

# Götterbilder Gottesbilder Weltbilder

Band I

Ägypten, Mesopotamien, Persien,  
Kleinasien, Syrien, Palästina

Band II

Griechenland und Rom, Judentum,  
Christentum und Islam

Herausgegeben von

REINHARD GREGOR KRATZ

und HERMANN SPIECKERMANN

2. Auflage

*Forschungen*

*zum Alten Testament 2. Reihe*

17/18

---

**Mohr Siebeck**

Forschungen zum Alten Testament  
2. Reihe

Herausgegeben von

Bernd Janowski (Tübingen) · Mark S. Smith (New York)  
Hermann Spieckermann (Göttingen)

17





# Götterbilder Gottesbilder Weltbilder

Polytheismus und Monotheismus  
in der Welt der Antike

Band I

Ägypten, Mesopotamien, Persien,  
Kleinasien, Syrien, Palästina

Herausgegeben von

Reinhard Gregor Kratz und  
Hermann Spieckermann

2., durchgesehene Auflage

Mohr Siebeck

REINHARD GREGOR KRATZ, geboren 1957; Studium der evangelischen Theologie und Gräzistik in Frankfurt a.M., Heidelberg und Zürich; 1987 Promotion; 1990 Habilitation; Professor für Altes Testament in Göttingen.

HERMANN SPIECKERMANN, geboren 1950, Studium der evangelischen Theologie und Altorientalistik in Münster und Göttingen; 1982 Promotion; 1987 Habilitation; Professor für Altes Testament in Göttingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-151150-9

ISBN 978-3-16-149886-2

ISSN 1611-4914 (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Studienausgabe in zwei Bänden

1. Auflage 2006

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

## Vorwort zur zweiten Auflage

Drei Jahre nach Erscheinen sind die beiden Bände vergriffen, mit denen wir die ersten Früchte des Göttinger Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“ vorlegen konnten. Aufgrund des breiten Interesses an den sowohl an die Fachwelt als auch an ein breiteres Publikum gerichteten Überblicken und der anhaltenden Nachfrage hat sich der Verlag zu einer Neuauflage entschlossen, die wir sehr begrüßen. In ihr sind die Beiträge weitgehend so belassen, wie sie waren, nur Versehen wurden korrigiert.

Das Graduiertenkolleg hat im Jahr 2008 die letzte Evaluierung erfolgreich überstanden und befindet sich nunmehr in seiner dritten, bis 2011 währenden Phase. Sowohl die Arbeit des Kollegs als auch die Diskussion in der Forschung sind inzwischen weiter fortgeschritten. In der Diskussion wurde gelegentlich der Ruf zu einer mehr systematischen und fächerübergreifenden Darstellung des Gegenstands laut. Doch nach wie vor halten wir es für verfrüht, nur das Große und Ganze in den Blick zu nehmen, und sehen in seriösen Überblicken und Fallstudien aus den einzelnen Disziplinen den besten Ansatz zur interdisziplinären Arbeit.

An die in diesen beiden Bänden dargebotenen Beiträge haben sich weitere Bände zu verschiedenen Themen angeschlossen: „Die Welt der Götterbilder“ (BZAW 376, Berlin 2007); „Vorsehung, Schicksal und göttliche Macht“ (Tübingen 2008); „Divine Wrath and Divine Mercy (FAT II/33, Tübingen 2008); „Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns“ (BZAW 390, Berlin 2009); „One God – One Cult – One Nation“ (erscheint 2010); weitere werden folgen. Die Auswahl der Themen folgte dem Dreischritt, den der Titel des Graduiertenkollegs zum Ausdruck bringt: von den bildlichen Darstellung der Götter über die Gottesvorstellungen bis hin zur Deutung der Welt im Lichte der Gottesvorstellungen. Aus all diesen Beiträgen und den im Rahmen des Graduiertenkollegs angefertigten Dissertationen der beteiligten Disziplinen haben wir gelernt, daß es nicht auf die globalen Theorien, sondern auf die Nuancen ankommt.

Wir danken den Autoren für Ihr Einverständnis zum Nachdruck ihrer Beiträge, der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Förderung sowie dem Verlag für seine Bereitschaft, mit dieser Neuauflage wie mit manchem anderen Band die Arbeit des Graduiertenkollegs zu unterstützen.

Göttingen, Dezember 2008  
Reinhard G. Kratz und Hermann Spieckermann



## Vorwort zur ersten Auflage

Die beiden vorliegenden Bände enthalten überarbeitete Vorträge (FAT 2. Reihe, Band 17 und 18), die im Rahmen des Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“ an der Georg-August-Universität in Göttingen gehalten worden sind. Die Mehrzahl der Vorträge geht auf eine zweisemestrige Ringvorlesung unter dem gleichnamigen Thema in den Jahren 2004 und 2005 zurück, einige weitere auf ein Symposium zum Thema „Pantheon und Politik. Ihr Zusammenspiel in der orientalischen und klassischen Antike“ im Oktober 2004. Allen, die sich mit ihren Beiträgen beteiligt und dadurch die umfassende Publikation ermöglicht haben, sei herzlich gedankt.

Ohne Förderung und Unterstützung wäre ein solches Projekt undenkbar. Wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Etablierung des Graduiertenkollegs und für die Bereitstellung der finanziellen Mittel, die die Erstellung der Druckvorlagen und den Druck allererst ermöglicht haben. Dankbar sind wir auch für die vertrauensvolle Zusammenarbeit mit den Mitherausgebern der Reihe „Forschungen zum Alten Testament“, Prof. Dr. Bernd Janowski und Prof. Dr. Mark S. Smith, sowie mit dem Hause Mohr Siebeck, namentlich mit Dr. Henning Ziebritzki.

Schließlich sind die beiden Mitarbeiterinnen, stud. theol. Friederike Neumann und stud. theol. Sarah Oltmanns, zu nennen, die die Hauptlast der Organisation sowie die Erstellung des Registers und der Druckvorlagen übernommen haben. Ohne ihren kundigen und verlässlichen Einsatz wäre die Publikation nicht möglich gewesen. Beiden gilt unser besonderer Dank.

Göttingen, im Dezember 2005  
Reinhard G. Kratz und Hermann Spieckermann



# Inhaltsverzeichnis

REINHARD G. KRATZ und HERMANN SPIECKERMANN Einleitung .....	XI
--	----

## Ägyptische Religion

FRIEDRICH JUNGE „Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt“ Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur.....	3
HEIKE STERNBERG-EL HOTABI „Die Erde entsteht auf deinen Wink“ Der naturphilosophische Monotheismus des Echnaton .....	45
SUSANNE BICKEL Die Verknüpfung von Weltbild und Staatsbild Aspekte von Politik und Religion in Ägypten.....	79

## Religionen in Mesopotamien

ANNETTE ZGOLL Vielfalt der Götter und Einheit des Reiches Konstanten und Krisen im Spannungsfeld politischer Aktion und theologischer Reflexion in der mesopotamischen Geschichte .....	103
BRIGITTE GRONEBERG Aspekte der „Göttlichkeit“ in Mesopotamien Zur Klassifizierung von Göttern und Zwischenwesen.....	131
ASTRID NUNN Kulttopographie und Kultabläufe in mesopotamischen Tempeln: drei Beispiele .....	167

## Zoroastrische Religion

PHILIP G. KREYENBROEK  
 Theological Questions in an Oral Tradition:  
 the Case of Zoroastrianism..... 199

ALBERT DE JONG  
 One Nation under God?  
 The Early Sasanians as Guardians and Destroyers of Holy Sites ..... 223

## Religionen in Kleinasien und Syrien-Palästina

DANIEL SCHWEMER  
 Das hethitische Reichspantheon  
 Überlegungen zu Struktur und Genese ..... 241

ASTRID NUNN  
 Aspekte der syrischen Religion im 2. Jahrtausend v.Chr. .... 267

HERMANN SPIECKERMANN  
 „Des Herrn ist die Erde“  
 Ein Kapitel altsyrisch-kanaanäischer Religionsgeschichte..... 283

HERBERT NIEHR  
 Die phönizischen Stadtpanthea des Libanon und ihre Beziehung zum  
 Königtum in vorhellenistischer Zeit ..... 303

ERIK AURELIUS  
 „Ich bin der Herr, dein Gott“  
 Israel und sein Gott zwischen Katastrophe und Neuanfang..... 325

REINHARD G. KRATZ  
 „Denn dein ist das Reich“  
 Das Judentum in persischer und hellenistisch-römischer Zeit ..... 347

Autorenverzeichnis ..... 375

Sachregister ..... 377

# Einleitung

REINHARD G. KRATZ und HERMANN SPIECKERMANN

## 1. Grundsätzliches

Der Zusammenhang zwischen Gottesbildern und Weltbildern gehört in der Religionsgeschichte zu den allenthalben evidenten Phänomenen.<sup>1</sup> Wo Menschen Geschichte und Kultur über größere Zeiträume teilen, gehören die religiösen Grundlagen der Gemeinschaft, wie sie sich in Kulturen, Mythen und anderen religiösen Vollzügen manifestieren, zu den unverzichtbaren Stützen eines auf Dauer angelegten Zusammenlebens. Gründungsmythen von (Stadt-)Staaten und Völkern, Glaubensgemeinschaften und Großreichen rekurrieren nicht selten auf eine imaginierte Urzeit, in der Götter und (die allererst zu erschaffenden) Menschen Konflikte untereinander austragen, deren Bewältigung sowohl das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen als auch die Weltverhältnisse bleibend formt.

Die auf diese Weise gestaltete Korrespondenz von Gottes-, Menschen- und Weltbild präsentiert sich in der Religionsgeschichte außerordentlich vielfältig. In den vorliegenden Beiträgen wird das Phänomen in Kulturkreisen untersucht, die geographisch mit den Namen Persien und Vorderer Orient, Ägypten und Mittelmeerraum zu umreißen und zeitlich nur durch einen stark überdehnten Begriff der Antike abzudecken sind. Die Religionen Ägyptens und Mesopotamiens vermitteln etwa vom dritten Jahrtausend v. Chr. an elaborierte Gottes- und Weltbilder; andere, wie etwa die hurritisch-hethitisch-alsyrischen Religionen, gewinnen vor allem im zweiten Jahrtausend v. Chr. Gestalt, wiederum andere, wie die Religion der Achämeniden, die Lehre Zarathustras sowie die Religionen Israels, Griechenlands und Roms, in verschiedenen Stadien des ersten vorchristlichen Jahrtausends, das Christentum und der Islam im ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung. Alle strahlen weit über ihren Ursprungsbereich aus, und für viele gilt, daß sie in der Zeit des Hellenismus und der Spätantike entschei-

---

<sup>1</sup> Vgl. AHN, G., Art. Weltbild II. Religionswissenschaftlich, RGG<sup>4</sup> 8, 2005, 1407–1409; GANTKE, W., Art. Welt/Weltanschauung/Weltbild IV/1. Weltbild, Religionsgeschichtlich, TRE XXXV (2003) 562–569 (Literatur); GLADIGOW, B., Art. Gottesvorstellungen, HRWG III (1993) 32–49 (Literatur); STOLZ, F., Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur, Diesseits und Jenseits, Kontrollierbares und Unkontrollierbares (Theophil 4), Zürich 2001; TOPITSCH, E., Art. Weltbild, HRWG V (2001) 355–366 (Literatur).

dende Transformationen erfahren haben, durch die sie vital geblieben sind und die Entstehung neuer Religionen befördert haben. Die spezifische Gestalt des Christentums wäre ohne die Synthese von Judentum und Hellenismus sowie die philosophische Religiosität der römischen Kaiserzeit kaum vorstellbar. Vergleichbares gilt für die Entstehung des Islam. Er hat am Ausgang der Spätantike wesentliche Voraussetzungen im Kulturkontakt der vorislamischen arabischen Religion mit Judentum und Christentum, situiert in hellenistisch-römisch geprägtem Milieu. Judentum, Zoroastrismus, Christentum – in diesem Kontext vor allem das Christentum der Orientalischen Kirchen – sowie Islam sind somit der Antike und Spätantike im Blick auf die Bewußtwerdung ihrer Weltgeltung besonders verpflichtet. Sie haben in unterschiedlichem Maße die Weltgeschichte geprägt und sind mit ihren Gottesvorstellungen, Menschen- und Weltbildern bis in die Gegenwart einflußreich. Unter veränderten geschichtlichen Bedingungen und deshalb in veränderter Gestalt geben sie bis heute Anlaß zu geistiger, im Extremfall gewaltsam ausgetragener Auseinandersetzung. Der Einfluß auf individuelle Lebensführung und politische Weltanschauung ist unverkennbar.

Dabei hat die griechisch-römische Antike bei weitem nicht nur Vermittlungsdienste geleistet. Parallel zur Ausbreitung der christlichen Religion hat sie in Form einer philosophisch geprägten Religiosität weitergewirkt, die von der Spätantike an vor allem durch Stoizismus und Neuplatonismus befördert worden ist. In unterschiedlichen Konfigurationen hat dieses Erbe in Renaissance, Aufklärung und Gegenwart immer wieder Impulse für eine humanistische Religiosität gegeben, die sich mit einer Kritik des jüdischen, christlichen oder islamischen Monotheismus verbinden kann. Die damit zuweilen einhergehende Favorisierung des Polytheismus resultiert aus dem Eindruck, daß in ihm die verlässlichere Basis für die individuelle Freiheit und die Wahrung des weltanschaulichen Pluralismus zu finden sei.<sup>2</sup> Die Religionswissenschaft ist mit dieser Problematik seit längerer Zeit befaßt. Die Kulturwissenschaften sind spätestens seit der gegenwärtigen Konfrontation mit politisch-religiös grundiertem Fanatismus stärker an den gesell-

---

<sup>2</sup> Mit unterschiedlichen Akzentsetzungen vgl. MARQUARD, O., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981; DERS., Aufgeklärter Polytheismus – auch eine politische Theologie?, in: TAUBES, J., Religionstheorie und Politische Theologie Bd.1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München-Paderborn-Wien-Zürich 1985<sup>2</sup>, 77–84; MOMIGLIANO, A., The Disadvantages of Monotheism for a Universal State, *Classical Philology* 81 (1986) 285–297; SCHMIDT, F., Polytheism: Degeneration or Progress, in: SCHMIDT, F., *The Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography (History and Anthropology 3)*, London 1987, 9–60; TAUBES, J., Zur Konjunktur des Polytheismus, in: BOHRER, K.H., *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983, 457–470.

schaftlichen Implikationen des Zusammenhangs von Gottes- und Weltbildern interessiert.<sup>3</sup>

## 2. Die Trias „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder“ im Spannungsfeld von Polytheismus und Monotheismus

Die vorliegenden Beiträge erheben bewußt nicht den Anspruch, das soeben absteckte Themenfeld Gottesbilder und Weltbilder umfassend bis in die Gegenwart zu verfolgen. Dies liegt in der Absicht begründet, die in geschichtlicher Distanz wahrzunehmenden Optionen des Verhältnisses *sine ira et studio* zu analysieren, unsachgemäße Generalisierungen zu vermeiden und dem Forschungsbedarf bei den historischen Phänomenen und Konstellationen selbst, implizit aber auch im Blick auf ihren möglichen paradigmatischen Charakter für die Gegenwart, zu entsprechen. Will man sich in diesem umfassenden Themenfeld nicht von einem interessanten Phänomen zum anderen treiben lassen, bedarf es einer geschärften Perspektive, die den Zusammenhang von Gottesvorstellungen und Weltbildern, die nie ohne Menschenbilder sind, brennpunktartig erfaßt. Ein solcher Brennpunkt besteht in dem spannungsvollen Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus.<sup>4</sup> Er rückt die Thematik der Gottesbilder und

---

<sup>3</sup> Vgl. ASSMANN, J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München–Wien 1998; DERS., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten*, München–Wien 2000; DERS., *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München–Wien 2003.

<sup>4</sup> Zur Terminologie Polytheismus, Henotheismus, Pantheismus, Monolatrie und Monotheismus, zu ihrer Geschichte und gegenwärtigen Verwendung vgl. BENDLIN, A., Art. Pantheon III. Klassische Antike, DNP 9 (2000) 265–268; GLADIGOW, B., Art. Polytheismus, HRWG IV (1998) 321–330 (Literatur); LANCZKOWSKI, G., Art. Polytheismus, HWPh 7 (1989) 1087–1093; AUFFARTH, C., Art. Henotheismus/Monolatrie, HRWG III (1993) 104f.; AHN, G., Art. Monotheismus und Polytheismus I. Religionswissenschaftlich, RGG<sup>4</sup> 5 (2002) 1457–1459; LANCZKOWSKI, C./HÜLSEWIESCHE, R., Art. Monotheismus, HWPh 6 (1984) 142–146; LANG, B., Art. Monotheismus, HRWG IV (1998) 148–165 (Literatur); DERS., Art. Urmonotheismus, HRWG V (2001) 280–283; weiterführende Studien: AHN, G., »Monotheismus« – »Polytheismus«. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica*. FS K. Bergerhof, hg. von M. Dietrich/O. Loretz (AOAT 232), Neukirchen-Vluyn 1993, 1–24; ASSMANN, J., Monotheism and Polytheism, in: JOHNSTON, S.I. (Hg.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge Mass.–London 2004, 17–31; GLADIGOW, B., Strukturprobleme polytheistischer Religionen, *Saeculum* 34 (1983), 292–304; DERS., Polytheismus. Akzente, Perspektiven und Optionen der Forschung, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5 (1997) 59–77; DERS., Polytheismus und Monotheismus. Zur historischen Dynamik einer europäischen Alternative, in: KREBERNIK, M./OORSCHOT, J. VAN (Hg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (AOAT 298), Neukirchen-Vluyn 2002, 3–20; PORTER, B.N. (Hg.), *One God or Many? Concepts of*

–vorstellungen entschieden ins Zentrum und erlaubt, die Begriffstrias „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder“ in dreifacher Hinsicht zu entfalten.

Zum ersten ist mit der Spannung von Polytheismus und Monotheismus das Verhältnis von Götterbildern und Gottesbildern angesprochen.<sup>5</sup> Darstellungen von Gottheiten in Götterbildern und Göttersymbolen sind komplexe religiöse Vorstellungssyndrome, zu denen Ikonographie, Kulte, Mythen und andere Traditionsmedien ihren je eigenen Beitrag leisten. Die üblichen, durch ein bestimmtes Verständnis des Dekalogs beförderten Gleichsetzungen, nach denen Polytheismus die bildhafte Verehrung von Göttern sei, Monotheismus die bildlose Gottesverehrung, sind in solcher Pauschalität falsch.

Zum zweiten ergeben sich aus der Konzentration auf die Gottesbilder in der Spannung von Polytheismus und Monotheismus Konsequenzen für den Stellenwert der Weltbilder. Sosehr die Gottesvorstellungen unter dem Einfluß politischer, sozialer, kultureller und mentaler Gegebenheiten und Veränderungen stehen, sowenig sind sie allein als Funktion solcher Konstellationen und Prozesse plausibel zu machen. Gottesbilder sind weder pure Projektionen von Weltbildern noch umgekehrt. Daß der Zusammenhang zwischen beiden immer gegeben ist, leidet keinen Zweifel. Doch daß die Mehrzahl der zur Verfügung stehenden Quellen das Begründungsverhältnis in einem Gefälle von den Gottesbildern hin zu den Weltbildern wahrnimmt, muß hermeneutisch ernst genommen werden, ehe man neuzeitlich-aufklärerisch den Verstehensprozess zugunsten der Weltbilder umkehrt und ihn als den einzig legitimen dogmatisiert. Man wird zu verstehen versuchen müssen, wieso die weitaus meisten Quellen aller in das Projekt ein-

---

Divinity in the Ancient World (TCBAI 1), Casco Bay 2000; STOLZ, F., Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.

Überblicke über die Religionen des Vorderen Orients im Blick auf die in ihnen bezugten polytheistischen und monotheistischen Konfigurationen gibt der gerade genannte, von M. Krebernik und J. van Oorschot herausgegebene Band; vgl. außerdem: OEMING, M./SCHMID, K., Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel (AThANT 82), Zürich 2003.

<sup>5</sup> Über Stellenwert und Funktion der Götterbilder ist in neuerer Zeit eine umfassende und kontroverse Diskussion geführt worden; vgl. unter den neuesten Publikationen: KEEL, O./UEHLINGER, C., Göttinnen, Götter und Göttersymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg–Basel–Wien 1992, <sup>5</sup>2001; VAN DER TOORN, K., The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East (CBET 21), Leuven 1997; BERLEJUNG, A., Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik (OBO 162), Freiburg (Schweiz)–Göttingen 1998; C. UEHLINGER, Images as Media. Sources for the Cultural History of the Near East and the Eastern Mediterranean (Ist Millenium BCE) (OBO 175), Freiburg (Schweiz)–Göttingen 2000.

bezogenen Religionen die Weltbilder als Konsequenzen und Funktionen der Gottesbilder betrachten.

Zum dritten ist die Zuspitzung auf die Frage nach dem Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus selbst eine Problemanzeige. Sie zielt auf die verbreitete Anschauung, daß die drei großen, weitgehend bildlosen monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams im Raum des Vorderen Orients und des Mittelmeerraums als Kampfansage gegen einen blühenden Polytheismus mit dem Ziel seiner Beseitigung entstanden seien. Dieses Urteil ist derart pauschal nicht aufrecht zu erhalten. Neuere religionsgeschichtliche Untersuchungen haben zu der Einsicht geführt, daß die Verhältnisse innerhalb der einzelnen Religionen zum Teil sehr viel komplexer sind, als es die zur Geltung gelangte Selbstsicht der Religionen und manchmal auch ihre kritische Erforschung vermitteln.

