynastie (3. Jahrtsd. v. Chr.) bekannt sind, so ergeben sich die folgende Parallelen.

Das Gehirn wird mit einem Haken entfernt, worauf schon Herodot (II, 86) aufmerksam macht. Die Weichteile werden bis auf die Nieren und das Herz entnommen, nachdem der Leichenöffner (äg.: wpw) die Bauchdecke an der linken Seite geöffnet hat (17). Die gesonderte Beisetzung der Eingeweide in Kanopen (äg.: ʿ3b.t) ist aus ägyptischen Königsgräbern hinreichend bekannt (18). Die Leiche wurde schliesslich etwa 35 Tage in offenbar trockenes Natron (äg.: ḥsmn) gelegt. Nach Herodot (l.c.) dauert der gesamte Prozess der Mumifizierung (äg.: śḥ) siebzig Tage. Auch eine Behandlung des toten Körpers mit bestimmten Substanzen, um ihm ein lebendes Aussehen zu geben, ist seit der 21. Dynastie (1070–950 v. Chr.) bekannt (19). Im Zusammenhang mit der anschliessenden Bandagierung der Mumie (äg.: śḥ; Carter, l.c., 158 ff.) mit Binden (äg.: wt) kann hier nochmals an die Darstellung des mumifizierten Gautama Buddha auf einer Wandmalerei in Turkestan erinnert werden (Almogaren, l.c., Anmerkung 19). Eine Festigung der körperlichen Hülle durch leimgetränkte Binden oder mit Hilfe eines Gipsbelags seit der 2. Dynastie (3. Jahrtsd. v. Chr.) gehört zu den ältesten, der eigentlichen Mumifizierung vorangegangenen Versuchen zur Erhaltung der körperlichen Form (20) und damit zur Stabilisierung von Komponenten, insbesondere aber der des Ba. Dem gleichen Zwecke dient auch die Goldmaske, die dem mumifizierten Leichnam aufgelegt wurde. Sie ist wie die anthropomorphen Särge (äg.: krśw) des Neuen Reiches (1552–1070 v. Chr.) und die Mumifizierung überhaupt ein Zeichen der bereits erwähnten nicht-animistischen Weltanschauung (21). An bestimmten Tagen feierten unter Darbringung von Opfern die Verwandten zusammen mit dem vermeintlich gegenwärtigen Toten in dessen Grab (22).

Was die Grabanlagen der alt-tibetischen Könige angeht,

so unterscheidet man nach den spärlichen Berichten ein geweihtes Grabareal (tib.: bang-so'i-khul; äg.: ḥr.t), eine Art Nekropole mit Grabwächtern und Totendienern, in diesem Bezirk die eigentliche Grabkammer mit dem Leichnam (tib.: spu-khang; äg.: mhj), eine damit räumlich eng verbundene Schatzkammer (tib.: nor-gyi-bang-so; äg.: pr nb), die gesonderte Totenkapelle (tib.: gtsug-la-lha-khang; äg.: ḥt k3) und den Steinpfeiler mit Gedächtnisinschrift (tib.: rtsis-kyi-rdo-ring). Über der Grabkammer war eine Erhöhung aus gestampfter Erde, die manchmal in den Quellen mit einem Zelt verglichen wird (23). Die rechteckige Form des Grabhügels ist, wie es scheint, seit König Srong-btsan-sgam-po (7. Jahrhdt. n. Chr.) bei der Bestattung seiner Nachfolger auf dem Königsthron in der Nekropole von 'Phyongs-rgyas bevorzugt worden (24). Neben dem Königsgrab befanden sich die Gräber für Angehörige des Gefolges.

Manches an der Anlage der tibetischen Königsgräber erinnert eher an zentral- und ostasiatische Begräbnisse, besonders wenn die Grabhügel mit Bäumen bepflanzt waren (Chiu-T'ang-Shu, l.c.). Wenn dann in den skythischen Kurganen des 9.-4. Jh. v. Chr. im Gebiet des Altai bei einer gewissen Mumifizierung der Leichen fürstlich Bestatteter die Entfernung des Gehirns und der Eingeweide festzustellen ist (25), so könnte immerhin an die Begegnung der Skythen mit Ägypten unter Psammetich I. (7. Jh. v. Chr.) während ihres Aufenthaltes in Vorderasien und Syrien zu denken sein (26).

Überblicken wir das gesammelte Material, so verdienen zweifellos die von uns skizzierten Praktiken der Leichenkonservierung und die Disposition der Grabanlage, d.h. die Gliederung in Nekropole mit den Gräbern der Vertrauten, in Grab- und Schatzkammer sowie Totentempel, in die ägyptisch-tibetischen Parallelen aufgenommen zu werden. Die Übereinstimmungen sind insbesondere bei der Mumifizierung überraschend, während wir bei den alt-ägyptischen Grabanlagen nicht wie bei denen der tibetischen Könige des 7. und 8. Jh. n. Chr. verallgemeinern können, wenn wir etwa an den Wandel vom Mastaba-Grab über die Pyramide zur Anlage der Felsengräber und schliesslich zum Königs-

grab im Hofe des Tempels (nach 1100 v. Chr.) denken (27). Trotzdem sind die von uns genannten Glieder mit ihren Funktionen in irgendeiner Form vorhanden.

Der tibetische Steinpfeiler über dem Grab dürfte jedoch mit dem ägyptischen Grab-Obelisk (äg.: *ṯḥn*), aber auch wie das Prinzip der Pyramide, eine gemeinsame megalithische Grundlage haben, d.h. in der im alten Ägypten noch weithin lebendigen Vorstellung vom Seelensitz wurzeln, ohne dass zunächst an eine Beeinflussung dieser tibetischen Parallele durch ägyptische Traditionen zu denken sein wird (28).

