

JAN ASSMANN

Arbeit am Polytheismus

Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten*

Ewig wird er euch sein der Eine, der sich in Viele
Teilt, und Einer jedoch, ewig der Einzige bleibt.
Findet in Einem die Vielen, empfindet die Vielen, wie Einer
Und ihr habt den Beginn, habet das Ende der Kunst.

Goethe

1. „Implizite“ vs. „explizite“ Theologie

„Theologen und Theologien“, so lautet das Thema dieser Ringvorlesung, und wir fragen heute, ob es Vergleichbares auch im Alten Ägypten gegeben hat. Bevor ich jedoch eine Antwort versuchen kann, muß ich die Frage als solche wieder freilegen. Sie ist gewissermaßen verschüttet unter der Überfülle der Befunde, die ein inflationärer Wortgebrauch in der Ägyptologie als „Theologien“ und „theologische Systeme“ aufgehäuft hat. Fast jede Darstellung der ägyptischen Religion redet bereits mit Bezug auf die allerältesten Texte mit größter Selbstverständlichkeit von „theologischen Systemen“, ohne jemals Rechenschaft von diesem Wortgebrauch abzulegen. So erschien das Alte Ägypten als das klassische Land der Theologien und Theologen.¹

Das hat seinen Grund darin, daß die Ägyptologie der ägyptischen Religion zuerst in deren Endphase ansichtig wurde: in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit mit ihren zahllosen umfangreichen Inschriften, von denen eine Menge in der Tat den Begriff Theologie nahelegt, handelt es sich doch um Kodifizierungen eines ungeheuren priesterlichen Wissensvorrats in z. T. streng systematisierter Form. Im spätzeitlichen Ägypten hatte jedes bedeutendere religiöse Zentrum seinen spezifischen Wissensvorrat und damit in gewissem Sinne sein eigenes theologisches System ausgebildet.² Von der Beschrei-

* Während der Drucklegung dieses Beitrags entstand und erschien mein Buch: *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, in dem derselbe Gegenstand ausführlicher dargestellt und begründet wird.

¹ Eine treffende Charakterisierung dieses ägyptologischen Vorurteils gibt *C. J. Bleeker*, *Egyptian Festivals*, 1967, 12–15, geht aber in seiner Ablehnung jeglicher theologischer Spekulation in der ägyptischen Religion entschieden zu weit.

² In vorbildlicher Weise hat *A. Gutub* für die Theologie von Kom Ombo die kommen-

bung solcher Befunde, die dem vorigen Jahrhundert als „die“ ägyptische Religion galten, hat sich der Sprachgebrauch unkritisch auf alle älteren, allmählich in den Blick tretenden Phasen der ägyptischen Religionsgeschichte ausgedehnt. Man stellte sich vor – dies ist auch heute noch herrschende Meinung – daß schon in der Frühzeit des ägyptischen Staates, ja in dessen Vorgeschichte religiöse und zugleich politische Zentren theologische Systeme ausgebildet hätten, deren Ziel es gewesen sei, den jeweiligen Ortsgott an die Spitze des Pantheons zu stellen und dieses Pantheon in der symbolischen Form eines Kreises ausgewählter Vertreter, der sog. Neunheit, um den Ortsgott zu versammeln.³

Wenn man diesen ägyptologischen Begriff von Theologie definiert als die systematisierende Kodifikation religiösen Wissens unter dem Druck und mit dem Ziel der Abgrenzung gegenüber konkurrierenden Systemen, dann entspricht eine solche „Geistesbeschäftigung“ zwar genau der historischen Situation der Spätzeit mit der spezifischen Problematik einer vom Untergang bedrohten kulturellen Endsituation, läßt sich aber gerade aufgrund dieser Verankerung in einer historischen Situation nicht auf frühere Epochen übertragen. Der Druck, der in der Spätzeit die ägyptische Religion in ihren verschiedenen lokalen Ausprägungen zu Explikationen und Systematisierungen zwang, bestand in der Notwendigkeit einer doppelten Abgrenzung: einmal gegenüber der Kultur einer Besatzungsmacht, vor allem der übermächtigen hellenistischen Kultur, und zum anderen gegenüber innerägyptischen Kulte gleichen Ranges. Beides hat es früher nicht gegeben. Die Konkurrenzsituation gleichrangiger Kulte, die für die Spätzeit charakteristisch ist, entsteht erst durch den Wegfall einer die einzelnen Kulte überwölbenden Institution, des Reichsgottes, die an die Institution des legitimen, d. h. einheimischen Königtums gebunden zu sein scheint. Die Ptolemäer haben diese Institution mit dem neugeschaffenen Gott Sarapis zu besetzen versucht, darin aber keinen überregionalen Anklang gefunden. Vorher aber war durch die Theologie des legitimen Königtums, d. h. die Sohnschaft des Königs