Differenzierungsbedarf besteht sowohl für die polytheistischen als auch für die monotheistischen Religionen. Unter den ersteren ist vor allem die ägyptische Religion zu nennen, die jenseits der personen- und zeitgebundenen henotheistischen Sonnenreligion des Echnaton explizite Reflexionen zum Verhältnis von Einheit und Vielheit der Götterwelt, ja, zum Verhältnis von Gott und Welt, vor allem seit der Ramessidenzeit kennt.<sup>6</sup> Unter den monotheistischen Religionen sind es vor allem die vorexilische Religion Israels und ihre nachexilische Transformation zum Judentum, die durch neuere epigraphische und ikonographische Evidenz ein vielgestaltigeres Bild vermitteln. Zwar sind Gelehrte wie J. R. Smith und J. Wellhausen allein durch kritische Lektüre des Alten Testaments bereits im 19. Jahrhundert zu ähnlichen Schlüssen gelangt, doch die Selektionsprozesse der Forschung waren diesen Einsichten seinerzeit nicht günstig.<sup>7</sup> Gerade am Beispiel des vorexilischen Israel, aber zum Teil auch noch des nachexilischen Judentums, wird die Insuffizienz der zur Verfügung stehenden Begrifflichkeit Polytheismus – Monolatrie – Monotheismus für die zu bezeichnenden Phänomene der (praktizierten oder konzeptionellen) Ein-Gott-Verehrung bewußt.<sup>8</sup> Demgegenüber zeigen andere Beispiele, etwa die

---

<sup>6</sup> Vgl. HORNING, E., *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971; DERS., *Das Denken des Einen im alten Ägypten*, in: *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients* (A. 4), 21–32; ASSMANN, J., *Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines »Denken des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, SHAW.PH 1993/2.

<sup>7</sup> Vgl. SMITH, W.R., *Lectures on the Religion of the Semites*, Edinburgh 1889, <sup>3</sup>1927, deutsch: *Die Religion der Semiten*, Freiburg 1899; WELLHAUSEN, J., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1883<sup>2</sup>, 1899<sup>5</sup>, Nachdruck der 6. Ausgabe von 1927, Berlin 2001.

<sup>8</sup> Aus der Fülle der Literatur vgl. DAY, J., *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOT.S 265), Sheffield 2000; KEEL, O./UEHLINGER, C., *Göttinnen* (A. 5); KÖCKERT, M., *Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte*

Identifikationstendenzen in den altsyrisch-kanaanäischen Religionen, die um die Identität ihrer zahlreichen Wettergottheiten wissen, sie aber unter verschiedenen Namen in ihren Reichspanthea führen und zugleich als Lokalgottheiten mit (abgesehen vom Stadtnamen) kaum unterscheidbarer Identität verehren, wie Polytheismus, Konzentration auf bestimmte Gottheiten und Götteridentifikation bei gleichzeitiger Wahrung der Vielzahl der Identitäten zusammengehen können.

Auch die Frage, welche religiösen Konstellationen durch den Begriff Monotheismus angemessen bezeichnet werden, eröffnet ein weites Feld. Dies betrifft das Verhältnis von Monotheismus und Dualismus etwa im Zoroastrismus<sup>9</sup>, aber auch in den tendenziell dualistischen Konzeptionen der Apokalyptik in Judentum (Qumran) und Christentum. Es betrifft schließlich das Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus im Nebeneinander von römischer Religion und entstehender christlicher Religion in der römischen Kaiserzeit. Die durchaus mögliche Koexistenz polytheistischer und monotheistischer Systeme ist komplex und enthält Potentiale gegenseitiger Bereicherung, aber auch tiefgreifender Konflikte. Kann einerseits der „pagane Monotheismus“ der Kaiserzeit mit seiner gleichzeitigen Affirmation der polytheistischen Voraussetzungen fruchtbare Impulse durch Stoa und Neuplatonismus an die frühchristliche Religion weitergeben<sup>10</sup>, stellt andererseits der exklusive Monotheismus der Christen, welcher den Kaiserkult und damit die bedeutende staaterhaltende Dimension der römischen Religion in Frage stellt, politischen Sprengstoff bereit.<sup>11</sup> Wo die wahren Monotheisten zu suchen sind, ist angesichts der gegenseitigen Wahrnehmung unklar: unter den paganen Philosophen, wie die Gebildeten der Zeit mehrheitlich gemeint haben, oder unter den Juden und Christen, wie vor allem deren Selbstbeurteilung gelautet hat. Der exklusive Monotheismus der letzteren wollte paganen, durchaus nicht böswilligen Zeitgenossen indessen als Atheismus, Aberglaube und Menschenhaß er-

---

Israels, BThZ 15 (1998) 137–175 (Literatur); DERS., Wandlungen Gottes im antiken Israel, BThZ 22 (2005) 3–36; NIEHR, H., Der höchste Gott. Alttestamentlicher Glaube im Kontext syrisch-kanaanäischer Religion des 1. Jahrtausends v. Chr. (BZAW 190), Berlin–New York 1990; SMITH, M.S., The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel, Grand Rapids 1990, <sup>2</sup>2002; DERS., The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford 2001 (Literatur).

<sup>9</sup> Vgl. BOYCE, M., A History of Zoroastrianism (HdO I), Leiden–Köln 1975, 192–246; BOYD, J.W./CROSBY, D.A., Is Zoroastrianism Dualistic or Monotheistic?, JAAR 47 (1979/80), 557–588.

<sup>10</sup> Vgl. FOWDEN, G., Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity, Princeton 1993; ATHANASSIADI, P./FREDE, M., Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999.

<sup>11</sup> Vgl. PRICE, S. R. F., Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984, <sup>2</sup>2002.

scheinen.<sup>12</sup> In eine andere, aber ebenso komplizierte und konfliktreiche Konstellation sahen sich später die orientalischen Kirchen gestellt, deren Trinitätslehre dem herrschenden Islam nur schwer als konstitutiver Teil einer sich als strikt monotheistisch und bildlos verstehenden Religion zu vermitteln war.

Die genannten religionsgeschichtlichen Phänomene lassen erkennen, daß die eingebürgerte Antonymie Polytheismus – Monotheismus ein durchaus geeignetes Netz ist, um kompatible Konstellationen einzufangen, die sich in den verschiedenen Kulturen mit der Trias „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder“ verbinden. Zugleich aber wird deutlich, wie sehr die Begriffe lediglich heuristische Funktion haben können. Beide Begriffe, für sich oder als Paar, charakterisieren ganz unterschiedliche religionsgeschichtliche Phänomene und Konstellationen: die spannungsvolle Komplementarität von Polytheismus und Monotheismus, die – sei es faktische, sei es bewußt herbeigeführte – Simultaneität, aber auch die intolerante Exklusion, ohne daß es geschichtlich in irgendeiner Weise evident wäre, daß mit dem Polytheismus ein höheres Toleranzpotential verbunden sei als mit dem Monotheismus. Die Begriffe Pantheismus, Monolatrie und Henotheismus sind bei der Konturierung des Problemspektrums bewußt nicht gebraucht worden, um beim Überblick die Sache nicht komplizierter als unbedingt notwendig zu machen. Zweifellos spielt jedoch der durch sie zu erzielende Differenzierungs- und Erkenntnisgewinn in manchen Kulturkreisen eine gewichtige Rolle.<sup>13</sup>

### 3. Fragen und Aufgaben künftiger Forschung

Die in den beiden Bänden vorliegenden Beiträge dokumentieren somit eindrücklich, wie wenig die in den Blick genommenen Religionen und Kulturkreise zu einfachen Theoriebildungen im Blick auf das Verhältnis von Polytheismus und Monotheismus einladen. Dies ist um so bemerkenswer-

---

<sup>12</sup> Vgl. HARNACK, A. VON, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten* (TU 28/4), Leipzig 1905; KLAUCK, H.-J., »Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten« – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie, in: DERS., *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien* (WUNT 152), Tübingen 2003, 3–53; FELDMIEIER, R., *Der erste Brief des Petrus* (ThHK 15/I), Leipzig 2005, 1–9; WILKEN, R. L., *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Graz u.a. 1986.

<sup>13</sup> Zum Henotheismus vgl. VAN SELMS, A., *Temporary Henotheism*, in: *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae. FS F. M. T. de Liagre Böhl*, Leiden 1973, 341–348; Hartmann, B., *Monotheismus in Mesopotamien?*, in: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (BB 14), Fribourg (Schweiz) 1980, 49–81; VERSNEL, H. S., *Ter Unus. Isis, Diomyos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Studies in Greek and Roman Religion 6,I), Leiden–Boston–Köln 1990, <sup>2</sup>1998.

ter, als gerade im Raum der behandelten Religionen die Ausbildung eines strikten Monotheismus erfolgt ist. Zwar sind die Unterschiede im Verständnis des Monotheismus zwischen Judentum, Zoroastrismus, Christentum und Islam weithin bekannt, wenn auch die Vorgeschichte des Monotheismus in manchen der genannten Religionen noch längst nicht hinreichend erforscht ist. Unbekannter sind hingegen die Vielfalt, in der sich der Polytheismus präsentiert<sup>14</sup>, und das Akkomodationspotential, das der Polytheismus hinsichtlich des Monotheismus in sich birgt. Überall dort, wo die Hierarchisierung reicher Götterwelten erfolgt, wo Götterkonzentrationen und Götteridentifikationen stattfinden, wo zeitweiliger Henotheismus in bleibend polytheistischem Kontext durchgesetzt wird, wo praktizierte Monolatrie eine Tendenz zum Monotheismus annimmt, wo Gott oder Göttlichkeit, göttliche Einheit oder das göttlich Eine in Anbetracht der Vielheit der Götter ins Verhältnis zur Welt gesetzt werden, ist die präzise Bestimmung des Verhältnisses von Polytheismus und Monotheismus unabdingbar.

Um das Problem zu verdeutlichen und den nach wie vor bestehenden Forschungsbedarf auf diesem Feld abzuschätzen, muß man sich nur einmal die enorme Leistungsfähigkeit polytheistischer Systeme vor Augen führen. Polytheistisch verfaßte Religionen sind hochgradig funktionalisiert. Jeder Bereich öffentlichen und privaten Lebens liegt in der Verantwortung bestimmter Gottheiten und ihrer irdischen Experten. Die Gottheiten sind in nationalen Hierarchien und Stadtpanthea organisiert. Wechselbeziehungen, „Götterexport“ und Götteridentifikationen sind möglich. In allen genannten Bereichen kommt dem spiegelbildlichen Zusammenhang von göttlicher und irdischer Herrschaft, kurz: von Religion und Politik bzw. von Göttern/Göttlichkeit und Welt eine Schlüsselfunktion zu. Man kann geradezu sagen, daß die Tendenz zur Identifikation von Gott und Welt die *differentia specifica* des Polytheismus ist und umgekehrt die Unterscheidung von Gott und Welt als *differentia specifica* des Monotheismus angesehen werden kann.<sup>15</sup> Die genannte Eigentümlichkeit des Polytheismus scheint ihm ein hohes Potential sowohl an Stabilität als auch an Flexibilität zu verleihen. Es gewinnt bereits in der Antike dort besonders klare Konturen, wo sich die philosophische Reflexion des Phänomens annimmt.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> STOLZ, F., urteilt: „Der Polytheismus ist erstaunlicherweise relativ wenig systematisch erforscht“ (Wesen und Funktion von Monotheismus [2001], in: DERS., Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze, hg. von D. Pezzoli-Olgiati u. a., Göttingen 2004, 248–267, 251).

<sup>15</sup> Vgl. KRATZ, R. G., Theologisierung oder Säkularisierung? Der biblische Monotheismus im Spannungsfeld von Religion und Politik (im Druck).

<sup>16</sup> Paradigmatischen Wert hat in dieser Hinsicht CICEROS Schrift *De natura deorum*; vgl. PLASBERG, O./AX, W., M. T. Cicero, *De natura deorum*, Leipzig <sup>2</sup>1933; CICERO, M. T., *Vom Wesen der Götter*. Lateinisch – deutsch, hg. von O. Gigon/L. Straume-Zimmermann, Sammlung Tusculum, Zürich–Düsseldorf 1996.

Vor diesem Hintergrund stellt sich eine Reihe von Fragen, etwa die, ob der Polytheismus möglicherweise ein signifikant höheres Akkomodationspotential als der Monotheismus besitzt.<sup>17</sup> Es scheint, als könne er etwa gegenüber „insulären Monotheismen“ gewisse Toleranzpotentiale aktivieren, die allerdings auf der Voraussetzung beruhen, daß den nationalen Göttern unbedingt Verehrung zu zollen ist, weil andernfalls die Stabilität der Welt in Frage steht. Sodann dürfte der Polytheismus kaum angemessen erfaßt sein, wenn man seine spezifische Kompetenz allein in der engen Bezogenheit von Gottesbildern und Weltbildern mit primär legitimatorischem Interesse erkennt.<sup>18</sup> Nicht selten führt auch innerhalb polytheistischer Systeme die Destruktion von Gottesbildern (bis hin zur Präferenzierung apersonaler Gottesbilder) zur Konstruktion neuer Weltbilder (mit oder ohne komplementäre Gottesbilder) sowie zu verändertern Normen der Lebensgestaltung, ohne daß legitimatorische Interessen die Steuerung ausübten.

Ein eigenes Kapitel ist die enge Bezogenheit des Monotheismus auf den Polytheismus. Monotheistische Religionen haben ihre Voraussetzungen im Polytheismus und brauchen ihn mit hoher Wahrscheinlichkeit zur Selbstvergewisserung als bleibendes Gegenüber. Daß sie selbst polytheistisches Erbe ins sich haben, ist davon noch einmal zu unterscheiden. Es gibt keine monotheistische Religion ohne polytheistische Vorgeschichte und ohne kontinuierlichen polytheistischen Kontext. Insofern ist es berechtigt, im Blick auf die Gründungsphasen der monotheistischen Religionen von „insulären Monotheismen“ und im Blick auf die Phasen ihrer Konsolidierung und Etablierung von „mitlaufenden Polytheismen“ zu sprechen.<sup>19</sup> Sowohl die Absorption anderer Götter in einer Gottheit als auch die Depotenziierung und Eliminierung bestimmter Mächte mit numinosem Anspruch führt zu einem prinzipiell anderen Weltverhältnis, als es in polytheistischen Religionen gegeben zu sein scheint. Die Differenz zwischen Gott und Welt ist

---

<sup>17</sup> Vgl. die Hinweise zu polytheistischen Akkomodationsversuchen bei GLADIGOW, B., Polytheismus und Monotheismus (A. 4), 8f.

<sup>18</sup> SABBATUCCI, D.s These, die in diesem Zusammenhang Welt und Staat als zwei differente Perspektiven in ein Ablösungsverhältnis bringt, indem er den Polytheismus als religiöses Welterklärungsmodell versteht, welches durch die in Rom geborene Idee des Staates abgelöst worden sei, ist abwegig: „Il politeismo nasce in Mesopotamia e muore a Roma. Nasce come un modo di pensare sistematicamente il mondo per mezzo di dèi; nel politeismo romano l'oggetto del pensiero sistematico cessa di essere il mondo e diventa lo stato: è il principio della fine. Ciò che resta è il ‚pensiero sistematico‘ operante per divinità; è questo che a Roma genera l'idea di stato (*res publica*)“. (Politeismo I. Mesopotamia, Roma, Grecia, Egitto, Roma 1998, 121).

<sup>19</sup> GLADIGOW, B., Polytheismus und Monotheismus (A. 4), 6–15; hingegen dürfte die These, daß der „Bestand ‚insulärer Monotheismen‘ ... das erklärungsbedürftige Problem einer mediterranen Religionsgeschichte (sei), nicht so sehr das Weiterlaufen polytheistischer Muster in einer Europäischen Religionsgeschichte“, überzogen sein (11).

ursprungshaft und bringt Mensch und Welt in ein Verhältnis exklusiver Abhängigkeit von Gott. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf hat qualitativen Charakter; nur göttliche Stiftung eines Welt- und Menschenverhältnisses durch Offenbarungen und Mittler vermag ihn zu überbrücken. Die Machtkonzentration in einer Gottheit ist exklusiver Herrschaftsanspruch und zugleich Befreiung von vielen Mächten, die sowohl Menschen in Götterkonflikte verwickeln als auch weltliche Herrschaftsansprüche numinos legitimieren. Welcher Art der exklusive Herrschaftsanspruch ist, hängt davon ab, wie das Wesen des einen Gottes von seinen Verehrern erfahren wird. Auch die Erfahrung von Macht partizipiert an der prinzipiellen Unterscheidung von Gott und Mensch bzw. Welt.

Daß es gerade im Bereich der Kontingenzbewältigung, also bei Widerfahrungen der Lebens- und Weltbedrohung, monotheistische Religionen besonders schwer haben können, solche Erfahrungen in das Gottesverhältnis zu integrieren, ist bekannt. Doch ein prinzipieller Unterschied zu polytheistischen Religionen besteht in dieser Hinsicht nicht. Vielmehr sind es andere Fragen, die im Blick auf den Unterschied zwischen polytheistischen und monotheistischen Konzeptionen weiter erforscht werden müssen. Dazu gehört die Frage des Begründungs- und Abhängigkeitsverhältnisses von Gottes- und Weltbildern in monotheistischen Religionen. Dieses Verhältnis stellt sich unter der prinzipiellen Voraussetzung der generischen Differenz von Gott und Mensch bzw. Welt anders dar als in polytheistischen Religionen, deren Eigenart gerade in der Identifizierung von Gott und Welt besteht. Das Verhältnis bedarf eingehender Klärung angesichts der Tatsache, daß monotheistische Religionen ein nicht weniger reiches Legitimationspotential für Weltverhältnisse und Weltbilder entfalten können als polytheistische Religionen.

Entscheidend ist nach allem das Problem, wo die Bruchlinie zwischen polytheistischen und monotheistischen Religionen verläuft. Wenn es stimmt, daß monotheistische Religionen weder ohne polytheistischen Hintergrund noch ohne polytheistische Begleitung sind, ist nach plausiblen Modellen zur Erklärung des Übergangs zu fragen. Grundsätzlich gilt zu klären, ob es sich um einen kontinuierlichen evolutinären Prozeß handelt oder ob es – bei aller Anerkennung rekonstruierbarer vorauslaufender Entwicklungen – eines revolutionären Sprungs bedarf. Womöglich gibt es das Eine und das Andere.<sup>20</sup> Im Einzelfall ist sodann nach sachlichen Bruchstellen Ausschau zu halten. Hier wäre nicht zuletzt die Funktion der Soteriolo-

---

<sup>20</sup> Zu unterschiedlichen Sichtweisen in teils unterschiedlichen, teils denselben Religionen vgl. J. ASSMANN, *Monotheismus* (A. 6); HORNUNG, E., *Der Eine* (A. 6), 227–255; KEEL, O., *Gedanken zur Beschäftigung mit dem Monotheismus*, in: *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (BB 14), Fribourg 1980, 11–30; PETTAZZONI, R., *Der allwissende Gott*, Frankfurt (Main) 1960; KÖCKERT, M., *Wandlungen* (A. 8), 30–33.

gie zu untersuchen. Sie scheint polytheistischen Religionen ihrem eigenen Wesen nach fremd zu sein.<sup>21</sup> Vielleicht nehmen Vorstellungen wie die des Schicksals und der Providenz stattdessen eine wichtige Rolle ein. Möglicherweise ist es gerade die Soteriologie, die in monotheistischen Religionen durch Dramatisierung zur Bruchstelle mit polytheistischen Religionen wird und durch den Universalitätsanspruch, daß das Heil exklusiv in der Macht eines Gottes liegt, zur Intoleranz führt. Allerdings beruht diese Erwägung auf der allererst zu beweisenden Annahme, daß die Soteriologie in polytheistischen Religionen tatsächlich einen geringeren Stellenwert hat.

Die gestellten Fragen markieren die Aufgaben zukünftiger Forschung. Wer auf diesem Gebiet weiterkommen will, findet in den Beiträgen der beiden Bände reiches Material und substantielle Erkenntnisse. Auf diesem Fundament kann man gut weiterbauen.

---

<sup>21</sup> Vgl. BRELICH, A., Politeismo e Soteriologia, in: BRANDON, S.G.F., *The Saviour God*, Manchester 1963, 37–50.



# Ägyptische Religion



# „Unser Land ist der Tempel der Ganzen Welt“

## Über die Religion der Ägypter und ihre Struktur

FRIEDRICH JUNGE

### 1. Die Bedingtheiten der Betrachtung

#### *1.1 Religion in der säkularen und pluralistischen Gesellschaft*

##### *1.1.1 Religion als Objekt der Wahl und als Bedürfnis des Gefühls*

Beginnen möchte ich meine Darstellung der Religion der Ägypter – eine Religion, die um Christi Geburt schon zweieinhalb Jahrtausende alt und bereits ihren letzten Zeitgenossen exotisch wundersam geworden war – mit einigen allgemeineren Überlegungen, die die grundsätzlichen Positionen ein wenig beleuchten sollen, mit denen man zu tun hat, wenn man sich mit solchen Religionen wie der ägyptischen befassen will.

Religion ist uns hier und heute in Europa immer noch vor allem in Gestalt der christlichen Religion vertraut, wir sind mit ihr sozialisiert worden, wir begegnen ihr als Institution, als Kirche und sie ist auch heute noch eine gesellschaftliche Macht. Aber die christliche Kirche ist nicht mehr die „allein selig machende“: Man hat die Wahl unter einer Vielzahl von Religionen und Glaubensgemeinschaften, von christlichen, jüdischen und muslimischen, von Denominationen, Sekten und Heilslehren, ganz nach Herkunft oder jeweiliger individueller Befindlichkeit. Und man hat die Freiheit, auch keine zu wählen. Religion ist segmentär differenziert und Gegenstand individueller Selbstselektivität, sie fordert Parteigängerschaft, Selbstbindung, einen Glaubensentscheid.

