

NEUERE FORSCHUNGEN ZUM ALTORIENTALISCHEN »SEELE«BEGRIFF AM BEISPIEL DER ANTHROPOGONIEN

Michaela Bauks

1. EINLEITUNG

Der Klassiker *Ritual, Tabu und Körpersymbolik* (engl. *Natural Symbols*) der britischen Sozialanthropologin Mary Douglas ist von vielen Disziplinen rezipiert worden. Prägend wurde z. B. ihre Perspektivierung auf den Körper als eines doppelt »natürlichen« Symbols, welches nicht nur Ausdruck der physischen Natur des Menschen ist, sondern auch soziale Strukturen und Situationen, mitunter unbewusst und universell, zum Ausdruck bringen kann. Der Körper ist Abbild, Träger oder Ausdrucksmedium sozialer Bedeutungen.¹ Zugleich wird beim Gebrauch des Körpers als Ausdrucksmedium das zulässige Ausdrucksverhalten durch das jeweilige Sozialsystem eingeschränkt.² Während Douglas' Schriften zu den Reinheitskonzepten in Levitikus breit rezipiert wurden, spielt das Konzept des Körpers als natürliches Symbol³ bislang in der historischen Anthropologie eine untergeordnete Rolle.

Bereits R. Hendel hat empfohlen, dass es für eine historische Anthropologie fruchtbar sei, M. Douglas' Voraussetzung des Zusammenspiels von implizitem Wissen (*implicite knowledge*), kultureller Befangenheit (*cultural bias*) und Denkstilen (*thought styles*) zu rezipieren.⁴ Es geht einerseits um die Verdeutlichung, wie sehr Formen sozialen Lebens und moralischen Urteils bezüg-

¹ M. Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt a. M. 1993 (*Natural Symbols*, 1973), 109f.

² Douglas, *Ritual*, 108.

³ Der »Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der durch soziale Kategorien modifizierten physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest. Zwischen dem sozialen und dem physischen Körpererlebnis findet ein ständiger Austausch von Bedeutungsgehalten statt, bei dem sich die Kategorien beider wechselseitig stärken.« (Douglas, *Ritual*, 99).

⁴ R. Hendel, *Mary Douglas and Anthropological Modernism*, JHS 8 (2008), Art. 8 und Ders., *Beyond Purity and Danger: Mary Douglas and the Hebrew Bible*, JHS 8 (2008), Art. 7, 6.

lich der Körper- und Personwahrnehmung verwoben sind. Andererseits ist die Spannung von universalen und partikularen Körpervorstellungen im Blick. Und es geht weiterhin darum, das für unseren Kulturkreis grundlegende Konzept der Dichotomie von materieller und immaterieller Körperlichkeit zu hinterfragen.

Bedeutsam wird diese Unterscheidung auch in Bezug auf den im abendländischen Kontext gängigen Leib-Seele-Dualismus⁵, der für den altorientalisch-alttestamentlichen Kontext weitgehend in Frage gestellt ist. Wenn es – mit M. Douglas gesprochen – 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«⁶, trifft dies auch diachron für antike Kulturen zu. Methodisch gilt zudem, dass über das Douglas'sche Modell hinausgehend die natürliche Körperwahrnehmung durch metaphorische Sprache »verkörpert« wird: Metapher, Metonymie und Polysemie wirken sich strukturprägend auf das Verstehen von Körperlichkeit aus. Semantik ist als eine kognitive Struktur zu verstehen, die dem Menschen sich selbst und seine Umwelt verständlich macht.⁷

Ausgehend von der Prämisse, dass der natürliche Körperbegriff ein physiologisch und sozial bestimmtes Symbol ist, das in universaler Weise implizites Wissen darlegt, aber auch kulturell determinierte Befangenheit und Denkstile verkörpert, möchte ich einige neuere Ansätze zur Wiederkehr eines »Seele- bzw. Personbegriffs« in altorientalischem Kontext prüfen. Textlich stütze ich mich auf die Anthropogonien in literarischen bzw. mythischen Texten.

2. NEUERE FORSCHUNGSANSÄTZE ZU ALTORIENTALISCHEN, ALTÄGYPTISCHEN UND ANTIKEN »SEELE«BEGRIFFEN

In Abgrenzung zu dem klassisch-griechischen Seele-Modell ist für die Frühkulturen ein holistisches Körperkonzept vorauszusetzen, das »Geist« und »Ma-

⁵ Zum Facettenreichtum des Seelebegriffs vgl. C. Colpe, *Interpretation of Trichotomic Anthropologies*, in: A.L. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa, *Self, Soul and Body in Religious Experience* (SHR 78), Leiden 1998, 53–66, bes. 56–58, der den immateriellen Aspekt am besten durch »Selbst« wiedergegeben sieht. Trotz tiefgreifender Unterschiede spricht sich J. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, Princeton, NJ 1983, 4–12 für den Begriff Seele aus.

⁶ Douglas, *Ritual*, 123; vgl. schon J. Pedersen, *Israel. The Life and Its Culture*, London / Copenhagen 1926, 99–181, bes. 170ff. und die Aufnahme durch G. Freuling, »Wer eine Grube gräbt...«. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004, 19–24.

⁷ Vgl. dazu U. Steinert, *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.*, Leiden 2012, 132–136.

terie« nicht voneinander trennt.⁸ A. Angenendt⁹ 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 verwies. Dieser erfuhr im Christentum eine Konsolidierung und trug durch die damit eingehende Transzendierung zum Konzept des inneren Menschen bei.¹⁰ Dies wirkte sich insofern gesellschaftsverändernd aus, als die damit einhergehende Ethisierung einen Tun-Ergehen-Zusammenhang erforderlich machte, der den Zugang zu Recht (in Dies- und Jenseits) von den Herrschaftsstrukturen abtrennte.¹¹ Das neue Menschenbild, das in Leib, Geist und Seele unterscheidet, sei dessen Folge. Gräzisten¹², Religionswissenschaftler des antiken Griechenland¹³ und antike Philosophen¹⁴ haben dargelegt, dass die Leib-Seele-

⁸ Zum AT vgl. H.-W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München ⁵1990; S. Schroer / T. Staubli, *Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt ²2005; A. Wagner (Hg.), *Wider die Reduktion des Lebendigen*, in: Ders. (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232)*, Göttingen 2009, 183–199, unter besonderer Berücksichtigung der Grundbegriffe בשר, רוח, לב und נפש, 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«, insbesondere Lebendigkeit (191f.).

⁹ Welt- und Personverständnis in christlicher Auffassung. Grenzen und Entgrenzungen, in: J. Stagl / W. Reinhard (Hg.), *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen*, Wien 2005, 293–324.

¹⁰ »Weil der Gott oder das Göttliche geistig mit den Menschen kommunizieren, erfolgt der Durchbruch zum inneren Menschen. Das bedeutet eine Spaltung, infolgeder der Mensch nun nicht mehr nur ein Äußeres hat, sondern auch ein Inneres« (Angenendt, *Welt- und Personenverständnis*, 295).

¹¹ Angenendt, *Welt- und Personenverständnis*, 301. In diesem Prozess wurde dann z. B. Reinheit nicht mehr äußerlich, sondern auch innerlich verortet (303). Die Ethik wird internalisiert, indem nicht nur den Taten, sondern auch dem Denken verunreinigende Wirkung zugesprochen wird (308).

¹² P.A. Mumm / S. Richter, *Die Etymologie von griechisch psyche*, *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 5 (2008) 33–108.

¹³ J.N. Brenner, *Die Karriere der Seele*, in: Janowski, B. (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, 173–198; Ders., *Concept*, unterscheidet für die homerische Zeit in einen »primitive« soul belief, der in eine »free soul representing the individuality of a person« und »body souls endowing a person with life and consciousness« (11) unterscheidet. Der Begriff ψυχή als Freiseele hat keinerlei physischen oder psychischen Bezug (21), während die Körperseele neben αἶών »Lebenshauch« (16f.) durch θυμός »Ort der Emotionen, νοῦς »Verstand« und μένος »Affekt, Zorn« charakterisiert ist. Daraus ist ein multipler Seele-begriff bei fehlender Unterscheidung in Innen- und Außenperspektive zu erschließen (66f.). Die Totenseele (εἶδωλον) ist körperlich gedacht, zu Lebzeiten aber nicht zugegen (73.79), kann allerdings den Toten neben der körperlosen ψυχή repräsentieren (77ff.123).

Dichotomie der homerischen Zeit noch fremd war und frühestens mit den platonischen Dialogen eingeführt ist. M. Rösel untersucht am Beispiel von hebr. שָׁרָא und dem LXX-Standardäquivalent ψυχή, wie trotz der Bedeutungsnahe (auch ψυχή hat die Grundbedeutung »blasen, hauchen«) im hellenistischen Kulturkreis deutliche Akzentuierungen vorgenommen wurden, die die Ausbildung des heute gängigen Seelebegriffs vorbereitet haben.¹⁵ Der Sumerologe G. Selz verwies darauf, dass es erst das Beharren des frühen Christentums auf dem Individualitätskonzept angesichts des Todes war, welches das Problem der Bewahrung der Persönlichkeit in Zeiten politischer, gesellschaftlicher und existentieller Krisen durch die Überblendung von Individuum und Person zu entschärfen versuchte.¹⁶ Für die Frühkulturen ist indes ein holistisches Körperkonzept vorauszusetzen, das »Materie« und »Geist« nicht voneinander trennt, um dessen genauere Ausprägung in letzter Zeit aber wieder sehr gerungen wird.¹⁷

2.1 Der Mensch als pluralistisch-personale Ganzheit (»konstellative Anthropologie«)

J. Assmann hat für die ägyptische Anthropologie eine Zweiteilung hervorgehoben, die dem Modell von M. Douglas entsprechend vom Zusammenwirken

¹⁴ M.F. Meyer, Der Wandel des Psyche-Begriffs im frühgriechischen Denken von Homer bis Heraklit, AfB 50 (2008) 9–28; vgl. Ders., Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaft, Heidelberg / Berlin 2014, bes. 64–68 geht sogar davon aus, dass Homers ψυχή erst mit dem Aushauchen der mehrteiligen Körperseele entsteht, um in den Hades zu gehen und den Toten zu repräsentieren, seit Pythagoras als Teil von Lebewesen (Mensch und Tier) verstanden und erst bei Platon unsterblich gedacht ist: »Die Psyche ist bei Homer ein Ersatz für einen bestimmten gestorbenen Menschen, sie ist nicht Ersatz für sein Leben« (Aristoteles, 68; Hervorhebung des Vf.); ähnlich Mumm / Richter, *psyche*, 83–85 zur sich erst allmählich ausbildenden Vorstellung von ψυχή als Vitalseele; Steinert, *Menschsein*, 16–19 sieht Übereinstimmungen zwischen ψυχή im 5. Jh. mit den altorientalischen Konzepten (vgl. Mumm / Richter, a. a. O., 89 mit Anm. 30 zu ψυχή und *etemmu*).