tierte Edition der wesentlichsten theologischen Texte und die Rekonstruktion der zentralen Ideen geleistet: *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, 2 Bde., *Bibl. d'Et.* 43, Kairo 1973. Für Esna s. *S. Sauneron, Les fêtes d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Esna V), Kairo 1962, für Theben *K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* (APAW), 1929. Für Edfu s. *S. Cauville, La théologie d'Osiris à Edfou* (BE 90), 1983.

³ Exponent dieser Richtung ist *K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Beiheft ZDMG 1930.

an einem als „Reichsgott“ verehrten Höchsten Wesen, eine zentrierende Perspektive in der Fülle der ägyptischen Gottheiten und Kulte wirksam, die eine Konkurrenzsituation wie unter den Ptolemäern und Römern ausschloß. Theologie war in früheren Epochen vor allem Theologie dieses Reichsgottes und Höchsten Wesens.⁴

Die Frage, ob es im Alten Ägypten Theologien und Theologen gab, beantworte auch ich positiv. Ich glaube aber nicht, daß es das zu allen Epochen der ägyptischen Geschichte mit gleicher Intensität und Selbstverständlichkeit gab. Vielmehr verstehe ich die Ausbildung einer expliziten Theologie als ein historisches Phänomen, das im Kontext seiner spezifischen historischen, d. h. politischen, geistesgeschichtlichen, gesellschaftlichen Situation verstanden werden muß, wie ich das für die Spätzeit angedeutet habe. Theologen treten, mit anderen Worten, im Alten Ägypten (und wohl nicht nur dort) nur unter bestimmten Voraussetzungen auf den Plan. Dieser Standpunkt basiert auf der Unterscheidung zwischen „impliziter“ und „expliziter“ Theologie. Eine implizite Theologie besitzt jede Religion, sofern sie überhaupt einen Gottesbegriff kennt.⁵ Man kann sich das am Beispiel der Sprache klarmachen. Jede Sprache besitzt eine Grammatik, vollkommen unabhängig von der Frage, ob die Sprachwissenschaftler bereits Grammatiken dieser Sprache verfaßt haben oder nicht. So besitzen auch Religionen implizite Theologien unabhängig von der Frage, ob Theologen sich um die Explikation solcher Theologien gekümmert haben.⁶ In impliziter Form gibt es Theologie seit den Anfängen der pharaonischen Kultur.⁷

Wir fragen aber nach expliziter Theologie. Explizite Theologie aber – diese These möchte ich vorgreifend formulieren, um sie bei der folgenden detaillierten Behandlung der Befunde als Orientierung zu

⁴ Zur Geschichte der Reichsgott-Theologie s. meinen Beitrag Primat und Transzendenz, in: W. Westendorf, Aspekte der spätägyptischen Religion (GOF IV. 9), 1979, 7–40, bes. 28–26. Zur Transformation der königsideologischen Sohnschafts-Theologie in der Spätzeit vgl. meine Beiträge Königsdogma und Heilserwartung, in: D. Hellholm (Hrsg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, 1983, §§ 2.2 und 4, sowie in: Assmann/Burkert/Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos (OBO 48), 1982, 19–25.

⁵ Daß die ägyptische Religion von Anfang an in diesem Sinne „theistisch“ ist, betont zu Recht H. Brunner, Grundzüge der altägyptischen Religion, 1983, 9–15.