Religion ist zudem im Sinne gesellschaftlicher Ausdifferenzierung und Arbeitsteilung nur noch für gewisse gesellschaftspolitische, vor allem aber für die emotionalen und affektiven Bedürfnisse der Menschen zuständig. Für diejenigen, die sich zu ihr bekennen, gibt sie dem Dasein einen Rahmen und Welt, Leben und Schicksal Sinn; sie kann die Herzen entflammen, Angst und Enttäuschung absorbieren und die Schrecken der Welt ertragen helfen. Außer bei bestimmten fundamentalistischen Richtungen sind aber das Verstehen der Welt und die Biologie des Lebens, die rationalen und kognitiven Komponenten des Daseins Sache anderer Institutio-

nen, etwa von Philosophie, Psychologie und Naturwissenschaften. Während die Wahrheiten der Religion als affirmativ gelten, auf der Versicherung von Autoritäten beruhen, sollen die der Wissenschaften logisch und beweisbar sein.

### *1.1.2 Die Ausgliederung des Weltverstehens*

Aber es war nicht immer so, daß Pluralität, Bekenntertum und Affektbezogenheit die Merkmale von Religion waren. Unter weltgeschichtlicher Perspektive ist es noch gar nicht so lange her, daß es für einen Einwohner Europas unmöglich geworden war, einer anderen Religion als dem Christentum – oder was man darunter verstand – anzugehören: In seinem Horizont gab es gar keine andere und Gottes Existenz war intersubjektiv zwingende Gewißheit; er konnte sich gar nicht zur Religion bekennen, weil er ihr selbstverständlicher Bewohner war. Vor allem aber war Welterklärung integraler Bestandteil der Religion, sie gab Auskunft über die Welt, ihre Mechanismen und Funktionen und den Ort des Menschen darin. Neben Glaube ist sehr wohl Wahrheit ein Medium der Kommunikation gewesen, und auf dem Hintergrund des geoffenbarten Axioms, daß Gott sei, waren ihre dogmatischen Ableitungen durchaus von Logik und ihre Aussagen vom Bemühen um Rationalität bestimmt.

Die Ausgliederung des Weltverstehens aus der Befugnis Gottes ist Teil eines historischen Prozesses, der so nur in Europa stattgefunden hat. Der Prozeß beginnt, mit der Ausdifferenzierung der physikalischen Komponente dieses Verstehens, in der frühen Neuzeit, und in der Erzählung davon, wie diese Sinngebungskonkurrenz entstanden ist, wird meist die Ansicht verbreitet, die beginnenden Naturwissenschaften hätten die Vernunft auf ihrer Seite gehabt und mußten sie gegen die religiöse Unvernunft, die Borniertheit oder den Zynismus der Theologen durchsetzen.

Man muß aber sehen, daß die Geschichte eine andere Dimension hat: Jene Theologen waren nicht zynisch oder gänzlich von gestern und die Existenz Gottes war ihnen Gewißheit, aber sie ahnten, daß das Prinzip ihrer Welterklärung in Frage gestellt war. Die Welterklärung, die Metaphysik der christlichen Theologie war durchaus auch rationale Wege gegangen, aber eben die platonisch-aristotelischen Wege der Erkenntnis durch das reine Denken, das die Empirie hintangestellt hatte. Das lange Nachdenken hatte ein geschlossenes System der Welterklärung erzeugt, nur überforderten die neuen Erklärungen zunächst die Integrationsfähigkeit des Systems.

Auch ohne nun das Auseinanderbrechen der einheitlichen Weltsicht im einzelnen zu verfolgen, weiß man einigermaßen, was passierte: Die Zuständigkeit Gottes für die Welt ist immer mehr zurückgedrängt worden,

und mit der Aufklärung wird schließlich auch die Zuständigkeit der Religion für Moral, Gesellschaft und Tradition weitgehend aufgehoben.

All dies aber, diese lange Entwicklung ist wegzudenken, wenn man verstehen will, was eine Religion wie die ägyptische ausgemacht hat. Man muß sich gewissermaßen zurückdenken in das Christentum des europäischen Mittelalters, um die Analogie des Verstehens gewinnen zu können: Daß Gott existiert, ist nicht Glaube, sondern Wissen, und Welterklärung ist rationale Erklärung der Welt aus Gott; er ist der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erden, den der Mensch liebt und fürchtet und von dem er abhängig ist.

Und ich habe mir zur Aufgabe gestellt, im folgenden genau jenen Aspekt der ägyptischen Religion ins Auge zu fassen, nämlich ihre rationale und welterklärende Komponente, sozusagen ihre Dogmatik oder Systematik.

## *1.2 Der Prototyp der frühen heidnischen Religion?*

### *1.2.1 Das Bild von der ägyptischen Religion*

Zuvor ist aber noch ein weiteres zu bedenken: Auch wenn wir im Zweifelsfall keiner Religion mehr anhängen, sind wir als europäische Betrachter doch von den Inhalten der christlichen Religion und den Formen ihrer Ausübung geprägt. Sie ist maßgeblich an der Ausformung unserer kulturellen Äußerungen beteiligt, ob wir wollen oder nicht; aus diesem kulturellen Inneren heraus wird unser Blick auf andere, fremde Religionen gesteuert. Und diesem Blick mag es zunächst überaus unwahrscheinlich vorkommen, daß Gott in einer so gewissermaßen urtümlichen Religion wie der ägyptischen überhaupt so großartige Prädikate zuerkannt werden können wie Allmacht und Schöpferkraft.

Bei Adolf Erman, einem der maßgeblichen Ägyptologen des späten 19. und frühen 20. Jh. liest sich das in seiner Darstellung „Die Religion der Ägypter“, die jahrzehntelang die Vorstellungen geprägt hat, so: „Wenn der einfache Mensch über etwas nachsinnt, was er doch mit seinem Verstande nicht recht begreifen kann, so nimmt er nicht die Überlegung zu Hilfe, sondern die Phantasie“<sup>1</sup>; und weiter bei Erman: „... Unklarheiten und Widersprüche gehören nun einmal zum Wesen einer jeden Religion und wer diese als einen klaren Gedankenbau hinstellen will, der nimmt ihr das, was eigentlich doch ihre Lebensluft ist: Das Mystische, das Übersinnliche. Das allein macht sie dem Menschen teuer, sie ist nicht aus seinem Verstande entsprossen, sondern aus seinem Gefühl“<sup>2</sup>; mit der Theologie aber

---

<sup>1</sup> ERMAN, Religion der Ägypter, 14.

<sup>2</sup> AaO, 2.

komme man „zu dem trübsten Teile der ägyptischen Religion, zu den Deutungen und Phantasien, denen die Priester ihren Glauben unterworfen haben“<sup>3</sup>, und die „uns ein Greuel“<sup>4</sup> sind: „für dieses Barbarentum sich zu erwärmen, kann man von niemandem verlangen“<sup>5</sup>.

Das ist nun die objektgewordene Form des spätpositivistischen Umgangsstils eines Abendländers mit fremden und frühen Religionen, für den Religion ein Bedürfnis des Gefühls ist, den religiöse Welterklärungsmuster befremden und dem sich religiöse Symbolsprachen noch nicht erschlossen haben. Aber er steht eben auch in einer langen Tradition. In den letzten Phasen des römischen Reiches wurde in den heidnischen Oberschichten der ägyptischen Weisheit zwar noch großer Respekt gezollt und genossen die ägyptischen Kulte noch hohe Verehrung<sup>6</sup>, trotzdem, oder vielleicht gerade deswegen, gehörte die ägyptische Religion zu denen, die die besondere Verachtung der frühchristlichen Theologen – durchaus auch in der Nachfolge antiker Autoren, etwa Juvenals oder Lukians<sup>7</sup> – auf sich gezogen hatten: sie war die paradigmatische Religion des „goldenen Kalbes“, bei der sich alles zu finden schien, was man verabscheute: Götzendienst, also die Anbetung von Göttern aus Stein, Holz und Metall, und exemplarische Vielgötterei. Das Schlimmste von allem aber: die Tierverehrung, der Tierkult<sup>8</sup>, der in der Außensicht so besonders merkwürdig oder gar abartig erscheint. Sehen wir einmal, was einer jener Theologen, Epiphanius, Bischof von Zypern in der 2. Hälfte des 4. Jh., stellvertretend für viele dazu zu sagen hat<sup>9</sup>:

„Weit ärger noch gingen die Ägypter in die Irre, als sie nicht nur ihre eigenen Leidenschaften vergöttlichten wie die Griechen, sondern sogar Tiere, gefiederte Vögel und vierfüßige Bestien, zu Wasser und zu Lande, und selbst solche, die ihnen der heilige Gott zu ihrem Dienst angewiesen hatte. Sie stürzten die Ordnung der Dinge um, und so, als wären sie Tiere in Geist und Seele, verehrten sie die Tiere ihres Landes leidenschaftlich, machten Götter aus ihnen und schämten sich dessen nicht: den bellenden Hund, die herum-schleichende Tiere fressende Katze, die unzüchtige Ziege, das blökende Schaf, das gezähnte Krokodil und den giftfressenden Ibis, das Wiesel, den Falken, den höchst unterwürfigen Raben und die glitschige, abstoßende Schlange.“

---

<sup>3</sup> AaO, 88ff.

<sup>4</sup> AaO, 12.

<sup>5</sup> AaO, 1.

<sup>6</sup> Vgl. JUNGE, Isis.

<sup>7</sup> S. dazu HORNING, *Der Eine und die Vielen*, 1f.

<sup>8</sup> Man vergleiche das entsprechende Stichwort im „Lexikon der Ägyptologie“, das auch die zugehörige Literatur aufführt.

<sup>9</sup> Epiphanius, *Ancoratus* 103, zitiert bei SMELIK/HEMELRIJK, *Who knows not what monsters demented Egypt worships?*, 1985f.

### 1.2.2 „Tiergötter“ und tierköpfige Mischwesen

Nun, in gewisser Weise sind solche Aussagen durchaus beobachtungsadäquat, scheinen sie richtig zu sein, wie man leicht feststellen kann, wenn man ägyptische Gottheiten einmal Revue passieren läßt. Ich will dies hier einmal tun, wobei ich die Namen dieser Gottheiten geben werde und das, was man auf den ersten, an den griechischen Göttern geschulten Blick ihre Zuständigkeiten nennen könnte:

Da ist Apis, der berühmteste aller Stiere und Herold des Gottes Ptah von Memphis, das Urbild des goldenen Kalbes (Abb.1).



Abb.1: Apis

Aber da ist auch der große Gott Amun-Re, als „König der Götter“ ihr aller Herr, verehrt als Bock oder als Nilgans, oder aber wiedergegeben als Widder (Abb.2).



Abb.2: Kultformen Amuns – Amun als Widder, Gans oder Bock

Und nicht minder bedeutsam die Falkengötter, die Varianten des Gottes Horus sind, dem Gott des Himmels und des Königtums. Oder der Gott

Thot in Paviangestalt, der Gott des Mondes, der Schrift und der Schreiber, im Hofstaat des Gottes Amun sein Wesir; eine andere seiner Gestalten ist der Ibis – Thot, den die Griechen Hermes genannt haben, und der als der „dreimalgrößte“ Thot, *Hermes Trismegistos*, im Dom von Siena neben Moses Platz gefunden hat.

Und unter diesen Gestalten sind auch solche, die uns das empathische Verstehen ihrer Verehrung wirklich sehr schwer machen, etwa die nilpferdgestaltige Göttin Thoëris – ausgerechnet diese Göttin ist von den Griechen dann allerdings mit Athene gleichgesetzt worden, was einen vielleicht schon wieder ein wenig nachdenklich machen kann. Noch einen Grad abstruser mag einem das Bild der Göttin Meretseger vorkommen, die den Kopf einer Kobra trägt (Abb.3).



Abb.3 links: Thoëris; rechts: Thoëris und Meretseger

Aber mit diesem Bild wird man auch schon mit der für Ägypten so charakteristischen Klasse der tiermenschlichen Wesenheiten konfrontiert, den merkwürdigen Kombinationen aus Menschenkörper und Tierkopf:

Da wird im Relief etwa der Sonnengott Re abgebildet, der den Falkenkopf des Horus trägt, Re als Harachte, „Horus des Horizonts“, der Gott der aufgehenden und der untergehenden Sonne (Abb.4).

Dann die zwei- und dreidimensionalen Abbildungen des schakalköpfigen Gottes Anubis, der Psychopompos, der Toten- und Seelenbegleiter der Ägypter; oder der löwenköpfigen Sachmet, der Sendbotin des Herrn der Götter, die Unglück, Krieg und Tod bringt und wieder zurücknimmt.

Und noch einmal eine besondere Merkwürdigkeit – Chepri, der Gott der Morgensonne und der Auferstehung, mit dem Skarabäus, dem Mistkäfer als Kopf (Abb.5).



Abb. 4: Re-Harachte und Hathor als Westgöttin

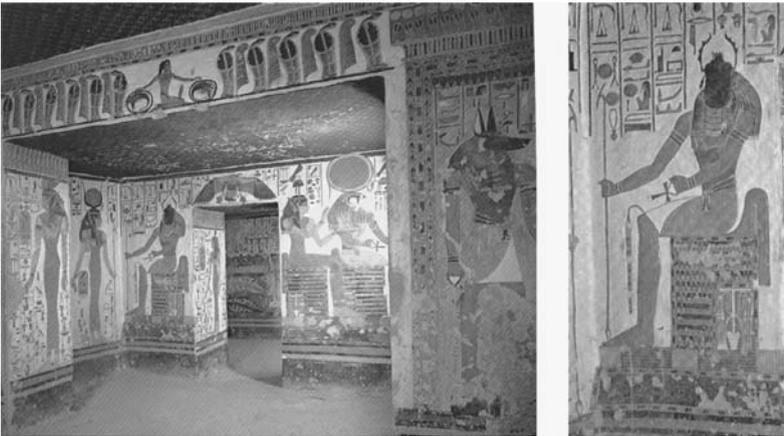


Abb. 5 links: Chepri; rechts im Detail

Und wenn die Götter menschengestaltig wiedergegeben werden – die Mehrheit ist es –, tragen sie noch die Embleme auf ihrem Kopf, die ihre „tierische“ Abkunft zeigen, wie etwa die schöne Göttin Hathor mit dem Kuhgehörn und dem, was man den ägyptischen Götternimbus nennen kann, die Sonnenscheibe; auf Hathor kann freilich auch noch in Gestalt einer Kuh verwiesen werden.

### 1.2.3 Die Vielheit der Götter

Das Bild, das man sich von der ägyptischen Religion gemacht hat, ist nun nicht nur durch ihren ausgeprägten Götzendienst, von Tierkult und theriomorphen Gottesgestalten bestimmt, sie ist gleichermaßen berüchtigt

durch Vielgötterei. In der Tat, die Zahl der göttlichen Wesenheiten ist Legion. Diese göttlichen Wesenheiten sind in den Darstellungen zu bestimmten Zeiten und auf bestimmten Darstellungsträgern allgegenwärtig, sei es etwa in den Dekorationen der Gräber, sei es auf den langen Wandflächen der großen Tempel, auf denen sich der König Gott für Gott und Göttin für Göttin verehrend zuwendet.

Neben all den vielen und gewissermaßen klein wirkenden göttlichen Wesenheiten gibt es aber auch die nicht kleine Anzahl der großen Götter, groß, weil sie viele Tempel und Heiligtümer haben und eine bedeutende Rolle in den metaphysischen Zusammenhängen spielen, auf die ich noch kommen werde. Im Bereich des Tempelkults sind sie in der Form von Kleinfamilien – Vater, Mutter, Kind, sprich: Sohn – organisiert; die wichtigsten von ihnen sind neben dem Sonnengott Re:

- Amun-Re von Theben, der Götterherrscher, Urgott und Gott des Lebenshauches, der Schöpfer und Erhalter der Welt; und seine göttliche Gemahlin, die Muttergöttin Mut;
- Ptah von Memphis, der Gott der festen Erde und des Existenzbeginns, Schutzherr der Handwerker (Abb.6).
- und Osiris, der Gott der Unterwelt und des Totenreiches, über den ich noch ausführlicher sprechen werde (Abb.6).



Abb.6 links: Ptah und rechts: Osiris

Vor allem aber ist da Isis, die göttliche Gemahlin des Osiris, die Große, die Gottesmutter, wie ihre Beinamen lauten, die ihren Sohn, den Gott Horus auf dem Schoß hält – Isis, die einmal der wichtigste religiöse Export Ägyptens

tens in die hellenistische und dann römische Welt sein wird und deren ikonographischen Übergänge in die Gottesmutter der Christen so sind, daß die Grenzziehung eines scharfen und geschulten Blicks bedarf. Es ist schon etwas Bedenkenswertes, das diese eigenartige und nicht selten verlästerte Religion für viele Zeitgenossen dennoch eine so hohe Anziehungskraft besaß.



Abb. 7: Wiedergabeweisen der Isis lactans bis in die Kaiserzeit

## 2. Die Entschlüsselung religiöser Sprache

### 2.1 Die Sinnggebung der Anderen

Beim Vorübergehen der Bilder – das auch als eine einfache Phänomenologie der ägyptischen Götterbilder genommen werden kann – dürfte die erste Erfahrung, die man gemacht haben wird, die des Fremden und Befremdlichen gewesen sein, nicht anders als es den antiken und christlichen Zeitgenossen der ägyptischen Religion gegangen ist und endlich auch den Wissenschaftlern des 19. und auch noch des 20. Jh. Die Fremdheitserfahrung wirkt auch dann noch, wenn man diese oder jene Darstellung als ästhetisch gelungen ansehen oder ihr eine gewisse Erhabenheit zuerkennen mag. Dem Verstehen stellen sich Sperren entgegen – was freilich eine Selbstverständlichkeit ist: Es ist die Religion einer anderen Gesellschaft, und sie ist in den kulturellen Ausdrucksformen dieser anderen Gesellschaft kodiert. Dem bloßen Augenschein wird sie sich nicht erschließen, und die Konzepte, die berühmte Kulturanthropologen, Psychologen, Soziologen und in ihrem Gefolge Ägyptologen auf dem Augenschein aufge-

baut haben, sind aufs Größte in die Irre gegangen. Natürlich lag es nahe, die Entstehung der tiergestaltigen Götter in die menschliche Vorzeit zu verlegen und dies als Merkmal einer Stufe in der Entwicklung von Religionen anzusehen. Diese Religionsevolution<sup>10</sup> sollte von Fetischismus und Animismus zu Totemismus und Zoolatrie, der Verehrung von Tieren, geführt haben; die Übergangsform zum Anthropomorphismus, der Verehrung von Gottheiten in Menschengestalt, wäre dann in Ägypten noch zu greifen gewesen. Daß dies wissenschaftliche Fiktionen waren, die nur dem Zweck dienten, die Anderen besonders anders zu machen, hat endlich Claude Lévi-Strauss gezeigt, als er das „Ende des Totemismus“ einläutete<sup>11</sup>. Was bleibt, ist, daß diese anderen religiösen Konstrukte entschlüsselt und in die der eigenen Kultur übersetzt werden müssen.

Man geht vielleicht weniger fehl, wenn man als Grundlage einer Dekodierung annimmt, daß den Religionen bestimmte allgemeine Inhalte gemeinsam sind: Sie bedienen die Bedürfnisse der Menschen nach Geleitetwerden und sinnhaftem Leben, und sie verwandeln, wie Niklas Luhmann sagt, „Unbestimmbares in Bestimmtes oder doch Bestimmbares“<sup>12</sup>. Inhalte, die der Bestimmung harren, können sein:

- Das Sein selbst: die Welt als solche und ihre Formen, Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, die Lebewesen und ihre Umstände;
- die Bedingungen des Menschseins: woher man kommt, wohin man geht, warum man reich ist oder arm, stark oder schwach;
- das Dasein also, die gesellschaftliche Existenz, wie sie ist, Geburt und Tod, Schicksal und Erfahrung;
- nicht zuletzt natürlich: richtiges und falsches Verhalten.

Wie also, lautet die Frage, hat die ägyptische Religion diese Dinge bestimmt und in einen Sinnzusammenhang gebracht?

Sinnzusammenhänge herzustellen aber hat wiederum alle Religionen gleichermaßen vor ein Grundproblem gestellt: Wie nämlich gewinne ich die Kenntnis von Dingen, die sich der Erfahrbarkeit entziehen? Und dann, wie vermittele ich meine Erkenntnisse in den Erfahrungsbereich, der uns offensteht, welcher Sprache bediene ich mich? Auch hier zeigen alle Religionen eben die den Menschen möglichen Lösungen: Erkenntnis ist ein Produkt des Denkens, und meine Gedanken-Erkenntnis vermittele ich durch Erzählungen und in einer Sprache, die sich symbolischer und allego-

---

<sup>10</sup> Als ein repräsentativer Vertreter kann etwa Émile DURCKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris (1912) <sup>3</sup>1937, angesehen werden.

<sup>11</sup> LÉVI-STRAUSS, *Das Ende des Totemismus*.

<sup>12</sup> LUHMANN, *Funktion der Religion*, 33.

rischer Ausdrucksformen bedient. Man denke nur an die Gleichnisse in der Bibel oder gar speziell an die dunklen Worte der Johannesapokalypse, die ganz großen Einfluß auf die Formensprache Europas gehabt hat.

## 2.2 Eine Kette von Repräsentationen

Aber man kann noch ein anderes bedenken: Ägypten und seine kulturellen Formen sind in Antike und Spätantike nicht das ganz Fremde gewesen, es war keineswegs gänzlich außerhalb des europäischen Wahrnehmungshorizonts. Neben dem vielen, was bewußt wahrgenommen und übermittelt worden ist: Richtiges und Falsches, meist jedenfalls das Merkwürdige, das außerhalb des kulturell Gewohnten liegende – neben diesem sind viele Formen und Inhalte unbewußt, außerhalb der direkten Wahrnehmung in die hellenistisch-römische, dann europäische Formensprache diffundiert und ihr anverwandelt worden. Recht verstanden, können sie Zugänge bilden für ein tieferes Eindringen in jene dennoch fremde Welt.

