

Gab es einen Seele-Begriff im Alten Orient und im Alten Ägypten?

Michaela Bauks

Der im abendländischen Kontext gängige Leib-Seele-Dualismus¹ ist im Kontext des Alten Orients weitgehend in Frage gestellt worden. Wenn es richtig ist, dass „der Körper des Menschen [...] universelle Bedeutungsgehalte nur insofern zum Ausdruck [bringt], als er als System auf das Sozialsystem reagiert und dieses systematisch zum Ausdruck bringt“², trifft dies auch für die antiken Kulturen zu. Methodisch gilt zudem, dass, über das Douglas'sche Vorgehen hinausgehend, die natürliche Körperwahrnehmung durch metaphorische Sprache „verkörpert“ ist: Metapher, Metonymie und Polysemie wirken sich strukturprägend auf das Verständnis der eigenen Körperlichkeit aus. Die Semantik bildet eine kognitive Struktur, die dem Menschen sich selbst und seine Umwelt verständlich macht.³ Ist der natürliche Körperbegriff ein physiologisch und sozial bestimmtes Symbol, das nicht nur in universaler Weise implizites Wissen darlegt, sondern auch in jeweils kulturell determinierter Weise partikuläre Denkstile verkörpert, dann möchte ich dieses Zusammenspiel anhand neuerer Ansätze zur Wiederkehr eines Seele- bzw. Personbegriffs in altorientalischem Kontext kritisch prüfen. Ich stütze mich dabei vorrangig auf Schilderungen der Menschenschöpfung in literarischen bzw. mythischen Texten.

¹ Zum Facettenreichtum des Seelebegriffs vgl. Colpe, *Interpretation of Trichotomic Anthropologies*, 56–58, der den immateriellen Aspekt am besten durch „Selbst“ wiedergegeben sieht.

² Douglas, *Ritual*, 123. Dieser Gedanke ist auf die hebräische Anthropologie erstmals von Pedersen, *Israel*, bes. 170 ff untersucht worden; vgl. Freuling, „Wer eine Grube gräbt“, 19–24.

³ Vgl. Steinert, *Aspekte*, 132–136.

1. Neuere Forschungsansätze zu altorientalischen, altägyptischen und antiken Seele-Vorstellungen

In Abgrenzung zu dem klassisch-griechischen Modell ist für die Frühkulturen ein holistisches Körperkonzept vorausgesetzt, das „Geist“ und „Materie“ noch nicht voneinander trennt⁴, um dessen genaue Ausprägung aber gerade in letzter Zeit wieder sehr gerungen wird.⁵ A. Angenendt⁶ hat die soziale Bedingtheit für das antike Körperverständnis betont, indem er auf den im griechisch-jüdischen Kulturkreis vorbereiteten achsenzeitlichen Prozess der „Internalisierung, Individualisierung und Spiritualisierung“ im Personverständnis verweist, der im Christentum eine Konsolidierung erfuhr und durch die damit eingehende Transzendierung zum Konzept des inneren Menschen beitrug.⁷ Dies wirkte sich insofern gesellschaftsverändernd aus, als die einhergehende Ethisierung einen Tun-Ergehen-Zusammenhang erforderlich machte, der den Zugang zum Recht (in Dies- und Jenseits) von den Herrschaftsstrukturen abtrennte.⁸ Das neue Menschenbild, das in Leib, Geist und Seele unterscheidet, sei dessen Folge.

Gräzisten⁹, antike Philosophen¹⁰ und Religionswissenschaftler des antiken Griechenlands¹¹ haben dargelegt, dass die Leib-Seele-

⁴ Vgl. Wolff, Anthropologie; Schroer/Staubli, Körpersymbolik; Wagner, Wider die Reduktion, 191 f. Unter besonderer Berücksichtigung der „Grundbegriffe“ *nāphās, ruaḥ, leb* und *bašar*, die erkennen lassen, dass mit ihnen nicht ein „System Mensch“ in Form einer Dichotomie, Trichotomie o. ä. abgerufen wird, [...] sondern dass [...] je eine Weise, auf die hin der Mensch zu betrachten ist, im Vordergrund steht“, die auf seine Lebendigkeit zielt.

⁵ Vgl. zuletzt: Janowski, Der ganze Mensch, 9–12; und weitere Beiträge dieses Bandes.

⁶ Angenendt, Welt- und Personverständnis.

⁷ „Weil der Gott oder das Göttliche geistig mit den Menschen kommunizieren, erfolgt der Durchbruch zum inneren Menschen. Das bedeutet eine Spaltung, infolge derer der Mensch nun nicht mehr nur ein Äußeres hat, sondern auch ein Inneres“ (Angenendt, Welt- und Personenverständnis, 295).

⁸ Angenendt, Welt- und Personverständnis, 301. In diesem Prozess wurde dann z. B. Reinheit nicht mehr äußerlich, sondern auch innerlich verortet (303). Die Ethik wird internalisiert, indem nicht nur Taten, sondern auch dem Denken unreinigende Wirkung zugesprochen wird (308).

⁹ Mumm/Richter, Etymologie.

¹⁰ Vgl. den Beitrag von Martin F. Meyer in diesem Band; ders., Wandel.

¹¹ Brenner, Karriere der Seele.

Dichotomie den Homerschriften noch fremd war und frühestens mit den platonischen Dialogen eingeführt ist, in keinem Fall aber *das* „griechische Denken“ darstellt. M. Rösel untersucht am Beispiel von hebr. *næphæš* und dem LXX-Standardäquivalent *psyché*, wie trotz der grundsätzlichen Bedeutungsnahe (auch *psyché* bedeutet in der Grundbedeutung „blasen, hauchen“) im hellenistischen Kulturkreis eine Akzentuierung vorgenommen wurde, die die Ausbildung des heute gängigen Seelebegriffs vorbereiten.¹² Der Sumerologe G. Selz verweist im frühen Christentum auf ein Individualitätskonzept angesichts der Todesproblematik, das das Problem der Bewahrung der Persönlichkeit in politischen, gesellschaftlichen und existentiellen Krisen zu entschärfen verstand und darin der Überschneidung von Individuum und Person zugunsten der Einzigartigkeit Vorschub leistete.¹³

Demnach ist für die Frühkulturen ein holistisches Körperkonzept vorauszusetzen, das „Geist“ und „Materie“ nicht voneinander trennt, um dessen genaue Ausprägung aber weiterhin diskutiert wird.¹⁴

2. Der Mensch als pluralistisch-personale Ganzheit („konstellative Anthropologie“)

J. Assmann hat in verschiedenen Zusammenhängen die Zweiteilung der ägyptischen Anthropologie hervorgehoben, die dem Modell von M. Douglas entsprechend vom Zusammenwirken leiblicher und sozialer Konnektivität ausgeht.¹⁵ Symbolisiert ist diese Form der Zweiteilung im Ba-Vogel („Körper-Seele“) und im Ka („Sozial-Seele“), welche den Toten begleiten und für seine persönliche und soziale

¹² Rösel, *Geburt der Seele*, 162 f/167. Er legt dies an Texten wie z. B. Gen 1,20 f; 30; 2,7 dar; vgl. kritisch zu einer Übertragung auf den hebräischen Befund: Bauks, *Neuere Forschungen*, 106–111.

¹³ Selz, *Was bleibt?*, 579.

¹⁴ Vgl. zuletzt: Janowski, *Der ganze Mensch*; mit weiteren Beiträgen zum Thema.

¹⁵ „Der erste Schritt zur ‚Behandlung‘ des Todes bestand für die Ägypter darin, den Komplex Tod aufzuteilen in einen körperlichen und einen – nicht etwa ‚seelischen‘, wie wir vielleicht erwarten würden, sondern vielmehr – sozialen Aspekt und beiden Aspekten eine jeweils andere Behandlung angedeihen zu lassen.“ – so: Assmann, *Konstellative Anthropologie*, 36; ders., *Tod und Jenseits*, bes. 34–73; 116–159.