*

Die erwähnte Bedeutung der leiblichen Gestalt für die Verlebendigung bzw. Erhaltung, in unserem Zusammenhang bislang lediglich eines Verstorbenen, findet ihre Bestätigung in den Bildfolgen der Sargkammern des Neuen Reiches mit dem Zwecke der Realisierung des Dargestellten durch das Bild. Es wurden Illustrationen aus den sogenannten Unterweltbüchern ausgewählt, weil die beigegebenen Texte nicht nur die Bildinhalte, sondern auch die Bedeutung der Bilder (äg.: *ššm.w*) bei der Verwirklichung dieser Inhalte erläutern helfen, wobei die Darstellung nicht auf Bilder eines Verstorbenen, auf seine Mumie, Statue oder sein Mumienbild beschränkt bleibt. Es werden Gottheiten und deren Handlungen gezeigt, die sich im Bereich der Unterwelt abspielen.

Wenn wir uns hier auf "Die Schrift des Verborgenen Raumes" (äg.: *sš n c.t imn.t*) beschränken, die auch als Amduat (äg.: *imj dw3.t* = was in der Unterwelt ist) bekannt wurde (29) und in Bild und Wort an den Wänden der Sargkammern der 18. Dynastie erscheint, so wird aus den wenigen Zitaten deutlich, dass mit den Bildern tatsächlich die Gegenwart handelnder Wesen in ihrer sichtbaren Erscheinung, als was nunmehr das Bild verstanden wird, erstrebt wurde, also nicht nur Illustrationen einer Beschreibung von Unterweltsvorgängen geboten werden sollen. Die Bilder sind das mit ihnen Gezeigte in actu und

lassen sich darum auch ansprechen bzw. ist das Angesprochene in den Bildern in sichtbarer Gestalt zugegen.

So werden in der 5. Stunde (ed. Hornung, l. c.) im oberen Register Götter mit den Worten $\text{hr } \text{ššm.w } \text{im.w } \text{tn}$ ("auf den Bildern, unter denen ihr seid") angeredet. Im mittleren Register spricht Re zu Sokar $\text{ššm.k } \text{pn } \text{skr}$ ("dieses dein Bild, Sokar"). Es heisst aber dann von den Darstellungen in der 6. Stunde (unteres Register) $\text{šrk } \text{nn } \text{n } \text{ššm.w } \text{..... } \text{šdm } \text{šn } \text{hrw } \text{ntr } \text{pn } \text{c3 } \text{r}^{\text{c}} \text{nb}$ ("diese Bilder atmen sobald sie die Stimme dieses grossen Gottes (Re) hören, täglich"). Aber auch das nicht darstellbar Anwesende, wenn es sich lediglich den Augen des Betrachters entzieht, wird zusammen mit dem Sichtbaren durch das Bild realiter gegenwärtig, da die Zeichnung einen Zustand oder Vorgang wiedergibt, in dem auch Unsichtbares zur Ganzheit gehört, und nicht nur abbildet, was sichtbar ist. In der 8. Stunde heisst es darum im mittleren Register von den Gottheiten der betreffenden Stätte $\text{iw } \text{ššm.w } \text{šn } \text{n } \text{d.t } \text{šn } \text{mn } \text{hr } \text{h3.wt } \text{šn } \text{hrj.wt } \text{š}^{\text{c}} \text{j } \text{šn}$ ("ihre leiblichen Bilder bleiben auf ihren Leichnamen, welche sich unter ihrem Sand (begraben) befinden").

Wie die Bildfolge im Amduat den lebendigen, zeitlich dahinfließenden Ablauf eines Vorganges darstellt, der sich mit und in den einzelnen Bildern realisiert, zeigt die Mitteilung der 7. Stunde (mittleres Register), wenn von den Särgen (äg.: hn = Kasten) der göttlichen Leichname in der Unterwelt gesagt wird $\text{pr } \text{tp.w } \text{..... } \text{im.w } \text{šn } \text{..... } \text{cm } \text{hr } \text{šn } \text{ššm.w } \text{šn } \text{m } \text{ht } \text{c}^{\text{pp}} \text{ntr } \text{pn } \text{c3 } \text{njw.t } \text{tn}$ ("es kommen die Köpfe, die in Ihnen (in den Särgen) sind, heraus dann (aber), wenn dieser grosse Gott diese Örtlichkeit passiert hat, verschlingen sie ihre Bilder (wieder)"). Ähnlich heisst es in der 8. Stunde (mittleres Register) $\text{dwj } \text{ntr } \text{pn } \text{c3 } \text{r } \text{šn } \text{..... } \text{pr } \text{tp.w } \text{m } \text{ššm.w } \text{šn}$ ("der grosse Gott ruft ihnen zu und die Köpfe kommen aus ihrem Bild hervor").

Wie schon angedeutet, vergegenwärtigen sich in den Bildern nicht nur die Gestalten des betreffenden Vorganges, sondern es wird auch das Milieu, in dem diese anwesend sind, leben und handeln, mit in diesen Vorgang der Verlebendigung einbezogen (9. Stunde, unteres Register:

ḥrw s3w ššm n šh.t tn = "Horus hütet das Bild dieses Gefildes").

Wie wichtig das Bild ist, wird dann im mittleren Register der 11. Stunde deutlich, wo Re zu den Gottheiten der Unterwelt sagt s3w n tn ššm tn ("hütet euer Bild"), denn das Bild ist Stütze und Medium der Existenz-erhaltung.