Ich will somit den Versuch machen, einen ikonographischen Weg zu beschreiten, der hinabführt in die Tiefen der Zeit und im hohen Mittelalter beginnen soll, bei der Äbtissin und Mystikerin Hildegard von Bingen<sup>13</sup>. In ihren, im „Buch der göttlichen Werke“ niedergelegten Visionen tritt der welterschaffende Gott in Gestalt der Allegorien seiner Kräfte in Erscheinung – sie sagt: „Im Jahre 1141 der Menschwerdung Jesu Christi, des Gottessohnes, als ich 42 Jahre und 7 Monate alt war, kam ein feuriges Licht mit Blitzesleuchten vom offenen Himmel hernieder“. Unter anderem erscheint ihr die Schöpferkraft Gottes, der Heilige Geist, *Charitas* genannt – die Liebe Gottes also als der „schöpferische Eros“, das „welterzeugende Wohlwollen“. *Charitas* ist als geflügelter junger Mann dargestellt, der aber merkwürdigerweise das Haupt des väterlichen Alten auf seinem feurigen Kopf trägt; er hält das Lamm des Erlösers in den Händen und tritt den schlangenumwundenen Satan nieder (Abb. 8).

In noch wieder einer anderen Vision wird nun die die Schöpferkraft hervorbringende und sie begründende Kraft Gottes, seine Allmacht, *Potentia*, als eine Gestalt (*quae omnipotentem Deum designat*) im Gefieder- oder Schuppenkleid mit dem Gesicht eines Greises in der Magengrube, mit feurigem Strahlenhaupt, Cherubimflügeln und Löwenfüßen wiedergegeben – Gottvater in seiner Erscheinungsform als Allmächtiger.

Nun mag einem dies alles schon ausreichend merkwürdig vorkommen, aber immerhin, es ist das europäische Mittelalter, es sind religiöse Aus-

<sup>13</sup> Hier und im folgenden beziehe ich mich auf CLAUSBERG, Kosmische Visionen, 92ff.; das angeführte Zitat findet sich dort S. 60; Abb. 8 ist nach den Tafeln 7 und 24 dort zusammengestellt.

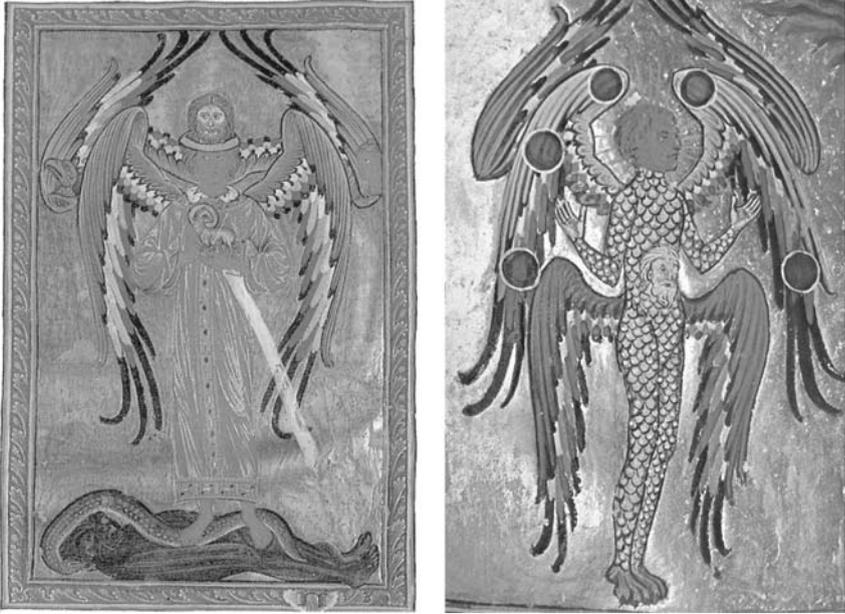


Abb. 8 Allegorien der Gotteskräfte (Hildegard v. Bingen. Buch der göttlichen Operationen); links: Charitas und rechts: Potentia

drucksformen unserer eigenen Vergangenheit. Ikonographisch gehen diese Darstellungsweisen in ihren bestimmenden Elementen auf einen in der Antike und Spätantike verbreiteten ägyptischen Darstellungstyp zurück, der, in das europäische Repräsentationssystem transponiert, von einer gnostischen Unterströmung des Christentums bis in das Hochmittelalter, bis hin zu Hildegard von Bingen getragen worden ist<sup>14</sup>. Das sind einmal die sog. „Horusstelen“.

Diese Stelen (s. Abb. 9a) geben ein Kind wieder, mit einem Greisenhaupt darüber, das Untiere, Krokodile niedertritt und mit den Händen Schlangen und Wüstentiere ergriffen hat – von den Übeln befreit. Der Typus geht, wie Heike Sternberg-el Hotabi<sup>15</sup> gezeigt hat, auf einen älteren zurück, bei dem der Dargestellte als „Horus, der Retter / der Erlöser“ benannt ist. Der Text, der gewöhnlich auf den Horusstelen steht, wird so eingeleitet: „Du Alter, der sich verjüngt zu seiner Zeit, Greis, der Kind wird“

<sup>14</sup> Hierzu CLAUSBERG, *Kosmische Visionen*, 121 ff. und speziell zu „Horus auf den Krokodilen“ und *Bes-Pantheos* A. A. BARB, *Three elusive Amulets*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 27, 1964, 10ff.

<sup>15</sup> STERNBERG-EL HOTABI, *Horusstelen*.



Abb. 9a links: Stele vom Typ „Horus auf den Krokodilen“; b rechts: Bes Pantheos

– was als Aussage so sicher noch nicht weiterhilft, auf die ich aber noch einmal zurückkomme. Dem Augenschein erschließt sich die Bedeutung dieser Stelen allerdings auch nicht. Festhalten läßt sich zunächst eigentlich nur: Der Wunsch, jene Liebe Gottes darzustellen, die die Welt erschaffen und den Erlöser gebracht hat, der von ihren Übeln befreit, kann offenbar auch eine solche ikonische Form aufgreifen oder sich ihrer bedienen.

Nun sind die Horusstelen häufig mit einem anderen Darstellungstyp vergesellschaftet, mit dem sog. „Bes Pantheos“, dem „Allgott-Bes“ – Bes ist eine ziemlich häßliche und zwerghafte Gestalt, die als Schutzgott ausgerechnet der Gebärenden gilt (Abb. 9b). Auf diesen Bes Pantheos nun geht das Hildegardsche Bild der *Potentia*, der Allmacht Gottes, ikonographisch zurück – Schwanz eines Falken, der auf Horus verweist, vierflügelig, der Greisenkopf auf dem für Kindhaftigkeit stehenden Zwergekörper, Löwenkopfknie und Schakalssandalen, Herrschaftszeichen und gepackte Untiere in seinen vielen Händen, auf einer Schlange stehend, die sich in den Schwanz beißt und weitere Untiere einschließt.

Diese Gestalt kann auch in Zeichnungen auf Papyrus auftreten, etwa so, wie hier wiedergegeben<sup>16</sup>: flammenumzüngelt und mit sieben Köpfen;

<sup>16</sup> Umschlagbild von Assmann, Ägypten (Zeichnung von Aleida Assmann), nach S.

wenn ihre votivgaben- und vignettenhafte Kleinheit sie nicht wieder harmlos machte, könnte man sie eine wahrhaft apokalyptische Schreckensgestalt nennen – von der aber der zugehörige Text schon weit verständlicher spricht:



Abb. 10

„Der Bes mit den sieben Köpfen:  
 Er verkörpert die ‚Machterweise‘ Amun-Res  
 ... des großen Löwen, der von selbst entstand;  
 des großen uralten Gottes im Anfang;  
 ... des Königs der Götter,  
 Herrn des Himmels, der Erde, der Unterwelt,  
 von Wasser und Bergen;  
 dessen, der seinen Namen verbirgt vor den Göttern;  
 des ‚Starken‘;  
 des Riesen von Millionen Ellen,  
 des [Stark]armigen, der den Himmel über sich hält;  
 ... aus dessen Mund der [Lebensodem] kommt, um alle Nasen zu beleben;  
 er geht auf als Licht, die Erde zu erleuchten;  
 der Nil steigt von den Ausflüssen seines Körpers,  
 um jedermann täglich ... am Leben zu erhalten.“  
 (*pMag. Brooklyn 47.218.156*)

Im Grunde wird hier auf eine eigene Weise nichts anderes gesagt als das, was Hildegard in ihren bildlich und sprachlich zum Ausdruck gebrachten Visionen auch sagen wird: Gottes Allmacht und Schöpferkraft treten als eigene, vom ihm abgespaltene Gestalten in Erscheinung, werden von personhaften, aber nicht-menschlichen Wesen verkörpert, die in Stellvertre-

---

Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, Wilbour Monographs III, New York 1970, Tf. IV; der zitierte Text nach Sauneron, aaO, Tf. IV+IVa, 1.1–5, S. 23–26.

tion des fernen und verborgenen Gottes agieren. *Potentia* und *Charitas* sind genauso Hypostasen Gottes, wie dies auf ihre Weise Horus, der Erlöser, und Bes Pantheos gewesen sind.

### 2.3 Der ontische Logos

Was aber hat diese Kette von Repräsentationen nun gebracht, abgesehen davon, daß sie ein interessantes oder gar amüsanter Beispieler interkultureller Diffusion und Transformation abgibt?

Sie hat vor Augen geführt, daß ein Prinzip religiöser Sprache, ein der Religion eigener Code generalisierter Symbolisierung auch in Ägypten das ist, was ich nunmehr personale Chiffrierung<sup>17</sup> nennen will: Eigenschaften Gottes, seine Liebe, seine Macht, genauso wie Konstituenten oder Ereignisklassen von Welt und Wirklichkeit erhalten den Status von Wesenheiten, von Entitäten, die kommunizieren und agieren.

Das ist zunächst einfach ein Mechanismus von Sprache allgemein, der Bildung von Substanzen – „Substantiven“ – durch Benennung; unbewußt personalisieren wir so ununterbrochen, alltagssprachlich oder poetisch, etwa „Der Morgen kam; es scheuchten seine Schritte den leisen Schlaf, der mich gelind umfing ...“ – der Morgen hat Beine und der Schlaf Arme, mich zu umfassen. Mache ich dies ganz bewußt und um zu erklären, fülle ich meine Welt mit einer Unzahl von Wesen, die Ereignisklassen meiner Welt umgreifen, die aber dennoch nicht von dieser Welt sind. Es betritt der ontische Logos die Bühne, heißt, die Aussage, die durch Rede den Redegegenständen Substanz zumißt und ihnen eine Form von Sein gibt. Die Rede über die Welt erzeugt in ununterbrochener Folge eine Spezies von Wesenheiten, die als solche zwar nicht von dieser Welt sind, aber mit ihr zu tun haben – die in einer eigenen Welt agieren, aber den aus der Rede gewonnenen Bezug zu Formen und Ereignissen der Menschenwelt haben. Der ontische Logos hat zwar durch die Erzeugung selbständiger Wesenheiten eine ihm eigene Form der Objektivität; er erlaubt eine Beschreibung, die absieht von der Eingebundenheit der beschreibenden Subjekte in das Beschriebene, und ist daher in seinen platonistischen – oder besser: neuplatonistischen – Varianten eine Form der philosophischen Rede gewesen. Er gestattet aber seinen Symbolisierungen und Chiffrierungen auch, in ihnen Personen zu sehen, die man auf sich beziehen und denen man sich verehrend zuwenden kann.

Zum zweiten aber hat die Repräsentationskette darauf geführt, daß die Ikone dieser Wesenheiten Montagen und Verweisfiguren sind (Abb. 9 u. 10): Der Greis ist mit dem Kindkörper zum Zwergen verbunden, der Vo-

<sup>17</sup> LUHMANN, Funktion der Religion, 33.

gelschwanz verweist auf Horus, Schlangen, Gazellen und Krokodile sind nicht sie selbst, sondern stehen für das Unheil, das niedergetreten oder gebändigt ist. Die ganze monströse Montage gibt eine Entität wieder, die ihr eigenes Sein über die tierhaften Konnotationen von der rettenden und schöpferischen Allmacht Amun-Res bezieht, die durch diese Wesenheit vergegenwärtigt wird. Und so wie Bes Pantheos sind alle göttlichen Tiere und tiermenschlichen Wesenheiten am Ende auch nur Verweisfiguren – im Grunde von keiner anderen Funktion als der Helm bei Athene und der Blitz bei Zeus, aber zu gleicher Zeit klar machend, daß die so Charakterisierten nicht von dieser Welt sind.

### 3. Die Strukturen der Wirklichkeit

#### 3.1 *Der logische Aufbau der Welt*

##### 3.1.1 *Personale Chiffrierung und die Entstehung des Kosmos*

Ich will mich nun einer der Inhalte von Religion zuwenden, die nach meinen Aussagen vorhin für die Menschen wichtig sind und daher zum allgemeinen Inventar von Religionen gehören sollten – nämlich: Wie ist die Welt so geworden wie sie ist? Welchen Grund hat das Sein? Erste Antwort: Daß Gott es geschaffen hat natürlich; Bes Pantheos hatte die Macht Amun-Res verkörpert, die in der Schöpfung zur Wirkung kam. Aber: In diesen Aussagen stehen sich Welt und Schöpfer nur gegenüber; *wie* Gott sie geschaffen hat, davon wird nicht erzählt. Was aber erzählt wird, ist – unter verschiedenen Formen – eine Göttergenealogie, die so geht<sup>18</sup>:

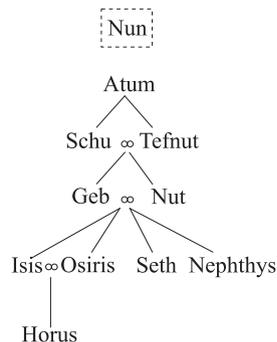


Abb. 11

<sup>18</sup> S. hierzu und zum folgenden auch Assmann, *Ägypten*, 144ff. (5.4).



- 1 Schu, „Sohn des Re“
- 2 Nut
- 3 Geb

Abb. 12: Die Chiffren der Weltstruktur

Der Gott Atum erwacht und findet sich im Nun, der großen Flut; er erzeugt ungeschlechtlich den Gott Schu und die Göttin Tefnut, die ihrerseits, nun geschlechtlich, Gott Geb und Göttin Nut hervorbringen und diese wiederum die Gottheiten Osiris, Isis, Seth und Nephthys; Osiris und Isis endlich gebären Horus (Abb. 11).

Nun sagt das zunächst vielleicht nicht viel mehr, als daß eine Reihe von Gottheiten von Atum abstammen; man kann aber an diese Gottheiten noch ein wenig näher herangehen:

In dieser skizzenhaften Zeichnung von einem Papyrus (Abb. 12)<sup>19</sup> lassen sich durch Beischriften und Dingrepräsentanz neben anderen Gottheiten mindestens drei der Götter identifizieren, die in der Genealogie auftreten: Geb, Nut und Schu. Die Geb genannte Gestalt streckt sich aus und ist mit Pflanzen, Schilfblättern angetan, Nut wölbt sich über ihn, mit Sternen bedeckt, der falkenköpfige Sonnengott Re-Harachte fährt offenbar im Boot über ihren Rücken; zwischen Geb und Nut Schu, der Nut emporhebt – die Beischrift nennt Schu „Sohn des Re“, der doch eigentlich Sohn Atums sein müßte: das wird sich noch aufklären.

Seine unmittelbare Evidenz macht aus diesem Bild ein Bild des Weltgebäudes: Geb ist nicht nur der Gott der Erde, sondern er ist das, was wir mit dem Begriff Erde bezeichnen; Nut ist nicht nur die Göttin des Himmels, sondern der Himmel selbst, an dem die Sterne stehen und über den die Sonne ihre Bahn zieht – sie ist das „Firmament“, um es mit diesem alten Ausdruck zu sagen, der den Himmel als eine feste Kuppel versteht. Vielleicht sollte ich um der Genauigkeit oder Angemessenheit willen anführen, wie die Ägypter gesagt hätten: Die Erde ist der Ba des Geb, der Him-

<sup>19</sup> Darstellung abgewandelt nach SCHÄFER, Weltgebäude der Ägypter.

mel der Ba der Nut – Ba als die Fähigkeit der Götter, Gestalt anzunehmen und sich zu manifestieren, ihre Fähigkeit zur Metamorphose. – Der Gott Schu aber trennt Himmel und Erde, er steht anscheinend für das, was man bei uns früher einmal „Äther“ genannt hat, die unsichtbare, in ihrer Bewegung als Wind erfahrbare und als Atemluft lebensnotwendige Substanz zwischen Himmel und Erde.

Was heißt das nun für die Genealogie der Götter? Daß, wenn die zweite Generation nach Atum Himmel und Erde sind, alle Glieder der Genealogie Kategorien sind, Konstituenten der Welt, und daß somit der ganze Stammbaum die Genealogie der Welt ist; sie bildet die Entstehung der Welt ab<sup>20</sup>. Nun war Schu, jene personal chiffrierte Substanz, die Himmel und Erde trennt, ihr Vater – was aber ist Tefnut, ihre Mutter? In einem philologischen Einkreisungsverfahren, das ich hier nicht nachvollziehe, das aber bei Jan Assmann nachgelesen werden kann<sup>21</sup>, erweist sich Tefnut als Ma'at, das Prinzip der richtigen und gerechten Ordnung. Und die Bestimmung des Gottes Schu hatte noch nicht ausgereicht: Er ist vielmehr der Gott des Lebens selbst, der sich auch in der lebensnotwendigen Luft manifestieren kann. Also: Himmel und Erde sind die Kinder von Leben und Ordnung – ein wenig übersetzt: Aus der Verbindung des Lebensprinzips mit dem allgemeinen Prinzip der Ordnung und Gerechtigkeit entsteht das feste Gehäuse, das den Lebewesen Raum ist.

### 3.1.2 *Zwischen Himmel und Erde*

Nun muß ich hier allerdings ein wenig umformulieren. Schu trennt seine Kinder genaugenommen erst, nachdem die Verbindung von Geb und Nut, Himmel und Erde Frucht getragen hat, heißt, nachdem aus ihnen die dritte Generation dieser Theogonie hervorgegangen ist, Osiris, das Schwesternpaar Isis und Nephthys (s. Abb. 13) sowie Seth (Abb. 14). Eben für sie ist der Raum zunächst einmal geschaffen worden, den ihre Eltern, Geb und Nut bilden.

Ihr göttliches, ihr kategoriales Sein und Handeln aber, mit dem sie den Raum zwischen Himmel und Erde füllen, muß anders erzählt werden als das ihrer Vorfahren. Zwar gebären auch sie einen Gott, aber das Kind von Isis und Osiris, das die vierte Göttergeneration bildet, Horus, muß zum einen gewissermaßen in das Handeln seiner Elterngeneration einbezogen werden, und zum anderen ist Horus allein und bleibt es – er wird keine Nachkommen mehr haben, mit ihm endet die Theogonie, die mit Atum ih-

<sup>20</sup> Systematisch zu den ägyptischen Konzepten der Welterschaffung ALLEN, Genesis, und vor allem BICKEL, La cosmogonie.

<sup>21</sup> ASSMANN, Ma'at, Kap. VI; ders., Ägypten, 209ff.



Abb.13: Osiris (zweiter von rechts) mit Horus (links daneben), Isis und Nephthys (beide rechts daneben) sowie Thot (ganz links)



Abb.14: Seth

ren Anfang nahm. Lassen Sie mich die Geschichte in der folgenden Weise zusammenfassen:

Seth, genealogisch Bruder des Osiris und Onkel des Horus, stellt ihnen beiden nach, erfolgreich bei Osiris, erfolglos bei Horus, den die kluge und mächtige Isis, die Große, die Gottesmutter, beschützt und der mit ihrer Hilfe Seth schließlich besiegen wird. Osiris ist ein göttlicher König, der

nun abtreten muß und gewissermaßen in eine andere Seinsweise übergeht, die, wenn er nicht ein Gott wäre, Tod genannt werden müßte; Isis und Nephthys betrauern ihn und halten die Nachtwache an seiner Bahre. Mit dem Sieg über Seth aber wird Horus Nachfolger des Osiris in der Herrschaft – und Horus bleibt für alle Ewigkeit, für all die Ewigkeit, die der ägyptischen Welt zugemessen sein wird.

Als Weltkonstituenten gelesen, hat das Zusammenwirken von Osiris, Isis, Nephthys und Seth im festen Raum der Lebewesen zwar mit dem Lebendigen zu tun, hat aber, anders als bei den anderen Konstituenten, eine agonale Komponente und einen gewissen Anteil an Unbestimmtheit. Osiris steht für den Tod, ohne am Ende eigentlich tot zu sein – oder anders gesagt: wenn von ihm gesprochen wird, dann *war* er tot, ohne es noch zu sein. Seth verkörpert Vergänglichkeit, Störung und Zerstörung, ohne am Ende erfolgreich zu sein; man könnte ihn beinahe eine tragische Figur nennen, als jemand, der stets das Böse will, aber doch immer nur das Gute schafft, weil Isis seine Anstrengungen ins Positive wendet. Isis – aber auch Nephthys, die von Osiris Anubis empfangen hat, Grenzgänger wie Isis Grenzgängerin ist, Isis trotz der Vergänglichkeit, sie ist die Macht der Bewahrung und der Persistenz des Lebendigen trotz Tod und aller Gefährdung; sie ist dies als Hüterin und Gefährtin des Osiris und Mutter des Horus, durch die das Gegenwärtige aus dem Vergangenen hervorgeht und die beide vermittelt.