Integrität sorgen. Hinzu kommt das Herz als Schnittstelle zwischen Leib- und Sozialsphäre.¹⁶ Weiterhin bedeutsam ist die Ach-Seele (Verklärungsseele; Ahnengeist¹⁷); diese „überdauert den Tod und verheißt Unsterblichkeit“¹⁸. Im kollektiven Gedächtnis ist der Sozial-sinn *par excellence* zu sehen, ohne ihn wäre Unsterblichkeit nicht denkbar. Während die Ba-Seele als Körperseele der materiell gedachten Leibdimension zuzuschreiben ist, gehören Ka (Sozial-) und Ach (Verklärungsseele) der Sozialsphäre an.¹⁹ Der Tote vollzieht als mumifizierter Körper oder als Statue eine Verwandlung, die an die Stelle der Physis ein „Medium leiblicher Selbstverwirklichung“ im Bild setzt. Die *materielle* Seite des ägyptischen Menschenbildes bleibt dabei erstaunlich unterbelichtet: Während die Götter aus dem Schweiß (oder auch dem Herzen oder dem Mund) eines Schöpfergottes hervorgehen, entstehen die Menschen (*remetj*) aus seinen Tränen (*remut/remyt*; vgl. CT VII465a). Der Gott setzt die Länge ihres Lebens (*ʿnh*) fest, für das es neben weiterer Versorgung der göttlichen Atemluft (*tj3w*) bedarf.²⁰ Die meisten Aussagen zur altägyptischen Anthropologie entstammen der Totenliteratur, die einerseits den umfangreichsten Literaturkorpus darstellt, andererseits aber auch in besonderer Weise Fragen zur Körperlichkeit aufwirft.²¹

¹⁶ Nach Assmann bildet das Herz die Schnittstelle zwischen der Sozial- und der Leibsphäre, wobei das Herz vom Selbst dissoziiert gedacht sein kann und dieses nicht repräsentiert (Konstellative Anthropologie, 43). Die Ausbildung des Herzens in den ägyptischen Lebenslehren zielt auf „konnektive Tugenden“ wie Bindung, Altruismus, Selbstzurücknahme und Einfügung (44). Es gilt als der Sitz von Verantwortung und Gewissen, eine wichtige Funktion, die am anschaulichsten in der Wiegeszene des Totengerichts belegt ist (45).

¹⁷ Während Ka eine Art „Geist, Genius, Lebenskraft“ darstellt, über die man verfügt, beschreibt die Ach-Seele einen Status (Assmann, Tod und Jenseits, 176 f; ders., Konstellative Anthropologie, 39 f; vgl. auch Rösel, Geburt, 152 und Koch, Seelen, 240 f, der um den Begriff *sechem* in königlichem Kontext ergänzt).

¹⁸ Assmann, Konstellative Anthropologie, 48: Das ägyptische Ideal der *Maʿat* ist nicht nur das Prinzip der sozialen Konnektivität, sondern auch der Dauer, des Bestandes und damit der zeitlichen Konnektivität, der Erinnerung, der Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft; vgl. Fischer-Elfert, Herkunft, 227 ff zur notwendigen Erziehung des Menschen.

¹⁹ Vgl. Assmann, Tod und Jenseits, 116–120; 131–133.

²⁰ Vgl. die der thebanischen Tradition nahestehenden Stele Kairo CG 1098, Z. 5–6.18 f (N.R.) und dazu: Knigge, Lob der Schöpfung, 248 f.

²¹ In diesem Kontext sei besonders verwiesen auf die griechische Entwicklung von der *psyche* als bei Homer aus dem Menschen erst im Moment des Todes

Die Rede vom konstellativen Personbegriff ist trotz der Rückbindung an den ausgeprägten ägyptischen Totenkult auch in der Bibelwissenschaft und Altorientalistik aufgenommen worden. B. Janowski hat das Konzept des „konstellativen Personbegriffs“ in die alttestamentliche Anthropologie eingeführt, für die Leben (*nae-phaeš*), Herz (*leb*) und Fleisch (*bašar*) Bedürftigkeit, Vernunft und Hinfälligkeit des Menschen symbolisieren.²² Zu den anthropologischen Konstanten zählen neben der Korrelation von Leib- und Sozialsphäre und der Einbettung in ein am Prinzip der Gegenseitigkeit orientierten Konzept zudem das Axiom der Geschöpflichkeit.²³ Für U. Steinert lässt sich auch der mesopotamische Mensch als „pluralistisch“ und „konstellativ“ charakterisieren.²⁴ Steinert definiert das Menschenbild dahingehend, dass vor dem platonischen Leib-Seele-Dualismus „Körper und Selbst/Geist/Seele miteinander verbunden“ waren.²⁵ Diese Einheit manifestiert sich bereits in der Semantik: Wenn Organe und Körperteile für Emotionen oder andere Abstrakta synekdochisch eintreten können, sind Aspekte der Körperlichkeit und Geistigkeit stereometrisch-synthetisch kombiniert²⁶ und verflüssigen darin die Grenzen zwischen Materialität und Immaterialität.

heraustretenden Hauchs, welche erst seit Pythagoras als Teil von Lebewesen (Mensch und Tier) verstanden wird und spätestens bei Platon unsterblich gedacht ist (vgl. dazu M. F. Meyer in diesem Band; Steinert, Aspekte, 16–19 mit weiterer Literatur setzt Übereinstimmungen der griechischen Vorstellungen des 5. Jahrhunderts mit den altorientalischen voraus).

²² S. z. B. Ps 84,3; dazu Janowski, Konstellative Anthropologie, 116. Diese Trias ist aber unbedingt um die soziale Sphäre zu erweitern: So bestimmt z. B. die Schöpfungsordnung den Menschen zur sozialen Ebenbürtigkeit (vgl. Gen 2,18) sowie die prophetische Literatur das Prärogat der Gemeinschafts- und Gottestreue (z. B. Mi 6,1–8) einbringt.

²³ Janowski, Konstellative Anthropologie, 124.

²⁴ Steinert, Aspekte, 15; vgl. dies., „Zwei Drittel Gott“.

²⁵ Ebd., 17.

²⁶ Ebd., 17–19 unter Rückgriff auf die Studie von: Padel, In and Out of the Mind, 132–136; vgl. Wolff, Anthropologie, 29 f und Schroer/Staubli, Körpersymbolik, 19 ff.

3. Materielle und immaterielle Körperlichkeit

Einige wenige Altorientalisten wie Manfred Dietrich²⁷, Dina Katz²⁸ und Véronique van der Stede²⁹ halten an einem immateriell verstandenen Seele-Begriff im mesopotamischen, bzw. Oswald Loretz³⁰ auch im kanaanäisch-alttestamentlichen Kontext fest.³¹ Doch stellt sich die Frage, inwieweit altorientalische wie übrigens auch alttestamentliche Texte Hinweise auf Immaterialität geben, die im Kontrast zu vergänglicher Materialität steht.³²

M. Dietrich z. B. rekonstruiert den mesopotamischen Personbegriff als eine „Doppelnatur“, bestehend aus einer materiellen und einer immateriellen Substanz, wobei letztere vom Körper abzutrennen ist und über den Tod hinaus Bestand hat. Als zentrale Stelle für seine Überlegungen führt er die Notiz von der Menschenschöpfung im Atramḫasis-Epos, Tafel I, Zeilen 200–215 an. In diesem Kontext ist davon die Rede, wie Enki neben Lehm als Substanz der Körperlichkeit das Blut und Fleisch eines geschlachteten aufrührerischen Gottes vorsieht, um aus dem Gemisch den Menschen zu formen.³³

²⁷ Dietrich, Begabung des Menschen; ders., Dichotomie „Leib und Seele“.

²⁸ Katz, *Image of the Netherworld*, 198; dies., *Death*.

²⁹ Van der Stede, *Mourir*.

³⁰ Loretz, *Die postmortale (himmlische) Theoxenie der nps*.