¹⁵ M. Rösel, Die Geburt der Seele in der Übersetzung, in: A. Wagner, *Anthropologische Aufbrüche*, 151–170; bes. 162f.167 unter Hinzuziehung von Gen 1,20f.30; 2,7. Anders P. Marinkovic, *načfeš – psyche – immortalitas. Hoffnung auf Unsterblichkeit in der biblischen Tradition der hellenistisch-römischen Zeit*, in: A. Lang / Ders., *Bios – Cultus – (Im)mortalitas. Zu Religion und Kultur – Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen*, Rahden 2012, 187–198; er geht erst für die hellenistisch-römische Zeit von der Entstehung eines immateriellen Seelebegriffs aus, der in 4Makk 18,23 (1. Jh. n. Chr.) erstmals belegt ist.

¹⁶ Selz, *Was bleibt?* I, 579.

¹⁷ Vgl. zuletzt B. Janowski, *Der ganze Mensch. Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel*, in: Ders., *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, 9–12 und weitere Beiträge dieses Bandes.

leiblicher und sozialer Konnektivität ausgeht.¹⁸ Symbolisiert ist diese Form der Zweiheit im Ba-Vogel (»Körper-Seele«) und im Ka (»Sozial-Seele«), welche den Toten begleiten und für seine persönliche und soziale Integrität sorgen. Hinzu kommt das Herz als Schnittstelle zwischen Leib- und Sozialsphäre.¹⁹ Weiterhin bedeutsam ist die Ach-Seele (Verklärungsseele; Ahnengeist);²⁰ diese »überdauert den Tod und verheißt Unsterblichkeit.«²¹ Im kollektiven Gedächtnis ist der Sozialsinn *par excellence* zu sehen, ohne den Unsterblichkeit undenkbar wäre. Während die Ba-Seele als Körperseele der materiell gedachten Leibdimension zuzuschreiben ist, gehören Ka (Sozial-) und Ach (Verklärungsseele) der Sozialsphäre an.²² Der Tote vollzieht als mumifizierter Körper oder Statue eine Verwandlung, die an die Stelle der Physis ein »Medium leiblicher Selbstverwirklichung« ins Bild setzt. Die materielle Seite des ägyptischen Menschenbildes bleibt dabei erstaunlich unterbelichtet.²³ Während die Götter

¹⁸ »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.« – J. Assmann, *Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im Alten Ägypten* (2009), Wiederabdruck in: B. Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, 35–56; Ders., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, bes. 34–73, 116–159.

¹⁹ 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).

²⁰ Während Ka eine Art »Geist, Genius, Lebenskraft« darstellt, über die man verfügt, beschreibt die Ach-Seele einen Status (Assmann, *Tod und Jenseits*, 176f.; Ders., *Konstellative Anthropologie*, 39f.; vgl. auch Rösel, *Geburt*, 152 und K. Koch, *Seelen und Geister in den Pyramidentexten* [1984], in: Ders., *Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Göttingen 1988, 215–242, hier 240f., der den Begriff Sechem in königlichem Kontext ergänzt).

²¹ Assmann, *Konstellative Anthropologie*, 48: »Das ägyptische Ideal der Ma'at 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. H.-W. Fischer-Elfert, *Herkunft, Wesen und Grenzen des Menschen nach altägyptischer Vorstellung*, in: J. Stagl / W. Reinhard (Hg.), *Grenzen des Menschseins*, Wien u. a. 2005, 217–234, bes. 227ff. zur notwendigen Erziehung des Menschen.

²² Vgl. Assmann, *Tod und Jenseits*, 116–120.131–133; zur Terminologie H.P. Hasenfratz, *Tod und Seele im Alten Ägypten*, in: G. Binder / B. Effe (Hg.), *Tod und Jenseits im Altertum* (BAC 6), Trier 1991, 88–102.

²³ Bemerkenswert ist die Darstellung im Tempel von Der-el-Bahari (N.R.): Chnum von Antioe formt den Menschen und sein Ka zusammen im Beisein der Göttin Hekate auf der Töpferscheibe, während sie ihn durch das Anhalten des Anch-Zeichens belebt;

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).²⁴ Ein Gott setzt die Länge ihres Lebens (*'nh*) fest, für das es neben weiterer Versorgung der göttlichen Atemluft (*tj3w*) bedarf.²⁵ Die meisten Aussagen zur altägyptischen Anthropologie entstammen der Totenliteratur, die einerseits das umfangreichste Literaturkorpus darstellt, andererseits aber auch in besonderer Weise Fragen zur Körperlichkeit aufwirft.

Die Rede vom konstellativen Personbegriff ist trotz der Rückbindung an den ausgeprägten ägyptischen Totenkult auch in Bibelwissenschaft und Alt-orientalistik aufgenommen worden. B. Janowski²⁶ hat das Konzept des »konstellativen Personbegriffs« in die alttestamentliche Anthropologie eingeführt, für die Leben (*נפש*), Herz (*לב*) und Fleisch (*בשר*) Bedürftigkeit, Vernunft und Hinfälligkeit des Menschen symbolisieren. Zu den anthropologischen Konstanten zählt neben der Korrelation von Leib- und Sozialsphäre und der Einbettung in ein am Prinzip der Gegenseitigkeit orientierten Konzept zudem das Axiom der Geschöpflichkeit.²⁷ Für U. Steinert lässt sich auch der mesopotamische Mensch als »pluralistisch« und »konstellativ« charakterisieren.²⁸ Steinert definiert das Menschenbild dahingehend, dass vor dem platonischen Leib-Seele-Dualismus Körper und Selbst / Geist / Seele miteinander verbunden waren. Diese Einheit manifestiert sich auch in der Semantik: Wenn Organe und Körperteile für Emotionen oder andere Abstrakta synekdochisch eintreten

vgl. die Mammisi einiger Spätzeitempel und literarische Belege seit dem Alten Reich (Pyr 524; 1718; vgl. A.M. Badawi, *Der Gott Chnum*, Hamburg / New York 1937, 18.37 m. Anm. 3.44 m. Anm. 7). Im Osiristempel in Dendera ist Chnum mit *t3w n. 'nh* »Hauch des Lebens« assoziiert (Mariette, *Dendera IV*, 40,11; zu den Titeln Chnums vgl. C. Leitz, *LÄGG 7* [2003] 597f.).

²⁴ Vgl. S. Quirke, *Creation Stories in Ancient Egypt*, in: M.J. Geller / M. Schipper (Hg.), *Cosmogony, Imagining Creation*, Leiden / Boston 2008, 61–87, bes. 78ff.

²⁵ Vgl. die Stele Kairo CG 1098, Z. 5–6.18f. (N.R.; dazu Knigge, *Das Lob der Schöpfung: Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich* (OBO 219), Fribourg [CH] / Göttingen 2006, 248f.) und die Westwandinschrift der Totenkapelle des Ay in Amarna mit dem großen Hymnus aus Amarna 94,12 (Quirke, *Creation Stories*, 80f.).

²⁶ S. Ps 84,3; dazu B. Janowski, *Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament*, in: B. Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, 109–127, hier 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), so wie die prophetische Literatur das Prerogativ der Gemeinschafts- und Gottestreue (z. B. Mi 6,1–8) einbringt.

²⁷ Janowski, *Konstellative Anthropologie*, 124.

²⁸ Steinert, *Aspekte*, 15; vgl. dies., »Zwei Drittel Gott, ein Drittel Mensch«. Überlegungen zum mesopotamischen Menschenbild, in: B. Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012, 59–81.

können, sind Aspekte der Körperlichkeit und Geistigkeit stereometrisch-synthetisch kombiniert²⁹ und lassen die Grenzen zwischen Materialität und Immaterialität verschwimmen.

2.2 Materielle und immaterielle Körperlichkeit

Einige wenige Altorientalisten wie Manfred Dietrich³⁰, Dina Katz³¹ und Véronique van der Stede³² halten an einem immateriell verstandenen »Seele«-Begriff im mesopotamischen Kontext fest. Gleiches tut Oswald Loretz³³ für den kanaanäisch-alttestamentlichen Bereich.³⁴ Doch bleibt die Frage, inwieweit altorientalische und alttestamentliche Texte Hinweise auf Immaterialität geben, die im Kontrast zu vergänglicher Materialität steht.³⁵

M. Dietrich z. B. rekonstruiert den mesopotamischen Personbegriff als eine »Doppelnatur«, bestehend aus einer materiellen und einer immateriellen

²⁹ Aspekte, 17–19 unter Rückgriff auf die Studie von R. Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton 1992; 132–136; vgl. Wolff, *Anthropologie*; Schroer / Staubli, *Körpersymbolik*, 19ff.

³⁰ Die Begabung des Menschen mit der »Seele« nach Aussage der anthropogonischen Mythen Mesopotamiens, in: Ders. / T. Kulmaar, *Body and Soul in the Conceptions of the Religion* (FARG 42), Münster 2008, 47–66; Ders., Die Dichotomie »Leib und Seele« in der mesopotamischen Literatur, *MAR* 20 (2010) 19–36.

³¹ D. Katz, *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*, Bethesda, MD 2003, 198 und dies., *Death They Dispensed to Mankind. The Funerary World of Ancient Mesopotamia*, *Historiae* 2 (2005) 55–90.

³² V. van der Stede, *Mourir au pays des deux fleuves. L'au-delà Mésopotamien d'après les sources sumériennes et akkadiennes* (*Lettres Orientales et Classiques* 12), Leuven 2007.

³³ O. Loretz, Die postmortale (himmlische) Theoxenie der nps »Seele, Totenseele« in ugaritisch-biblicher Sicht nach Psalm 16,10–12, *UF* 38 (2007) 445–497.

³⁴ Vgl. zur Kritik an einem mesopotamischen Leib-Seele-Dualismus G. Selz, *Composite Beings: Of Individualization and Objectification in Third Millenium Mesopotamia*, *ArOr* 72 (2004) 33–53: *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 (37); Steinert, *Aspekte*, 124f. präzisiert die personale Identität in Mesopotamien als holistisch und pluralistisch zugleich, was von einer Dichotomisierung in materiell und immateriell absehen lässt: Körperbegriffe wie *šīru* »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« (233f.). In Anlehnung an die in den Religionswissenschaften vertretene Seelentypologie spricht Steinert (*Aspekte*, 296–299) von »begrifflichen Hilfsbrücken« (298).

³⁵ 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. D. Katz, *Death*, 58f. Zur Kritik vgl. Steinert, *Aspekte*, 124f und B. Janowski, Die lebendige *naefæš*. Das Alte Testament und die Frage nach der Seele, in: Ders., *Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie*, Bd. 3, Neukirchen-Vluyn 2014, 73–116, hier 80–82.