Das erinnert uns wieder an die tibetische Vorstellung vom sKu-rten, der Stütze, etwa im Bild des Toten (tib.: sPyang-bu, sByang-bu, mTshan-sbyang) zur Sicherung seiner Existenz. Die Parallelen des Weges durch die Gefahren des unterweltlichen bzw. dämonischen Jenseits zum himmlischen Dasein, auf dem die Kenntnis der Namen aller unterweltlichen Wesen sicheres Geleit gewährleistet, können hier nicht erörtert werden, da zwischen der tibetischen Lehre von den Nach-Tod-Erlebnissen als Projektionen der Psyche und den ägyptischen Vorstellungen vom Leben des durch den Tod unverletzten Ich im Jenseits als einer anderen Daseinsebene wesentliche Unterschiede bestehen. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass sich die tibetische Lehre gewisser, wenn auch nunmehr rein symbolisch verstandener Vorstellungen bedient, die mit den altägyptischen sehr wohl verglichen werden können.

Nach dem Amduat bleiben die Bilder wie die Mumien in der Unterwelt, wenn die Seligen und die den Re begleitenden Gottheiten mit diesem am Morgen verjüngt die Unterwelt wieder verlassen. Das Bild hat wie die Mumie eine für die Erneuerung und Erhaltung der Existenz unerlässliche Funktion.

Andererseits kann ein Bild Geschöpf des Bewusstseins sowohl des im Bilde Dargestellten als auch des sich darauf Besinnenden bzw. dieses Ansprechenden sein.

So werden beispielsweise in der 8. Stunde des Amduat Köpfe sichtbar, sobald sie beim Namen gerufen werden. Sie verschwinden jedoch wieder, wenn der Rufer sich entfernt und sich sein Bewusstsein anderem zuwendet. Sie sind potentiell gegenwärtig. Das erinnert uns an die Vorgänge der Beschwörung im tibetischen Buddhismus (tibet.: mdun-bskyed) (30). Die Existenz ist stets irgendwie leibhaftig.

Auffallend sind gewisse Übereinstimmungen im Wirkungsfeld des mit dem ägyptischen Begriff der Maat Erfassten ($m3^c.t$ = Ordnung als fundamentaler Zustand der Welt) und des mit dem tibetischen $mnga'$ -thang als Bezeichnung der königlichen Majestät Gesagten (31). Der alttibetische König, in dem der Vorgänger erneuert gegenwärtig ist, gilt als $mnga'$ -bdag, d.h. Eigner von $mnga'$ -thang als sein eigentliches Wesen, während er die ins Vordergründige wirksamen Erweise dieses seines Wesens, die er institutionell in Ausübung seines königlichen Amtes tätigt, als Chos (religiöser Bereich) und Chab-srid (Regierung) auf andere übertragen kann (Priester, Beamte) (32). Durch $mnga'$ -thang des tibetischen Herrschers werden das kosmische und soziale Intaktsein, Fruchtbarkeit, Gedeihen der Tiere und Pflanzen, aber auch Gerechtigkeit und sittliche Ordnung gewährleistet, was in gleicher Weise im alten Ägypten mit dem König als Garant der $m3^c.t$ gegeben ist, ein Begriff, der oft mit dem Leben gleichgesetzt wird.

Während es für den machtbeladenen ägyptischen König viele Epitheta gibt, fehlt ein umfassender Begriff für das Wesen seiner Majestät, wie das von $mnga'$ -thang gesagt werden kann. Am ehesten und weitgehendsten in Hinsicht auf den potentiellen Gehalt der beiden Begriffe entspricht dem noch in Ägypten der König als Medium der $m3^c.t$. Während aber $mnga'$ -thang eine dem Herrscher göttlicher Herkunft wesenseigene und sich so auf den gesamten Kosmos auswirkende Qualität ist, wird, wenn wir das ägyptische Königtum in seiner Entwicklung seit der 4. Dynastie berücksichtigen, $m3^c.t$ dem König in besonderer Weise als Instrument anvertraut, sie allgegenwärtig zu erhalten, zu realisieren und zu interpretieren, da nur so das Chaos verhütet und eine heile Welt verwirklicht wird.

Dem mit $mnga'$ -thang erfüllten alttibetischen König können dagegen die Herrscher der ägyptischen Frühzeit verglichen werden. Sie sind Herr der Maat (nb $m3^c.t$). Sie haben die $m3^c.t$, wie es später vom Schöpfergott heisst, erdacht. In ihnen glaubte man die oberste Gottheit leib-

haftig anwesend. Die Weltordnung, m3^c.t als die alles bestimmende göttliche Kraft, war mit und in ihnen zugegen (33).

Annähernd vergleichbar mit der Bedeutung des alt-tibetischen und des ägyptischen Herrschers für die kosmische Ordnung ist die japanische Auffassung vom Kaiser (Tennô) und der in ihm existenten Norm. Das sino-japanische t^ô (= chinesisch tao), bzw. das japanische michi, beides meist nicht erschöpfend mit "Weg" übersetzt, bedeutet die allem Sein verbindliche Ausrichtung im Ablauf des persönlichen wie des gesamtkosmischen Geschehens, die diesem immanente Norm. Alles Sein ist in diesem Sinne hintergründig in die sogenannte Kami-Sphäre, der michi (t^ô) angehört, erweitert, hintergründig vom kami (sino-japanisch shin) erfüllt. Daher spricht man auch vom Kami-no-michi, dem das Handeln bestimmenden Kami-Weg, sino-japanisch Shin-t^ô; ebenso dann, vom Wesen des Herrschers betrachtet, vom Tennôweg (34).