³¹ Vgl. zur Kritik an einem mesopotamischen Leib-Seele-Dualismus Selz, *Composite Being*, 37: *eṭemmu* ist „the immortal part of a person, somehow comparable to our concept of a ‚soul‘“, welche aber von der Erinnerung des Namens nicht zu trennen sei; Steinert, *Aspekte*, 124 f, definiert die personale Identität in Mesopotamien als holistisch und pluralistisch zugleich, was von einer Dichotomisierung in materiell und immateriell weggeführt: Körperbegriffe wie *širu* „Fleisch“ oder *libbu* „Herz“ können Körper in übertragenem Sinne bezeichnen und auf eine synthetisch-holistische Wahrnehmung der Person verweisen, deren „Leben, Bewußtsein, Gedanken, Gefühle und Erinnerungen an die körperliche Existenz gebunden sind und im Körper bzw. in bestimmten Körperteilen/-regionen lokalisiert werden“ (233 f); in Anlehnung an die in den Religionswissenschaften vertretene Seelentypologie spricht Steinert (*Aspekte*, 296–299) von „begrifflichen Hilfsbrücken“ (298).

³² Vgl. dazu ausführlicher: Dietrich, *Dichotomie*, bes. 20, der Seele als einen nicht organischen, der religiösen Vorstellung angehörigen Aspekt versteht, der sich durch Unsterblichkeit und Immaterialität charakterisieren lässt; vgl. Katz, *Death*, 58 f und zuletzt Steiner, *Disembodied souls*, 21 ff. Zur Kritik vgl. Steinert, *Aspekte*, 124 f und Janowski, *Die lebendige naēfæš*, 80–82.

³³ Vgl. zuletzt Oshima, *When the Gods*, 412 ff, und Abusch, *Ghost and God*, 373 f.

223) Den Gott *Wē-ila* (oder *Wē*, einen Gott), der Verstand (*ṭēnum*) besitzt,³⁴

224) schlachteten sie in ihrer Versammlung.

225) Mit seinem Fleisch und seinem Blut

226) vermischte Nintu den Lehm.

(Si Rs. 107: damit/sodaß der Gott selbst und der Mensch zusammen mit dem Lehm vermischt wurden.)

227) Für alle zukünftigen Tage hörte [man die Trommel];

228) im Fleisch des Gottes [war] der *eṭemmu*.³⁵

229) Den lebenden (Menschen) verkündete sie als ihr Zeichen

230) Damit es kein Vergessen gibt, [war da] der *eṭemmu*.³⁶

Im Kontext der mesopotamischen Anthropologie sind besonders zwei Aspekte sehr diskutiert: Einerseits hat der Göttername *We-e i-la* unterschiedliche Interpretationen erfahren.³⁷ B. Alster³⁸ hat den Namen mit dem Incipit des Mythos *inûma ilû awilum* in Verbindung gebracht.³⁹ *We-e ilu* wäre demnach ein gezieltes Wortspiel, das durch

³⁴ Von Soden, TUAT III/4, 624 liest: „Geschtu [statt ^dWe-e i-la], den Gott, dem Planungsfähigkeit (*ṭēnum*) eignet“. Dietrich, *Begabung*, 54 f liest: „Nachdem man den Gott *Awilu*, der Verstand hat, in ihrer Versammlung geschlachtet hatte [...]“ und unterstreicht die lautliche Nähe des Götternamens mit dem akk. Wort *awilum* „Mensch“ (vgl. ders., *Dichotomie*, 24 f).

³⁵ Dietrich übersetzt: „Aus dem Fleisch des Gottes [entstand] der Totengeist.“ (*Begabung*, 54; *Dichotomie*, 24 f).

³⁶ Übersetzung von Steinert, *Aspekte*, 324 f; von Soden, TUAT III/4, 624 liest anstelle von *eṭemmu widimmu*, Urmensch (vgl. *lullu* in Z. 195), der die Planungsfähigkeit des Gottes erhält, um die Fronarbeit angemessen verrichten zu können (vgl. a. a. O., 613 f). Die Kritik an diesem Neologismus ist einhellig; vgl. Bottéro, *La création de l'homme*, bes. 26 f; 31; Zgoll, *Welt*, 43; Dietrich, *Dichotomie*, 20; 29 mit Anm. 33 und Steinert, *Aspekte*, 326 mit Anm. 116.

³⁷ Während von Soden die sumerische Lesung *geštu* „Ohr, Verstand“ bevorzugt, wurde alternativ ein zweigliedriger Name gelesen, der an ein Wortspiel aus *awilum* „Mensch“ und *ilum* „Gott“ erinnert. So lesen Lambert/ Millard, *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969), 58 Atr. I, 223 „Wē-il, who had personality“ (*ṭēnum*), während Bottéro/ Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, 537 einen Namen mit Apposition „le dieu *We*, qui avait de l'esprit“ übersetzen; Dietrich, *Begabung*, 54 übersetzt „*Awilu*, der Verstand hat“; Oshima denkt an eine andere Schreibung für ^dNAGAR (vgl. KAR 4) (When the Gods, 417 mit weiterer Literatur).

³⁸ Alster, *ilu awilum*, 35–40; vorbereitend Bottéro, *Création de l'homme*, 27 f.

³⁹ *inûma ilû awilum ublû dulla izbitû šupšikku* „Als die Götter Mensch waren, leisteten sie Fronarbeit, trugen sie den Tragkorb [...]“; zur Übersetzung Wilcke, *Weltuntergang*, 73 f.

Inversion von *ilum awilum* sprachlich eine Transposition andeutet, die nunmehr die den niederen Göttern entzogene Tätigkeit mittels der göttlichen Materie dieses Gottes auf die neu erschaffenen Menschen überträgt.⁴⁰

Andererseits ist dieser „Mensch-Gott“ ein mit göttlichem Anteil geformtes Wesen, ein Kompositwesen, das sowohl aus irdisch-vergänglichem Lehm, als auch aus dem Blut und Fleisch eines geschlachteten Gottes besteht.⁴¹ Dadurch erhält der Mensch Anteil an Göttlichkeit, die in Planungsfähigkeit (*ṭēmum*) und im (Toten-)Geist (*eṭemmu*) manifest wird, *welche zugleich materiell als auch immateriell gedacht sind*.⁴² Die Assonanz deutet den besonderen Bezug an.⁴³ Während M. Dietrich mit *ṭēmum* und *eṭemmu* die ursprünglich göttliche und daher „immaterielle“ Seite des Menschen als Seele definieren will,⁴⁴ vertritt U. Steinert die m. E. richtige These, dass das Wortspiel des *eṭemmu*, der aus dem *ṭēmum* entstand, *im Kontrast zu einer Leib-Seele-Dichotomie zu verstehen ist, und zwar im Sinne des Nicht-Vergessen-Werdens und der Bewahrung des Wissens um den göttlichen Ursprung*.⁴⁵

Während Dietrich in *ṭēmum und eṭemmu* die „Kraft der Auto-generation als Basis für eine Art ‚Unsterblichkeit‘“⁴⁶, sieht, die am

⁴⁰ Alster, *ilu awilum*, 38; vgl. Wilcke, *Untergang*, 73: es geht um „die Menschlichkeit der Götter und um das göttliche Wesen des Menschen“, das am Göttlichen Anteil erhält (79).

⁴¹ Hinzu kommt Speichel der anderen niederen Götter (*Igigu*; *Atr. I*, 233 f). Vgl. ausführlich: Abusch, *Ghost*, 370 ff; zu dem Paradox, dass der substanzlose Geist des Menschen aus göttlichem Fleisch gebildet sei: „From the god’s blood comes the person, the self is from the god’s body, the ghost“ (371).

⁴² Bottéro umschreibt *eṭemmu* hier als eine Art von schattenhaftem Doppelgänger (*une façon de ‚double‘ ombreux, volatil et inconsistent*), der sich vom Leichnam entfernt um in die Unterwelt abzutauchen, dessen Funktion aber darin besteht, den Namen des Verstorbenen in Erinnerung zu behalten; vgl. Bottéro, *La création de l’homme*, 27; ders., *La mythologie de la mort*, 326–329.