⁶ Theologie reflektiert den Sinn, nicht die Regeln des Umgangs mit den Göttern. Daher kann die Explikation von Theologie diesen Sinn in einem ganz anderen Maße verändern, als etwa die Explikation von Grammatik das Regelsystem einer Sprache zu beeinflussen imstande ist.

⁷ Um die Rekonstruktion impliziter Theologie bemüht sich mein Artikel „Gott“ im Lexikon der Ägyptologie (hrsg. von W. Helck/W. Westendorf), Bd. 4, 1976, 756–786.

benutzen – entzündet sich in Ägypten am Problem der Einheit Gottes. Umgekehrt gilt: „polytheistische Theologie“ ist in der Regel implizit; sie wird in den Texten praktiziert, aber nicht lehrhaft entfaltet.⁸ Den Begriff „polytheistisch“ möchte ich allerdings sogleich widerrufen, weil er dazu angetan ist, die ganze Problematik, um die es den ägyptischen Theologen ging, in das unfruchtbare Licht der Monotheismus-Debatte zu stellen.⁹ Lieber spreche ich von „konstellativer“ Theologie. Ihr liegt ein Denken zugrunde, das das Wesen eines Gottes von seinen Bezügen zu anderen Göttern her bestimmt und von seiner Rolle in festen „Konstellationen“.¹⁰ So läßt sich z. B. von Osiris nicht reden ohne Bezugnahme auf Horus und Isis und auf seine Rolle des „Toten Vaters“ in dieser Konstellation.¹¹ Auch das Wirken und Wesen des Sonnengottes wird im Rahmen dieser traditionellen impliziten Theologie dargestellt als ein Handeln und Erleben in derartigen Rollenkonstellationen. Die Hunderte, vielleicht Tausende von Texten, die davon reden, rechne ich nicht zur „expliziten Theologie“; sie schalten sich preisend, bestätigend, mitwirkend in die darin beschriebenen Vorgänge ein, aber sie arbeiten nicht reflektierend an dem Gottesbegriff, auf den sie sich beziehen.¹²

⁸ Ich verstehe die Termini „implizite“ und „explizite“ Theologie als Pole einer gradierten Skala, auf der mit verschiedenen Explikationsstufen von Theologie zu rechnen ist. Eine Rolle spielt dabei die Unterscheidung „empraktischer“ und „metapraktischer“ Texte. „Empraktische“ Texte (der Ausdruck stammt von K. Bühler, Sprachtheorie, 1934) sind in Handlungsvollzüge (hier: des Kultes) eingebunden, während metapraktische Texte sich aus solcher Einbindung gelöst haben und in geringerer oder größerer Distanz dieses Handeln bzw. seine Voraussetzungen bis hin zu immer allgemeineren Grundbedingungen menschlicher und göttlicher Existenz reflektieren. So erklärt er sich, daß die frühesten explizit theologischen Reflexionen in Texten auftreten, die (zumindest ursprünglich) der schönen Literatur zugehören (vgl. Anm. 22).

⁹ E. Hornung gebührt das Verdienst, diese Debatte als gegenstandslos erkannt zu haben, s. *Der Eine und die Vielen* (1971). Seine mehr auf die implizite (und als solche polytheistische) Theologie gerichtete und eher phänomenologisch als historisch orientierte Darstellung bekommt allerdings den theologischen Diskurs, um den es hier geht, nicht in den Blick. Dieser Diskurs ist jedoch keineswegs gegenstandslos geworden.

¹⁰ Zum Begriff „Konstellation“ s. meine *Liturgischen Lieder an den Sonnengott*, 1969, 333ff, sowie *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18. bis 20. Dynastie* (OBO 51), 1983, Kap. 2.

¹¹ S. hierzu meinen Beitrag: *Das Bild des Vaters im Alten Ägypten*, in: H. Tellenbach (Hrsg.), *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*, 1976, 29–49.