Die Ereignisklassen, die von den personalen Chiffren erfaßt werden, lassen sich wie folgt zusammenfassen:

- Alles Dahingeschwundene ist Osiris;
- alles Gefährdende ist Seth;
- alles Neuwerdende ist Horus.
- Und alles mutterhaft Hütende und Bindende ist Isis.

Horus also ist das paradigmatische Kind, das er auch bleibt, wenn er erwachsen und mächtig geworden ist, das Junge, das Neue, die unbestrittene Herrschaft und das gegenwärtig Lebende. Durch Horus aber verliert seine Elterngeneration ihre Unbestimmtheit: Gewissermaßen von der Horusgeneration aus gesehen, hat Seth zunächst gewonnen und ist der Vater verstorben; aus der Sicht ihres Sohnes hat Isis ihn postum von Osiris empfangen – der doch in seiner Sphäre ganz lebendig ist. Sie, Isis, ist die Mittlerin zwischen Osiris-Sphäre und Horus-Sphäre, die mächtige und, wie es heißt: zauberreiche Grenzgängerin. Von Horus' Gegenwärtigkeit aus ist Osiris das „Gestern“, wie das sog. Totenbuch sagt<sup>22</sup> (s. Abb. 15).

<sup>22</sup> TB 17,9; s. zur Übersetzung RÖSSLER-KÖHLER, Kapitel 17, 214, oder HORNING, Totenbuch, 60 (5).

Demnach sind dritte und vierte Generation jener Göttergenealogie auf komplexere Weise ineinander verwoben als die Sphären ihrer Vorfahren. Sie beide zusammen sind die Bestimmungen des Lebendigen. Die Horus-Sphäre ist die der agierenden Lebewesen und ihrer Gegenwart, die Osiris-Sphäre aber jene, die als Welt des Gestern die Sphäre des Horus umgreift. Und sie, die Osiris-Sphäre ist diejenige, die mit Tod und Zerstörung in die Horus-Sphäre eingreift und das Zerfallende, Gestorbene und Vergangene zu sich nimmt, ihm bei sich eine eigene Seinsweise gewährend, die nun ohne Ende sein wird. Mit Isis aber enthält diese Sphäre auch die Macht der liebenden Bewahrung und der künftigen Wiedergeburt des Alten im Neuen. Und Osiris, Isis und Horus sind das Modell der soziomorphen Dreiheit – Familie –, die das Prinzip der kultischen Organisation der ägyptischen Götter ist.

Nun hatte meine Erzählung von der ägyptischen Welt noch einen Schönheitsfehler, den ich hier beseitigen möchte: Der Raum zwischen Himmel und Erde ist die Welt des Lebendigen und der Lebewesen; sie selbst sind bislang nur als Objekt zur Sprache gekommen, weil sie keine Konstituenten sind. Der einen Gattung der Lebewesen gehört an, was Geb hervorbringt an Pflanzen und Getier, das andere ist die Gattung Mensch. An welcher Stelle aber ist sie zur Welt gekommen? Nachdem Schu und Tefnut durch Parthenogenese aus Atum hervorgekommen waren, mußte Atum weinen, weil seine Tochter Tefnut wieder eine Zeit fern war von ihm – und aus den Tränen Atums sind die Menschen geworden<sup>23</sup>. Auch sie sind eine Hervorbringung des Einen, der sich selbst erschuf, aber nicht wie die Welt eine substantielle Hervorbringung, sondern eine akzidentelle – um es in scholastische Termini zu kleiden. Erst nach ihnen, den Produkten der Gottestrauer, ist die Welt in Gange gekommen und für sie eingerichtet worden.

### 3.1.3 Die Genealogie des Kosmos

Betrachten wir die Theogonie, die die Weltentstehung abbildet, noch einmal, nun als Ganzheit. Gott kommt zu sich im Nun, dem großen Urozean, und aus ihm entstehen in einer Kette von Ausdifferenzierungen paarweise die Konstituenten der Welt. Jedes Konstituentenpaar trägt alle noch folgenden in sich. Das Prinzip des Weltaufbaus folgt aus der Kombination des Lebens mit der Ordnung, Schu mit Tefnut-Ma'at; sie sind die Bedingungen der Möglichkeit des festen Weltgebäudes aus Himmel und Erde wie seine Hervorbringer. Himmel und Erde schließlich sind die Bedingungen und das Gehäuse für die Strukturierung des Lebendigen und seines Daseins. Alles aber war in Atum und ist von seinem Fleische, die Welt ist Gott.

<sup>23</sup> S. dazu etwa BICKEL, *La cosmogonie*, 93 (74); 199ff.

Also: Die Existenz beginnt, wenn Atum in den Worten „ich bin der große Gott, der von selbst entstand“ zu sich kommt. Er ist der Zündfunke des Seins; vor ihm war nichts – vor ihm war das Nichts als Grenzlosigkeit, Urfinsternis und die ungestalte Urmaterie Nun, „Präexistenz“. Aus ihm aber, der damit zum „Allherrn“ wird, entfalten sich eines nach dem anderen die Weltzeitalter, aus dem Einen werden die Vielen. Und was mit Atum begann, nimmt seine letzte Form an als Zeitalter des Horus, dem Gott und Herrn des *hic et nunc*, der Jetztzeit – sagen wir, als der göttlichen Chiffre für das Holozän (Abb. 15).

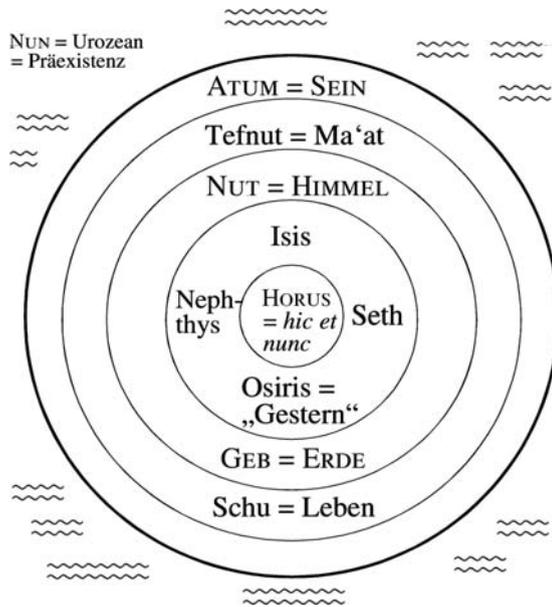


Abb. 15: Schema der Kosmogonie

Aber man muß sehen, was man noch hat: Die Welt hat ihre Geschichte, die zeitliche Komponente aber zieht auch eine strukturelle nach sich. Die Weltkonstituenten entstehen nacheinander, aber sie vergehen nicht, sondern bleiben; sie sind die Schalen des Daseins, seine Sphären. Im Innersten dieser in Seinsschalen geordneten Welt ist der Ort der Menschen und ihrer Mitwesen. Horus ist die kategoriale Hülle ihrer Lebenswelt. Um sie herum ist die Sphäre des Osiris und seiner Generation. Sie ist vor Horus entstanden und somit von ihm und seiner Sphäre aus die Welt des Gestern; die Horus-Sphäre und ihre Gegenwärtigkeit ist somit umhüllt von der Sphäre des Vergangenen, die freilich auch die Sphäre der liebenden Mutter ist, die jene, die Horus-Sphäre zur Welt gebracht hat (s. Abb. 15).

Die Welt insgesamt ist von Nicht-Sein umgeben, eine Existenzkapsel im *pleroma*, dem Urstoff; sie ist eine Insel des Seins, die in den Fluten des Weltenmeeres schwimmt. Aus der Art, wie die Welt entsteht, folgen die Regeln, die sie bestimmen: die auf Dauer gestellte Kosmogonie begründet die Kosmologie.

Eine Anmerkung: Wenn diese Abstraktion der ägyptischen Welt eine gewisse Ähnlichkeit mit dem ptolemäischen Weltbild hat, so liegt dies sicher weniger daran, daß der Astronom Ptolemaios ein Ägypter war, sondern das es eben ein solches Bild ist, das entsteht, wenn die einzigen Instrumente der Erkenntnis Anschauung und Denken sind.

### 3.2 Die Phänomenologie des Sonnenlaufs

#### 3.2.1 Die Sonne am Tag und die Gestalten Res

Die Einheit der Differenz ist in der Kosmogonie thematisiert, so läßt sich vorläufig zusammenfassen; die Welt in der Vielheit ihrer Erscheinungsformen und ihrer göttlichen Chiffrierungen ist eins in Atum, die Welt ist Gott. Aber in diesem Bild scheint eine wesentliche göttliche Größe zu fehlen, nämlich, wo ist die Sonne und der große Gott Re, dessen Ba, Manifestationsform sie ist, oder auch: Re-Harachte mit dem Falkenkopf, „Re, Horus des Horizonts“?

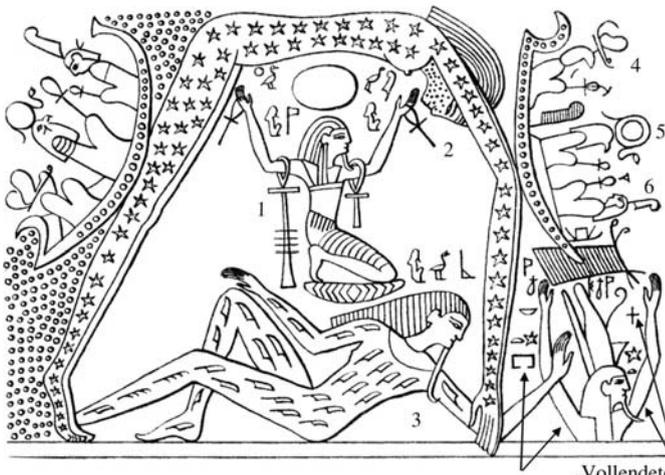
Betrachten wir noch einmal jenes Ikon des Weltgebäudes, das Nut, Geb und Schu in ihren Funktionen wiedergegeben hatte. Über Nut, das Himmelgewölbe, zieht die Sonnenbarke ihre Bahn, aufsteigend im Osten, hinab im Westen, ihrem Untergang entgegen; in der Barke Re-Harachte, zusammen mit zwei seiner kosmischen Hilfskräfte, Wesenheiten, deren eine an ihrer Feder leicht als Ma'at, die Richtigkeitsordnung, zu erkennen ist, die andere ist Heka, die „Zauberkraft“, die „Magie“ (Abb. 16).

– Zwischenbemerkung: Was man gewöhnlich Magie oder Zauberkraft nennt, ist nichts anderes als die Macht der Götter, in die Welt einzugreifen, eine Fähigkeit, die selbstverständlich ist in einem Denzusammenhang, dessen Regeln durch die Göttlichkeit der Welt bestimmt ist; „Magie“ in unserem Sinn wird es erst, wenn man solches Eingreifen von Göttern in einer Welt erwartet, deren Regeln die von Physik und Biochemie sind. –

Die Sonne zieht also als Repräsentantin göttlicher Macht über den Himmel, und in den Hymnen an den Sonnengott wird ihr Lauf so angesprochen<sup>24</sup>:

---

<sup>24</sup> Assmann, Liturgische Lieder, 336.



- 1 Schuh, „Sohn des Re“
- 2 Nut
- 3 Geb
- 4 Heka
- 5 Re-Herachte
- 6 Ma'at

„Vollender Gott, Herr der Duat“  
in dem die Duat ist“

Abb. 16: Das Weltgebäude

- „er [der Sprecher] hat Re betrachtet in den drei Gestalten, die er annimmt;  
er hat ihn angebetet am Morgen in jenem seinem Namen ‚Chepri‘  
er hat ihn gepriesen am Mittag in jenem seinem Namen ‚Re‘  
er hat ihn besänftigt am Abend in jenem seinem Namen ‚Atum‘.“

Zum ersten erweist sich daran, daß Atum eine Gestalt Res ist – oder anders: der Sonnengott Re steht am Weltanfang, hat aber als Zündfunke des Seins jenen Namen Atum, den er als Sonne des Abends führt – er ist Re-Atum, wie die ägyptischen Theologen die Aspektualisierung Gottes chiffrieren, Re in der Gestalt Atums.

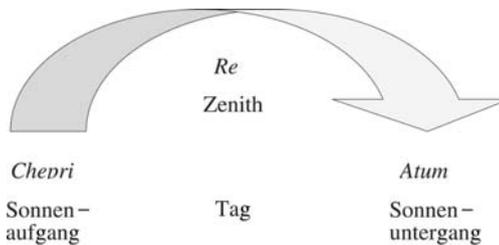


Abb. 17: Schema des Sonnenlaufes

Zum anderen aber stehen die Phasen des Sonnenlaufes, die in den Gestalten Res personal chiffriert sind, wie alle Gottheiten für eine Unzahl von Ereignisklassen; sie lassen sich ausschnittsweise etwa so wiedergeben<sup>25</sup>:

<sup>25</sup> AaO, 337

Zeit	Morgen	Mittag	Abend
<i>Ort</i>	<i>Osten</i>	<i>Zenith</i>	<i>Westen</i>
<i>Bewegungsphasen</i>	<i>Aufgang</i>	<i>Überfahrt</i>	<i>Untergang</i>
<i>Gestalten</i>	<i>Chepri</i>	<i>Re</i>	<i>Atum</i>
<i>Lebensalter</i>	<i>Kind</i>	<i>Mann</i>	<i>Greis</i>
<i>Phasenmetaphern</i>	<i>Geburt-Aufzucht</i>	<i>Sieg-Herrschaft</i>	<i>Alter-Sterben</i>

Man kann auch so sagen: Chepri, der Gott, dessen Verweisfigur der Skarabäus ist, ist die Gestalt des Sonnengottes, die für morgendliche Frische, kindhafte Zukunftsfähigkeit und jugendliche Kraft steht, Re selbst für triumphale herrscherliche Macht und Atum hier gewissermaßen für Alter und Schwäche, erfahrungsgesättigt, aber dennoch – was so gewiß nicht zu dem Atum der Kosmogonie paßt und noch einer Klärung bedarf. Deutlich ist aber auch, daß sich in die personale Chiffrierung des Sonnenlaufs diejenige hineinschiebt, die Horus, Sohn der Isis, ausgemacht hat: Die Kindhaftigkeit und ihre Konnotationen – so wie Atum eine Gestalt des Re war, so ist auch die Re-Gestalt Chepri eine Erscheinungsform des Horus; oder umgekehrt: Horus kann eine Erscheinungsform des jugendlichen Sonnengottes sein. Und das ist der Grund, warum Re Harachte heißt: „Re als Horus des Horizonts“ oder „der Horizonte“.

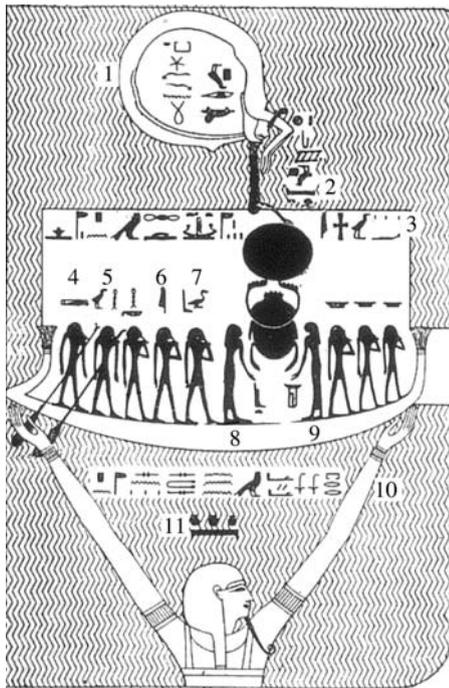
– Auch hier eine Zwischenbemerkung: Ich glaube, es wird allmählich deutlich, was den Stil der religiösen Welterklärung ausmacht, auf welche Weise in Ägypten unbestimmte zu bestimmter Komplexität gemacht wird: Ereignisklassen, die personal chiffriert sind, werden als solche Chiffren in Kommunikation versetzt oder für identisch erklärt – und Identitätserklärungen sind Erklärungen. Erlauben Sie mir, ein etwas simples Beispiel zu geben: Zu sagen, daß der Abendstern mit dem Morgenstern identisch ist und beide Erscheinungsformen des Planeten Venus sind, ist eine Erklärung. –

### 3.2.2 *Descensus ad inferos, oder: Der Abstieg in die Gegenwelt*

Dieses Ineinanderschieben von Weltkonzepten hat aber noch eine ganz andere Qualität. Der Sonnenlauf hat eine sichtbare Komponente und eine unsichtbare. Die Anschauung vermittelt, daß die Sonne am Abend verschwindet, müde und schwach geworden, und daß sie am Morgen wieder aufgeht, kräftig und strahlend; wo sie sich aber des Nachts befindet, das erschließt sich nur dem Denken. Sehen wir uns ein letztes Mal das Ikon des Weltgebäudes an (Abb. 16).

Auf ihm ist dargestellt, daß das herabsinkende Sonnenschiff mit weitgeöffneten Armen von einer Gottheit in Empfang genommen wird, die die

Doppelkrone des Herrschers trägt und bezeichnet wird als „Vollendeter Gott, Herr der Duat“ und „Vollendeter Gott, in dem die Duat ist“ oder „der in der Duat ist“. Das ägyptische Wort Duat wird üblicherweise als „Unterwelt“ übersetzt, die aber, wie man gleich sehen wird, doch noch etwas anderes ist. Herr der Duat ist Osiris. Osiris also nimmt den altgewordenen Re-Atum des Abends in Empfang, und bei ihm befindet er sich in der Nacht und erhält die Kraft zurück, die ihn morgens wieder neu sein läßt.



- 1 „Dies ist Osiris, der die Duat umfängt“
- 2 „Dies ist Nut, die Re empfängt“
- 3 „Dieser Gott und die Götter, die mit ihm sind, haben sich niedergelassen in der Tagesbarke“
- 4 „Erkenntnis“
- 5 „Ausspruch“
- 6 Schu
- 7 Geb
- 8 Isis
- 9 Nephthys
- 10 „Diese Arme kommen hervor, daß sie jenen Gott emporheben“
- 11 Nun

Abb. 18: Schlußbild des sog. „Pfortenbuches“

Das alles aber, Sonnenlauf am Tage, abendlicher Empfang und morgendliche Übergabe kann auch noch eine ganz andere ikonische Fassung erhalten (Abb. 18). In der Mitte das Sonnenschiff, in dem nun der Sonnengott als morgendlicher Chepri-Skarabäus dargestellt ist, der seine Re-Gestalt als Sonnenscheibe oder Sonnenball vor sich herschiebt. Die Beischrift sagt, was geschieht: „Dieser Gott und die Götter, die mit ihm sind, haben sich niedergelassen in der Tagesbarke“; unter den Göttern der Schiffsmannschaft finden sich Isis und Nephthys sowie Geb und Schu, gesteuert aber wird das Schiff von den Gottheiten „Erkenntnis“ und „Ausspruch“ –

der ontische Logos, das welterschaffene Sprechen in Person. Eine wahrhaft bedeutungsgeladene Mannschaft! Die Gestalt, die das Schiff nun mit seinen Armen an den Himmel hebt, ist Nun selbst, der Urozean: „diese Arme kommen hervor, daß sie jenen Gott emporheben“, sagt die Beischrift.

Über dem Schiff nun und auf dem Kopf stehend zwei Gestalten, die sich nicht ikonisch, nur durch ihre Beischriften erschließen. Bei der einen steht: „Dies ist Nut, die Re empfängt“, bei der anderen, die sich kreisförmig in sich schließt: „Dies ist Osiris, der die Duat umfängt.“ – Nut, die Himmelsgöttin also, die den Sonnengott auf seiner Tagfahrt trägt, und die selbst von Osiris getragen wird, und Osiris selbst, der die Hülle der Duat ist – oder anders: Die Duat ist das, was von Osiris umhüllt wird, sie ist das, was den Inhalt seines Weltzeitalters, des Zeitalters und der Seinsschale des „Gestrigen“ ausmacht<sup>26</sup>.

Nun ist die Symbolstruktur dieses Bildes gegenüber dem vom stillgestellten Weltgebäude verschoben (s. Abb. 16) – sein Gegenstand ist die *Dynamik* des Sonnenlaufes, die Mechanismen der Tagwelt und des Hier und Jetzt. Beide Bilder zusammen aber beschreiben in ihren Komponenten ikonisch hinreichend genau, wie die Konstituenten der Welt ineinandergreifen: Re wird herabsinkend vom Herrn der Duat, Osiris, empfangen und befindet sich des Nachts in der Welt, die von Osiris umfangen wird (Abb. 19).

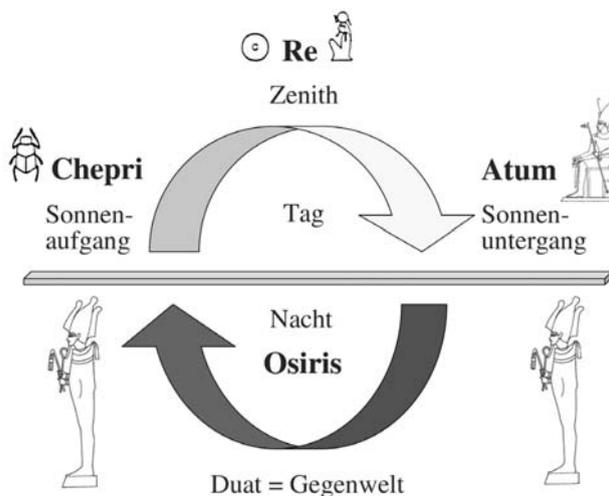


Abb. 19: Schema des Sonnenlaufes

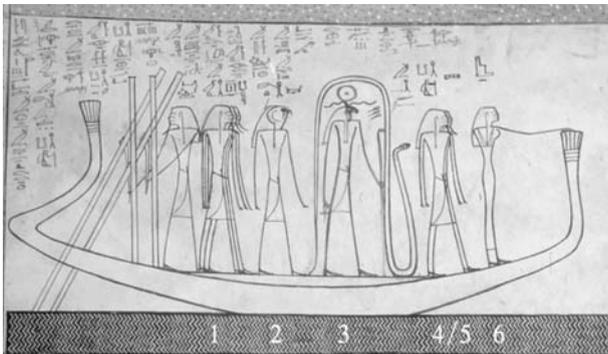
<sup>26</sup> Die vollständige Bibliographie des Bildes bei HORNUNG, Pforten des Jenseits, 289ff.; die Version hier ist die des Alabastersarkophags Sethos' I., farbige Wiedergabe des Bildes im Grab Ramses' VI. (Mittelteil zerstört) bei Hornung, Tal der Könige, 143 (109).