⁴³ Ob dieser etymologisch oder als Sprachspiel zu erklären ist, bleibt in der Forschung umstritten; vgl. zur Diskussion Steinert, *Aspekte*, 299 ff.

⁴⁴ Dietrich, *Begabung*, 56; 60–63: Er stellt den materiellen Begriffen Lehm, Blut und Gebein (*es.emtu*; vgl. *En.El.*) *ṭemu* und *eṭemmu* bestehend aus dem göttlichen Fleisch (*šīru*) und Blut (*damu*) gegenüber; vgl. Dietrich, *Dichotomie*, 25 f.

⁴⁵ Steinert, *Aspekte*, 331 vgl. auch 134–136.

⁴⁶ Dietrichs Anschauung ist geprägt von der Vorstellung eines – wenn auch immateriellen – Rests, der den Menschen wegen seiner Unsterblichkeit in die Nähe

individuellen Menschen orientiert ist⁴⁷, transferiert Steinert die Dichotomie von materiell und immateriell⁴⁸ und den Gedanken der Fortdauer auf eine überpersonale Ebene unter besonderer Berücksichtigung der sozialen *Eingebundenheit* des Menschen.

Termini neben *eṭemmu* wie z. B. *zaqīqu* („Windgeist“, „Traumseele“⁴⁹ oder *utukku* „Dämon“)⁵⁰, *libbu* („Herz“) und *napištu* („Kehle“, „Leben[skraft]“) lassen eine physische und eine vergeistigte Dimension des Körpers erkennen. Das Geistige hat stets materielle Entsprechung bzw. ist von der Materie getragen. Es ist davon geprägt, nach dem Tod nicht zu vergehen.⁵¹ Anstelle der Frage, ob der Mensch göttlich ist (und deshalb immateriell an Unsterblichkeit teilhat), wäre – wie G. Selz vorschlägt – besser zu fragen, in welchem Maß seinem Wesen Göttliches zukommt.⁵² In diesem Kontext ist auch die Charakterisierung von König Gilgamesch als Kompositwesen (Gilg. I, 29.45–50) von Interesse:

des Göttlichen rückt. Der Unterschied zum Göttlichen liegt in der begrenzten körperlichen Existenz (Dichotomie, 26).

⁴⁷ Vgl. auch: van der Stede, Mourir, 24: „Lorsque survient la mort, alors que le corps disparaît, l'individu survit au travers de son *eṭemmu* qui normalement s'en va rejoindre ses condisciples dans le séjour des trépassés“ (vgl. dazu kritisch: Steinert, Aspekte, 300 f; 328 ff). Ähnlich argumentiert Oshima, When the Gods, 424: „The ancient Babylonian thinkers most likely speculated that human spirit could survive death and continue to exist without their bodies because it originated from an immortal (i. e., a god).“

⁴⁸ Zur Kritik vgl. auch: Selz, Was bleibt? [II.], 88 Anm. 9; Janowski, Die lebendige *næfæš*, 80–82.

⁴⁹ So begegnet z. B. in Gilg. IV, 10 *zaqīqu* im Kontext einer für Schamasch erbauten Traumhauch-Hütte (so S. M. Maul, Das Gilgamesch-Epos, München 2008, 74.163 f), in der Gilgamesch in einem Traum Enkidus Ende vorhersieht; vgl. George, Gilgamesh Epic, 463 f.

⁵⁰ Vgl. Steinert, Aspekte, 303–311.

⁵¹ Wilcke, Untergang, 81; weist darauf hin, dass trotz der Fortdauer des *eṭemmu* über den Tod des Menschen hinaus die Übersetzung mit Geist die Sache besser trifft, denn der „im Menschen gegenwärtigen ‚Geist‘ des Gottes ist die Quelle von Verstand, der Fähigkeit zu planen und andere zu führen. Er befähigt zur Erinnerung. [...] Die geistigen Gaben des Menschen, das, was nach seinem Tode nicht zu Lehm oder Erde wird, das ist das Göttliche im Menschen.“

⁵² Vgl. Selz, Was bleibt?, 580. Ausführliche Untersuchung der Semantik in: Steinert, Aspekte.

Alle Könige weit überragend, hochberühmt und von schönster Gestalt: [...]

Wer ist denn der, der mit ihm sich an Königswürde messen könnte und zu sagen vermag wie Gilgamesch: „Ich, ja, ich bin der König!“? –

„Gilgamesch“ ist er seit dem Tage, da er geboren, mit Namen genannt.

Zwei Drittel an ihm sind Gott, doch sein (drittes) Drittel, das ist Mensch.

Das Bild seines Leibes entwarf Belet-ili,

Nudimmud vollendete meisterhaft seine Gestalt.⁵³

Individualität, soziale Rolle und göttlicher Anteil sind hier prägend. Was seinen göttlichen Anteil aber im Einzelnen bestimmt, ist nicht weiter präzisiert.

Beide Beispiele verweisen bezüglich der materiellen und immateriellen Bestandteile des Menschen auf eine holistische Konzeption, die Physisches und Geistiges zusammendenkt. Bereits in seiner Anlage ist der Mensch pluralistisch oder konstellativ gedacht.⁵⁴ So hat er väterliche und mütterliche Teile.⁵⁵ Hinzu treten Anteile göttlicher Physis wie Blut, Fleisch oder Speichel (Atr. I, 225; vgl. En.el. VI,1–8; 31–34 Blut des Kingu).⁵⁶ A. Zgoll prägte die Wendung vom Menschen als einem „oikomorphen Wesen“, d. h. dass „der menschliche Körper als Ort erscheint, wo numinose Mächte ein und aus gehen können wie bei einem ‚Haus‘.“⁵⁷ Diese Oikomorphie scheint durchaus auch auf seine körperliche Disposition übertragbar zu sein.⁵⁸

⁵³ Übersetzung von: Maul, Gilgamesch-Epos, 47; vgl. Steinert, Zwei Drittel, 63.

⁵⁴ Steinert, Zwei Drittel, 61; mit Hinweis auf: Assmann, Tod und Jenseits, 34 ff; 116 ff.

⁵⁵ Weiße bzw. helle Körpersubstanzen wie Knochen, Nägel, Sehnen und Gehirn sind auf das männliche Sperma zurückgeführt und die dunklen bzw. roten Substanzen wie Blut, Muskeln, Haut und Haare auf das Blut der Mutter, das den Embryo wachsen lässt; vgl. Steinert, Zwei Drittel, 65.

⁵⁶ Gilgamesch gilt zudem als Sohn der Göttin Ninsun und des nach dem Tod vergöttlichten Königs Lugalbanda, der auch sein Schutzgott ist (Gilg. V, 119), was seine Zwei-Drittel-Göttlichkeit erklärt; vgl. Maul, Gilgamesch-Epos, 155; Steinert, Zwei Drittel, 63–65. Ähnliches gilt für die anderen beiden Urhelden Etana und Adapa.

⁵⁷ A. Zgoll, Der oikomorphe Mensch, 91.

⁵⁸ Vgl. dazu bereits: Selz, Composite Being, 40; mit Rückgriff auf Oppenheim, Ancient Mesopotamia, 199: „man ascribes [the ...] state of his body and mind to the presence of supra-natural powers that either fill his body or guard him“ und die geläufige Seelentypologie.