¹² Eine Ausnahme bildet die Gattung „Kosmographie“, wie sie uns in umfangreichen Ausschnitten in Gestalt der „Unterweltbücher“ in den Königsgräbern des Neuen Reichs erhalten ist, s. dazu E. Hornung, *Altägyptische Unterweltbücher*, Zürich/München 1972. Dabei handelt es sich, wie ich in: *Re und Amun*, Kap. 1, zu zeigen versucht habe, um die Elaboration und Tradition eines Wissensvorrats, der zur Ausübung des heliopolitanischen Sonnenkults notwendig ist (vgl. auch mein Buch: *Der König als Sonnenpriester*, Glückstadt 1970), also um zugleich metapraktische und dezidiert

Diesem Denken ist es unmöglich, sich einen Gott „allein“ vorzustellen. Insofern ein Gott „Person“ ist, ist er das kraft seiner Eingebundenheit in die „Sphäre des Seinigen“¹³ in Form von götterweltlichen Konstellationen, insoweit er handelt, handelt er aus einer Rolle im Rahmen solcher Konstellationen heraus. Auch der Urgott Atum, die Verkörperung der Präexistenz, der „Einzig, der allein ist“¹⁴, bildet da keine Ausnahme: denn zu den Kennzeichen seiner „Einsamkeit“ gehört seine absolute Handlungsunfähigkeit, er ist „matt, inert“ (*nnj*)¹⁵, treibt bewußtlos im Urwasser. Damit die Schöpfung in Gang kommen kann, muß er sich besinnen, d. h. sprechen, und schon entstehen die Götter, noch vor dem eigentlichen Schöpfungswork bildet sich um den „von selbst entstehenden“ Schöpfergott eine „Sphäre des Seinigen“, die ihn zum Handeln und damit zur Schöpfung befähigt.¹⁶

Was ich im Vorstehenden referiert habe, sind aber genau die Probleme, an denen sich in Ägypten die ersten Ansätze zu expliziter Theologie entzündeten: Monologe dieses Urgottes,¹⁷ ja sogar des Urwassers selbst,¹⁸ Reden, in denen sich die allerersten aus dem Urgott entstandenen Götter präsentieren,¹⁹ eine Präexistenz-Theolo-

polytheistische Texte. In der (impliziten) Theologie des Sonnenkults werden die kosmischen Vorgänge des „Sonnenlaufs“ als *Handlungen* gedeutet. Als solche implizieren sie die Götterwelt als Sozialdimension dieses Handelns. Götter handeln in Ägypten nicht an menschlichen, sondern an göttlichen Partnern. Sie handeln nicht spontan und willkürlich, sondern als Träger charakteristischer Rollen in festen Konstellationen. Die Sozialdimension des Handlungszusammenhangs „Sonnenlauf“ tendiert zu immer größerer Komplexität und wird daher früh (das Datum ist allerdings umstritten: Mittleres Reich? Frühes Neues Reich? E. Hornung, der beste Kenner dieser Materie, befürwortet das letztere) Gegenstand kodifizierender Aufzeichnung, d. h. Explikation.

¹³ Zu diesem Begriff s. Liturgische Lieder 333 ff.

¹⁴ CT II 129 f; V 246 b vgl. a. I 374/75; sehr oft im NR. Das Determinativ des „schlechten Vogels“ kennzeichnet die Einsamkeit des Urgottes als einen Mangelzustand.

¹⁵ Das äg. Wort *nnj* bezieht sich auf die handlungsunfähige „Inertia“ des im Wasser treibenden Urgottes (CT II 33 f; V 166 h; V 312 e–f; viele spätere Belege, s. Liturgische Lieder 317) sowie das auf den Feldern „ausgebreitete“ stagnierende Überschwemmungswasser.

¹⁶ S. meinen Artikel „Schöpfung“, in: *Lex. d. Äg.*, Bd. V (1983).

¹⁷ Monologe des Atum: eingebettet in den Spruch 80 der Sargtexte, der als Ganzes dem Verstorbenen in Gestalt des Luftgottes Schu in den Mund gelegt ist, sowie in dem nahestehenden, erst spät aufgezeichneten Text pBM 10188, 16.21 ff und 28.20 ff.