Substanz, wobei letztere vom Körper abzutrennen ist und über den Tod hinaus Bestand hat. Als zentrale Stelle für seine Überlegungen führt auch er die Notiz von der Menschenschöpfung in Atramḫasis I, 200–215 an. In diesem Kontext ist davon die Rede, wie Enki neben Lehm als Substanz der Körperlichkeit Blut und Fleisch eines geschlachteten aufrührerischen Gottes vorsieht, um aus dem Gemisch den Menschen zu formen.³⁶

223) Den Gott *Wē-ila* (oder *Wē*, einen Gott), der Verstand (*tēmmum*) besitzt,³⁷

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*.³⁸

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

230) Damit es kein Vergessen gibt, [war da] der *eṭemmu*.³⁹

Bezüglich der mesopotamischen Anthropologie wurden besonders zwei Aspekte diskutiert: Einerseits hat der Göttername *We-e i-la* unterschiedliche

³⁶ Vgl. zuletzt T. Oshima, When the Gods made us from Clay, in: A. Berlejung u. a. (Hg.), Menschenbilder und Körperkonzepte (ORA 9), Tübingen 2012, 407–431, hier 412ff. und T. Abusch, Ghost and God: some observations on a Babylonian understanding of human nature, in: A.I. Baumgarten et al. (Hg.), Self, Soul and Body in Religious Experience, Leiden 1998, 363–383, hier 373f.; vgl. dazu J.J.W. Lisan, Cosmogony, Theogony and Anthropogony in Sumerian Texts (AOAT 409), Münster 2013, 200, der betont, dass sich Atr. I, En.el. VI,5 und KAR 4, Z.19 durch das Motiv des geschlachteten Gottes von den sumerischen Traditionen unterscheiden.

³⁷ W. von Soden, Der altbabylonische Atramḫasis-Mythos, TUAT III/4, 624 liest: »Geschtu [statt ⁴»We-e i-la], den Gott, dem Planungsfähigkeit (*tēmmum*) eignet«. Dietrich, Begabung, 54f. liest: »Nachdem man den Gott *Awīlu*, der Verstand hat, in ihrer Versammlung geschlachtet hatte [...]« und unterstreicht die lautliche Nähe des Götternamens mit dem akk. Wort *awīlum* »Mensch« (vgl. Ders., Dichotomie, 24f.).

³⁸ Dietrich übersetzt: »Aus dem Fleisch des Gottes [entstand] der ›Totengeist.« (Begabung, 54; Dichotomie, 24f.).

³⁹ Übersetzung Steinert, Aspekte, 324f. – W. von Soden, Der altbabylonische Atramḫasis-Mythos, 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., 613f.; Ders., Der Mensch bescheidet sich nicht, 167s.). Die Kritik an diesem Neologismus ist einhellig; vgl. J. Bottéro, 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, bes. 26f.31; Dietrich, Dichotomie, 29 mit Anm. 33. Steinert, Aspekte, 326 mit Anm. 116 und A. Zgoll, Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in: K. Schmid (Hg.), Schöpfung (utb 3514; Themen der Theologie 4), Tübingen 2012, 17–70, bes. 43.

Interpretationen erfahren.⁴⁰ B. Alster⁴¹ hat den Namen mit dem Incipit des Mythos *inûma ilû awilum* in Verbindung gebracht.⁴² We-e i-la wäre demnach ein gezieltes Wortspiel, das durch Inversion von *ilum awilum* sprachlich eine Transposition andeutet. Diese überträgt nunmehr die den niederen Göttern entzogene Tätigkeit mittels der göttlichen Materie dieses Gottes auf die neu erschaffenen Menschen.⁴³ Andererseits ist dieser »Mensch-Gott« ein mit göttlichem Anteil geformtes Wesen, ein Kompositwesen, das sowohl aus irdisch-vergänglichem Lehm als auch aus Blut und Fleisch eines geschlachteten Gottes besteht.⁴⁴ Dadurch erhält der Mensch Anteil an Göttlichkeit, die in Planungsfähigkeit (*tēmum*) und im (Toten-)Geist (*eṭemmu*) manifest wird, *welche zugleich materiell und immateriell gedacht sind.*⁴⁵ Die Assonanz deutet den

⁴⁰ 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 W.G. Lambert / A.R. Millard, *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Winona Lake, IN 1999, 58f. Atr. I, 223 »Wê-ilu, who had personality« (*tēmum*), während Bottéro / Kramer, *Lorsque*, 537 einen Namen mit Apposition »le dieu We, qui avait de l'esprit« übersetzen; Dietrich, *FARG*, 54 übersetzt »Awīlu, der Verstand hat«; Oshima denkt an eine andere Schreibung für ⁴NAGAR (vgl. KAR 4) (When the Gods, 417 mit weiterer Literatur).

⁴¹ B. Alster, *ilu awilum : we-e il-e*, »Gods:Men« versus »Man:God«. *Punning and the Reversal of Patterns in the Atraḫasis Epic*, in: T. Abusch (Hg.), *Riches Hidden in Secret Places* (FS T. Jacobsen), Winona Lake, IN 2002, 35–40; vorbereitend Bottéro, *Création de l'homme*, 27f.

⁴² *Inûma ilû awilum ublû dulla izbitû šupšikku* »Als die Götter Mensch waren, leisteten sie Fronarbeit, trugen sie den Tragkorb...«; zur Übersetzung C. Wilcke, *Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sintflutgeschichte im babylonischen Atram-ḫasis-Epos*, in: A. Jones, *Weltende*, Wiesbaden 1999, 63–112, bes. 73f.; vgl. M.P. Streck, *Die Bildsprache der akkadischen Epik* (AOAT 264), Münster 1999, 97f. zur vorliegenden »kreativen Metapher«, die durch die Nennung des *tertium comparationis* in der zweiten Zeile abgeschwächt ist. In der neuassyrischen Fassung ist die Vergleichspartikel (*ki-i a-mi-li*) ergänzt (78).

⁴³ 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).

⁴⁴ Hinzu kommt Speichel der anderen niederen Götter (Iḡigu; Atr. I, 233f.). – Vgl. ausführlich Abusch, *Ghost*, 370ff. 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« und mit dem Tod *damu* »Blut«, d. h. Lebenskraft und *tēmum* »Verstand« vergehen, nicht aber der durchaus körperlich gedachte *eṭemmu* (371).

⁴⁵ J. 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 und Ders., *La mythologie de la mort*, in: Ders., *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris 1987, 323–346, bes. 326–329.

besonderen Bezug an.⁴⁶ M. Dietrich definiert mit *ṭēmu* und *eṭemmu* die ursprünglich göttliche und daher »immaterielle« Seite des Menschen als Seele.⁴⁷ U. Steinert hingegen vertritt die m.E. richtige These, dass das Wortspiel des *eṭemmu*, der aus dem *ṭēmu* entstand, im Kontrast zu einer Leib-Seele-Dichotomie zu verstehen und auf das Nicht-Vergessen-Werden und die Bewahrung des Wissens um den göttlichen Ursprung fokussiert ist.⁴⁸ Während Dietrich in *ṭēmu* und *eṭemmu* die am Individuum orientierte⁴⁹ »Kraft der Autogeneration als Basis für eine Art »Unsterblichkeit«⁵⁰, sieht, transferiert Steinert die Dichotomie von materiell und immateriell⁵¹ und den Gedanken der Fortdauer unter besonderer Berücksichtigung der sozialen *Eingebundenheit* des Menschen auf eine transpersonale Ebene. Zudem lassen auch verwandte Termini zu *eṭemmu* wie z. B. *zaqīqu* »Windgeist«, »Traumseele«⁵² oder *utukku* »Dämon«⁵³, *libbu* »Herz« und *napištu* »Kehle«, »Leben(skraft)« eine physische und eine geistige Dimension des Körpers erkennen. Das Geistige hat stets materielle Entsprechung und ist davon geprägt, nach dem Tod nicht zu vergehen.⁵⁴ Anstelle der Frage, ob der Mensch göttlich ist (und deshalb immateriell an Unsterblichkeit teilhat), wäre – wie G. Selz vorschlug – besser zu fragen, in welchem Maß

⁴⁶ Ob dieser etymologisch oder als Sprachspiel zu erklären ist, bleibt in der Forschung umstritten; vgl. zur Diskussion Steinert, Aspekte, 299ff.

⁴⁷ Begabung, 56.60–63: Er stellt den materiellen Begriffen Lehm, Blut und Gebein (*eṭemtu*; vgl. En.El. VI,5) *ṭēmu* und *eṭemmu* bestehend aus dem göttlichen Fleisch (*šīru*) und Blut (*damu*) gegenüber; vgl. Dichotomie, 25f.

⁴⁸ U. Steinert, Aspekte des Menschseins, 331 vgl. auch 134–136.

⁴⁹ 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, 300f.328ff.). 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).«

⁵⁰ Dietrichs Anschauung ist von der Vorstellung eines – wenn auch immateriellen – Rests geprägt, der den Menschen wegen seiner Unsterblichkeit in die Nähe des Göttlichen rückt. Der Unterschied zum Göttlichen liegt in der begrenzten körperlichen Existenz (Dichotomie, 26; vgl. auch van der Stede).

⁵¹ Zur Kritik auch Selz, Was bleibt? II, 88 Anm. 9; Janowski, Die lebendige *næfæš*, 80–82.

⁵² So ist z. B. in Gilg. IV, 10 von *zaqīqu* im Kontext einer für Schamasch erbauten Traumhauch-Hütte (S. Maul) die Rede, in der Gilgamesch in einem Traum Enkidus Ende vorher sieht (Gilgamesch-Epos, 74.163f.); vgl. George, Gilgamesh-Epic, 463f.

⁵³ Vgl. Steinert, Aspekte, 303–311.

⁵⁴ Wilcke 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.« (Untergang, 81).

seinem Wesen Göttliches zukommt.⁵⁵ In diesem Kontext ist auch die Charakterisierung des Gilgamesch als Kompositwesen (Gilg. I, 29.45–50) von Interesse:

»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.«⁵⁶

Individualität, soziale Rolle und göttlicher Anteil sind hier prägend. Was seinen göttlichen Anteil aber im Einzelnen ausmacht, 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.⁵⁷ So hat er väterliche und mütterliche Teile.⁵⁸ Hinzu treten Anteile göttlicher Physis wie Blut, Fleisch oder Speichel (Atr. I, 225f. 233f.; vgl. En.el. VI, 1–8. 31–34 Blut des Kingu).⁵⁹ A. Zgoll prägte die Wendung vom Menschen als einem »oikomorphen Wesen«. Der menschliche Körper erscheint »als Ort [...], wo numinose Mächte ein und aus gehen können wie bei einem ›Haus.«⁶⁰ Diese Oikomorphie ist auch auf seine körperliche Disposition übertragbar.⁶¹

2.3 Was bleibt – in den mesopotamische »Seele«-Vorstellungen?

Während J. Assmann den ägyptischen Seelebegriff in Leib-, Sozial- und Verklärungsseele unterteilt, arbeitet U. Steinert mit den vier in religionswissen-

⁵⁵ Vgl. Selz, Was bleibt I, 580. Ausführliche Untersuchung der Semantik in Steinert, Aspekte.