4. Der immaterielle Rest in den mesopotamischen Seele-Vorstellungen?

Während J. Assmann den ägyptischen Seelebegriff durch die Unterscheidung in Leib-, Sozial- und Verklärungsseele charakterisiert, knüpft U. Steinert an die vier in religionswissenschaftlichen Diskursen gängigen Seeletypen an⁵⁹ mit der Unterscheidung in Vital- oder Körperseele, Ego-/Ich-Seele (Wachzustand), Frei- oder Exkursionsseele (Schlaf u. ä.) und Außenseele. Die *Vitalseele* (*napištu*/vgl. hebr. *nəphəš*) erlischt mit dem Tod.⁶⁰ Die *Egoseele* umfasst neben den Körperteilen auch *ṭēmum* „Verstand“, welcher „geistige Kräfte und die Fähigkeit zu kulturell konformen und sozial angemessenen Denk- und Verhaltensweisen [vereint]“⁶¹ und dem oben zitierten Text aus Atr. I nach göttlichen Ursprungs ist, um sodann dem Individuum zur Ego-Potenz zu werden.⁶² Diese wird nach dem Tod auf *ṭēmmu* als Frei- oder Exkursionsseele transferiert.⁶²

Einerseits ist *ṭēmmu* in seiner Eigenschaft als Frei-, Außen- oder Totenseele wie die *Vitalseele* im Menschen von Anfang an zugegen. Andererseits repräsentiert *ṭēmmu* den Menschen nach dem Tod in seinen physischen, psychischen und sozialen Bezügen (und entspricht darin in etwa der *Egoseele* zu Lebzeiten).⁶³ An Lebenskraft und Körperlichkeit deutlich reduziert, bleibt der Tote aber auf Totenopfer und die Bestattung durch die Hinterbliebenen angewiesen, um in die Unterwelt einzugehen, was *ṭēmmu* auch an die Außenseele bindet.⁶⁴ Er bleibt also in der Erinnerung des Kollektivs zugegen.

Auffällig sind die gemeinsamen Schnittmengen sowie mitunter die Vermischung der Kategorien „Gott“, „Mensch“, „Tier“ und „Dä-

⁵⁹ Steinert, *Aspekte*, 295–299; dies., *Zwei Drittel*, 74–77; vgl. Hasenfratz, *Seelekonzeption*.

⁶⁰ Steinert betont, dass im Gegensatz zu zahlreichen alttestamentlichen Belegen (z. B. Psalmen) *napištu* zwar für die Person steht, nicht aber als Sitz für Empfindungen (*Zwei Drittel*, 75; vgl. ausführlich *Aspekte*, 271–293).

⁶¹ Steinert, *Zwei Drittel*, 75.

⁶² Steinert, *Aspekte* 296 f; 346 f; 335 zur Körperlichkeit des *ṭēmmu* nach dem Tod.

⁶³ Selz zieht es im Kontext des Atr. vor, nicht von der Bedeutung Totengeist auszugehen, sondern *ṭēmmu* als „einen der Bestandteile des Menschen, der auch nach seinem Tod ‚weiterlebt‘“ zu interpretieren. Selz, *Was bleibt*, 385; mit dem Hinweis, dass sich so auch erklären lässt, warum Götter einen *ṭēmmu* haben können; vgl. Steinert, *Aspekte*, 330 f.

⁶⁴ Vgl. dazu Scurlock, *Soul*, 1–8.

mon/Geistwesen“. Wie die Unterscheidung in materiell und immateriell fehlt, so auch die in natürliche und übernatürliche Wesen.⁶⁵ Ähnlich den Göttern, die gleichfalls multiple Erscheinungsformen annehmen können⁶⁶, ist die menschliche Existenz additiv beschrieben. Dabei gelten Name, Bild und Namensgebung als wichtige Aspekte der Person.⁶⁷ Dieses Phänomen findet sich schließlich abstrahiert in Form der „Erinnerung des Namens“ wieder.

An dieser Stelle ist ein kleiner Exkurs zum Thema Totenkult angebracht.⁶⁸ In zwei aramäischen Inschriften begegnet *nbš/npš* in einem sehr diskutierten Kontext. Die erste ist überliefert durch die Stele des Katumuwa (Zincirli; 8. Jahrhundert v. Chr.).⁶⁹ Beschrieben ist ein Totenmahl im „Bezirk der Fortdauer“ (Z. 2: *bsyr/d ʿlmi* „eternal chamber“?)⁷⁰ des Toten zu seiner Erinnerung, erwähnt sind aber zudem Opfer der *nbš* in unmittelbarer Nähe der Totenstele (*nšb*), nämlich „ein Widder für Kubaba und ein Widder für meine Person, die in dieser Stele (präsent) ist“⁷¹. Hier übersetzt Pardee: „a ram for Kubaba, and a ram for my, soul' that (will be) in this stele“ (Z. 5).⁷² In Z. 11 begegnet *nbš* nochmals in einer Aufforderung an die Söhne in Nähe der *nbš* zu schlachten; doch ist die Bedeutung hier weniger eindeutig, so dass in den verschiedenen Übersetzungen „Grabstele“ (eigentlich *nšb*; so Kottsieper), „being“ (Sanders)⁷³ oder auch „Seele“

⁶⁵ Steinert, Aspekte, 314 f.

⁶⁶ Selz, Composite Being, 39; verweist auf die Aufstellung anthropomorpher Statuen eines Gottes in verschiedenen Tempeln und Orten.

⁶⁷ Selz, Composite Being, 44 f spricht von „compresent“ und nähert die altsume-rischen Personvor- und darstellungen als *mixed personality* Humes Bündeltheorie an, einer Vorstufe des Menschen als composite being, wie es in Atr. I belegt ist.

⁶⁸ Janowski verweist hier auf eine Totenkultstele aus Zincirli, die die Stele (*nšb*) mit der Person (*nšb*) identifiziert, um dann selbst als *nbš* bezeichnet zu werden; ders., *naṣpāš*, 96 f mit Verweis auf: Kottsieper, TUAT.NF 6, 321–323; vgl. auch Bauks, Soul-Concepts, 190 f.

⁶⁹ Pardee, Aramaic Inscription; vgl. ders., Katumuwa Inscription, 45–48.

⁷⁰ Pardee, New Aramaic Inscription, 53; 60; mit dem Kommentar, dass mit *sy* eine Urne gemeint sein könnte, die allerdings in situ nicht aufgefunden wurde.

⁷¹ Zur Übersetzung Kottsieper, TUAT NF.6, 322 f.

⁷² Pardee, New Aramaic Inscription, 53–54 (Transkription und Übersetzung), 63 (Kommentar); allerdings geht Pardee später davon aus, dass es sich um das Einweihungsfest der Stele zu Lebzeiten des Königs und nicht um eine Schilderung seines Totenkults handelt (The Katumuwa Inscription, 47).

⁷³ Sanders, Appetites, 101: „Katumuwa's stele reinterpreted an old West Semitic ritual tradition of invoking the physical presence and appetite of the deceased.

(Pardee)⁷⁴ vorgeschlagen wurde.⁷⁵ Der zweite Beleg, die Inschrift des Panamuwa aus Samal/Gerçin (8. Jahrhundert v. Chr.; KAI 214,15–21) verwendet *nbš*, um das Fortleben des toten Königs dank des Totenkults zu bescheinigen, den seine Söhne ihm bzw. materiell repräsentiert vor seiner Stele darbringen. Es geht in dem Text darum, die Sohnespflicht der königlichen Söhne in Nähe der Stele durch einen Opferkult zu gewährleisten.⁷⁶ Zwar betont Pardee, dass *nbš* weder „a specific element of the physical Breathing apparatus“, noch „a separable manifestation of KTMW in the sense of a ‚ghost‘ or a ‚soul‘ capable of an afterlife in Šeol or in the heavens (because it is specifically localized in the stele)“ bezeichne, doch immerhin verweise der Begriff auf seine Essenz („being“) „to the very essence of KTMW, as he is represented on the stele, eating and drinking at a feast“, wenn auch Hinweise auf Divinisierung oder Totengeist im Sinne eines Schutzgeistes, wie er in Mesopotamien belegt ist, fehlen.⁷⁷ Andere betonen, dass das Mahlmotiv von der Idee abhängt, dass die *nbš* des toten Königs auf oder in der Stele wohne. S. L. Sanders z. B. fasst die magische Dimension der Stele folgendermaßen zusammen:

Katumuwa's *nbš* was anything, but immortal, [whose] main ritually relevant ‚active ingredient‘ is hunger. While the dead could be invoked through naming or sharing a meal, the meal has a special kind of power

[...] it is engineered to create a new type of physical copresence with the gods by presenting his image.“

⁷⁴ So übersetzt Pardee „soul“ und kommentiert vor dem Hintergrund der etwas älteren Panamuwa-Inschrift (KAI 214), dass die „Seele“ des Königs als mit dem Gott Hadad speisend beschrieben sei und rekonstruiert daraus den Topos des in der Stele am Totenmahl beteiligten Toten am Opferkult, der im zweiten Teil der jüngeren Katumuwa-Inschrift sehr konkret ausformuliert ist (Z. 6: Der verantwortliche Sohn [...] muss 12–13 „bei meiner Totenstele schlachten. Und er soll für mich eine Keule bestimmen“). Daraus schließt Pardee (New Aramaic Inscription, 54.62): „As KTMW is being represented on the stele, in some sense the *nbš* is where it always was, within his torso.“ Das bestreitet Kottsieper, wenn er explizit durch „Stele“ und nicht wie in Z. 5 durch „Person“ übersetzt und die symbolische Präsenz unterstreicht.