Nachträge

Zu "**ägyptische Miscellen I**", *Almogaren VIII*, 1977, 1 und Anmerkung (1), Min (mnw):

Man sollte die Ägyptologie in grössere Horizonte stellen, viel mehr aus der Isolation einer gewissen Einzigartigkeit herauslösen und in den Kulturbereich zumindest des gesamten Mediterraneums mit seinem Umfeld einbeziehen. An der Gestalt des Min (mnw) kann das mit besonderer Deutlichkeit gezeigt werden. Trotz der Kritik von Rolf Gundlach (*Lex. d. Ägyptologie*, IV, 139) bleiben die Beziehungen zu megalithischen und damit zu mediterranen Traditionen weiterhin untersuchenswert. Das wird durch die alte hieroglyphische Bezeichnung der Gottheit mit einem Wurfgeschoss (Donnerkeil, Belemnit) unterstrichen. Über die Wanderung des Donnerkeils aus dem Mittelmeerraum und dem Zweistromland, wo er schon auf Tongefäs-

sen der Tel-Halaf-Zeit (4. Jahrtsd. v. Chr.) gefunden wird, bis nach Zentralasien, wo das ägyptische Symbol mit dem tibetischen rDo-rje durchaus identisch ist, aber auch zu afrikanischen, insbesondere westsudanesischen Völkern (vgl. S. Hummel "Der lamaistische Donnerkeil und die Doppelaxt der Mittelmeerkultur", in: Anthropos 48, 1953, 982 ff.). Eine Variante der Donnerkeilvorstellung mit ihrer fruchtbarkeitsmagischen und dabei auch phallischen Bedeutung ist bekanntlich die Doppelaxt. Sie könnte zumindest Hinweis auf die Notwendigkeit einer Untersuchung des Sinngehalts der Hieroglyphe für Min (mnw) zur Deutung dieser höchst interessanten Gottheit beitragen.

Zu "Ägyptisch-tibetische Parallelen I", Almogaren IX-X, 1978/1979, 313 - Tempelanlagen:

Wenn der ägyptische Tempel den Bestand der Welt gegen das Chaos sichert, so entspricht das der alttibetischen Praxis, deren Ursprung im Vorderen Orient zu suchen sein wird. So wurde z.B. die sogenannte Kathedrale von lHa-sa, der 'Phrul-snang', mit seinem Schacht zu den Urwassern ähnlich dem Tempel von Jerusalem, durch König Srong-btsan-sgam-po (620-649) über der chaotischen Urflut errichtet; vgl. S. Hummel, Der Bauplatz der Kathedrale von Lhasa, in: Kairos II, 4, 240 ff. Von weiteren, über Tibet verbreiteten zwölf Heiligtümern dieser Frühzeit wissen wir, dass sie der Bändigung unterweltlicher Kräfte dienten; vgl. S. Hummel, Das kristallene Meer in der Kathedrale von Lhasa, in: Oriens Extremus IX, 1, 1965, 90 ff. Über Parallelen zu Vorstellungen um den Tempel zu Jerusalem und die im alten Vorderen Orient verbreitete Idee von den Heiligtümern als Heilsburgen vgl. S. Hummel, Die Kathedrale von Lhasa. Imago Mundi und Heilsburg, in: Antaios VII, 3, 1965, 200 ff. Zum ägyptischen Tempel auch S. Sauneron in "Lexikon der ägyptischen Kultur", Wiesbaden o.J.: Tempel. Ein Brunnenschacht zur Unterwelt in Dendera.


Anmerkung 2 - Ägyptische Relike in Zentralasien: Eine Statuette (Bronze) des 1.-2.Jh. aus Alexandria in Begram, wahrscheinlich des Serapis, zeigt B. Brentjes, Völker-schicksale am Hindukusch, Leipzig 1983, Abb. 122.

Zu Seite 318 und Anmerkung 18 - Totengericht: Zu tibetischen Gerichtsverfahren im Jenseits sind ausser der Wage mit dem Affen und den Beisitzern noch von Interesse der Schreiber und der Totenrichter (Gott der Unterwelt), vor dem die Totenwage steht (vgl. Y. W. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, London 1957 (3. Auflage), Abb. neben S. 166). Das Motiv des Affen bei der Wage findet sich auch auf der Arkesilaos-Schale (6. Jh. v. Chr.).

Anmerkung 33 - Weibliches Prinzip:

Zu Nut, Mutter des Geschwisterpaares Isis-Osiris und Nephthys-Seth, wenn sie sich zur Begattung auf Geb legt wie Isis als Vogel auf den toten Osiris, vgl. J. Evola, *Oriental und Mediterranean ancient erotic symbolism*, in: *East and West* VII, 2, Rom 1956, 156 ff. Ein Bild mit Nut und Geb aus einem Papyrus der 21. Dynastie zeigt E. Dondelinger, *Der Jenseitsweg der Nofretari*, Graz 1973, 32.

Zu "Ägyptische Miszellen II", *Almogaren* XI-XII, 90 - Ägyptisches in Etrurien:

Ob Beziehungen zwischen den römischen (etruskischen) fascies der Likatoren und dem umstrittenen ägyptischen šmś () bestehen, muss offenbleiben. Wie aus Darstellungen der Hieroglyphe hervorgeht (H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Leipzig 1941, Tafel VIa), war vorne (oben) ein Messer wie ein Beil angebunden. Das Objekt bedeutete Gefolgschaft, vielleicht auch Gerichtsbarkeit. In Rom traten die Likatoren u.a. beim Vollzug der Todesstrafe in Erscheinung.

S. 92 - Greif:

Hiezu besonders I. Flagge, *Untersuchungen zur Bedeutung des Greifen*, St. Augustin 1975 (Rezension G. Hölbl, in: *WZKM*, 68, 1976): Der Greif in Griechenland (und somit wohl auch bei den Skythen) hat seinen Ursprung in assyrischen, hethitischen und urartäischen Darstellungen. Der ägyptische Greif im 4. Jh. und dann wieder seit der 5. Dynastie kann auch auf mesopotamischen Einflüssen beruhen,

muss aber nicht.