¹⁸ Spruch 714 der Sargtexte.

¹⁹ Die bedeutendsten Texte finden sich in der Spruchfolge 75–83 der Sargtexte, einer Liturgie, die dem Toten die Verwandlung in den Luftgott Schu ermöglichen soll, vgl. *A. de Buck*, *Plaats en betekenis van Sjoë in de egyptische theologie*, 1947. Hier wird eine Präexistenz-Theologie greifbar, die das Beieinander des „noch nicht existenten“ Urgottes Atum mit seinen Kindern Schu und Tefnut darstellt. Die Kinder erhalten in dieser „Ur-Konstellation“ die Namen „Leben“ (Schu) und „Wahrheit“ (Tefnut) sowie

gie, die um das Mysterium der Einsamkeit Gottes „im flüchtigen Übergang vom Nichtsein zum Sein“²⁰ kreist. Ich halte es nicht für Zufall, daß diese Texte aus einer Zeit stammen, in der – nach dem Zusammenbruch des Alten Reichs – der Ägypter auch in seiner eigenen sozialen Sphäre die Erfahrung der Vereinsamung machte.²¹ Noch sehr viel evidentester ist der Zusammenhang zwischen dieser Krisensituation eines Zerfalls sozialer Ordnungen und Sinnbildungsformen einerseits und dem Aufkommen von Texten andererseits, die unter dem speziellen Gesichtspunkt der Theodizee eine neue Form expliziter Theologie entwickeln. Auch hier ist der Gott, um dessen Rechtfertigung es geht, ein Gott außerhalb der Konstellationen der Götterwelt. Er steht fürsorgend und schuldlos einer weislich geordneten, wohleingerichteten Schöpfungswelt gegenüber, zu der Götter und Menschen gehören.²²

Die Texte, von denen in diesem Beitrag die Rede sein soll, stammen aus einer späteren Zeit. Im Gegensatz zu ihren großartigen Vorläufern stehen sie nicht wie erratische Blöcke in der ägyptischen Religionsgeschichte, sondern verteilen sich zu vielen Hunderten wie ein feinmaschiges Netz in der Zeit (vom 16.–13. Jh. v. Chr.), im Raum (Ober- und Unterägypten) und in der sozialen Schichtung.²³ Sie hängen miteinander zusammen, weniger durch die Gemeinsamkeit der Gattung als vielmehr durch die Gemeinsamkeit der Sache und der

„Zeitfülle“ (Schu) und „ewige Dauer“ (Tefnut). Umgesetzt in ein vertrautes theologisches Idiom heißt das: „Im Anfang waren Leben und Wahrheit. Und Leben und Wahrheit waren bei Gott, und Gott war Leben und Wahrheit.“ Wenn in Spruch 261 der Sargtexte der Zaubergott Heka für sich in Anspruch nimmt, im Anfang bei Gott (gemeint ist immer: Atum) gewesen zu sein, läuft das ebenfalls auf die Aussage hinaus, daß im Anfang das Wort war. Im Neuen Reich geht der König Amenophis III. so weit, seine eigene Zeugung durch Gott in die Präexistenz zu verlegen. Noch vor Schu und Tefnut schuf Gott den Sohn (Urk IV 1675, s. dazu *Assmann*, a. a. O. [Anm. 11] 43).

²⁰ *E. Hornung*, *Der Eine und die Vielen* 181.

²¹ „Primat und Transzendenz“, in: W. Westendorf (Hrsg.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, 23–25; „Königsdogma und Heilserwartung“, in: D. Hellholm, *Apocalypiticism* § 1.

²² Die beiden wichtigsten Texte sind 1. Spruch 1130 der Sargtexte, s. dazu *E. Otto*, *Der Vorwurf an Gott* (Vorträge Orientalistentag Marburg, 1950); *G. Fecht*, *Der „Vorwurf an Gott“* in den Mahnworten des Ipu-Wer, *AHAW* 1972, 120 ff; neueste Übersetzung, die dem poetischen Gehalt des Textes gerecht zu werden bemüht ist: *E. Hornung*, *Meisterwerke altägyptischer Dichtung*, 1978, 62 f. Es handelt sich um einen Text, der dem „Allherrscher“ selbst in den Mund gelegt ist und worin dieser seine Schöpfung rechtfertigt. 2. Lehre für Merikare, P 130–138, s. hierzu zuletzt: *Re und Amun* 168 f.