⁷⁵ Janowski schlägt vor in Z. 11 lediglich durch das Pronomen „mich“ zu übersetzen (*næpæš*, 96 im Rekurs auf Kottsieper, TUAT NF.6, 323).

⁷⁶ Vgl. Smith, Poetic Heroes, 103 f; mit Rekurs auf Aqhat 1.17 II; vgl. Janowski, *næpæš*, 96.

⁷⁷ Pardee, New Aramaic Inscription, 62 f.

to render someone's personhood present via need, and to perform the satisfaction of that need through feeding. [...] The living evoke and interact with the dead person's persona by summoning them to eat together and sharing the food with them.⁷⁸

M. J. Suriano übersetzt *nbš* sogar durch „verstorbene Seele“ (defunct-soul)⁷⁹ und erklärt, dass „the abstract essence of *𒀭𒀭𒀭/nbš* [...] assigned a physical presence through ritual.“⁸⁰ Der Begriff zielt auf die verschiedenen Möglichkeiten von Verkörperung eines Toten in einem rituellen Mahl. Die Diskussionen zeigen eine gewisse Durchlässigkeit der Bedeutung von *nbš* im Kontext des Totenkults, die von Repräsentanz über rituelle Vergegenwärtigung bis hin zum Verständnis einer Totenseele reicht, wobei die ontologische Dimension aber meist geschmälert wird.

5. Die soziale Dimension der Verkörperung

Die soziale Dimension der Verkörperung lässt sich an zwei Themen gut darstellen: Personwerdung durch soziale Einbindung und Fortdauer der verstorbenen Person in ihrem Namen.

5.1 Soziabilität als Merkmal der Personwerdung

Die soziale Eingebundenheit der Person ist ausführlich im Gilgameš-Epos in den Enkidu-Episoden dargelegt. Der König von Uruk erhält in dem Epos wie in den Parallelüberlieferungen einen Widerpart. Als Gilgameš sich als ein herrischer König erweist, der seinen Funktionen nicht angemessen nachkommt⁸¹, wird Enkidu geschaffen (I,94–98).

99 Als Aruru dieses vernahm,
100 erschuf sie in ihrem Herzen Anums Befehl.
Dann wusch Aruru sich ihre Hände,
kniff Ton ab und warf ihn (herab) in die Steppe.

⁷⁸ Sanders, *Appetites*, 100.

⁷⁹ Herbert Niehr übersetzt durch Totengeist, in: Bonnet/Niehr, *Religionen*, 282–284.

⁸⁰ Suriano, *Breaking Bread*, 388.

⁸¹ Vgl. dazu George, *Gilgamesh Epic*, 449 f (mit Literatur).

In der Steppe erschuf sie Enkidu, den Helden,
den Sprößling der Stille, den Brocken Ninurtas.
105 Dicht beharrt ist er an seinem ganzen Leibe,
versehen mit Locken wie eine Frau.
Seiner Haarmähne Locken sprießen so üppig hervor wie Nissaba selbst.
Nicht sind ihm die Menschen und (nicht) das Kulturland bekannt.
Mit einem Gewand bekleidet wie Schakkan,
110 frißt mit Gazellen er Gras.⁸²

Die Szene von seiner Erschaffung entspricht einer Kurzform der auch anderweitig belegten Vorstellung, dass auf göttlichen Beschluss⁸³ die Formung eines Urmenschen folgt, der etappenweise hinsichtlich seiner Funktion perfektioniert wird. Die vorliegende Notiz beschränkt sich auf die Nennung einer irdisch-materiellen Komponente, aus der die Muttergöttin ihn, den Urmenschen (*lullû*; I,178.185.192), schließlich schafft. Die Totenklage Gilgameš gegenüber Utnapištim greift das Bild wieder auf: „Enkidu, mein Freund, den ich liebe, wurde wieder zu Lehm.“ (X,246)⁸⁴

Mit der Formung aus Lehm ist die Menschwerdung Enkidus aber keineswegs abgeschlossen. Es schließt sich ein längerer Transformationsprozess an, der den unzivilisierten Naturmenschen, der von den Tieren noch nicht zu unterscheiden ist, zum kultivierten Begleiter des Gilgameš werden lässt. Eine entscheidende Etappe in diesem Prozess ist die erotische Zusammenkunft mit der Dirne Šamḥat, die ihn von den wilden Tieren entfremdet und den Menschen zugänglich macht.⁸⁵ So heißt es im Anschluss an den Geschlechtsakt „(mit einem Male) besaß er Verstand (*tēmum*), und tief war seine Einsicht (*ḥasīsu*)“ (I,202), so dass die Dirne feststellt:

⁸² Übersetzung von: Maul, Gilgamesch-Epos, 49; vgl. den Kommentar von: George, Gilgamesh Epic, 450.455; im Sinne eines urmenschlichen Status jenseits von sozialen Bindungen – mit Verweis auf Lachar und Ashnan, Z. 20–25.

⁸³ In Enki und Ninmach, Atr. I 200–204 und Gilg I,49f ist der Schöpfungsplan auf die Kooperation der Muttergöttin mit dem Weisheitsgott Ea-Enki zurückgeführt.

⁸⁴ Maul, Gilgamesch-Epos, 135; Gilg. X,245f als Wiederholung von X,68f und 145f; vgl. auch XI,134 im Bezug auf die durch die Flut hingerafften Menschen.

⁸⁵ Vgl. Gerhards, *Conditio Humana*, 140.

207 Gut bist du, Enkidu. Du trittst wie ein Gott (*kī ili*)⁸⁶ ins Sein.
 Warum nur läufst du mit den wilden Tieren in der Steppe umher?
 Komm her, ich will dich leiten in die Mitte von Uruk [...].⁸⁷

Hier wird die veränderte Position gegenüber dem urmenschlichen Zustand manifest: Erst nach der Zusammenkunft mit der Dirne bildet Enkidu typisch menschliche Züge aus. So tritt an die Stelle seiner Physis und „Reinheit“ – wohl zu verstehen im Sinne von Natürlichkeit oder Instinkt (I,200 f.) – die Verständigkeit, welche ihn aber von den Tieren separiert und nach einem Freund und Begleiter suchen lässt. Bemerkenswert ist, dass dieser Übergang mit Gottähnlichkeit parallelisiert wird. Die Beschreibung abstrahiert die in Atr. u. a. Anthropogonien belegte plastische Beschreibung des göttlichen Anteils in der Substanz göttlichen Fleisches und Bluts, aus dem *ṭemum* und *eṭemmu* herausgebildet werden.⁸⁸

5.2 Totenpflege als soziale Unsterblichkeit

Die soziale Dimension der Verkörperung zeigt sich in der Totenpflege und der Notwendigkeit von Nachkommen zwecks ihrer Sicherung.⁸⁹

Die altorientalische Anthropologie lässt nach K. Radner vornehmlich drei Strategien erkennen, um die Weiterexistenz eines Individuums nach seinem Tode durch „die Perpetuierung des Namens durch ‚Ruhm‘⁹⁰, durch die Niederlegung des ‚geschriebenen Namens‘ als Inschrift⁹¹ und durch die Totenpflege der ‚Nachkommenschaft‘“

⁸⁶ Die Wendung begegnet ein weiteres Mal in Gilg. XI,204: „Nun aber sei Utanapishti samt seinem Weibe geworden wie wir, die Götter“ (*kīma ili nāšima*); Übersetzung Maul, Gilgamesch-Epos, 147; vgl. George, Gilgamesh Epic, 508; 716 f (zur Transliteration).