⁵⁶ Übersetzung von S. M. Maul, Das Gilgamesch-Epos, München 42008, 47; vgl. Steinert, Zwei Drittel, 63.

⁵⁷ U. Steinert, »Zwei Drittel Gott, ein Drittel Mensch«, 61 mit Hinweis auf Assmann, Tod und Jenseits, 34ff. 116ff.

⁵⁸ Weiße bzw. helle Körpersubstanzen wie Knochen, Nägel, Sehnen und Gehirn sind auf das männliche Sperma und dunkle bzw. rote Substanzen wie Blut, Muskeln, Haut und Haare auf das Blut der Mutter, das den Embryo wachsen lässt, zurückgeführt; vgl. U. Steinert, Zwei Drittel, 65.

⁵⁹ 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, 73–75. Ähnliches gilt für die anderen beiden Urhelden Enana und Adapa.

⁶⁰ A. Zgoll, Der oikomorphe Mensch, 91.

⁶¹ Vgl. dazu bereits Selz, Composite Beings, 40 mit Rückgriff auf A. L. Oppenheim, Ancient Mesopotamia Portrait of a Dead Civilization, Oxford 1977, 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.

schaftlichen Diskursen gängigen Seeletypen:⁶² Vital- oder Körperseele, Ego- / Ich-Seele (Wachzustand), Frei- oder Exkursions-Seele (Schlaf u. ä.) und Außenseele. Die *Vitalseele* (*napištu/næfæš*) erlischt mit dem Tod.⁶³ Währenddessen umfasst die *Egoseele* neben den Körperteilen auch *ḫemum* »Verstand«, der »geistige Kräfte und die Fähigkeit zu kulturell konformen und sozial angemessenen Denk- und Verhaltensweisen [vereint]«. Dieser ist nach Atr. I göttlichen Ursprungs und wird darin dem Einzelnen zur Ego-Potenz.⁶⁴ Diese wird nach dem Tod auf *etemmu* als Frei- oder Exkursionsseele transferiert.⁶⁵

Einerseits ist *etemmu* in seiner Eigenschaft als Frei-, Außen- oder *Totenseele* ähnlich der Vitalseele im Menschen von Anfang an zugegen. Andererseits repräsentiert *etemmu* den Menschen nach dem Tod in seinen physischen, psychischen und sozialen Bezügen (und entspricht darin eher der Egoseele zu Lebzeiten).⁶⁶ An Lebenskraft und Körperlichkeit reduziert, bleibt der Tote auf Totenopfer und die Bestattung durch die Hinterbliebenen angewiesen, um in die Unterwelt einzugehen, was *etemmu* auch an die Außenseele bindet.⁶⁷

Auffällig sind die gemeinsamen Schnittmengen sowie mitunter die Vermischung der Kategorien »Gott«, »Mensch«, »Tier« und »Dämon / Geistwesen«. Wie die Unterscheidung in materiell und immateriell fehlt, so auch die in natürliche und übernatürliche Wesen.⁶⁸ Ähnlich den Göttern, die gleichfalls multiple Erscheinungsformen annehmen können⁶⁹, ist die menschliche Existenz nur additiv zu beschreiben. Dabei gelten Name, Bild und Namensgebung als wichtige Aspekte der Person.⁷⁰ Dieses Phänomen findet sich abstrahiert in Form der »Erinnerung des Namens« wieder.

⁶² Steinert, Aspekte, 295–299; dies., Zwei Drittel, 74–77; vgl. H.-P. Hasenfratz, Religionswissenschaftliches zur Seelekonzeption. Am Beispiel Altägyptens, in: J. Figl / H.-D. Klein, Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg 2002, 121–130.

⁶³ 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).

⁶⁴ Steinert, Zwei Drittel, 75.

⁶⁵ Steinert, Aspekte 296f.346f.; 335 zur Körperlichkeit des *etemmu* nach dem Tod.

⁶⁶ G. Selz zieht es im Kontext des Atr. vor, nicht von der Bedeutung Totengeist auszugehen, sondern *etemmu* als »einen der Bestandteile des Menschen, der auch nach seinem Tod »weiterlebt«, zu interpretieren – Selz, Was bleibt I, 385 mit dem Hinweis, dass sich so auch erklären lässt, warum Götter einen *etemmu* haben können; dazu Steinert, Aspekte, 330f.

⁶⁷ Vgl. dazu J. Scurlock, »Soul Emplacements in Ancient Mesopotamian Funerary Rituals.« in: L. Ciruolo / J. Seidel (Hg.), Magic and Divination in the Ancient World (Ancient Magic and Divination II), Leiden 2002, 1–8.

⁶⁸ Steinert, Aspekte, 314f.

⁶⁹ Selz, Composite Beings, 39 verweist hier z. B. auf die Aufstellung anthropomorpher Statuen eines Gottes in verschiedenen Tempeln und Orten.

⁷⁰ Selz, Composite Beings, 44f. spricht von »compresent« und beschreibt die altsumerischen Personenvor- und darstellungen als *mixed personality* im Sinne von D. Hu-

2.4 Die soziale Dimension der Verkörperung

Die soziale Dimension der Verkörperung soll an zwei Aspekten dargestellt werden: Persönlichkeitswerdung durch soziale Einbindung und Fortdauer der verstorbenen Person in ihrem Namen.

2.4.1 Soziabilität als Merkmal der Menschwerdung

Das soziale Eingebundensein der Person ist ausführlich im Gilgameš-Epos in den Enkidu-Episoden dargelegt. Als Gilgameš sich als ein herrischer König erweist und seinen Funktionen nicht angemessen nachkommt⁷¹, wird Enkidu als sein Widerpart 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.
 In der Steppe erschuf sie Enkidu, den Helden,
 den Spröbbling der Stille, den Brocken Ninurtas.
 105 Dicht behaart 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.⁷²

Die Szene von seiner Erschaffung entspricht einer Kurzform der auch sonst belegten anthropogenen Vorstellung, dass auf göttlichen Beschluss hin⁷³ die Formung eines Urmenschen erfolgt, der etappenweise auf seine Bestimmung hin perfektioniert wird. Die vorliegende Notiz beschränkt sich auf die Nennung der irdisch-materiellen Komponente, aus der die Muttergöttin ihn, den Urmenschen (*lullû*; I,178.185.192), schließlich erschafft. Die Totenklage des Gilgameš gegenüber Utnapištim greift das Anfangsbild wieder auf: »Enkidu, mein Freund, den ich liebe, wurde wieder zu Lehm« (X, 246).⁷⁴

mes Bündeltheorie als einer Vorstufe vom Menschen als composite being, wie sie z. B. in Atr. begegnet.

⁷¹ Vgl. dazu A. R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*, vol. I, Oxford 2003, 449f. (mit Literatur).

⁷² 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.

⁷³ In Enki und Ninmach, Atr. I 200–204 und Gilg I,49f. ist der Schöpfungsplan auf eine Kooperation der Muttergöttin mit dem Weisheitsgott Ea-Enki zurückgeführt; vgl. dazu J. J. W. Lisman, *Cosmogony*, 48–55; 73f.

⁷⁴ Maul, 135; Gilg. X,245f. als Wiederholung von X,68f. und 145f.; vgl. auch XI,134 auf die durch die Flut hingerafften Menschen bezogen.

Mit der Formung aus Lehm ist die Menschwerdung aber nicht abgeschlossen. Es folgt ein längerer Transformationsprozess vom unzivilisierten Naturmenschen, der, von den Tieren noch ununterschieden, zum Begleiter des Gilgameš wird. Eine entscheidende Etappe ist die erotische Zusammenkunft mit der Dirne Šamhat, die ihn von den wilden Tieren entfremdet und den Menschen zugänglich macht.⁷⁵ So heißt es im Anschluss an den Geschlechtsakt »(mit einem Male) besaß er Verstand (*tēnum*) und tief war seine Einsicht (*ḥasīsu*)« (I,202), so dass die Dirne feststellt: »Gut bist du, Enkidu. Du trittst wie ein Gott (*kī ili*) ins Sein.«⁷⁶

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,200f.) – die Verständigkeit, welche ihn aber von den Tieren entfernt 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 Blutes, aus welcher dem Menschen *tēnum* und *eḫemmu* erwächst.⁷⁷

2.4.2 Totenpflege als soziale Unsterblichkeit

Die soziale Dimension der Verkörperung zeigt sich vorrangig in der Totenpflege und ihrer Sicherung durch Nachkommen.⁷⁸ Die Texte lassen nach K. Radner drei Strategien erkennen, um die Weiterexistenz eines Individuums

⁷⁵ Vgl. M. Gerhards, *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, 140.

⁷⁶ Übersetzung Maul, *Gilgamesch-Epos*, 53.147 vgl. Gilg. XI, 204 im Hinblick auf Unsterblichkeit: »Nun aber sei Uta-napishti samt seinem Weibe geworden wie wir, die Götter« (*kīma ili nāšīma*); vgl. George, *Gilgamesh-Epic*, 508.716f. (zur Transliteration). Zur Analyse des Vergleichs in Funktion einer Hyperbel vgl. Streck, *Bildsprache*, 79 mit dem *tertium comparationis damqāta* »gut«, das in der altbabylonischen Fassung fehlt (163f.172).

⁷⁷ Gerhards, *Conditio Humana*, 144-149. – Abusch, *Ghost*, 372f. identifiziert göttliches Fleisch und Geist (*eḫemmu*) mit dem allerdings physisch verstandenen Konzept von Gottebenbildlichkeit in Gen 1 und deutet Blut und »intelligence« (*tēnum*) mit »Seele« oder Selbst.