²³ Die meisten dieser Hunderte von Sonnenhymnen finden sich in meiner Edition der thebanischen Texte, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern (Theben I, Mainz 1983); die wichtigsten sind übersetzt in *ÄHG*. Der religionsgeschichtlichen Auswertung vor allem dieses Materials widmet sich *Re und Amun*.

dieser Sache, dem Gottesbegriff, inhärenten Problematik, die immer neue, differenziertere, angemessenere Texte hervorruft. Es ist diese Gemeinsamkeit, auf die ich mich mit dem Begriff „Diskurs“ beziehe.²⁴

Darunter verstehe ich eine Form, in der sich Texte sowohl aufeinander als auch auf ein gemeinsames zugrundeliegendes Problem beziehen, eine Form von „Intertextualität“ also, die in den beiden Dimensionen der Synchronie und der Diachronie in Erscheinung tritt. Der Diskurs, von dem ich hier handeln möchte, manifestiert sich in der Synchronie als eine Gemeinsamkeit von Phraseologie und Textgliederung. Das Phänomen der Intertextualität hat man mit einem Palimpsest verglichen, wo unter einem Text ein anderer durchscheint. Das, was hier in diesem Sinne „durchscheint“, läßt sich bestimmen als der bis in einzelne Wendungen hinein lehrhaft entfaltete Begriff des Einen Gottes. Dies anhand der Texte nachzuweisen, ist philologische Kleinarbeit, die ich hier nicht im einzelnen referieren kann.²⁵ Ich beschränke mich auf die diachrone Dimension, die wohl auch für die Konstitution eines Diskurses die entscheidendere ist. In der Diachronie zeigt sich Diskurs an Formen der Veränderung und ist als evolutiver Prozeß zu beschreiben. Damit ein Diskurs sich entfalten kann, bedarf es eines Problems von entsprechender Zündkraft und einer Einstellung zur Tradition, die weder „klassizistisch“ noch „revolutionär“ ist, d. h. gleich weit entfernt von den beiden Extremen reproduktiver Nachahmung oder totaler Verwerfung alles Bestehenden. Ein Diskurs beruht auf der Kontinuität der Probleme und auf dem Willen zur perfektionierenden Veränderung. Als Formen der Veränderung haben die intertextuellen Bezüge die Struktur

²⁴ Den Begriff „Diskurs“ übernehme ich von Michel Foucault, verstehe darunter also die Ausarbeitung und Tradierung von Wissen im Rahmen von Institutionen (hier: Priestertum und Tempelverwaltung), und nicht etwa die Auseinandersetzung zwischen streitenden Parteien, so als stünden sich hier eine „polytheistische“ und eine „monotheistische“ Position gegenüber, und auch nicht einfach „gesellschaftliche Kommunikation“ im Sinne von Habermas. „Ausarbeitung von Wissen“ läßt sich andererseits als „Rationalisierung“ im Sinne von Max Weber beschreiben, dessen Frage nach „Trägerkreisen“ und seine Konzeption von „Intellektuellen“ als „Trägern“ derartiger Rationalisierungsprozesse ebenfalls mit den Priestern und Verwaltungsbeamten des thebanischen Amun- und Sonnenkults zu beantworten wäre. In einer solchen soziologisch orientierten Perspektive erscheint die Tatsache bedeutsam, daß die Entfaltung dessen, was hier „theologischer Diskurs“ genannt wird, geschichtlich zusammenfällt mit der Professionalisierung des Priestertums. Schließlich spielt wohl auch eine Rolle die im Neuen Reich zunehmende Literalisierung der ägyptischen Kultur und die mit der Schrift gegebene Möglichkeit einer „Ideenevolution“ (N. Luhmann).