⁸⁷ Maul, Gilgamesch-Epos, 53.

⁸⁸ Gerhards, *Conditio Humana*, 144–149.

⁸⁹ So unterstreicht z. B. die sumerische Komposition Gilgameš und der Tod dies als eigentlichen Grund der Erschaffung von Nachkommen für Gilgameš; vgl. Radner, *Macht des Namens*, 76 f; 121 ff; vgl. Cavigneaux/Al-Rawi, *Gilgameš*, 61 (Z. 298–305).

⁹⁰ Hier sind z. B. die Preislieder zu nennen, die Herrscherleistungen ausgiebig erinnern.

⁹¹ Dass Inschriften mitunter dem menschlichen Betrachter entzogen wurden, ist als Schutzmechanismus zu bewerten. Denn so wie die schriftliche Niederlegung des Namens, der Person einen „künstlichen Körper“ gibt, so kann dieser Körper

zu sichern.⁹² Aufgrund der Überzeugung, dass „der Name das Individuum genauso konkret repräsentiert wie dessen physischer Körper, ist es dem Namensträger mittels der Körperlosigkeit seines Namens möglich, die Grenzen der Sterblichkeit zu überwinden. Erst das Auslöschung des Namens bedeutet den totalen Existenzverlust.“⁹³ Insbesondere das Gilgamesch-Epos gilt als ein Lehrstück, welches angesichts der Unausweichlichkeit des Todes auf zwei Auswege verweist: das Leben zu genießen, wie es die Schankwirtin im altbabylonischen Meissner-Fragment⁹⁴ empfiehlt oder sich „einen Namen zu machen“ durch historische Taten oder Baudenkmäler⁹⁵, wie es die sumerischen und die akkadischen Fassungen des Epos zum Thema Stadtbau von Uruk bezeugen⁹⁶ und – z. T. unterschiedlich akzentuiert⁹⁷ – vertiefen.⁹⁸

durch die Tilgung des Namenszuges auch wieder ausgelöscht werden; vgl. Radner, Macht, 272 f.

⁹² Radner, Macht, 68.

⁹³ Radner, Macht, 70; vgl. 75 ff.

⁹⁴ MVG 7/1 (1992) iii, 1–5; vgl. Hecker, TUAT III/4, 664–666.

⁹⁵ So klagt Enkidu (Gilg. VII, 266 f): „Mein Freund, einer, der fiel inmitten der Schlacht, hat sich einen Namen gemacht./ Ich aber werde in der Schlacht nicht fallen und keinen Namen mir machen können!“ (Übersetzung: Maul, Gilgamesch-Epos, 108).

⁹⁶ Gerhards deutet das Stadtmotiv im Prolog und Epilog des Epos als Aufforderung, dass „es sich auch angesichts der Unabwendbarkeit des Todes lohnt, in der menschlichen Zivilisation zu leben“, welche als Gemeinschaft dem Einzelnen einen Platz und seine Aufgabe gibt und die ursprüngliche Weltordnung positiv abbildet. Die ergänzte Tafel Gilg. XII unterstreicht diesen Gedankengang noch (*Conditio humana*, 125–134).

⁹⁷ Hinzu kommen in den verschiedenen Versionen des Epos Episoden wie z. B. Humbaba und Zug in den Zedernwald: vgl. Gerhards, *Conditio humana*, 150–163 (zu den verschiedenen Traditionen); und: Radner, Macht, 90–97.

⁹⁸ Darüber hinaus begegnet der Name Gilgamesch im Kontext zivilisatorischer Leistungen wie z. B. das Anlegen von Oasen in der Wüste, das Fällen der Zedern im Libanon oder die Hochseeschifffahrt und das Korallentauchen, die zu seinem Nachruhm beitragen, sofern die Bedingung erfüllt ist, dem Willen der Götter zu entsprechen; vgl. Radner, Macht, 99; Sallaberger, Gilgamesch-Epos, 49–55; George, *Gilgamesh Epic*, xiv.

6. Zusammenfassung

Obwohl es in der jüngeren Forschung Versuche gibt, die Vorstellung einer Totenseele als ontologische Instanz auch in den altorientalischen Traditionen zu bewahren (Dietrich, Loretz, Katz, van der Stede), überzeugen diese Versuche nicht, da sie den konstellativen Personbegriff, der die altorientalischen Anthropologien einschließlich der hebräischen prägt, zu wenig berücksichtigt. Diese Grundvoraussetzung hat einerseits zur Folge, dass Materielles und Immaterielles nicht zu unterscheiden ist. Menschliche Verkörperung ist stets materiell gedacht und an die Materie zurückgebunden. Für den Fortbestand des Menschen nach seinem Tod besagt das aber, dass er vorrangig in Gemeinschaft und Erinnerungskultur (insbesondere durch Totengedenken, Name, Bild und Namensgebung) fortbesteht und nicht etwa in der Vorstellung des Verbleibs einer wie auch immer gearteten Substanz, die dem Körper bereits zu Lebzeiten inne war und nach dem Tod austritt, um die Substanz des Individuums zu bewahren. Es könnte an der weitgehend fehlenden Jenseitserwartung im Alten Orient weit bis in die persische Zeit liegen. Doch selbst in den sehr elaborierten Jenseitsvorstellungen Ägyptens bleibt die menschliche Existenz stets auf Körper angewiesen, wie es z. B. die Sorgfalt im Umgang mit dem Leichnam (Balsamierung und Mumifizierung) eindrücklich demonstriert.

Literatur

- Abusch, Tzvi: Ghost and God. Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature, in: Baumgarten, Albert I. et al. (Hrsg.): *Self, Soul and Body in Religious Experience* (SHR 78; Leiden 1998), 363–383.
- Alster, Bent: *ilu awilum : we-e il-e*, „Gods : Men“ versus „Man : God“. Punning and the Reversal of Patterns in the Atrahasis Epic, in: Abusch, Tzvi (Hrsg.): *Riches Hidden in Secret Places* (FS T. Jacobsen; Winona Lake 2002), 35–40.
- Angenendt, Arnold: Welt- und Personverständnis in christlicher Auffassung. Grenzen und Entgrenzungen, in: Stagl, Justin/Reinhard, Wolfgang (Hrsg.): *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen* (Wien 2005), 293–324.
- Assmann, Jan: *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München 2001).
- : *Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im Alten Ägypten* (2009), Wiederabdruck in: Janowski, Bernd (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Zur*