Die Osiris-Welt ist die Rückseite der Re-Welt, und die Duat ist die der Tagwelt reziproke „Gegenwelt“, in die die Sonne hinabsinkt und die sie in der Nacht durchzieht, um am Morgen wieder aufgehen zu können. Aus der Perspektive der Menschenwelt, die durch die Präsenz Re-Harachtes, des Sonnengottes in Horusgestalt, bestimmt ist, stellt es sich als die allnächtliche Verwandlung des greisen Atum in den jugendlichen, horusäquivalenten Chepri dar, dessen täglich erneuerte Energien die Welt am Leben erhält.

### 3.2.3 Die Nachtfahrt des Sonnengottes

Die Tagwelt ist durch die Phasen der Sonne und ihre Kraft in ihrer Struktur und ihrer Dynamik evident; nicht so die Nacht: Der Raum, den die Sonne in der Nacht durchwandert, kann nur vom weltkonstruierenden Denken ausgeleuchtet werden. Die Weise, in der dies geschieht, wie das Denken die „Kosmographie der unsichtbaren Wirklichkeit“<sup>27</sup> ausgestaltet, ist niedergelegt in den sog. Unterweltbüchern<sup>28</sup>, mit denen ein großer Teil der Gräber der ägyptischen Könige des Neuen Reiches dekoriert worden sind.

Diese Gräber sind nichts anderes als gebaute und gestaltete Modelle jener Welt, der Duat, die von ihrem Dekor beschrieben wird, etwa vom Buch Amduat, das Buch „dessen, was in der Duat, der Gegenwelt ist“. Die Nacht ist in ihm wie der Tag in zwölf Stunden eingeteilt, die als Räume von durchaus gewaltiger Erstreckung gefaßt sind – nach Christian Leitz von einem Gesamtumfang, der annähernd dem tatsächlichen Erdumfang entspricht<sup>29</sup>.



- 1 „Ausspruch“
- 2 „Lobpreisender Horus“
- 3 „Ba“ des Re, „Fleisch“
- 4 „Zauber“
- 5 „Erkenntnis“
- 6 Isis

Abb.20: Die Barke des Sonnengottes in der 7. Stunde des Amduat

<sup>27</sup> ASSMANN, Ägypten, 77 (3.2.2).

<sup>28</sup> Vollständig in Übersetzung von HORNUNG, Unterweltbücher, wiedergegeben; zu diesen Unterweltbüchern gehört auch das schon genannte „Pfortenbuch“.

<sup>29</sup> LEITZ, Ägyptische Astronomie, 101 ff. („Anhang: Die Länge der ägyptischen Unterwelt“).

Wie am Tag bewegt sich der Sonnengott auch durch die Stunden der Nacht in einem Schiff (Abb. 20)<sup>30</sup>, aber in verwandelter Gestalt und mit anderer symbolischer Mannschaft. In der skizzenhaften und kursiven Wiedergabeweise, die in den frühen Unterweltsbüchern die Gestalten zu „schwebenden Schemen“ werden läßt, ist die Nachtgestalt des Gottes durch einen Widderkopf charakterisiert – durch den Widderkopf charakterisiert als „Ba des Sonnengottes“, seine gegenweltliche Metamorphose, die auch „Fleisch“ genannt wird. Seine Kabine wird von einer Schlange gebildet, die andernorts Figur des Weltkreises ist. Am Bug der Barke steht Isis, die sie mit ihren Fähigkeiten und Kenntnissen durch das gegenweltliche Fahrwasser lotst. Hinter ihr die wegeöffnenden Machthypostasen Gottes: Sia, die „Erkenntnis“, Heka, der „Zauber“<sup>31</sup>, die „Magie“; hinter der Kabine weiter eine Form des Horus – der „lobpreisende Horus“ als Chiffre des Gottesdienstes –, Formen von Thot und Seth und schließlich Hu, der „ontische Logos“. Diese Symbolzusammenballung ist Ausdruck der Verfügungskräfte Gottes, mit denen er dann auch den kosmischen und seinsgefährdenden Mächten begegnet, die sich ihm in der Gegenwelt in den Weg stellen werden.

So, mit dem Hofstaat seiner Macht angetan und einem ungeheuren Gefolge bedeutungsgeladener Wesenheiten bewegt der Sonnengott sich durch die Stunden der Nacht auf einer Reise, von deren Bedeutungshöhepunkten ich einige herausgreifen will. Die 1. Stunde (etwa im Grab des Tutanchamun ausschnittsweise abgebildet) symbolisiert den Untergang der Sonne in der Menschenwelt als ihren reziproken Aufgang in der Gegenwelt, sie wird von den tier- und menschengestaltigen Wesenheiten der Nachtwelt begrüßt wie morgens von denen des Tages.

Tiefer in der Nacht, in ihrer 5. Stunde, gelangt er in die „geheime Höhle des Sokar“ (Abb. 21a) – Sokar, eine Gottheit, die sich hier definiert und die eine Erscheinungsform des Gottes Ptah ist. Die Hauptwesenheiten in dieser Stunde vor Mitternacht werden als „Fleisch“ bezeichnet, wie der Ba des Sonnengottes in seiner Barke – sozusagen der vergängliche Anteil der Wesen als ihre gegenweltliche Seinsform: Materie. Der Kopf auf der Sokarhöhle heißt „Fleisch der Isis“, die Gegenweltform der Isis, die Sokar gewissermaßen umfängt; Sokar selbst, mit Falkenkopf, „Fleisch des Sokar, der auf seinem Sand ist“, Chepri, der Skarabäus, hilft, die Barke über den Sokarhügel zu treideln.

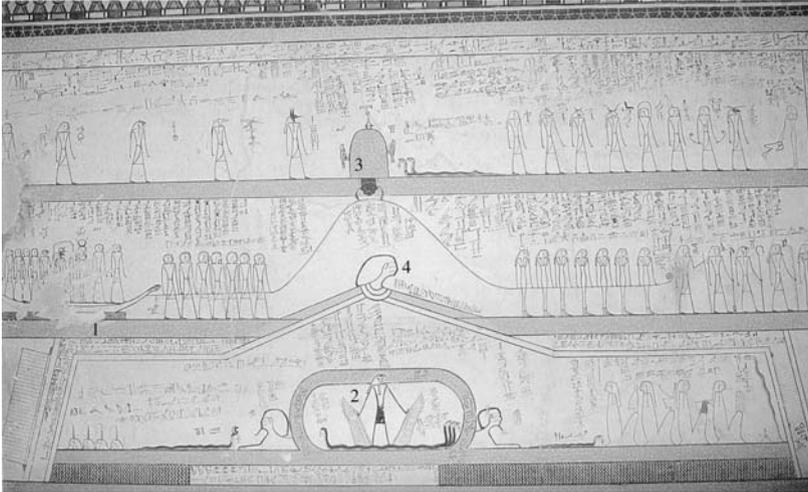
Die folgende, die 6. Stunde (s. Abb. 21 b), Mitternacht, ist das Zentrum der Geschehens. In ihr vereinigen sich Re und Osiris: Im Amduat ist dies

---

<sup>30</sup> Hornung, Amduat I, Schematische Übersichten „Siebente Stunde“; ders., Amduat II, 130ff.

<sup>31</sup> Hier genauer der „älteste Zauber“.

## 5. Stunde: „Die geheime Höhle des Sokar“



1 Sonnenbarke

3 Chepri

2 „Fleisch des Sokar, der auf seinem Sand ist“

4 „Fleisch der Isis“

## 6. Stunde: „Herrin der Gegenweltbewohner“

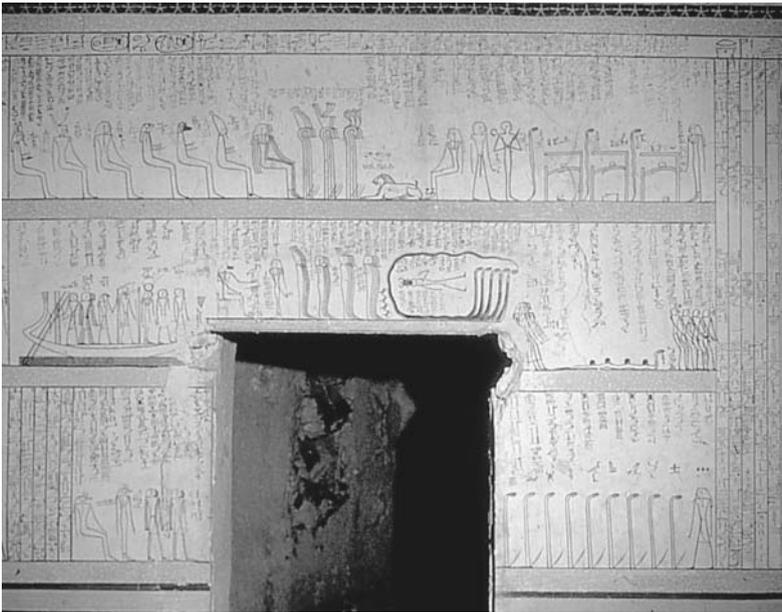
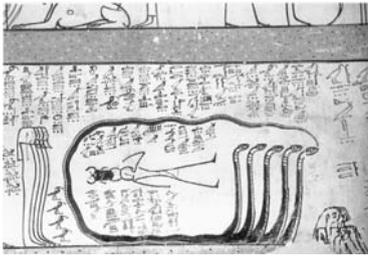
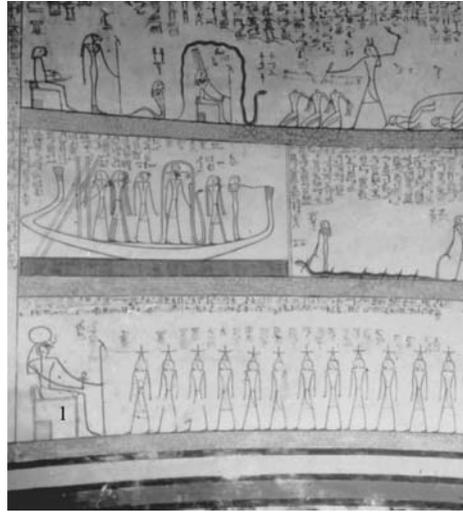


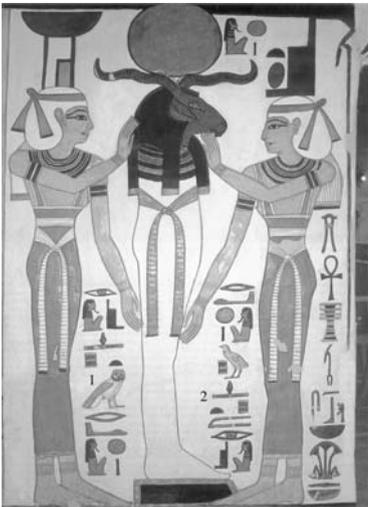
Abb.21 a oben: Die 5. Stunde des Amduat (Version im Grab Thutmosis' III.) und b unten: Die 6. Stunde (ebenso)



„Chepri-Leichnam“ verborgen in der Schlange „Vielgesicht“



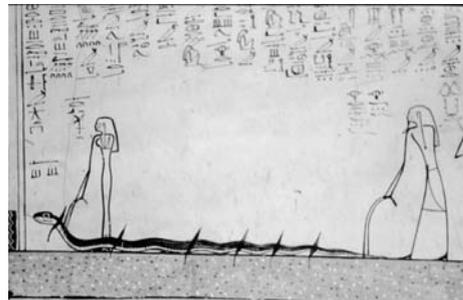
1 „gegenweltlicher Horus“



Nephthys Doppel-Ba Isis

- 1 „Osiris ruht in Re“
- 2 „Dies ist Re, wenn er in Osiris ruht“

Abb.22 a: Ausschnitt der 6. Stunde (oben) und Bild des „Doppel-Ba“ im Grab der Nefertari (unten)



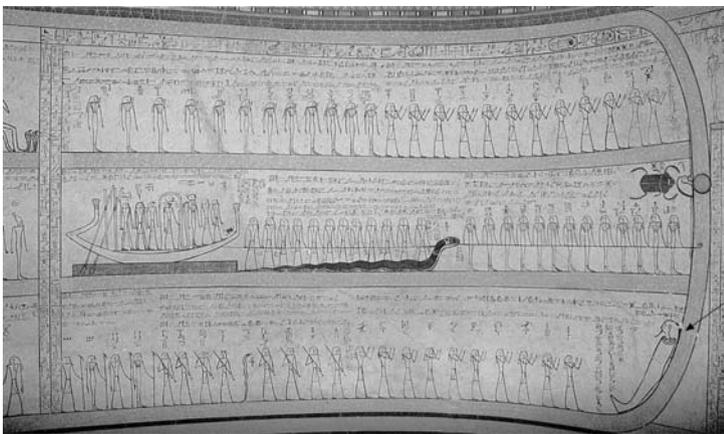
Detailansicht (zum Ausschnitt oben)

Abb.22 b: Ausschnitt der 7. Stunde des Amduat (Version Thutmosis' III.) mit dem Kampf gegen Apophis

als Bild des „Chepri-Leichnams“ wiedergegeben, der in einer vielköpfigen Schlange verborgen ist, die sich in den Schwanz beißt; anderenorts (s. Abb.22 a), in der sog. Sonnenlitanei ist die Vereinigungsform, der „Doppelba“, als eine osirisförmige Gestalt mit dem Widderkopf der Sonnengott-Metamorphose wiedergeben, „Dies ist Re, wenn er in Osiris ruht, Osiris, wenn er in Re ruht“, so heißt es dort.

Diese Vereinigung nun ist das große Mysterium der Weltynamik. Indem Re in der Tiefe der Nacht in den Leib des Osiris eingeht, kommt die Bewegung des Gottes zur Ruhe; die Welt steht für eine Sekunde still, um aus dieser mitternächtlichen Stille mit erneuerter Energie in Gang zu kommen.

Gegenstand der folgenden, der 7. Stunde (Abb. 22 b), ist die grundsätzliche Abwehr der weltgefährdenden Chaos-Mächte, der kosmischen Unordnung und der Kräfte des Bösen – symbolisch gegriffen in der Apophis-Schlange auf ihrer Sandbank, die Personifikation des Nichtseins, das das Sein wieder in sich zurückholen will. Gegen Apophis, das Nichtsein marschieren die Kräfte des Guten auf, und „der gegenweltliche Horus“ führt die Sterne und Nachtstunden zum Angriff.



Osiris,  
„Herr des  
Lebens“

Abb.23: Die 12. Stunde des Amduat

Die Reise des Gottes endet in der 12. Stunde (Abb. 23), die da heißt „Die geheime Höhle der Gegenwelt, bei der der große Gott geboren wird, daß er hervorgehe aus dem Nun und sich niederlasse am Leibe der Nut“ – die Stunde vor Sonnenaufgang. Alle Götter sind zur hymnischen Lobpreisung versammelt; eine große Schlange symbolisiert noch einmal die gesamte Gegenwelt, durch die der Gott gezogen ist, um „neu geboren zu werden“, und zwar in Gestalt von Chepri, der die Begrenzung der Gegenwelt zur diesseitigen Welt durchbricht und die Sonnenscheibe vor sich herrollt. Zurück bleibt der mumienförmige Osiris, „Herr des Lebens“.

– Zwischenbemerkung: Es mag aufgefallen sein, daß Osiris Bewohner der Duat ist, obwohl er sie verkörpert; das Chepri in der Nachttiefe agiert, obwohl er die Morgengestalt des Sonnengottes ist, der als sein Ba durch die Nacht fährt; daß Ma’at, die Richtigkeitsordnung, dem Sonnenschiff den Weg weist durch eine Welt, deren Struktur sie selbst repräsentiert – ja, daß

im Inneren der Gegenwelt die Gegenwelt selbst noch einmal als Zeit-  
schlange ihren Auftritt hat. Dies aber heißt nichts anderes, als daß die Er-  
kenntnisreflexionen der ägyptischen Metaphysik vom Prinzip der Selbstre-  
ferenz bestimmt sind: Elemente einer Menge sind der Menge selbst gleich.  
Die Reduktion der Komplexität von Welt bedient sich der Rekursion. –

### 3.3 Gott und die Dynamik der Weltkonstituenten

Soviel dürfte nun, meine ich, klargeworden sein: Des Sonnengottes Reise  
an das Ende der Nacht ist das gigantische Vehikel der kosmischen Erneue-  
rung. Die Osiris-Welt ist nicht nur die Rückseite der Re-Welt, sondern sie  
ist das Reservoir, aus dem diese Nacht für Nacht ihre Energie holt; von ihr  
wird das große kosmische Schwungrad angetrieben, das die Sonne jeden  
Morgen wieder an den Himmel schleudert, auf daß sie ihr Tagwerk voll-  
bringe. Die personalen Chiffren aber, die die Welt in Bewegung halten,  
sind die, die auch schon ihre Struktur bestimmt haben.

Der Gott, aus dem die Welt geworden ist, der „uralte“ Gott des Weltan-  
fangs, Atum, ist auch derjenige, der als Altersgestalt des Sonnengottes sei-  
ne Nachtfahrt einleitet, um am Morgen wieder jung zu sein; der alte Atum  
ist sozusagen Vater des Kindes Chepri, wie Osiris Vater des Horus war.  
Was also als Schöpfung ein einmaliger Akt war, wiederholt sich hier als un-  
aufhörliche Analogie, wo dort aus dem Dunkel der Vorwelt die Welt zum  
„Ersten Mal“ entstand, entsteht hier aus dem Dunkel der Nacht die Welt  
des neuen Tages als ewige Wiederholung des Ersten Mals. Wo das eine auf  
„ewige Dauer“ gestellt war, ist es hier die „ewige Wiederkehr“ – wie die  
beiden Ewigkeitsbegriffe der Ägypter übersetzt werden können.

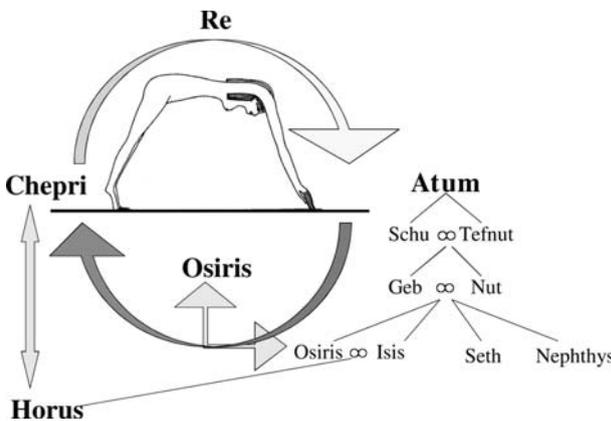


Abb.24: Schema des Zusammenfalls von Kosmologie und Kosmogonie

Betrachten wir noch einmal mit den Horusstelen (Abb. 9a) jenen Typ von Repräsentation der Allmacht Gottes, bei dem die Rezeption in die christliche Mystik vielleicht nachvollzogen werden konnte, nicht aber, auf Grund welcher Funktion ihm diese Ehre zuteil geworden war.

Der Text, der auf diesen Stelen steht, begann mit der hymnischen Prädikation „Du Alter, der sich verjüngt zu seiner Zeit, Greis, der Kind wird“; das sind natürlich nicht irgendein Greis oder irgendein Kind, sondern der Greis ist Atum, der Gott der Schöpfung und des Uranfangs, und das Kind ist Horus, mit dessen Kindhaftigkeit alles beginnt. Im großen kosmischen Schauspiel des Sonnenlaufes spielt Re im götterweltlichen Maßstab tagtäglich nach, wie er einstmals als Atum Horus aus sich hervorbebracht hat. Es ist der unendliche Kreislauf der Welt: Der sich selbst gleich bleibende Gott vergeht des Abends als uralter Atum und tritt des Morgen als jugendlicher Horus aufs neue in Erscheinung. Indem er dies tut, hat er die Mächte der Unordnung in Bann gehalten und Tod und Vergänglichkeit beispielhaft für unwirksam erklärt. Dies ist es, was die Horusstelen zu Ikonen der Gotteskräfte und der Erlösung macht: in ihnen finden die kosmologischen Energien ihren Ausdruck, und das Heilsversprechen, daß durch diese Energien aus dem Alten und Vergehenden bei Selbstidentität das Neue auferstehen wird.

Und so ihre Entsprechungen vom Typ Bes-Pantheos (Abb. 9b), in denen der Kindgreis Bes mit den Paraphernalien des Horusfalken und der Herrschaft versehen und unter dem die Mächte des Nichtseins von der Weltsschlange eingeschlossen sind, die sich in den Schwanz beißt – jene Figur, die als *Uroboros* noch eine große Zukunft in der spätantiken Magie und Astrologie haben wird.