S. 110 ff. - Leichenzerstückelung: Pyramidentexte 843. Hierzu auch A. Hermann, Zergliederung und Zusammenfügen, in: Numen III, 1, 1956; K. Sethe, Zur Geschichte der Einbalsamierung, in: Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1934; K. Sethe, Die alt-ägyptischen Pyramidentexte, Leipzig 1908-1924, § 843.

Zu **megalithischen Traditionen im alten Ägypten** (passim):

Es geht bei den Vergleichen mit dem Megalithikum nur um die megalithischen Ideen bzw. Konzeptionen. Die alt-ägyptische Steinbauweise basiert weithin auf Bauten in Schilf, Holz oder Mattengeflecht. Vieles knüpft an Ziegelbauwerke an. Hierzu J.-Ph. Lauer, Saqqara, 2. Aufl. Bergisch-Gladbach 1979, 13 f.; E. Baumgärtel, Dolmen und Mastaba, Leipzig 1926. Baumgärtel leitet das ägyptische Mastaba-Grab (Ziegelbau) von den ägyptischen Megalithgräbern (Dolmen mit Steinhügel) ab. Jürgen Brinks im "Lexikon der Ägyptologie", III, Wiesbaden 1980 (Mastaba) sieht wohl richtig den Ursprung der Mastaba in der Vereinigung von vorgeschichtlichem Hügelgrab und Hausgrab. Es ist verwunderlich und bedauerlich, dass im "Lexikon der Ägyptologie" ein Artikel über die Bedeutung des Megalithikums für den ägyptischen Raum fehlt.

Was die im Zusammenhang mit dem Megalithikum erwähnten dd-Pfeiler angeht (Ägypt. Miscellen I, Anm. 1; Ägypt.tibet. Parallelen I, Anm. 5 und 7), so haben wir, falls es sich in der praktischen Ausführung um Gebilde aus pflanzlichem Material handeln sollte, ähnliche "Pfeiler" mit der gleichen Art der Aufrichtung, hergestellt aus Schilf, in der japanischen Shin-tô-Religion (vgl. N. Egen-ter, Invisible Trees in the Realm of Prehistory?, Zürich 1979, als Manuskript gedruckt; Id., Symbole aus Schilf und Bambus, lebendige Schinto-Tradition in Japan, in: Neue Zürcher Zeitung, 1979, Nr. 196, Abbildung). Gesichert ist megalithisches Ideengut in Verbindung mit dem Djed-Pfeiler nicht; es ist lediglich dort zu vermuten, wo er zur Erhaltung von Macht und Dauer des Königs dient.

Vielleicht lässt es sich von der megalithischen Idee des

sich Niederlassens der Seele eines toten oder einer Gottheit auf dem Menhir verstehen, wenn K. Martin (Ein Garantsymbol des Lebens, Hildesheim 1977, 38) die Ableitung des Wortes für den Obelisk $\text{t}^{\text{h}}\text{n}$ von $\text{h}^{\text{h}}\text{n}^{\text{j}}$ (= niederschweben) zur Diskussion stellt. Vgl. hierzu auch "Ägypt.-tibet. Parallelen I", l.c., Anm. 7 (die Seele auf der Pyramiden spitze u.a.).

"Ägyptische Miszellen II", Seite 103 - Wiedergeburt:

Auch die Kabbalisten haben die Seelenwanderung bejaht (hebr.: gilgul), obwohl die offizielle jüdische Theologie strikt dagegen ist. Wiedergeburt des Adam in David, des Kain in Jithro (Schwiegervater des Mose) u.a.

Ein weiteres Beispiel einer Wiedergeburt bei A. Erman, Die Religion der Ägypter, Berlin u. Leipzig 1934, S. 407, zugleich mit einer Parallele zu den tibetischen 'Das-log (Menschen, die das Jenseits besucht haben und zum irdischen Leben zurückkehrten).

Zu Potiphars Weib: W. Ruben (Über die Literatur der vorarischen Stämme Indiens, Berlin 1952, S. 26) hat gezeigt, dass die ägyptische Fassung des Märchens von den zwei Brüdern "ein verwickeltes Kunstmärchen ist, dessen einzelne Teile älter sein werden als das Ganze. Sie sind in der Tat bei indischen Stämmen einzeln vorhanden".

S. 104 - Kontakte Indien-Ägypten:

Hierzu auch R. Grousset, Histoire de l'Extrême-Orient, Paris 1929, S. 68: Beziehungen auf dem Seeweg, 2. Jh. n. Chr. - S. 308: Gemälde von Mirân lassen Elemente der ägyptischen Malerei des 4. Jh. im Fajûm erkennen. -

M. Bussagli, L'influsso classico ed iranico sull'arte dell'Asia Centrale (in: Rivista dell'Ist. Naz. d'Arch. e Storia dell'Arte, 1953, S. 184): Fresken von Mirân.

Anmerkungen

(1) Vgl. A. Macdonald, Le Maṅḍala du Mañjuśrîmûlakaḷpa, Paris 1962, 81 ff., 98 ff. (Redaktion 8.-10. Jh. n. Chr.).

(2) In der tibetischen Übersetzung des Mañjuśrîmûlakaḷpa (ed. Macdonald, l.c., S. 82) heisst es von den angewende-

ten Farben: tshon-sna-nga'i-phye-ma-zhib-mo-zhin-tu-gsal-zhing-legs-par-sbyar-bar-byas ("wohl zubereitet feines, leuchtendes Pulver der fünf Farben"), ferner: ... gnas-de-dag-tu-yang-gtsang-ma ("der Ort soll rein und sauber sein").