⁷⁸ So unterstreicht z. B. die sumerische Komposition »Gilgameš und der Tod« dies als eigentlichen Grund der Erschaffung von Nachkommen für Gilgameš; vgl. K. Radner, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (SANTAG 8), Wiesbaden 2005, 76f.121ff; vgl. A. Cavigneaux / F. N. H. Al-Rawi, *Gilgameš et la mort. Textes de Tell Haddad VI avec un appendice sur les textes funéraires sumériens*, Groningen 2000, 61 (Z. 298-305); vgl. auch S. L. Richter, *The Deuteronomistic History and the Name Theology. lešakkēn šemō šām in the Bible and the Ancient Near East* (BZAW 318), Berlin / New York 2002, 127-203, bes. 170.

nach seinem Tode zu sichern: die Perpetuierung des Namens durch Ruhm,⁷⁹ die Niederlegung des geschriebenen Namens als Inschrift⁸⁰ und die Totenpflege durch die Nachkommenschaft.⁸¹ Da »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 Auslöschen des Namens bedeutet den totalen Existenzverlust.«⁸² Insbesondere das Gilgameš-Epos gilt hier als Lehrstück, welches angesichts der Unausweichlichkeit des Todes zwei Auswege weist: das Leben zu genießen, wie es die Schankwirtin im altbabylonischen Meissner-Fragment⁸³ empfiehlt, oder sich durch Heldentaten oder Baudenkmäler⁸⁴ »einen Namen zu machen«, wie es die sumerischen und die akkadischen Fassungen des Epos zum Thema Stadtbau von Uruk bezeugen⁸⁵ und – z. T. unterschiedlich akzentuiert⁸⁶ – vertiefen.⁸⁷

3. DER MENSCH ALS PLURALISTISCH-PERSONALE GANZHEIT IN DEN ANTHROPOGONEN AUSSAGEN DES AT

Auch die alttestamentliche Literatur bezeugt anstelle eines individuellen immateriellen Kerns oder subjektiv verstandener »innerer Tiefe« (A. Angenendt)

⁷⁹ Hier z. B. die Preislieder, die ausgiebig an Herrscherleistungen erinnern.

⁸⁰ 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 durch die Tilgung des Namenszuges auch wieder ausgelöscht werden; vgl. Radner, Macht, 272f.

⁸¹ Radner, Macht, 68.

⁸² Radner, Macht, 70; vgl. 75ff.

⁸³ MVG 7/1 (1992) iii 1–5; vgl. TUAT III/4, 664–666 (Übersetzung K. Hecker).

⁸⁴ So klagt Enkidu (Gilg. VII, 266f.): »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).

⁸⁵ Gerhards deutet das Stadtmotiv in Prolog und Epilog des Epos als Aufforderung, dass »es sich auch angesichts der Unabwendbarkeit des Todes lohnt, in der menschlichen Zivilisation zu leben«, welche dem Einzelnen als Gemeinschaft seinen Platz und seine Aufgabe gibt und die ursprüngliche Weltordnung positiv abbildet. Die ergänzte Tafel Gilg. XII unterstreicht diesen Gedankengang noch (Conditio humana, 125–134).

⁸⁶ 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); Richter, Deuteronomistic History, 169f. und Radner, Macht, 90–97.

⁸⁷ Darüber hinaus begegnet der Name Gilgameschs im Rahmen zivilisatorischer Leistungen wie dem Anlegen von Oasen in der Wüste, dem Fällen der Zedern im Libanon oder Hochseeschiffahrt und Korallentauchen, die zu seinem Nachruhm beitragen, sofern die Bedingung erfüllt ist, dass sie dem Willen der Götter entsprechen; vgl. Radner, Macht, 99; W. Sallaberger, Das Gilgamesch-Epos. Mythos, Werk und Tradition, München 2008, 49–55; George, Gilgamesch-Epos, xiv.

eine an das Kollektiv rückgebundene Personvorstellung, die man mit R. A. Di Vito als in die sozialen Bezüge eingebettet (*embedded*), dezentriert (*decentered*) und im gesellschaftlichen Leben verkörpert (*embodied*) charakterisieren kann.⁸⁸ Die für die alten Kulturen so typische sozial ausgerichtete Identität des Menschen erklärt den dezentrierten Charakter, in der Altorientalistik als »additives« oder »konstellatives« Menschenbild umschrieben. Dieses kennt weder einen zentralen Ort, an dem bestimmte Gefühle oder Zustände lokalisiert wären, noch die »Seele« im Sinne der raumzeitlichen Instanz eines »Selbst«, das am Ende gar die Herrschaft über das Individuum beanspruchen könnte.⁸⁹ Es geht vielmehr um die Darstellung von Konstellationen und des Anteils an Lebendigkeit. Wenn die Verkörperung des Subjekts durch seine Einbindung in das gesellschaftliche Leben bestimmt ist, resultiert daraus, dass »das ›wahre‹ Selbst im öffentlichen ›Selbst‹ [ist]. Man ist seine soziale Rolle und sein sozialer Status, man geht darin auf.«⁹⁰ Die Wahrnehmung der Heteronomie impliziert neben der Abhängigkeit vom sozialen Gefüge zugleich die vom Schöpfergott.

Im Hebräischen werden drei Begriffe in die Nähe eines immateriell gedachten Seele-Konzepts gerückt: נפש, רוח und לב, die teils verwandte Phänomene bezeichnen und die die Körperlichkeit des Menschen (בשר) komplettieren.⁹¹ נפש und רוח weisen zwar über den Aspekt der Vitalseele hinaus, sind aber von dem abendländisch verstandenen Begriff einer immateriellen, den Tod überdauernden Seele zu unterscheiden.⁹²

3.1 נפש, רוח, גשמה, נפש in anthropogenen Aussagen

Während die priesterschriftliche Erzählung auf anthropologische Detailangaben verzichtet⁹³, präzisiert Gen 2 die Menschenschöpfung mit Metaphern, die den altägyptischen bzw. altorientalischen Belegen durchaus verwandt sind.

2,7 Da formte JHWH Gott den Menschen aus Staub vom Erdboden und blies (נפח) in seine Nase נשמת חיים (»Lebenshauch«) – so wurde der Mensch נפש חיה (»ein lebendiges Wesen«).

⁸⁸ R. A. Di Vito, *Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität*, in: B. Janowski / K. Liess (Hg.), *Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59), Freiburg 2009, 213–241, hier 217f.

⁸⁹ Di Vito, *Alttestamentliche Anthropologie*, 226.

⁹⁰ Di Vito, 231.

⁹¹ Vgl. Janowski, *Konstellative Anthropologie*, 110f. mit Rekurs auf Ps 84,3.

⁹² Anders z. B. Loretz, *Theoxenie*, 468ff. ausgehend von Ps 16,10; 49,16; 73,23–28, der *naʿfaš* als Totenseele kanaanäischen Ursprungs versteht, die in nachexilischer Zeit eine Renaissance erfuhr (489f.).

⁹³ An deren Stelle tritt die Struktur- und Relationsbeschreibung der Gottebenbildlichkeit vgl. dazu A. Schüle, *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologischeschichtliche Diskurs der biblischen Urgeschichte* (ATHANT 86), Zürich 2006, 89.95–97.

Wie in den mesopotamischen Anthropogonien tritt auch in der biblischen Schöpfungserzählung zu der irdenen Grundmaterie göttliche Substanz hinzu.⁹⁴ Das aus Ägypten bekannte Bild des Einhauchens (s. o. Anm. 24) suggeriert, dass dieser Atem von Gott kommt⁹⁵ und dem Menschen somit göttlichen Anteil gibt, der sich in Lebendigkeit äußert. Dass *נשמה* mitunter synonym⁹⁶ zu *רוח* gebraucht ist, belegt die Fluterzählung. In Gen 6,17 (P) wird die Vernichtung allen Fleisches verkündet, in welchem *רוח חיים* ist. In Gen 7,22 (Nicht-P) ist nach Einbruch der Flut festgestellt, dass »alles, was Atem des Lebensgeistes / -atems in seiner Nase hat, von allem was auf dem Trockenen lebt, starb«. Die Wendung vom »Atem des Lebensgeistes / -atems« fällt aus den üblichen Formulierungen insofern heraus, als sie tautologisch wirkt.⁹⁷

Ein weiterer Punkt betrifft die Adressaten der göttlichen Beatmung. Während Gen 2-3 die Gabe von *נשמת חיים* allein auf den *אדם* bezieht, ist in der Fluterzählung der Lebensatem allen Lebewesen nachgesagt (Gen 6,16: *רוח חיים*; Gen 7,22: *נשמת רוח חיים*).⁹⁸ Gleiches ist aller Wahrscheinlichkeit nach für Gen 2-3 vorauszusetzen, ohne dass es eigens berichtet wäre.

Gen 3,19 beschreibt den Verlust der Lebendigkeit durch die Rückkehr zu Staub, ohne – wie in Atr. I,230 *etemma* – einen verbleibenden menschlichen Rest zu erwähnen.⁹⁹ Der Gedanke des menschlichen Fortbestehens begegnet

⁹⁴ Daraus aber zu schließen, dass in Gen 2,7 *נפש* zu dem Tongebilde hinzukäme, ist nicht richtig, da die Rede von *נשמה* »Atem« ist, während *נפש + חיה* die Kategorie »Lebewesen« einführt (anders Loretz, *Theoxenie*, 472 mit Anm. 84; vgl. zur Kritik auch Janowski, *Die lebendige nēfæš*, 77f. 80f.).

⁹⁵ Vgl. Pedersen, *Israel I*, 99: »The basis of its essence was the fragile corporeal substance, but by the breath of God it was transformed and became a *nephesh*, a soul. It is not said that man was supplied with a *nephesh*, and so the relation between body and soul is quite different from what it is to us. Such as he is, man, in his total essence, is a soul.« Vgl. zuletzt Janowski, *Konstellative Anthropologie*, 113, der betont, dass die Gabe des Atems nicht zur Vergöttlichung des Menschen führt; vgl. Ders., *Die lebendige nēfæš*, 78f.

⁹⁶ Vgl. Jes 42,5; Hi 33,4 zur Parallelisierung beider Begriffe.

⁹⁷ Erwägenswert ist, ob dieser Vers nicht der redaktionellen Harmonisierung zwischen dem P- und Nicht-P-Erzählanteil dient. Schüle übersetzt: »Alles, was Leben atmete« (Das erste Buch Mose Genesis 1-11 [ZBK 1/1], Zürich 2009, 116; zur Kommentierung 142f.).

⁹⁸ Vgl. dazu B.A. Strawn / J.M. LeMon, »Everything That Has Breath: Animal Praise in Psalm 150:6 in the Light of ancient Near Eastern iconography, in: S. Bickel, S. Schroer, C. Uehlinger (Hg.), *Bilder als Quellen – Images as Sources. Studies on ancient Near Eastern artefacts and the Bible inspired by the work of Othmar Keel* (OBO special volume), Fribourg / Göttingen 2007, 451-485, bes. 454-457.