Bes-Pantheos aber war die Ikone der Allmacht eines bestimmten Gottes, nämlich Amun-Res – der in meiner Darstellung nicht eigentlich vorgekommen ist. Nicht eigentlich, aber in ihrem Kern doch: Mein Darstellungsinteresse hier war vorrangig die Metaphysik der ägyptischen Welt und das Verstehen ihrer Mechanismen, und ich werde die Gestalt Amun-Res nicht in gleicher Weise entfalten. Aber natürlich ist die ägyptische Religion nicht ohne ihn vorzustellen.

Sein vollständiger Name ist Amun-Re-Harachte, und dieser Name zeigt bereits, das Re eine Erscheinungsform Amuns ist, so wie Atum die Erscheinungsform Res war. Zu Ende gedacht, sind alle Götter Erscheinungsformen Amuns – des, wie sein Name Amun sagt, „Verborgenen“ hinter allen Erscheinungen. Ein Hymnus des späteren Neuen Reiches (Leiden I 350) wird dies so sagen: „Drei sind alle Götter, denen keiner gleichkommt; der sich verbirgt als Amun, er ist Re im Angesicht, sein Leib ist Ptah“. In ihm, dem Einen hinter den vielen Göttern, dessen Verborgenheit bereits



Abb.25 links: Amun und König Haremhab  
(Ende 14. Jh. v. Chr.); rechts: Amun-Re-Harachte,  
Votivfigur aus Bronze

Erscheinung und der als Re, die Sonne, sichtbar und als Ptah, die feste Welt, spürbar ist, wird eine Einheit der Differenz thematisiert, die in eben dieser Thematisierung die Differenz aufhebt, weil die Einheit der Selbstidentität hinter dem Wandel zu thematisieren den Wandel zum Schein macht. Kosmogonie und Kosmologie als Erscheinungsformen Gottes zu setzen, bringt Gott in Distanz zur Welt und läßt ihn zu jenem transmundanen und transzendenten Gott werden, dem die Welt nurmehr Attribut ist – eine seiner Eigenschaften.

Die systematische Reflexion, die zur Thematisierung der Einheit führt, wird durch die Infragestellung in Gang gebracht, die mit der Amarnazeit verbunden ist – über die sie im Beitrag von Heike Sternberg-el Hotabi hier Näheres lesen können.

## 4. Das große Rollenspiel

### 4.1 *Der Ort der menschlichen Gesellschaft*

Ich komme zum Ende, ohne ein Ende erreicht zu haben. Die ägyptische Religion hat eine lange Geschichte, in der genügend Notwendigkeiten entstanden sind, das Denken über die Welt ihren Wandlungen durch Reflexion anzupassen. Was ich dargestellt habe, ist nicht unbedingt die Zusammenfassung des Denkens einer ihrer Phasen gewesen, sondern eher die Systematisierung ihrer Denkprinzipien. Und mein Darstellungsinteresse hier war auf die Konstruktionen religiösen Denkens gerichtet, die der Komplexitätsreduktion, dem Verstehen der Welt, ihrem Woher und Wohin galten, nicht so sehr dem, welche Funktionen Religion für die Gesellschaft hat und worin ihre Leistung bestand. Oder anders: Religiöse Legitimierungsbewegungen und Frömmigkeitsverhalten, politische Herrschaft, Gesellschaft und Liturgie sind nicht in meinen Blick genommen worden – all die vielfältigen und vielschichtigen Erscheinungsformen, die man im allgemeinen mit der ägyptischen Religion verbindet, weder Kunst noch Könige, weder Pyramiden noch Mumien. Ich habe sie nicht in den Blick genommen, was ich aber getan habe, ist, ihre Anschlußstellen anzugeben:

Gesellschaftsorganisation, Staat einerseits und Kultorganisation andererseits sind zwar sich ausdifferenzierende Teilsysteme, aber an einem Ort eingehängt, und dieser Ort ist die Sphäre des Horus: Herrschaft ist ein Attribut der männlichen Weltkonstituenten gewesen, in Horus, der Sphäre des Hier und Heute, findet sie ihre letzte und für die Lebenswelt der Menschen relevante Gestalt. Aber der Gott herrscht nicht direkt: Sein Stellvertreter in der Menschenwelt ist die politische Organisation, das Königtum, und stellvertretend für die Institution agiert der personale König.

Er ist der Repräsentant des Gottes Horus auf Erden und gleichzeitig vor den Göttern der Repräsentant der menschlichen Gesellschaft, für die er steht – wohlgermerkt: der menschlichen, nicht der ägyptischen Gesellschaft. Mit ihm agieren sie, und mit ihm handeln sie die Geschicke der Welt aus.

In ihm ist die menschliche Gesellschaft als zivilisierende und zivilisatorische Macht Partner der Götter in der Aufrechterhaltung der Ordnung in der Welt: Pharao ist in ihrem Auftrag Herrscher der Welt – und zwar im Sinne eines universalistischen Weltbegriffs –, und wer sich dieser Herrschaft widersetzt, ist ein Aufrührer, der niedergekämpft werden muß, und seien es die Hethiter.

Das staatliche Handeln Gott darzubringen, ist aber – so seltsam es sich zunächst anhören mag – auch ein Akt der Demut, ein Zeichen der Abhän-

gigkeit, und wenn es sich noch so triumphal gebärdet; auch Pracht ist eine Form der Verehrung (Abb.26).

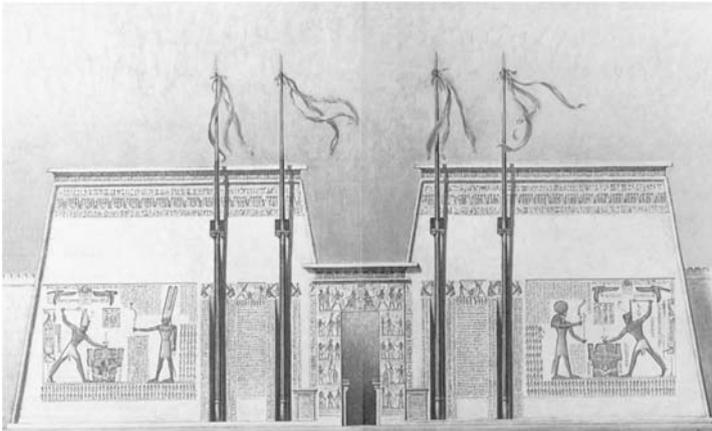


Abb.26: Rekonstruktion der Front des Tempels Ramses' III. von Medinet Habu mit den Ikonen des Sieges über die „Aufrührer“

Der König ist ebenso oberster Priester dieser Religion, und als solcher repräsentiert er die menschlichen Gesellschaft auch in ihrer Hinwendung zu Gott (Abb.27), als gottdienende und gottverehrende – als Vertreter jenes „lobpreisenden Horus“, der in der Nachbarke des Sonnengottes seinen Platz hatte. Wie der Staat vor Gott im König seine eigene agierende Chiffre findet, so auch die Kultorganisation; und in beiden Institutionen handeln alle Mitglieder der Gesellschaft in Stellvertretung des Königs.

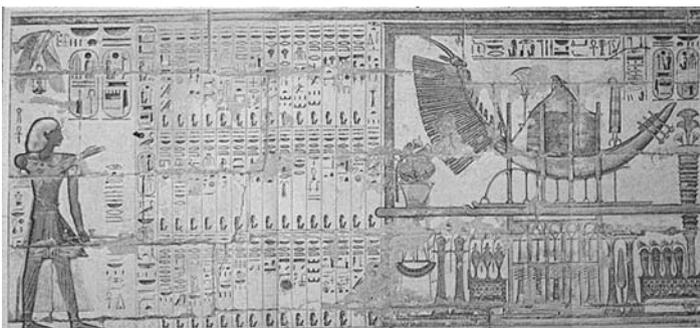


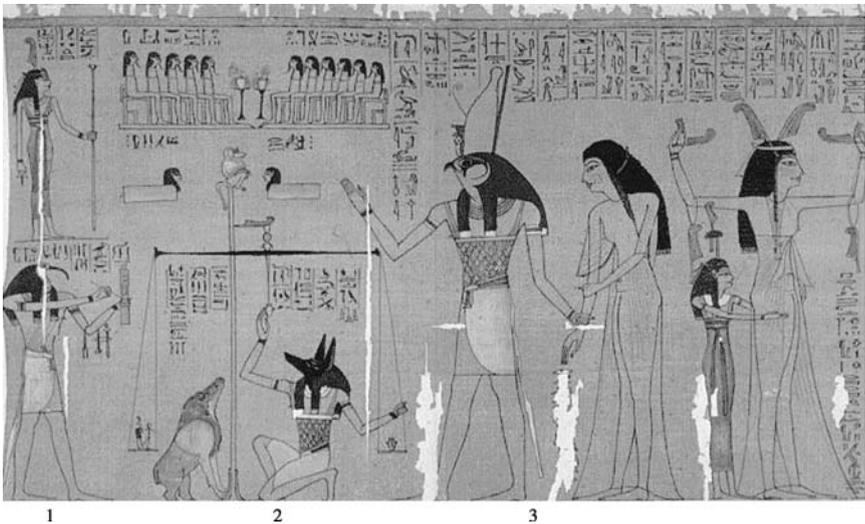
Abb.27: König Ramses III. in Anbetung vor der Barke des Gottes Sokar (Medinet Habu)

Aber wohlgedenkt: was ich hier sage, gilt der Legitimationsstruktur des Systems – natürlich ist realweltlich wie in allen Organisationen selbständiges Handeln vorgesehen und unvermeidlich, und des Königs Stellvertre-

tung der betenden Menschen vor Gott behindert das betende Individuum nicht.

#### 4.2 Die Herabkunft all dessen, was im Himmel bestimmt ist

Noch eines aber bleibt zu sagen: All dieses Tun ist ein Spiel der Menschen in den Rollen, die ihnen die Weltkonstitution vorgegeben hat. Wird ein Mensch zum König gekrönt, auf dem „Horusthron der Lebenden“, wie es heißt, um in Stellvertretung des Horus zu agieren, übernimmt sein verstorbener Vater oder Vorgänger die Rolle des Osiris, und seine Mutter die der Isis.



- 1 Thot, darüber Ma'at, die „Richtigkeit“
- 2 Anubis
- 3 Horus führt die Verstorbene, Anhai, als „Gerechtfertigte“ vor Osiris

Abb.28: Jenseitsgerichtsszene aus dem sog. „Totenbuch“

Und wie der König, so seine Untertanen: jedes Neugeborene ist wie Horus, alle Sterbenden sind wie Osiris und kehren, nach einem sozial angepassten und gottwohlgefälligen Leben, im Tod in Osiris' Sphäre zurück – der Sphäre, aus der sie einst gekommen waren, durch Isis geboren, und in der sie nun für immer bleiben werden. Ihre Existenz aber war nur Schein, ein Rollenspiel in einem Schauspiel, dessen Drehbuch in der Götterwelt ein für alle mal festgelegt war.

Die Zeit hat die historischen Parameter verändert: Als nicht alles mehr, was in den Wahrnehmungshorizont Ägyptens trat, zum Herrschaftsgebiet

des Königs gemacht werden konnte und endlich gar der römische Kaiser Pharaos war, als die ägyptische Religion in der hellenistischen Oikumene und dann im Römischen Reich wohl für viele Menschen attraktiv aber doch nur eine unter anderen war, da galten zwar die Bestimmungen dieser Religion immer noch universal für die Welt, aber immer weniger Menschen wußten von ihnen. Die übriggebliebenen Wissenden aber konnten noch überliefern, im Corpus Hermeticum, was der dreimalgrößte Thot, Hermes Trismegistos, zu Imhotep, Sohn des Ptah, heißt: Asklepius, gesagt hat:

„Weißt Du denn nicht, Asklepius, daß Ägypten das Bild (imago) des Himmels ist, oder, genauer, die Übertragung (translatio) oder Herabkunft (descensio) all dessen, was im Himmel bestimmt und ausgeführt worden ist? Oder, um es noch wahrhaftiger zu sagen: Unser Land ist der Tempel der ganzen Welt“<sup>32</sup>.

## Literaturverzeichnis

- ALLEN, J.P., Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, Yale Egyptological Studies 2, New Haven Conn. 1988
- ASSMANN, J., Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990
- ASSMANN, J., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Urban-Taschenbücher 366, Mainz 1984
- ASSMANN, J., Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, Münchner Ägyptologische Studien 19, Berlin 1969
- BICKEL, S., La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire, OBO 134, Fribourg 1994
- CLAUSBERG, K., Kosmische Visionen. Mystische Weltbilder von Hildegard von Bingen bis heute, DuMont-Taschenbücher 98, Köln 1980
- ERMAN, A., Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden, <sup>3</sup>Berlin und Leipzig 1934
- HORNUNG, E., Das Buch von den Pforten des Jenseits. Teil II: Übersetzung und Kommentar, Aegyptiaca Helvetica 8, Genf 1980/1984
- HORNUNG, E., Tal der Könige. Die Ruhestätte der Pharaonen, Zürich-München 1982
- HORNUNG, E., Das Totenbuch der Ägypter, Bibliothek der Alten Welt, Zürich-München 1979
- HORNUNG, E., Ägyptische Unterweltsbücher. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Erik Hornung, Zürich-München 1972
- HORNUNG, E., Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1971

---

<sup>32</sup> Asclepius 24, Corpus Hermeticum (ed. A.D. Nock/A.J. Festugière) II, Paris 1960, 326.

- HORNUNG, E., Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes. Herausgegeben nach Texten aus den Gräbern des Neuen Reiches, Teil I: Text; Teil II: Übersetzung und Kommentar, Ägyptologische Abhandlungen 7, Wiesbaden 1963
- JUNGE, F., Isis und die ägyptischen Mysterien, in: Westendorf, W., Aspekte der spätägyptischen Religion, Göttinger Orientforschungen IV Bd. 9, Wiesbaden 1979, 93–115
- LEITZ, C., Studien zur ägyptischen Astronomie, Ägyptologische Abhandlungen 49, Wiesbaden 1989
- LÉVI-STRAUSS, C., Das Ende des Totemismus, edition suhrkamp 128, Frankfurt am Main 1981 (französische Originalausgabe 1962)
- LUHMANN, N., Funktion der Religion, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 407, Frankfurt am Main 1982
- RÖSSLER-KÖHLER, U., Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches. Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur, Göttinger Orientforschungen IV, Bd. 10, Wiesbaden 1979
- SCHÄFER, H., Ägyptische und heutige Kunst. Und, Weltgebäude der alten Ägypter: zwei Aufsätze, Berlin-Leipzig 1928
- SMELIK, K. A. D./HEMELRIJK, E. A., „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“ Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt, in: TEMPORINI, H./ HAASE, W. (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Band II 17.4, Berlin-New York 1984, 1852–2000
- STERNBERG-EL HOTABI, H., Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr. Teil I: Textband. Teil II: Materialsammlung, Ägyptologische Abhandlungen 62, Wiesbaden 1999

## Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Apisstier Liebieghaus Frankfurt (Erich Winter, Der Apiskult im Alten Ägypten, Mainz 1978, Abb. 6)
- Abb. 2: Ostrakon (Emma Brunner-Traut, Die Altägyptischen Scherbenbilder, Wiesbaden 1956, Tafel XXIX)
- Abb. 3a: Thoreris, Kairo CG 39145 (Katalog Nofret – Die Schöne, Kairo 1984, Abb. 10)
- Abb. 3b: Thoreris und Meretseger, Museo Egizio Turin, Cat. 1606 (Regine Schulz/Mathias Seidel [Hrsg.], Ägypten. Die Welt der Pharaonen. Köln 1997, S. 441 Abb. 36)
- Abb. 4: Grab der Nefertari (Heike C. Schmidt/Joachim Willeitner, Nefertari, Mainz 1994, Abb. 194 S. 134)
- Abb. 5: Grab der Nefertari (Heike C. Schmidt/Joachim Willeitner, Nefertari, Mainz 1994, Abb. 190 S. 132)
- Abb. 6a: Ptah (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 6b: Osiris (Maria Mogensen, La Glyptothèque Ny Carlsberg, Collection Égyptienne, Kopenhagen, 1930, Tf. 24 A 100).

- Abb. 7a: Isis mit dem Horuskind, Roemer-Pelizaeus-Museum Hildesheim, Inv. Nr. 1201 (A. Eggebrecht [Hrsg.], *Suche nach Unsterblichkeit. Totenkult und Jenseitsglaube im Alten Ägypten*, Mainz 1990, S. 89, Katalognr. T 32)
- Abb. 7b: Isis mit dem Horuskind, Badisches Landesmuseum Karlsruhe H 1023 (unveröffentlicht; Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 7c: Isis mit dem Horuskind (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 7d: Isis mit dem Horuskind, Staatliche Sammlung ägyptischer Kunst München, ÄS 4201 (Wolfhart Westendorf, *Das Alte Ägypten*, Baden-Baden 1968, S. 233)
- Abb. 8: S. Haupttext Anm. 13.
- Abb. 9a: Horusstele, CG Nr. 9401 (G. Daressy, *Textes et dessins magiques*, Catalogue Général, Kairo 1903, Pl. 1)
- Abb. 9b: Kestner Museum Hannover, Inv. Nr. 1935.200.688 (Irmgard Woldering, *Ausgewählte Werke der Ägyptischen Sammlung*, Hannover 1958, Abb. 84)
- Abb. 10: Serge Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn*, Wilbour Monographs III, New York 1970, Tf. IV
- Abb. 11: Skizze des Autors
- Abb. 12: Nach Schäfer, *Weltgebäude der Ägypter* (s. Literaturverzeichnis), Abb. 29
- Abb. 13: Relief aus der Kultkammer des Amenophis, 19. Dyn.; Berlin, Stiftung Preussischer Kulturbesitz, *Ägyptisches Museum 2/63–3/63, I/64–2/64* (Regine Schulz/Matthias Seidel [Hrsg.], *Ägypten. Die Welt der Pharaonen*. Köln 1997, S. 439 Abb. 32)
- Abb. 14: Strichzeichnung Autor.
- Abb. 15: Skizze des Autors
- Abb. 16: Nach Schäfer, *Weltgebäude der Ägypter* (s. Literaturverzeichnis), Abb. 29
- Abb. 17: Skizze des Autors
- Abb. 18: Nach Schäfer, *Weltgebäude der Ägypter* (s. Literaturverzeichnis), Abb. 31
- Abb. 19: Skizze des Autors
- Abb. 20: Grab Thutmosis' III., 7. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 21a: Grab Thutmosis' III., 5. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)
- Abb. 21b: Grab Thutmosis' III., 6. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität; Göttingen)
- Abb. 22a: Grab Thutmosis' III., Grab der Nefertari (Heike C. Schmidt/Joachim Willeitner, *Nefertari*, Mainz 1994, Abb. 203)
- Abb. 22a: Grab Thutmosis' III., 6. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität)
- Abb. 22b: Grab Thutmosis' III., 7. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität)
- Abb. 23: Grab Thutmosis' III., 12. Stunde Amduat (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität)
- Abb. 24: Skizze des Autors
- Abb. 25a: Amun und König Haremhab (Mohamed El-Saghir, *Das Statuenversteck im Luxortempel*, in: *Antike Welt*, 1991, Abb. 141)
- Abb. 25b: Votivstatuette Amuns (Dia Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Georg-August-Universität, Göttingen)

- Abb.26: Uvo Hölscher, Medinet Habu I, General Plans and Views, OIP 21, Chicago 1934, Pl. 23
- Abb.27: Harold H. Nelson, Medinet Habu IV, Festival Scenes of Ramses III, OIP 51, Chicago 1940, Pl. 196
- Abb.28: Totenbuch der Anhai (W. Budge, Facsimilies of the Papyri of Hunefer, Anhai, London 1899, Pl. 4).

# „Die Erde entsteht auf deinen Wink“

## Der naturphilosophische Monotheismus des Echnaton

HEIKE STERNBERG-EL HOTABI

### 0. Einleitung

Die religiöse Reform des Echnaton um ca. 1350 v.Chr. ist zweifellos das bedeutendste Ereignis der ägyptischen Religionsgeschichte. Mit der kompromißlosen Hinwendung zu seinem neuen Gott Aton, der das gesamte Pantheon der alten Religion ersetzt, proklamiert der König die Einheit Gottes und stellt sich damit bewußt gegen die traditionelle Religion. Die herausragende Bedeutung der Amarnareligion wird darin gesehen, daß es sich bei ihr um einen Monotheismus handelt, um eine gestiftete Religion, die jedoch die Zeit ihres Stifters nicht überlebte. Den bahnbrechenden Untersuchungen des Heidelberger Ägyptologen und Religionswissenschaftlers Jan Assmann<sup>1</sup> haben wir im wesentlichen drei neue Erkenntnisse über Echnaton und seine Religionsstiftung zu verdanken. Die eine betrifft den historischen Kontext: Unser Blick ist dafür geschärft worden, wie es zu dieser Umwälzung kommen konnte und wie er von der traditionellen Religion aufgenommen und verarbeitet wurde. Die andere betrifft das Wesen der Amarnareligion selbst: Es ist nun klarer geworden, worin sie zu kurz griff und warum sie scheitern mußte. Und die dritte betrifft ihren Gewaltcharakter: Wir glauben jetzt, besser nachvollziehen zu können, wie sie von den Zeitgenossen erlebt wurde.

Die folgenden Ausführungen basieren weitgehend auf den wegweisenden Arbeiten Jan Assmanns. Sie sollen in erster Linie eine Zusammenfassung des jetzigen Forschungsstandes bieten und damit vor allem den Nachbardisziplinen einen Einstieg in das Thema erleichtern. Bevor auf die Entwicklung der Amarnareligion näher eingegangen wird, soll zu-

---

<sup>1</sup> Nur die wichtigsten Arbeiten Jan Assmanns, die dieses Thema aufgreifen, seien an dieser Stelle angeführt: ASSMANN, J., Die „Häresie“ des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion, *Saeculum* 23 (1972) 109–126; ASSMANN, J., Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie (OBO 51), Fribourg–Göttingen 1983; ASSMANN, J., Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart 1984; ASSMANN, J., Ägypten. Eine Sinngeschichte, München–Wien 1996, besonders Teil IV: Das Neue Reich – Religion und Imperium.

nächst kurz der historische Rahmen angerissen werden, in den die neue religionsgeschichtliche Strömung eingebettet ist.