(3) F. D. Lessing, Yung-Ho-Kung, Stockholm 1942, Taf. XXIX

(4) E. Naville, Das ägyptische Totenbuch der XVIII.-XX. Dynastie, Berlin 1886 (Neudruck Graz 1971) hat śśr m (= bestrichen mit). Totenbuch des Ani, Übersetzung D. Dondelinger und S. Hummel (in Vorbereitung).

(5) Schuyler Cammann, Suggested Origin of the Tibetan Mandala Painting, in: The Art Quarterly, XIII, 2, Detroit 1950, 107 ff. - M. Granet, Danses et Légendes de la Chine ancienne, Paris 1959, 232. - G. Tucci, Buddhist Notes, in: Opera Minora II, Roma 1971, 518 ff.

(6) ed. D. L. Snellgrove, The Nine Ways of Bon, London 1967, Vol. Kha, S. 34, 94, 102.

(7) I Ging, ed. R. Wilhelm, Jena 1924, Einleitung. - S. Hummel, The sMe-ba-dgu, the Magic Square of the Tibetans, in: East and West, 19, 1-2, Roma 1969, 139 ff.

Zur Bon-Religion:

Merkwürdig ist, dass im Bon der Tibeter die Kuh als Ursprung aller Wesen gilt (vgl. P. Kvaerne, A Bonpo Version of the Wheel of Existence, in: Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein, Bruxelles 1981, 278). S. 176 im Kommentar zum mDzod-phug (mDzod-sgra-'grel), ed. New Delhi 1966 heisst es: Ba-mc-ni...khams-gsum-yangs-pa-la-bya, "Was die Kuh angeht, (so bedeutet das) die Erschaffung der Weite der drei Regionen (= der Welt)". Vgl. die ägyptische Kuh mh.t wr.t, die mit der Weltentstehungs-sage verbunden ist (Personifizierung des Urstoffes).

(8) G. Steindorff, Die Blütezeit des Pharaonenreichs, Bielefeld und Leipzig 1900, 123. - Lehm Fussboden: Lexikon der Ägyptologie, Bd. II, Wiesbaden 1977, 368. - Die Maltechnik ist al sacco.

(9) A. v. Le Coq, Die buddhistische Spätantike in Mittel-

asien, Berlin 1924, Neudruck Graz 1974, Bd. III, Tafel 24, 25 (Chotscho); Bd. IV, Tafel 16 (Bäzäklik). Sicherlich spielten bei diesen Darstellungen auch Ideen der alt-chinesischen Geomantik (Feng-Shui = Wind und Wasser) eine Rolle, nach denen dem Wasser, oft als See oder Teich vor dem Heiligtum, eine besondere Bedeutung für die kosmische Harmonie zukam, vielleicht auch indisch-buddhistische Vorstellungen vom heiligen See im westlichen Paradies Sukhâvatî. Die Prinzipien des Feng-Shui wurden auch bei buddhistischen Bauten sowohl in China als auch in Tibet beachtet (hierzu J. Prip-Møller, *Chinese Buddhist Monasteries*, Copenhagen 1937, S. 3, 6, 200. - Id., *Vind og Vand og deres indflydelse paa boligernes beliggenhed*, in: J. Prip-Møller, *Kina før og nu*, København 1944, 109 ff.). - Tibet: rGyab-ri-brag-dang-mdun-ri-mtsho (= Hinten Bergfelsen und vorn Bergsee, vgl. S. Hummel, *Tibetische Architektur*, in: *Bulletin d. Schweizer. Gesellschaft f. Anthropologie und Ethnologie*, 40, S. 64). Nach dem gleichen Prinzip befindet sich das Fresko mit dem Teich in den turkestanischen Höhlenheiligtümern bedeutsamerweise vor dem Kultbild, hinter diesem aber die Wand des Kultraumes (9.-10. Jh.).

(10) Farbige Sandgemälde kannten auch die Hopi und andere Indianerstämme im südwestlichen Nordamerika. Sie dienten ebenfalls der magischen Einwirkung auf die Naturzusammenhänge (vgl. Abbildung 44 in G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*, 2. Aufl., Stuttgart 1922). Zu den in diesem Zusammenhang vermuteten ameriko-asiatischen Verbindungen J.-H. Scharf, *Os incae, Blutgruppe 0 und boreische Sprachverwandschaft*, in: *Anatom. Anzeiger*, 150, Jena 1981, 175 ff.

(11) Ägyptisch-tibetische Parallelen, in: *Almogaren IX-X*, Graz 1980, 313 und Anm. 7; vgl. auch: *Ägyptische Miscellen II*, in: *Almogaren XI*, Anm. 36: Verlassen des Grabes durch den Toten, ergänzend: Ähnlich den Öffnungen der Serdabs zum beliebigen Verlassen des Grabes durch den Ba (das Seelenloch an Megalithgräbern) sind nach V. Trimble (*Astron. Invest. conc. the So-Called Air-Shafts of Cheop's*

Pyramid, in: Mitt. ds. Inst. f. Orientforschung, X, 2-3, Berlin 1964, 183 ff.) die Luftschächte der Cheopspyramide zum beliebigen Aufstieg zu den Circumpolarsternen zu deuten. - Zu den Parallelen auch E. Erkes, China und Ägypten, in: Forschungen und Fortschritte, 21-23, 1947, Nr.13-15).

(12) J. Bacot - F.W. Thomas - Ch. Toussaint, Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet, Paris 1940-1946: Die Annalen aus den Jahren 678/679.

(13) Über die Verwendung roter Farbstoffe zur Einfärbung des menschlichen Körpers und ihre Bedeutung S. Hummel, Die Gesichtsbemalung der Tibeter, in: Zeitschr. f. Ethnologie, 83, 2, 1958, 281 ff. Zum Mythos des Gri-gum S. Hummel, Der Osiris-Mythos in Tibet, in: CAJ XVIII, 1, 23 ff.; XIX, 3, 199 ff.