⁹⁹ Ähnlich wie es Dietrich für die altorientalischen Belege annimmt, zieht Loretz einen als *נפש* bezeichneten göttlichen Seele-Anteil auch für Gen 2,9 und 35,18 in Betracht, in Analogie zum ugaritischen Totengeist (*nps*; *nps mt* oder auch *'lhym*), der nach dem Tode in die Unterwelt entschwindet. Zur Kritik vgl. bereits Janowski, *Die lebendige nēfæš*, 78f.; Steinert, *Aspekte*, 374; vgl. auch Schroer / Staubli, *Körpersymbolik*, 53.

innerhalb der ersten Kapitel der Urgeschichte am ehesten im Motiv der Ebenbildlichkeit, die in besonderer Weise auch in der Beziehung Vater-Sohn (Gen 5,1-3) bzw. den Genealogien erinnert ist und ein Konzept des Weiterlebens im Kollektiv andeutet.¹⁰⁰ Ps 104,29f. liefert eine in vielfacher Hinsicht aufschlussreiche Variante zu der Schilderung in Gen 2-3. Hier wird das Motiv der Rückkehr zu Staub um die Metapher des zurückgenommenen göttlichen Atems ergänzt (רוח hier synonym gebraucht statt בשמה; vgl. Koh 12,7).¹⁰¹

»Verbirgst du dein Angesicht, erschrecken sie, ziehst du deinen Atem zurück, schwinden sie dahin, und zu ihrem Staub kehren sie zurück. Sendest du deinen Atem, werden sie geschaffen, und du erneuerst das Angesicht der Erde.«¹⁰²

Im Schöpfungshymnus wird die Angewiesenheit der Geschöpfe vom Schöpfer hervorgehoben und der *zirkulare* Charakter des Lebens betont.¹⁰³ Eine weitere urgeschichtliche Stelle, die heranzuziehen wäre, ist Gen 6,1-4.

6,3: Da sprach JHWH: Meine רוח soll nicht für immer auf dem Menschen bleiben (רוח »mächtig sein« hap.leg.), weil auch er (בשר + הוא) Fleisch ist. Seine Lebenszeit soll hundertzwanzig Jahre sein.

Gen 6,3 macht explizit, dass die רוח nur begrenzt im materiellen Körper des Menschen bleibt und ihn so als begrenzt und sterblich auszeichnet. Diese Ergänzung verzichtet darauf, den Verbleib des Toten zu thematisieren.¹⁰⁴ Als Ausnahme wäre die Entrückung Henochs in Gen 5 zu nennen. Sie zeigt an,

¹⁰⁰ Schüle, Prolog, 93f.; Ders. Urgeschichte, 107f.

¹⁰¹ Vgl. A. Krüger, Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104 (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn 2010, 362 mit Anm. 1274 unter Zitierung der Parallelbelege beider Begriffe in Hi 4,9; 27,3; 32,8; 33,4; 34,14; Ps 18,16 par. II Sam 22,16 und Jes 42,5; vgl. B. Janowski / A. Krüger, Gottes Sturm und Gottes Atem. Zum Verständnis von רוח אלהים in Gen 1,2 und Ps 104,29f, JBTh 24 (2009) 3-29, 19-22. Der Begriff *næfæš* begegnet in dem Aufruf »Lobe meine *næfæš*, JHWH« der Rahmenverse (V. 1.35).

¹⁰² Zur Übersetzung A. Krüger, Lob, 25.

¹⁰³ Vgl. Janowski, Konfliktgespräche mit Gott, Neukirchen-Vluyn 42013, 204ff.; Krüger, Lob, 338-342.

¹⁰⁴ S. C.A. Newsom, Models of the Moral Self: Hebrew Bible and Second Temple Judaism, JBL 131 (2012) 5-25, bes. 22 zu Gen 6,1-3 als ersten Beleg für die Unterscheidung in göttlichen Geist und menschliches Fleisch. Daraus entwickelte sich schließlich das Oxymoron »Geist des Fleisches«, das in 4Q Instr A (4Q 417 2 i 15.18 u.ö.) begegnet und mit J. J. Collins im Sinne einer doppelten Menschenschöpfung, zu bewerten sei, die dieser Text erstmals in Zusammenschau des ersten und zweiten Schöpfungsberichts dokumentiert; vgl. The Likeness of the Holy Ones. The Creation in a Wisdom Text of Qumran, in: D. W. Parry and E. Ulrich (Hg.), The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovations, New Texts and Reformulated Issues (STDJ 30), Leiden 1999, 609-618, bes. 615.

dass einzelnen Menschen – ähnlich wie z. B. Utnapištim in Gilg. XI¹⁰⁵ – Unsterblichkeit zukommen konnte. Allen Stellen ist gemeinsam, dass, anders als z. B. *epemmu* in Atr. I, נשמה oder רוח Gottes nicht über die Lebenszeit hinaus im Menschen verbleibend gedacht sind. Vielmehr charakterisieren die Begriffe seine Lebendigkeit zu Lebzeiten und erinnern darin wiederum an akk. *napištu* (Vitalseele) und unterscheiden sich von der homerischen ψυχή.

Den hebräischen Texten nach bewirken נשמה und רוח den Status des נפש-Seins. Der Begriff נפש »Kehle« bezeichnet nicht nur das Körperorgan, durch das der Mensch den Atem aufnimmt, sondern bringt zugleich seine Lebensfunktion zum Ausdruck. Deshalb ist mit B. Janowski u. a. zu betonen, dass Gen 2,7 nach der Mensch nicht etwa *Vitalität hat*, sondern selbst *Vitalität verkörpert*.¹⁰⁶ Soll die Substanz dieser Vitalität erfasst werden, ist auf Atem oder Blut (דם) zu verweisen (s. Blutgenussverbot bezüglich der Tiere; vgl. Lev 17,1; Dtn 12,23; Gen 9,4f.).¹⁰⁷

Während *napištu* (»Atem«) in den mesopotamischen Anthropogonien nirgends als göttlicher Anteil im Menschen belegt ist, sondern lediglich die Leben(skraft) bezeichnet¹⁰⁸, ist die alttestamentliche Rede von נפש ein anthropogoner Schlüsselbegriff.¹⁰⁹ Trotz der fundamentalen Übereinstimmung in der Semantik, die von der organischen Rückbindung an die Kehle bis zu »Atem, Wind, Vitalität« reicht, findet sich das Bild der Belebung durch göttlichen Atem in den mesopotamischen Anthropogonien nicht. Stattdessen ist von *šemum* und *epemmu* als mit göttlicher Materie assoziierter Substanz die Rede.¹¹⁰

¹⁰⁵ Gilg. XI, 76f. ereilt dasselbe Geschick, als er »in der Versammlung der Götter stand, um das Leben zu suchen (*balāta iš'û*)! / Das Geheimnis von Leben und Tod (*muta u balāta*) soll er mir offenbaren.« (Üb. Maul, Gilgamesch-Epos, 121; vgl. zur Transliteration von K 2360+3060 George, Gilgamesh-Epic, 670); vgl. George, Gilgamesh Epic I, 706f.

¹⁰⁶ Vgl. Janowski, Mensch, 156 mit Hinweis auf C. Westermann, H.-W. Wolff, R. A. Di Vito u. a.; vgl. Steinert, Aspekte, 370.

¹⁰⁷ Vgl. hier ausführlich Janowski, Die lebendige *næfæš*, 92–94.

¹⁰⁸ Vgl. dazu die sprechenden Namen »Uta-napišti« (»ich habe Leben gefunden«) bzw. sum. Ziusudra (»Lebenstage«) oder Atram-ḥasis (»Superweiser«), denen nach der Flut Unsterblichkeit zukam. Zu den verschiedenen Namensableitungen A. R. George, Gilgamesh Epic I, 152f. (zu weiteren Belegen a. a. O., 198.202.256). Gilg. XI, 295f. belegt »die Pflanze des Herzschlags, mit deren Hilfe der Mensch seine Lebenskraft (*napištu*) erlangt« (Übersetzung Maul, Gilgamesch-Epos, 151; vgl. George, Gilgamesh Epic, 722). Des Weiteren werden in KTU I.17 (Aqhat I, 36 f.) Atem und Leben (npš || brlt) in einer Schwurformel parallel gesetzt.

¹⁰⁹ Zur Bezeichnung der נפש als vitales Selbst des Menschen über den Tod hinaus im Psalter vgl. Janowski, Konfliktgespräche, 204–214; und Ders., Die lebendige *næfæš*, 82: »Es ist in diesen Belegen aber nirgends davon die Rede, dass sich die *næfæš* bei ihrer – drohenden bzw. überwundenen – Unterweltsexistenz vom Leib des Beters gelöst hätte.«

¹¹⁰ Steinert betont zudem, dass *napištu* weniger mit Emotionen, Trieben und Begierden verbunden ist, darin aber die Voraussetzungen läge, dass *næfæš* sich »zu einer Bezeichnung für das (psychologische) Selbst« entwickeln konnte, während *epemmu*

M. Rösel hat in einem Aufsatz die These aufgestellt, dass das Verständnis der $\Psi\Omega\lambda$ als »Seele« in der Übersetzung der LXX geboren wird.¹¹¹ Er weist diesen Gedanken an einzelnen Beispielen nach, die durch kleinste grammatikalische Veränderungen – bei weitgehender Beibehaltung des Standardäquivalents – ein platonisch beeinflusstes Verständnis von *psyche* nahelegen, das in den hebräischen Texten fehlt. Ich beschränke mich auf die Beispiele der Urgeschichte:

Gen 1,20 »Und Gott sprach: Wimmeln sollen die Wasser vom Gewimmel lebendiger Wesen ($\eta\pi\ \Psi\Omega\lambda$)« wird in LXX sprachlich leicht verändert in: »Die Wasser sollen Kriechtiere mit lebenden Seelen hervorbringen« durch die Ergänzung von $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\alpha\ \psi\upsilon\chi\omega\upsilon\nu\ \zeta\omega\sigma\omega\upsilon\nu$. Von ihnen ist in V. 21 ausdrücklich gesagt, dass Gott sie gemacht hat: 21 Und Gott machte die großen Seefische und jede Seele von Kriechtieren ($\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\nu\ \psi\upsilon\chi\eta\nu\ \zeta\acute{\omega}\omega\nu\ \epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{\omega}\nu$). Die Besonderheit der beseelten Kriechtiere ist nochmals aufgegriffen in der Ergänzung ($\pi\alpha\nu\tau\iota\ \epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{\omega}$) von V. 30, wo LXX den hebräischen Text ergänzt.

29 Und Gott sprach: »Siehe, ich gebe euch samentragende Grünpflanzen [...] es wird euch Nahrung sein 30 und allen Wildtieren der Erde und allen Flugtieren des Himmels und jedem *Kriechtier*, das auf der Erde kriecht, das in sich die Seele des Lebens hat, (gebe ich) auch jegliche frische Grünpflanze als Nahrung.«

Dass ausgerechnet die »Kriechtiere, Reptilien« mit *psyche* ausgestattet sind, besagt nun nicht, dass sie die einzigen Tiere sind, die darüber verfügen, sondern vielmehr, dass sie die ersten Wesen sind, die unter diese Kategorie fallen und somit von der Pflanzen- und Gestirnswelt unterschieden sind.¹¹² Dass sich die Übersetzung »mit lebender Seele« nun näher legt als »mit Lebensatem«, einer ebenfalls gängigen Übersetzung, ist sehr diskutiert.¹¹³ Prestel und Schorch¹¹⁴ übersetzen in LXX.D zwar durch »Seele«, schließen aber die Anleihe eines Leib-Seele-Dualismus explizit aus. Auch Rösel spricht

beim lebenden Menschen keine Funktion hat. Beide sind »als Ego-Seelen typologisch verwandt, aber andererseits verschieden (Toten- bzw. Lebensseele)« (Aspekte, 371). Allerdings kann es über Lebenskraft hinaus auch die Person bezeichnen (Atr. III vi 9f.; Gilg. XI 175f. – Aspekte, 286).