## 1. Der historische Rahmen

Echnaton lebte in einer Zeit, die zu Recht als die glanzvollste Epoche der ägyptischen Geschichte bezeichnet werden kann. Es ist die Zeit des Neuen Reiches, die ägyptische Großreichszeit um 1550–1070 v.Chr.<sup>2</sup>, die mit der 18. Dynastie beginnt und mit der 20. Dynastie endet. Nach der Vertreibung der Fremdherrscher, der Hyksos, die zuvor für hundert Jahre das Land regiert hatten, eroberten die Pharaonen der 18. Dynastie innerhalb weniger Generationen ein großes Territorium für Ägypten zurück, erkämpften dem Land politische Stabilität sowie materiellen Wohlstand und machten es zur größten Macht im Nahen Osten. Durch die offensiv geführten Kriege des größten Feldherrn dieser Dynastie, Thutmosis III. (1490–1439 v.Chr.), war die Grenze zwischen Afrika und Asien gefallen: Vom vierten Nilkatarakt im Süden, im heutigen Sudan, bis zu den Nordgrenzen Syriens am Euphrat hatte die ägyptische Armee die Macht Pharaos ausgedehnt (s. Landkarte Abb.1). Ägypten hatte den Höhepunkt seiner Weltherrschaft erreicht, und der Hof des ägyptischen Königs bildete den Mittelpunkt, von dem aus Verbindungslinien nach allen großen Ländern der damaligen Welt ausstrahlten: Nach Mitanni, Assyrien, dem Hethiterreich und der griechischen Inselwelt. Der Reichtum des Landes war legendär und vermehrte sich stetig. Zunächst durch die reiche Beute, welche die ägyptische Armee aus den eroberten Ländern heimbrachte, dann durch die den unterworfenen Völkern auferlegten Steuern und Abgaben, die in bedeutendem Maße zum Reichtum Ägyptens beitrugen. Aus Asien kamen Silber, kostbare Steine wie Lapislazuli und Türkis, Pferde und Wagen, Sklaven, Weine und Öle; aus Afrika wurden Ebenholz, Elfenbein, Weihrauch und Myrrhe, Straußenfedern, Leoparden, Giraffen und vor allem Gold geliefert, von dem schon Ägypten selbst reichliche Vorkommen besaß. Alle Welt strömte nach Ägypten, ein reger Handelsaustausch begann, und nie wieder sollte sich die ägyptische Gesellschaft kosmopolitischer geben als in dieser Zeit. Schutzherr der Armee, der Dynastie und des riesigen ägyptischen Imperiums war der Gott Amun-Re von Theben, dessen in Karnak befindlicher Tempel der reichste und dessen Priesterschaft die einflußreichste im Lande war. Der neu gewonnene Wohlstand kam jedoch nicht nur dem König und den Göttern, sondern auch einer privilegierten Schicht von Offizieren, Priestern

---

<sup>2</sup> Daten nach VON BECKERATH, J., Abriß der Geschichte des Alten Ägypten, Oldenburg 1971.

und Beamten zugute. In den Städten des Landes kam jetzt ein neues Lebensgefühl auf, das sich in einem verfeinerten Lebensstil der höheren Gesellschaftsschicht ausdrückte. Handel und Produktion von Luxusgütern nahmen einen nie dagewesenen Aufschwung. Mit der Öffnung des Landes wurde die ägyptische Gesellschaft auch zunehmend kosmopolitisch: Asiatische Sklaven und Händler brachten nicht nur ihre fremden Götter, sondern auch neue Ideen und Gebräuche mit ins Land. Während der knapp vierzig Jahre dauernden Regierung Amenophis III. (1403–1365 v.Chr.), Vater des Echnaton, erlebte das Land eine überaus lange Friedenszeit, und der Glaube an die Göttlichkeit Pharaos erreichte neue und für die 18. Dynastie beispiellose Höhen.<sup>3</sup>

## 2. Echnaton und der Anbruch einer neuen Ära

In diese Zeit wurde Echnaton<sup>4</sup> als zweiter Sohn Amenophis III. und seiner Hauptgemahlin Teje geboren. Wie vor ihm sein Vater wurde auch er Amenophis, d.h. „der Gott Amun ist zufrieden“ genannt. Über seine Jugend wissen wir wenig. Als sein Vater starb, trat Amenophis IV. anstelle seines früh verstorbenen älteren Bruders in schwierigen politischen Zeiten sein Erbe an. Eine neue Großmacht hatte die Weltbühne betreten: das Hethiterreich, welches das zu dieser Zeit mit Ägypten verbündete Mitanni militärisch zunehmend unter Druck setzte und die Vasallenstaaten in Syrien und Palästina untereinander ausspielte. Von den Ereignissen noch gänzlich unberührt fand die Krönung des Königs in Theben statt, wo er auch die ersten Jahre seiner Herrschaft verbrachte. Hier heiratete er die Frau, die später durch ihre Bildnisse weltberühmt werden sollte: Nofretete. In Theben kommen auch die beiden ersten von insgesamt sechs Töchtern des Paares zur Welt. Die einschneidenden Veränderungen, die seine Regierungszeit sowohl in religiöser als auch in künstlerischer Hinsicht kennzeichnen sollten, zeigten sich nicht sofort, denn zunächst ließ der König im traditionellen Stil weiterarbeiten. Der Umschwung erfolgte im dritten oder vierten

---

<sup>3</sup> Vgl. O'CONNOR, D./CLINE, E.H. (Hg.), Amenhotep III. Perspectives on his Reign, Ann Harbor 1998.

<sup>4</sup> Siehe dazu den leicht überholten ‚Klassiker‘ ALDRED, C., Akhenaten, Pharaoh of Egypt – a New Study, London 1968; eine populärwissenschaftlich aufbereitete, informative Kurzbiographie bei SCHLÖGL, H.A., Amenophis IV. Echnaton (Rowohlt's Taschenbuch Monographien 350), Hamburg 1986. Neue kritische Würdigung des Königs bei REEVES, N., Echnaton – Ägyptens falscher Prophet (Kulturgeschichte der Alten Welt 91), Mainz 2002.

Regierungsjahr mit dem Bau des großen Atontempels in Karnak<sup>5</sup>, in dessen Bildprogramm völlig unvermittelt ein neuer Kunststil hervortritt. Der Tempel stand im Osten von Karnak<sup>6</sup>, heute sind jedoch keine baulichen Überreste mehr erhalten. Seine Dokumentation und Rekonstruktion sowie die einer Reihe weiterer Tempel zu Ehren des Aton im Karnakgebiet ist aber während der letzten Jahrzehnte durch die computergestützte Erforschung von ca. 40000 Sandsteinblöcken aus dieser Zeit enorm fortgeschritten. Nach dem Tode des Echnaton wurden diese Aton-Tempel vollständig abgerissen und die Blöcke als Füllmaterial in den Bauten späterer Könige wieder benutzt, vornehmlich im 9. und 10. Pylon von Karnak. Französische Archäologen haben diese Türme komplett abgetragen, um die Echnatonblöcke wiederzugewinnen, und etwa zwanzig Prozent konnten aneinandergepaßt und rekonstruiert werden.<sup>7</sup>

Der stilistische Bruch mit der künstlerischen Tradition äußert sich vor allem in einer expressiven Übersteigerung aller individueller Züge (s. Abb.2). Dieser manieristisch anmutende Stil widersetzt sich bis heute einer eindeutigen Erklärung. Kaum ist er, wie früher zuweilen vermutet, die Abbildung einer körperlichen Krankheit oder eines Gebrechens, sondern eher als Ausdruck eines neuen Lebensstils und Lebensgefühls zu verstehen. Er könnte aber auch in der neuen Glaubenslehre des Königs begründet sein. In der Sonnenscheibe Aton wurden nämlich Mutter und Vater verehrt, wobei der weibliche Aspekt Vorrang genießt. In einigen Hymnen der Zeit heißt es mitunter überhaupt nur ‚Mutter‘: *„Du bist die Mutter, die jedermann geboren hat.“* Die Darstellung des Echnaton mit dominierenden weiblich anmutenden Körperformen, d.h. mit breitem Becken, schwellenden Oberschenkeln und weiblichen Brüsten, teilweise sogar ohne männliche Geschlechtsorgane, könnte ihn somit als androgynen Schöpfergott ausweisen<sup>8</sup> (s. Abb.3). Der plötzliche Umschwung läßt sich aber nicht nur in den Tempelreliefs, sondern auch in den Privatgräben dieser Zeit eindrucksvoll nachvollziehen wie etwa im Grab des Ramose, der unter Amenophis III. als hoher Staatsbeamter, als Wesir diente. Auf Abb.4 ist der Grundriß seines thebanischen Grabes zu sehen, das zur Zeit, als der alte

<sup>5</sup> Zur Lage der Ostempel PORTER, B./MOSS, R.L.B., *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, Vol. II. Theban Temples, Oxford <sup>2</sup>1972, 253–255 mit Plan XXIII.

<sup>6</sup> Zu den Ausgrabungen der Echnatontempel in Karnak-Ost REDFORD, D.B., *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton 1984, Kapitel 5–8.

<sup>7</sup> SMITH, R.W./REDFORD, D.B., *The Akhenaten Temple Project I*, Warminster 1976.

<sup>8</sup> Erklärungen, die auf den Geschlechtsdimorphismus rekurrieren, lassen sich unter Verweis auf Darstellungskonventionen ägyptischer Kunst zurückweisen, ROBINS, G., *The Feminization of the Male Figure*, in: *Chief of Seers. Egyptian Studies in Memory of Cyril Aldred*, hg. von E. Goring/N. Reeves/J. Ruffle, London–New York 1997, 251–265, bes. 258f.

König verstarb, gerade dekoriert wurde und die Schnelligkeit des Wandels, der den Beginn der Alleinherrschaft Echnatons begleitete, mehr als deutlich zeigt. Auf der einen Wand (s. Abb.5a) ist Amenophis IV. als jugendlicher Mitregent noch im traditionellen Stil zusammen mit der Göttin Maat dargestellt, während das Bild auf der gegenüberliegenden Seite (Abb.5b) bereits im neuen Stil gearbeitet ist. Zu sehen ist eine Szene mit Amenophis IV. und seiner Gemahlin Nofretete am Erscheinungsfenster unter ihrem Gott Aton.

### 3. Echnatons Gott tritt in Erscheinung

War Aton unter Amenophis III. noch ein Gott unter vielen gewesen, so steht das alles beherrschende, lebensspendende Tagesgestirn von nun an im Zentrum religiösen Erlebens. Die alte Erscheinungsform des Aton als falkengestaltiger Gott mit der Sonnenscheibe auf dem Kopf (s. Abb.6), der in der traditionellen Religion als Re-Harachte verehrt wurde, mußte einer neuen weichen: Mit einem Schlage zeigen alle Denkmäler den neuen Gott nur noch in einer einzigen Gestalt, die Gestalt der Sonnenscheibe mit langen Strahlen (s. Abb.7), die eine Verbindung zwischen der Sonne im Himmel und dem Opfervorgang auf der Erde herstellen. Diese Verbindung wird dadurch betont, daß die Strahlen in Händen enden. Mit diesen Strahlenhänden berührt die Sonne den König und seine Opfertgaben, einzelne Strahlen halten ihm und anderen Mitgliedern der königlichen Familie auch das Lebenszeichen (†) an die Nase (s. Abb.8). Hand in Hand mit dem neuen Erscheinungsbild des Gottes geht eine lehrhafte Namensformel einher, die so etwas wie eine theologische Wesensbestimmung des Gottes zum Ausdruck bringt und die übersetzt ungefähr lautet: „*Es lebt Re-Harachte, der im Horizont jubelt, in seinem Namen als das Licht, das in der Sonne ist*“<sup>9</sup>. Das Vorkommen dieser Namensformel ist ausschließlich an die Regierungszeit Amenophis IV. gebunden. Es gibt keine Belege, die vor das Datum seiner Thronbesteigung zurückreichen und andererseits kein Denkmal des Königs, das die Formel nicht enthielte. Der Gott äußert sich im Licht und ist durch das Licht erfahrbar. Das Licht des Aton berührt, erfüllt und belebt die gesamte Welt und beherrscht sie sogar. Denn das legen die Kartuschen nahe, die den Namen des Gottes umgeben und die sonst nur von regierenden Herrschern getragen werden. Anders ausgedrückt: Aton regiert die Welt, sogar mit eigener Jahreszählung, und aus dieser neuartigen Konzeption einer königlichen Alleinherrschaft des Lichtgottes ergibt

---

<sup>9</sup> Übersetzung und Verständnis dieser Namensformel sind bis heute umstritten, ASSMANN, „Häresie“ des Echnaton, 117 mit Anm.34.

sich der monotheistische Ausschließlichkeitsanspruch fast von selbst. Auch der König ändert jetzt seinen Namen: Aus „Amenophis“, d.h. „*Amun ist zufrieden*“ wird Ach-en-Iten, Echnaton, was übersetzt etwa heißt: „*Einer, der für Aton wirksam ist.*“

Um den Strukturwandel in einer Religion ermessen zu können, die den Erhalt des Kosmos im Handeln und Zusammenwirken der Götter sieht, soll im folgenden kurz die klassische Konzeption des Sonnenlaufes in Erinnerung gerufen werden.

#### 4. ‚Traditionelle‘ versus ‚Neue‘ Sonnentheologie

Die traditionelle Sonnentheologie beinhaltet die Vorstellung des Sonnenlaufes als einer Bewegung der Sonne um die Erde. Die Ägypter stellten ihn sich als Barkenfahrt vor. In zwei Barken, einer Tages- und einer Nachtbark, fährt der Sonnengott über den Himmel und durch die Unterwelt. Götter stützen den etwa als Kuh symbolisierten Himmel, an deren Leib die beiden Barken zu sehen sind, wie etwa eine Illustration zum sog. Kuhbuch aus dem Grab Sethos I. zeigt (s. Abb.9). Am Vorgang der Barkenfahrt sind so gut wie alle wichtigen Götter des ägyptischen Pantheon beteiligt, darüber hinaus auch eine Reihe von ‚Spezialgöttern‘. So kommen etwa im Amduat, einem wichtigen Unterweltbuch des Neuen Reiches, das die nächtliche Fahrt der Sonne beschreibt, Hunderte solcher spezieller Götter vor. Diese treten zum Sonnengott in wechselnde Beziehungen, in ‚Konstellationen‘<sup>10</sup>, und jede Phase des Sonnenlaufes ist durch eine besondere Konstellation charakterisiert: Am Abend verschluckt die Göttin Nut den alten Sonnengott, und in der Unterwelt wird er durch eine Adorantengemeinde in Gestalt von Pavianen empfangen. Die Erneuerung des Lebens findet in der Vereinigung der antagonistischen Götter Re und Osiris in der sechsten Nachtstunde seinen Ausdruck, und die Überwindung des Chaos wird durch die Zerstückelung des schlangengestaltigen Götterfeindes Apophis in der siebten Nachtstunde symbolisiert. Am Morgen wird der verjüngte Sonnengott wieder von der Himmelsgöttin Nut geboren und begibt sich erneut auf seine Tagesreise. Jeder Phase des Sonnenlaufes entspricht dabei eine andere Erscheinungsform des Gottes: Am Morgen ist er Chepri in Gestalt des Skarabäus (s. Abb.10a), am Tage Re-Harachte, falkengestaltiger Gott mit der Sonnenscheibe auf dem Kopf (s. Abb.10b) und am Abend Atum in Widdergestalt (s. Abb.10c). Eingeweiht in die Mysterien des Sonnenlaufes ist allein der König: Als Sonnenpriester<sup>11</sup> ist er Mittler des Dialogs zwi-

<sup>10</sup> Dieser Begriff wurde von Jan Assmann in die ägyptologische Literatur eingeführt.

<sup>11</sup> ASSMANN, J., Der König als Sonnenpriester (Abhandlungen DAI Kairo 7), Glückstadt 1970.

schen den Bereichen des Göttlichen und der Welt der Menschen und wird in dieser Rolle mit verschiedenen Göttern identifiziert: im Leben ist der König die Inkarnation des Horus und im Tode verschmilzt er mit Osiris.

Jan Assmann verdanken wir die Erkenntnis, daß der historische Kontext dieses traditionellen polytheistischen oder konstellativen Weltbildes, das die Welt als Handlungszusammenhang einer Göttergemeinschaft deutet, schon einige Jahrzehnte vor Echnaton in eine tiefe Krise geraten war. In der Zeit seines Vaters Amenophis III. läßt sich nämlich eine geistesgeschichtliche Strömung fassen, die wir heute in Anlehnung an Jan Assmann als ‚Neue Sonnentheologie‘<sup>12</sup> bezeichnen und durch die der theologische Kontext der Amarnareligion klarer geworden ist. Die Texte der ‚Neuen Sonnentheologie‘ setzen zeitlich kurz vor Amarna ein (s. Abb.11), und es besteht kein Zweifel, daß die Amarnareligion aus dieser Bewegung hervorgegangen ist und diese weiterentwickelt. Dabei ist die ‚Neue Sonnentheologie‘ aber nicht als Frühform der Amarnareligion zu verstehen, und sie ist auch nicht mit ihr identisch, denn dann hätte sie mit Amarna untergehen müssen. Die Texte fahren jedoch nach Amarna genau dort fort, wo diese neue Entwicklung durch Echnatons Umsturz unterbrochen wurde, und bestehen parallel mit Texten einer wieder in ihre Rechte eingesetzten konstellativen Theologie des Sonnenlaufes bis ans Ende der ägyptischen Religionsgeschichte fort (s. Abb.11). Echnatons Religionsstiftung mit der Abschaffung der anderen Götter läßt sich somit als Versuch einer radikalen Lösung dieser Krise verstehen, die vielleicht durch die imperiale Politik der Thutmosiden und einer sich im Begriff zu verändernden Welt ausgelöst worden war, in der sich Ägypten neu positionieren mußte.<sup>13</sup>

Hauptzeuge der neuen Strömung ist ein Hymnus auf der Grabstele der Baumeister Suti und Hor<sup>14</sup> aus der Zeit Amenophis III, in dem die ‚Neue Sonnentheologie‘ entfaltet wird. Sie beschreibt den Sonnengott in einsamer Gegenüberstellung zu der von ihm selbst geschaffenen und belebten Welt und betont die Einheit Gottes. Ihre Leitsätze, die später von der Amarnareligion aufgegriffen werden, verstehen sich als theologische Ausdeutungen kosmischer Phänomene, und zwar der Sonne, des Lichts und ihrer Bewegung. Es sind, in Kürze zusammengefaßt, die folgenden (Zusammenstellung und Übersetzung nach Assmann<sup>15</sup>):

---

<sup>12</sup> Einen Überblick bei ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, 235–243.

<sup>13</sup> Vgl. dazu unter Abschnitt 1: Historischer Rahmen.

<sup>14</sup> Stele BM 826. Textedition bei EDWARDS, I.E.S., *Hieroglyphic Texts in the BM*, Vol. VIII, London 1939, 22–25, Taf. XXI. Übersetzung bei ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, in: TUAT II.6, *Lieder und Gebete*, Gütersloh 1991, 844–846.

<sup>15</sup> ASSMANN, *Re und Amun*, 96–143, dort auch die Belegstellen für die Übersetzungen; vgl. a. DERS., *Theologie und Frömmigkeit*, 236–238.

### A. Die Sonne

1. ist am Himmel allein, und so vollbringt auch der Sonnengott seinen Lauf in einsamer Einzigartigkeit: *„Du hast dich an den Himmel begeben, indem du allein bist.“*

2. (Die Sonne) ist fern, und so ist auch der Sonnengott unerreichbar fern und unergründlich in seinem Wesen: *„Hoher, den man nicht erreichen kann, Verborgener, dessen Aussehen man nicht kennt.“*

3. (Die Sonne) ist fern, aber ihr Licht ist auf Erden: *„Sehr, sehr Ferner, zu geheim, um ihn zu erreichen, aber seine Strahlen dringen in die Erde.“*

### B. Das Licht

1. erschließt die Welt, macht sie sichtbar und für den Menschen begehbar: *„Jeder Weg ist angefüllt mit deinem Licht.“*

2. (Das Licht) erfüllt die Welt mit der leibhaftigen Sichtbarkeit und Schönheit Gottes: *„Himmel und Erde sind von deiner Schönheit durchdrungen.“*

3. (Das Licht) offenbart den Gott, der sich zugleich darin verbirgt: *„Du querst den Himmel, und jedermann schaut dich, aber dein Gang ist vor ihnen verborgen.“*

4. (Das Licht) schenkt allen Augen das Sehvermögen.

5. (Das Licht) belebt alle Geschöpfe, die vom Anblick Gottes (vom Licht der Sonne) leben.

6. (Das Licht) ist der Blick Gottes, mit dem er seine Schöpfung betrachtet: *„Schöner, der vom Himmel herabkommt, um zu schauen, was er geschaffen hat auf Erden.“*

### C. Die Bewegung

1. ist die Arbeit des Gottes, die er im Auf- und Untergehen in wunderbarer Stetigkeit vollbringt: *„Er vollbringt seine Aufgabe tagtäglich, der sich abmüht, ohne zu ermüden.“*

2. (Die Bewegung) ist von wunderbarer Geschwindigkeit: *„Der Tag ist klein der Lauf ist weit, in einem kurzen Augenblick hast du es vollbracht.“*