(14) Lama Anagarika Govinda, Der Weg der Weissen Wolken, Zürich 1969, 189. - Zu den Bestattungsriten im Zusammenhang mit den alt-tibetischen Königsgräbern ausführlich mit Quellenmaterial E. Haarh, The Yar-Luñ Dynasty, Kopenhagen 1969. - G. Tucci, The Tombs of the Tibetan Kings, Roma 1950. - H. Hoffmann, Die Gräber der tibetischen Könige im Distrikt 'P'yoñs-rgyas, in: Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, I, Phil.-hist. Klasse, 1950, 1.

(15) rGyal-po-bka'i-thang-yig, ed. Potala 1889, 39v-40v, 54r-56r.

(16) Zur Königsstatue in den tibetischen Gräbern R. A. Stein, Un Document ancien relatif aux rites funéraires des Bon-po Tibétains, in: Journal Asiatique, 1970, 170 f.

(17) Vgl. auch Douglas E. Derry im Anhang I zu Howard Carter, Tut-ench-Amun, Bd. 2, Leipzig 1927, 192 ff.

(18) Das Ausnehmen der Leiche und die gesonderte Beisetzung der Weichteile kennen wir seit der 4. Dynastie (2600-2480): Mutter des Cheops (vgl. E. Otto, Ägypten, Der Weg des Pharaonenreiches, Stuttgart 1953, S. 58).

(19) A. T. Sandison, in: Lexikon der Ägyptologie, I, Wiesbaden 1975: Balsamierung, Färbung der Leiche mit rotem Ocker.

(20) W. B. Emery, Ägypten. Geschichte und Kultur der Frühzeit, Wiesbaden 1964, 171.

(21) Zur Bedeutung der Nicht-animistischen Weltanschauung S. Hummel in *Almogaren, l.c.* - Zu den Statuen für k3 (die Mumie ist die Stütze für b3) möglicherweise schon in der 1. Dynastie P. H. Schulze, *Auf den Schwingen des Horusfalken*, Bergisch Gladbach, 1980, 28.

In *Almogaren, IX-X*, 315 f., habe ich K3 als principium individuationis bezeichnet, als eine Lebenskraft, die, bei der Zeugung in actu, in der Geschlechterfolge durch Übertragung von Bestand ist. Als solche bestimmt sie die individuelle Erbanlage und das persönliche Geschick ihres Trägers. Wenn einige Gottheiten mit mehreren K3 auftreten, so sind dies individuell unterschiedliche Spaltformen. Auch eine Landschaft kann ihren K3 haben, der zugleich ihre Bewohner in besonderer Weise prägt. Ferner habe ich (*l.c.*) K3 mit dem tibetischen Bla als Konstituente der psycho-somatischen Ganzheit des Menschen verglichen, von der wir wissen, dass ein Mensch oder ein Ort geschädigt wird oder zugrunde geht, wenn sein Bla verletzt oder vernichtet worden ist. Ähnlich kennen die Malinke in Obernigerien den *dia*. Wenn *dia* den Schlafenden verlässt und ihm dabei Unheil zustösst, so wirkt sich dies auch am Schlafenden aus (G. Thausing, *Altägyptisches religiöses Gedankengut im heutigen Afrika*, in: *Wiener Beiträge z. Kulturgeschichte und Linguistik*, 5, 1943, 91). Dass wir K3 unter anderem als principium individuationis deuten können, ergibt die Gleichsetzung mit dem Herzen (*ib*, *ḥ3.tj*). Im Totenbuch das Ani (BM 10.470), Kap. 30b, heisst es vom Herzen " ... du bist mein K3 in meinem Leib" (*ntk k3.j ḥm j h.t.j*). Im gleichen Kap. wird vom Herzen als dem wahren Wesen gesagt "Mein Herz meiner Erscheinungsformen trete nicht auf gegen mich als Zeuge" (*ḥ3.tj.j n ḥpr.w[.j] m ḥ3 r.j m mtrw*) und Thot ist im Kap. 18 "der Herzenszähler" (*ḥ3dn ḥb*). Vgl. auch *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden 1977: Herz: Herz u.a. Zentrum der Persönlichkeit, Identität von Herz und Persönlichkeit, Sitz der Charaktereigenschaften, im Herzen liegt das Schicksal.

(22) E. Otto in K. Lange - M. Hirmer, *Ägypten*, München

1978, 139: Neues Reich.

(23) Tun-Huang-Ms. 250, 18a, Paris.

(24) dPa'-bo-gtsug-lag-phreng-ba: Chos-'byung (1545-1565), 12r.-rGyal-rabs-gsal-ba'i-me-long (Rom), 188r 5.

(25) S. I. Rudenko, Der zweite Kurgan von Pasyryk, Berlin 1951, 81 ff. - Herodot, IV, 11.

(26) Herodot, I, 106.- A. J. Smirnov, Die Skythen, Dresden 1979, 15.

(27) Hierzu E. Hornung, Tal der Könige, Zürich 1982, Kap.2.

(28) Was den Grabhügel der tibetischen Königsgräber angeht, so ist die Bezeichnung gyang-mtho, wie Haahr, l.c., 381 vermutet, eine Anspielung auf den Berg, von dem nach tibetischer Überlieferung einst der göttliche Vorfahr herabgekommen ist. Diese Vorstellung vom Berg als Wohnung der Seele ist noch älter als die entsprechende megalithische (Obelisk und Pyramide als Seelensitz). Es bestehen aber zweifellos Zusammenhänge. - Zum Obelisk bei ägyptischen Grabanlagen ausführlich Almogaren, l.c., Anmerkung 7. - Ferner S. Hummel, Ägyptische Miscellen II, XI-XII, 95-97. Mögliche sekundäre Anregungen auf Anwendung und Gestaltung des tibetischen Obeliskens, ebenda. Zum tibetischen Grabpfeiler als Seelensitz und Medium zwischen Lebenden und Verstorbenen auch G. Tucci, The secret characters of the kings of ancient Tibet, in: East and West, VI, 3, Rom 1955, 197.