¹¹¹ Rösel, Geburt, 162–169; vgl. Ders., Der hebräische Mensch im griechischen Gewand. Anthropologische Akzentsetzungen in der Septuaginta, in: B. Janowski / K. Liess (Hg.), Der Mensch im Alten Israel Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (HBS 59), Freiburg u. a. 2009, 69–92, bes. 79–82.

¹¹² Vgl. S. Brayford, Genesis (Septuagint Commentary Series), Leiden / Boston 2007, 217–219.

¹¹³ Vgl. Brayford, Genesis 218 mit Hinweis auf W.P. Brown (Structure, Role, and Ideology of the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1–2:3, Atlanta 1993; er übersetzt durch »living souls«, J. Wevers, Notes on the Greek Text of Genesis, Atlanta 1993, 10 indes durch »animate creatures«).

¹¹⁴ LXX.Deutsch, Erläuterungen und Kommentare I, Stuttgart 2011, 158f. bezeichnen den semantischen Gehalt des Genetivattributs als »offen«; wenn auch Gen 1,21 für eine partitive Übersetzung und 1,30 für einen genetivus qualitativus spricht, so ist doch eine expegetische Auffassung im Sinne einer Kommentierung möglich.

vorsichtig von »neuen Akzentuierungen« in der Begrifflichkeit, auf die in der Wirkungsgeschichte der Texte schließlich aufgebaut werden konnten.

3.2 Die Grenzen materieller Körperlichkeit

Wenn *נפש* und *לב* und *בשר* »von einer *komplexen und differenzierten Ganzheit* handeln, die vom »Körper nicht als Organismus, sondern als *Kompositum seiner Glieder und Organe* und deren spezifischen Funktionen sprechen«,¹¹⁵ und das Herz die zwischen Leib- und Sozialsphäre vermittelnde Schnittstelle ist, bleibt zu fragen, was aus *נפש חיה* wird, wenn der sichtbare, materielle Körper an seine zeitliche Grenze kommt und der Mensch stirbt. Ein Text wie Gen 6,3 markiert die Grenze bezüglich eines gesetzten Zeitabschnitts, den die Spezies Mensch nicht überschreiten kann, mit der Begründung, dass der Mensch *auch* Fleisch ist und somit nicht zur göttlichen Sphäre gehört. Gen 6,1–4 thematisiert aber neben dem Faktum der Endlichkeit auch die Frage der (permeablen) Grenzen zwischen den Wesen, wenn in Göttersöhne, Menschentöchter und halbgottartige Kinder unterschieden wird. Der Schöpfungpsalm 104 nimmt den Übergang vom Leben zum Tod anders in Augenschein und beschreibt das Aushauchen des menschlichen Körpers auf göttliche Veranlassung: »Ziehst du ihren Atem (רוח) zurück...« (V. 29). Sein Verbleib wird nicht näher präzisiert.¹¹⁶ Umso bemerkenswerter sind die wenigen Belege von *נפש* im Todeskontext. So ist mehrfach von der Verunreinigung durch die Berührung mit der *נפש* der *נפש* eines Toten die Rede (vgl. Num 6,6; vgl. Lev 19,28; 21,1; 22,4; Num 5,6; 9,6–13¹¹⁷; Hag 2,13).¹¹⁸ Zwar hat *נפש* auch hier nicht die Bedeutung eines »im Unterschied zum leiblichen Leben unzerstörbaren Daseinskerns, der auch getrennt von ihm existieren könnte«¹¹⁹, doch belegen andere Begriffe (z. B. die Anrufung von Samuels Totengeist *אלהים* in I Sam 28 oder der Repha'im in Jes 14,9f.), dass Menschen über den Tod hinaus als in das Kollektiv einwirkend

¹¹⁵ Janowski, *Konstellative Anthropologie*, 110 im Rückgriff auf E. Brunner-Traut, *Gliederpuppe* (a. a. O.) und J. Assmann, *Konstellative Anthropologie* (a. a. O.).

¹¹⁶ Vgl. Janowski, *Die lebendige nēpæš*, 82f., der betont, dass Tote im AT niemals wie im Ugaritischen als *napswt* bezeichnet werden, andererseits das Nomen durchaus im Kontext der Errettung vom Tode bzw. aus der Šeol verwendet ist (vgl. Ps 16,10; 30,4; 56,14; 86,13).

¹¹⁷ Vgl. A. Berlejung, *Variabilität und Konstanz eines Reinigungsrituals nach der Berührung eines Toten in Num 19 und Qumran. Überlegungen zur Dynamik der Ritualtransformation*, in: ThZ 65 (2009) 289–331, hier bes. 294 mit Anm. 12 und 297 mit Anm. 17.

¹¹⁸ Vgl. Seebass, Art. *nphsh*, ThWAT 5 (1986) 550f.; Janowski, *Die lebendige nēpæš*, 82–84.

¹¹⁹ Wolff, *Anthropologie*, 40 – unter besonderer Berücksichtigung von Num 19,14f. geht in eben diese Richtung aber Diethelm Michel: *nēpæš als Leichnam?* In: *Zeitschrift für Althebraistik* 7, 1994, S. 81–84; kritisch dazu Seebass, 551; Berlejung, *Variabilität*, 296f.; Janowski, *Die lebendige nēpæš*, 84.88f.

gedacht wurden.¹²⁰ Belege wie Lev 19,28 deuten an, dass auch die fleischlichen Überreste eines Menschen mit נפש bezeichnet wurden. Deshalb auf einen ausfahrenden Totengeist¹²¹ oder eine immateriell fortlebende Substanz rückzuschließen, ist aber fragwürdig.¹²² Als Antonym zu נפש היה »Lebewesen« ist vielmehr eine vergleichbare Funktion im Sinne einer Statusaussage zu vermuten.¹²³

In der Urgeschichte (1,20; 2,7.19; 9,4.5 und 10.12.15.17.17) finden sich acht der zehn Belege von נפש היה im Sinne einer *Statusbezeichnung* von Menschen und Tieren als Lebewesen.¹²⁴ In den nachsintflutlichen Nahrungsbestimmungen, die das Blutgenussverbot in Lev 17,11; Dtn 12,23 inhaltlich vorwegnehmen, ist die Anwesenheit der kreatürlichen נפש im Blut verhandelt¹²⁵ (Gen 9,4f.):

- 4 Nur Fleisch (בשר) in seiner נפש (Lebenskraft), (in) sein(em) Blut, dürft ihr nicht essen,
- 5 aber nur euer Blut will ich für eure נפשות (Leben) einfordern [d. h. nicht das der getöteten Tiere],
von der Hand eines jeden Tieres (כל־היה) will ich es einfordern,
und von der Hand des Menschen, von der Hand eines jeden seines [von ihm getöteten] Bruders¹²⁶ (איש אחיו) will ich einfordern die נפש des Menschen.

V. 4 äußert in Bezug auf Tiere *und* Menschen, dass die Materie (Fleisch) an die Materie (Blut) gebunden ist, in welchem sich die נפש als *Lebenskraft* befindet. Dennoch wird in V. 5 das Blutvergießen beider unterschiedlich bewertet: Während jedes Tier für die Tötung eines Menschen zu belangen ist, wird dem Menschen nur die Tötung eines anderen Menschen, seines Bruders¹²⁷,

¹²⁰ Vgl. D. Kühn, Totengedenken bei den Nabatäern und im Alten Testament. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie (AOAT 311), Münster 2005, bes. 373ff. (mit weiterer Literatur); Loretz, *Theoxenie*, 476–478; Steinert, *Aspekte*, 371f.

¹²¹ So Loretz, *Theoxenie*, 474f.

¹²² So mit Berlejung, *Variabilität*, 294 mit Anm. 12, 297; vgl. Janowski, *Die lebendige næfæš*, 84.

¹²³ Berlejung verweist auf D. Kühn, *Totengedenken bei den Nabatäern*, 130–134: die entweichende Lebenskraft eines gerade Gestorbenen, die seinen Status noch zu den Lebenden zählend andeutet, da der Verwesungsprozess des Leichnams noch nicht eingesetzt hat.

¹²⁴ Vgl. J. Schnocks, *Das Alte Testament und die Gewalt* (WMANT 136), Neukirchen-Vluyn 2014, 73–88, bes. 79.

¹²⁵ Vgl. Janowski, *Die lebendige næfæš*, 94.

¹²⁶ Jöüon geht hier von dem allerdings suspekten Fall eines casus pendens im absoluten Sinne aus (»chacun«; §147d); HAL 42 koinzidiert aber wenige Fälle für »jeder«; vgl. Schnocks, *Gewalt*, 10.

¹²⁷ Die Wendung zählt zu den schwer übersetzbaren Passagen (s. vorangehende Anm. 122). Interessant ist die Aufnahme des »Bruders«, die auf der synchronen Ebene an Gen 4 erinnert.

untersagt, die Tiertötung aber zugestanden. Begründet wird die Unterscheidung der sonst so gleich beschaffenen Kreaturen mit der Gottebenbildlichkeit (V. 6).

3.3 Der soziale Bezugsrahmen des Menschen in den Anthropogonien

Die beiden Schöpfungsberichte beschreiben den Bezugsrahmen des ersten Menschen bzw. des ersten Menschenpaares in unterschiedlicher Weise. In Gen 1,26–28 ist die Anthropogonie durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen und den Herrschaftsauftrag charakterisiert. Somit wird die soziale Konstellation der Menschheit von Anfang an als gleichberechtigtes Bezogensein von Mann und Frau in Verantwortlichkeit für die Tiere beschrieben. Der Mensch wird zum stellvertretenden Herrscher über die Mitgeschöpfe (respektive Tiere). Gen 2–3 folgt einem anderen Aufriss, der die Menschenschöpfung nicht im Nebeneinander, sondern als ein Nacheinander charakterisiert. Doch dürfte auch hier nicht etwa eine Hierarchisierung im Vordergrund stehen, sondern die Entsprechung der Geschlechter und ihr Abhängigkeitsverhältnis voneinander.¹²⁸ So bezieht sich die Ersterschaffung des אָדָם in Gen 2,18–25 auf einen Urmenschen, der erst allmählich Differenzierung und Vollendung erfährt. Gen 2,7 schildert אָדָם als ein Wesen, das der Komplettierung bedarf, um den Akt der Menschenschöpfung zu einem guten Abschluss zu bringen.¹²⁹ Der soziale Bezugsrahmen gehört somit konstitutiv zum Schöpfungswirken hinzu (s. o. zu Gilg. I,202).