- Anthropologie der Antike und ihre europäische Nachgeschichte (Berlin 2012), 35–56.
- Bauks, Michaela: Neuere Forschungen zum altorientalischen „Seele“begriff am Beispiel der Anthropogonien, in: van Oorschot, Jürgen/Wagner, Andreas (Hrsg.): Anthropologien des Alten Testaments (VWGTH 42; Leipzig 2015), 91–116.
- : „Soul-Concepts“ in Ancient Near Eastern Mythical Texts and Their Implications for the Primeval History, in: *Vetus Testamentum* 66 (2016), 181–193.
- Bottéro, Jean: La création de l’homme et sa nature dans le poème Atra-ḫasis, in: *Societies and languages of the ancient Near East. studies in honour of I. M. Diakonoff* (Warminster 1982), 24–32.
- : La mythologie de la mort, in: Ders. (Hrsg.): *Mésopotamie. L’écriture, la raison et les dieux* (Paris 1987), 323–346.
- Bottéro, Jean/Kramer, Samuel N.: *Lorsque les dieux faisaient l’homme. Mythologie mésopotamienne* (Paris 1989).
- Brenner, Jan N.: Die Karriere der Seele, in: Janowski, Bernd (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihre europäische Nachgeschichte* (Berlin 2012), 173–198.
- Cavigneaux, Antoine/Al-Rawi, Farouk N. H.: *Gilgameš et la mort. Textes de Tell Haddad VI avec un appendice sur les textes funéraires sumériens* (Groningen 2000).
- Colpe, Carsten: Interpretation of Trichotomic Anthropologies, in: Baumgarten, Albert I. et al. (Hrsg.): *Self, Soul and Body in Religious Experience* (SHR 78; Leiden 1998), 53–66.
- Dietrich, Manfred: Die Begabung des Menschen mit der ‚Seele‘ nach Aussage der anthropogonischen Mythen Mesopotamiens, in: Ders./Kulmar, T. (Hrsg.): *Body and Soul in the Conceptions of the Religion* (FARG 42; Münster 2008), 47–66.
- : Die Dichotomie „Leib und Seele“ in der mesopotamischen Literatur, in: *MAR* 20 (2010), 19–36.
- Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur* (Frankfurt 1986).
- Fischer-Elfert, Hans-Werner: Herkunft, Wesen und Grenzen des Menschen nach altägyptischer Vorstellung, in: Stagl, Justin/Reinhard, Wolfgang (Hrsg.): *Grenzen des Menschseins* (Wien 2005), 217–234.
- Freuling, Georg: „Wer eine Grube gräbt ...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102; Neukirchen-Vluyn 2004).
- George, Andrew R.: *The Gilgamesh epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text* (Bd. 1; Oxford 2003).
- Gerhards, Meik: *Conditio Humana. Studien zum Gilgameschepos und zu Texten der biblischen Urgeschichte am Beispiel von Gen 2–3 und 11,1–9* (WMANT 137; Neukirchen-Vluyn 2013).

- Hasenfratz, Hans-Peter: Religionswissenschaftliches zur Seelekonzeption. Am Beispiel Altägyptens, in: Figl, Johann/Klein, Hans-Dieter (Hrsg.): Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft (Würzburg 2002), 121–130.
- Hecker, Karl: Gilgamesch-Epos, in: TUAT III/4, 664–666.
- Janowski, Bernd: Der ganze Mensch. Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel, in: Ders. (Hrsg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte (Berlin 2012), 9–12.
- : Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in: Ders. (Hrsg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihre europäische Nachgeschichte (Berlin 2012), 109–127.
- : Die lebendige *nəʔfæš*. Das Alte Testament und die Frage nach der Seele, in: Ders. (Hrsg.): Der nahe und der ferne Gott (BThS 3; Neukirchen-Vluyn 2014), 73–116.
- Katz, Dina: The image of the netherworld in the Sumerian sources (Bethesda/MD 2003).
- : Death They Dispensed to Mankind. The Funerary World of Ancient Mesopotamia, in: *Historiae* 2 (2005), 55–90.
- Knigge, Karsten: Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich (OBO 219; Göttingen 2006).
- Koch, Klaus: Seelen und Geister in den Pyramidentexten, in: Ders. (Hrsg.): Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte (Göttingen 1988), 215–242.
- Kottsieper, Ingo: Eine sam'alische Totenkultstele aus Zincirli, in: TUAT.NF 6 (2011), 321–323.
- Lambert, William G./Millard, Alan R.: *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood* (Oxford 1969).
- Loretz, Oswald: Die postmortale (himmlische) Theoxenie der nps „Seele, Totenseele“ in ugaritisch-biblischer Sicht nach Psalm 16,10–12, in: UF 38 (2007), 445–497.
- Maul, Stefan M.: *Das Gilgamesch-Epos neu übersetzt und kommentiert* (München 2008)
- Meyer, Martin F.: Der Wandel des Psyche-Begriffs im frühgriechischen Denken von Homer bis Heraklit, in: Afb 50 (2008), 9–28.
- Mumm, Peter A./Richter, Susanne: Die Etymologie von griechisch *psyche*, in: *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 5 (2008), 33–108.
- Niehr, Herbert: Sam'al, in: Bonnet, Corinne/Niehr, Herbert (Hrsg.): *Religionen in der Umwelt des AT II: Phönizier, Punier, Aramäer* (Stuttgart 2010), 269–284.
- Oppenheim, A. Leo: *Ancient Mesopotamia Portrait of a Dead Civilization* (Oxford 1977).
- Oshima, Takayoshi: When the Gods made us from Clay, in: Berlejung, Angelika et al. (Hrsg.): *Menschenbilder und Körperkonzepte* (ORA 9; Tübingen 2012), 407–431.

- Padel, Ruth: *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self* (Princeton 1992).
- Pardee, Dennis: *A New Aramaic Inscription from Zincirli*, in: *BASOR* 356 (2009), 51–71.
- : *The Katumuwa Inscription*, in: Rimmer Herrmann, Virginia/Schloen, J. David (Hrsg.): *In Remembrance of Me. Feasting with the Dead in the Ancient Middle East* (Chicago 2014), 45–48.
- Pedersen, Johannes: *Israel. The Life and Its Culture* (London 1926).
- Radner, Karen: *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (SANTAG 8; Wiesbaden 2005).
- Rösel, Martin: *Die Geburt der Seele in der Übersetzung*, in: Wagner, Andreas (Hrsg.): *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232; Göttingen 2009), 151–170.
- Sallaberger, Walther: *Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition* (München 2008).
- Sanders, Seth L.: *The Appetites of the Dead. West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele*, in: *BASOR* 369 (2013), 85–105.
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas: *Körpersymbolik der Bibel* (Darmstadt 2005).
- Scurlock, Jean: *Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals*, in: Ciruolo, Leda/Seidel, Jonathan (Hrsg.): *Magic and Divination in the Ancient World* (Ancient Magic and Divination II; Leiden 2002), 1–8.
- Selz, Gebhard: *Composite Being. Of Individualization and Objectification in Third Millennium Mesopotamia*, in: *ArOr* 72 (2004), 33–53.
- : *Was bleibt? Ein Versuch zu Tod und Identität im Alten Orient*, in: Rollinger, Robert (Hrsg.): *Von Sumer bis Homer. FS Manfred Schretter* (AOAT 325; Münster 2005), 577–594.
- : *Was bleibt? [II.] Der sogenannte ‚Totengeist‘ und das Leben der Geschlechter*, in: *Timelines*, FS Manfred Bietak Bd. 3 (OLA 149; Leuven 2006), 87–95.
- Smith, Mark S.: *Poetic Heroes. The Literary Commemoration of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical Worlds* (Grand Rapids 2014).
- von Soden, Wolfram: *Der altbabylonische Atramchasis-Mythos*, in: *TUAT* III/4.
- van der Stede, Véronique: *Mourir au pays des deux fleuves. L’Au-delà Mésopotamien d’après les sources sumériennes et akkadiennes* (Lettres Orientales 12; Leuven 2007).
- Steiner, Robert S.: *Disembodied souls. The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription* (ANEM 11; Atlanta 2015).
- Steinert, Ulrike: *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr.* (Leiden 2012).
- : *„Zwei Drittel Gott, ein Drittel Mensch“.* Überlegungen zum mesopotamischen Menschenbild, in: Janowski, Bernd (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihre europäische Nachgeschichte* (Berlin 2012), 59–81.
- Suriano, Matthew J.: *Breaking Bread with the Dead. Katumuwa’s Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul*, in: *JAOS* 134 (2014), 385–405.

- Wagner, Andreas: Wider die Reduktion des Lebendigen, in: Ders. (Hrsg.): Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232; Göttingen 2009), 183–199.
- Wilcke, Claus: Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atram-hasis-Epos, in: Adam Jones (Hrsg.): Weltende (Wiesbaden 1999), 63–112.
- Wolff, Hans-Walter: Anthropologie des Alten Testaments (München 1990).
- Zgoll, Annette: Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: Schmid, Konrad (Hrsg.): Schöpfung (Themen der Theologie 4; Tübingen 2012).
- : Der oikomorphe Mensch. Wesen im Menschen und das Wesen des Menschen in sumerisch-akkadischer Perspektive, in: Janowski, Bernd (Hrsg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihre europäische Nachgeschichte (Berlin 2012), 83–106.