Der Urhügel trug in Heliopolis wahrscheinlich den bnb. Die Frage, wieweit der bnb auch aus Teig gebildet wurde, lässt sich vielleicht dahingehend beantworten, dass der Stein auf dem Hügel in seinem Tempel als Sitz der Gottheit (Atum) galt, die Gegenwart des Gottes realisieren half, während bnb für besondere Riten aus Teig gebildet wurde und damit gleicherweise der Erhaltung der Gottheit im Sinne ihrer dauernden Vergegenwärtigung diente, wie das von den tibetischen gTor-ma in allen Einzelheiten bekannt ist. Bei den Neujahrszeremonien zur Erneuerung der königlichen Potenz spielte ein Gefäß mit Sand aus dem Hause des bnb eine wichtige Rolle (rdj.t hn t3 hw.t

nb; vgl. A. Goyon, Confirmation du Pouvoir Royal au Nouvel An, Brooklyn Museum 1972, pap. 47.218.50).

(29) E. Hornung, Ägyptische Unterweltsbücher, Zürich und München 1972.- Id., Das Amduat, Bd. I-III. Wiesbaden, 1963-1967.

(30) Diese Vorstellungen prägen auch den Roman von H. Kassack, Die Stadt hinter dem Strom, Frankfurt/M. 1956.- Zu mDun-bskyed vgl. F. Lessing, "Wu-Liang-Shou": A comparative Study of Tibetan and Chinese Longevity Rites, in: The Bulletin of the Institute of History and Philology, Acad. Sinica, XXVII, Taipei 1957, 793 ff.

(31) Die bekannten Lexika der tibetischen Sprache von Jäschke und Sarat Chandra Das geben mnga'-thang mit "Macht" wieder; Desgodins-Renou-Fage, Dictionnaire Thibétain-Latin-Français, Hongkong 1899, dagegen mit "Reichtum"; I. J. Schmidt, Tibetisch-deutsches Wörterbuch, St. Petersburg 1841 (Neudruck Osnabrück 1969) hat beide Bedeutungen. Im tibetisch-chinesischen Wörterbuch (brTsams-pai-brda-dag-ming-tshig-gsal-ba) des Tibetens dGebshegs-chos-kyi-grags-pa, Peking 1957, findet sich bedeutungssamerweiser für mnga'-thang das chinesische Wei = ehrfurchtsgebietende, würde-, macht- und hoheitsvolle Gewalt, sowie Ch'üan (in vereinfachter Schreibung) = Autorität. - Zu m3^c.t vgl. Erman-Gradow, Wörterbuch der ägyptischen Sprache, II, Berlin 1955 (dort auch vom König als nb n m3^c.t = Eigner von Maat).

(32) mnga'-thang scheint mir ein dem König allein vorbehaltenem Aspekt seiner Macht zu sein als potentieller Status, während dbang-thang, das gern mit mnga'-thang gleichgesetzt wird, der aktive Aspekt ist, mit dem zur Ausübung andere beauftragt werden können, worauf bereits hingewiesen wurde.

(33) Zu Ägypten: S. Morenz, Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten, in: Sino-Japonica, Leipzig 1956, 118 ff. - Id., Die Herabkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, Berlin 1964.- Id., Gott und Mensch im alten Ägypten, Leipzig 1964 (bes. S. 64). - Lexikon der Ägypto-

logie, Bd. III, Wiesbaden 1980: Königsdogma; Maat. - Zu Tibet: G. Tucci, The Secret Characters of the Kings of Ancient Tibet (in: East and West, VI, 3, Roma 1955, 197 ff. - E. Haarh, the Yar-Luñ Dynasty, Kopenhagen 1969, 313 und 368 zu den Königen der tibetischen Frühzeit.

(34) Die Übereinstimmung des kaiserlichen Regiments mit dem Walten der Götter, japanisch: kannagara. - Zur Wandlung der Begriffsinhalte von kami, shin bzw. shin-tô vgl. P. Schwientek, Shintô auf Sado, in: Anthropos, XXV, 1930, 380 ff und 671 ff. - M. Ramming, Japan Handbuch, Berlin 1941: Kami; Shintoismus.

* * *

Corrigenda "Ägyptische Miscellen", Almogaren XI-XII:

- S. 85, Zeile 22: Pâṭaliputra
- S. 86, Zeile 2: |t3j|
- S. 86, Zeile 18: Felsengräber
- S. 88, Zeile 7/8: km 3.t.f
- S. 90, Zeile 5: mongolischen
- S. 99, Zeile 8: mnēma
- S. 92, Zeile 6 von unten: traditions
- S. 93, Zeile 9 von unten: Wasser
- S. 95, Zeile 25: ṭḥn
- S. 98, Zeile 13 von unten: Mondes (9) und vor allem Nr.13
- S. 101, Zeile 18: den Enden um das
- S. 101, Zeile 19: gelängt
- S. 102, Zeile 15: mśw.t
- S. 105, Zeile 1 von unten: Pâṭaliputra
- S. 107, Zeile 24: psychische
- S. 108, Zeile 11 von unten: Khaṭvâṅga
- S. 113, Zeile 12: die alte Form
- S. 117, Zeile 11, 16, 17, 20: nhḥ, dt