3.4 Die Erinnerung des Toten im Namen oder Bild

Eine weitere anthropologische Konstante in den mesopotamischen Aussagen liegt in der Ansicht, dass die Fortdauer einer Person über die Erinnerung ihres Namens bzw. ein Bild gewährleistet werden kann. So ist auch in Atr. I *etemmu* als eine Art Doppelgänger geschildert, der sich vom Toten ablöst und dessen Funktion darin besteht, den Namen des Verstorbenen in Erinnerung zu bewahren (s. o. Anm. 45). Verantwortlich ist dafür besonders der Erbe, der »Rufer des Namens« (*zākir šumi*), der den Toten zu versorgen hat.¹³⁰ Mitunter lässt die mesopotamische Namensgebung erkennen, dass ein Mensch zum Ersatz für einen Verstorbenen erklärt wird.¹³¹ Oder an seine Stelle tritt – wie

¹²⁸ Vgl. Janowski, *Konstellative Anthropologie*, 112–116.

¹²⁹ Zum Gedanken der Komplettierung in einer prozesshaft konzipierten Schöpfung vgl. M. Bauks, *Dieu entre fermeté et repentance*, in: L. Marti / T. Römer (Hg.), *Colères et repentirs divins (OBO)*, Fribourg / Göttingen 2015 (im Druck).

¹³⁰ Das Etana-Epos skizziert die Dramatik, für den Fall, dass dieser Erbe als leibliches Kind fehlt, und welche Maßnahmen zu ergreifen sind; vgl. Zgoll, *Namen*, 3–10 und Radner, *Macht*, 70f.78.

¹³¹ Dies lässt sich z. B. aus dem Namen *Sanherib* = *Sîn-ahhe-eriba* »der Mondgott hat die Brüder ersetzt« herauslesen; vgl. Zgoll, *Namen*, 2 mit Hinweis auf J. J. Stamm, *Die akkadische Namensgebung (MVÄG 44)*, Leipzig 1939, Kap. V; vgl. Radner, *Macht*, 25–

es vor allem im Königs kult belegt ist – ein Bild auf Stelen¹³² und Felsreliefs, die Namensnennung in Inschriften oder die Benennung einer Stadt oder einer anderen raum-zeitlichen Begrifflichkeit (z. B. Jahresnamen).¹³³ Im alttestamentlichen Kontext ließe sich z. B. die erinnernde Benennung Samarias anführen, das Omri als seine Königsstadt erbaut und nach dem ursprünglichen Besitzer des Berges Shemer benennt (I Reg 16,24).¹³⁴ Die Formeln »einen Namen zu setzen« (+ שים; vgl. II Sam 7,22f., I Chr 17,21) oder »einen Namen groß machen« (+ גדל pi.; Gen 12,2; II Sam 7,26, I Chr 17,24) begegnen durchaus, aber betont vermittelt durch göttliches Tun¹³⁵ und nicht etwa auf Initiative Israels oder eines Einzelnen hin.¹³⁶ Ein urgeschichtlicher Rekurs zu diesem Thema findet sich in Gen 11,4: »Auf, wir wollen uns eine Stadt und einen Turm und seine Spitze bis an die Himmel bauen, und wir wollen uns einen Namen machen (עשה; vgl. II Sam 8,13), damit wir nicht über die ganze Erde zerstreut werden.« Auch hier sind Städtebau und Name miteinander verwoben, aber – wie der weitere Verlauf der Turmbauerzählung zeigt – mit negativem Vorzeichen. Möglicherweise will die Geschichte das mesopotamisch gut bezeugte Konzept der Unsterblichkeit durch den gesetzten oder gemachten Namen bewusst konterkarieren. An die Stelle dieser Form symbolischer Unsterblichkeit treten in der biblischen Urgeschichte die Genealogien – das Weiterleben in den Kindern.¹³⁷

65. Dieser Aspekt wäre in dem Aspekte-Katalog von T. Wagner in diesem Band (vgl. Fazit) noch zu ergänzen.

¹³² Janowski verweist hier auf eine Totenkultstele aus Zincirli, die die Stele (nšb) mit der Person (nšb) identifiziert, um dann selbst als nšb bezeichnet zu werden (Ders., *nəpæš*, 26f. mit Verweis auf I. Kottsieper, Eine sam'alische Totenkultstele aus Zincirli, TUAT.NF 6 (2011) 321–323.

¹³³ Zgoll, Namen, 2 mit Hinweis auf C. Wilcke, Der Tod im Leben der Babylonier, in: J. Assmann / R. Trauzettel (Hg.), Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie, Freiburg 2002, 254.

¹³⁴ V. Reiterer, Art. šm, ThWAT 8 (1995) 122–174, hier: 159.

¹³⁵ Eine Konsequenz dieses Denkens wird in der deuteronomistischen Namenstheologie sichtbar; vgl. Reiterer, Art. sm, 162–164; ausführlicher Richter, Deuteronomistic History, 205f.: Die Wendungen *šakkēn šēm* und *šim šēm* bedeuten nicht »den Namen wohnen lassen«, sondern sind ein Lehnwort der akk. Tradition des Namenssetzens (*šuma šakānu*), die die Deuteronomisten vom königlichen Helden (in Mesopotamien) auf JHWH übertragen haben.

¹³⁶ Profaner Gebrauch findet sich jedoch in Ruth 4,10, wo Boas die Heirat mit Ruth begründet, »um den Namen des Toten erstehen zu lassen auf seinem Erbbesitz, damit der Name des Toten nicht ausgelilgt werde (*krt*) unter seinen Brüdern«. Übersetzung I. Fischer, Ruth (HThKAT), Freiburg 2001, 228, die den Vorgang aber nicht weiter kommentiert.

¹³⁷ Vgl. zum Thema natürliche Sterblichkeit den Beitrag von T. Wagner in diesem Band, wenn ich auch skeptisch bin, dass Prv 13,14 (resp. 10,17f.) in dem Sinne zu verstehen ist, dass der Mensch mit der Weisung des Weisen den Tod langfristig umgehen könnte (vgl. S. 213). S. dazu M. Bauks, Erkenntnis und Leben in Gen 2–3 – zum Wandel eines ursprünglich weisheitlich geprägten Lebensbegriffs, ZAW 126 (2015), 1–22.

4. ZUSAMMENFASSUNG

Die Rede von der Seele sowie die Verwendung einer Seeletypologie ist als eine religionswissenschaftlich gesetzte, »begriffliche Hilfsbrücke« (U. Steinert; Anm. 34) zu verstehen, die darauf bedacht sein muss, Seele nicht immateriell zu definieren (C. Colpe; Anm. 5). Versuche, ein immaterielles unsterbliches Seelekonzept in vorplatonischer Zeit zu rekonstruieren, sind nicht überzeugend, da in dem konstellativ gedachten Menschenbild körperliche und geistige Elemente stets ineinander verwoben sind. So ist akk. *eřemmu* in Atr. I,228ff. weniger als ein Totengeist denn als der unsterbliche Teil einer Person gezeichnet, deren »Unsterblichkeit« sich in der Erinnerung ihres Namens und als göttlicher Anteil manifestiert (G. Selz; Anm. 34 und 66). Dieser Anteil beinhaltet göttliches Fleisch und ist somit durchaus materiell gedacht (T. Abusch, Anm. 44 und 77). Er verweist zudem auf einen Anteil jedes Menschen an Göttlichkeit. Das Alte Testament ist in seinem Körperkonzept synkretistisch angelegt: Einerseits steht נפש (*wie napiřtu*, das aber in den mesopotamischen Kosmogonien keine Rolle spielt) neben דם »Blut« und עפר »Staub«¹³⁸ als vergängliche Substanz für die menschliche Vitalität.

	Qualität (<i>haben</i>)	Status (<i>sein</i>)
Ba	X	
Ka	X	
Ach		X
<i>řemu</i>	X (= göttl. Fleisch / Blut; Verstand)	
<i>eřemmu</i>	X (= göttl. Fleisch / Blut; Erinnern)	X (soziale Konnektivität; Totenseele)
<i>napiřtu</i>	[Kehle, Atem]	[Lebenskraft, Wesen]
נשמה	X (+ Fleisch)	
רוח	X (+ Fleisch)	
נפש	[Kehle, Atem]	X Leben(skraft) + <i>Hajjah</i> [/met] [Begehren; Wesen]

Kombiniert ist diese Materie mit der im ägyptischen Kulturkreis belegten Vorstellung von Gottes eingehauchter נשמה bzw. רוח, die am Ende als von ihm zurückgenommen beschrieben werden kann. Der Anteil an einem göttlichen Körper findet zwar keine Erwähnung, doch bliebe zu überlegen, inwieweit nicht das Konzept der Gottebenbildlichkeit neben der Funktions- und Relationsbestimmung auch einen materiellen Aspekt besitzt, wie er spätestens in der Adamgenealogie unter Rückverweis auf dieselbe Begrifflichkeit vorausge-

¹³⁸ Vgl. חמר »Lehm« als Grundmaterie in Hi 10,9; 33,6 sowie 30,19 parallel zu עפר / א, hier aber als Todesmetaphorik.

setzt ist. Da in den vorantiken Anthropologien die Unterscheidung in materiell und immateriell nicht greift, tritt an deren Stelle die in Qualität (*haben*) und Status (*sein*).

Die Tabelle zeigt, dass auch Abstrakta wie Verstand u. a. an göttliche Substanz (Fleisch, Blut) gebunden sind, die nach Atr. I den Tod eines Menschen sogar in Form des *etemmu* überdauern. Im Alten Testament symbolisiert die Wegnahme von רוח bzw. נשמה den menschlichen Todeszustand, wobei Hinweise fehlen, ob der göttliche Atem, der auf dem Geschaffenen liegt, zurückgenommen wird, um an einem bestimmten Ort (z. B. der Scheol) ge- bzw. versammelt zu werden. Die נפש dient in den anthropogenen Texten nicht zur Beschreibung einer Qualität, sondern zielt auf den Status, indem die Vitalität des Menschen bemessen wird.

Status ist eine relationale Kategorie, eine Sozialkategorie, die das Personhafte, Individuelle mit dem Tod zu transzendieren vermag. Während die Urgeschichte diesen Aspekt in der Motivik von Genealogie oder kulturellen Errungenschaften abbildet, präferiert die altorientalische Mythologie im *etemmu* (Atr. I,228–230) die Tradition des Namen-Setzens (vgl. auch Gilg. aB; Y, Z. 149f. u.ö.), ein Konzept, das in der biblischen Urgeschichte lediglich als Parodie vorkommt. Diese Vorstellung betont, dass der Mensch mit dem Tode nicht verschwindet, sondern seinen Status (innerhalb seines Bezugssystems) verändert. Daraus erfolgt die Notwendigkeit des Totengedenkens, während die urgeschichtliche Konzeption auf das Fortleben in den Nachkommen verweist.