²⁵ Eine entsprechende Untersuchung referiere ich im 4. Kap. von Re und Amun, bes. S. 146–153.

der Aufhebung, und zwar in dem dreifachen Sinne des Begriffs, wie Hegel ihn geprägt hat: als *Bewahrung* der Frage, als *Herauf-Hebung* auf die höhere Stufe einer komplexeren Begrifflichkeit, und als *Außer-Kraft-Setzung* der älteren Antwort durch etwas Neues, das im Bezug auf das gemeinsame Problem als die bessere Lösung auftritt.

Der theologische Diskurs des Neuen Reichs, der bestimmt ist durch die Kontinuität des Problems der Denkbarkeit der Einheit Gottes bzw. der Überwindung des polytheistischen Weltbilds, verläuft in drei Phasen: die Primat-Theologie der 18. Dynastie, die monotheistische Licht-Theologie Echnatons und die pantheistische Weltgott-Theologie der Ramessidenzeit. Ich möchte diese drei Phasen beschreiben und dabei den ihnen gemeinsamen Bezug auf das Problem der Einheit Gottes aufzeigen. Daß das im Rahmen eines Vortrags nur unter äußerster Beschränkung auf einige wenige Punkte möglich ist, versteht sich von selbst. Ich werde dabei so vorgehen, daß ich für jede Periode einen charakteristischen Text auswähle und anhand der Verortung dieses Textes im Gange des Diskurses, dem er angehört, den jeweiligen Stand des theologischen Prozesses deutlich zu machen suche.

2. Die Primat-Theologie der 18. Dynastie

2.1 Text 1

Ein Opfergebet an Amun-Re, den Herrn von Karnak
Herrn der Ewigkeit, Herrscher der Dauer,
Fürst, Herr der Großen Doppelfederkrone.

Der Eine im Anbeginn, der Größte der Großen,
Urgott ohne Seinesgleichen;
Er ist der Große, der Menschen und Götter erschuf
(...)

Die lebendige Flamme, die aus dem Urwasser kam,
um zu leuchten dem Himmelsvolk.
Göttlicher Gott, der von selbst entstand.

Der spricht, und was entstehen soll, entsteht:
ein schönes Begräbnis auf sein Geheiß,
ein Landen in der westlichen Wüste.

Text I steht auf der Grabstele im Grabe eines Amenemhet (Nr. 53) in Theben, aus der Zeit Thutmosis' III. (um 1480 v. Chr.).²⁶ Es handelt sich, genau genommen, nicht um einen selbständigen Text, sondern um einen Einschub in einen viel längeren Text: ein Opfergebet, wie es in ägyptischen Gräbern zu Tausenden belegt ist. Da werden nach der stereotypen Einleitungsformel „Ein Opfer, das der König gibt“ ein oder mehrere Gottesnamen genannt und dann Bitten für den Verstorbenen angefügt. Explizite Theologie hat in dieser Gattung normalerweise nichts zu suchen. Der zitierte Textausschnitt ist ein Fremdkörper, eine an den GN Amun angehängte Eulogie, die man weglassen könnte, ohne daß sich an der Syntax und am Sinn des Textes irgendetwas ändern würde. Solche eulogischen Einschüsse in Opfergebeten gibt es in älteren Texten nicht, und in späterer Zeit sind sie äußerst selten. Für die Zeit, aus der unser Text stammt, die Zeit der Königin Hatschepsut und Thutmosis' III., sind sie aber typisch.²⁷ Es ist dieselbe Zeit, in der auch die Sitte aufkommt, Sonnenhymnen an den Wandungen der Grabeingänge anzubringen, dieselbe Zeit, aus der uns ein langer Papyrus mit bedeutenden Hymnen an denselben Gott Amun-Re erhalten ist.²⁸ Der theologische Diskurs des Neuen Reichs setzt ein in voller Blüte. An der „Explosivität“ dieses Anfangs zeigt sich die Geschichtlichkeit des Phänomens. Religiöse Texte hat es in Ägypten seit Jahrtausenden gegeben; hier aber muß sich etwas ereignet haben, das verändernd in die alteingespielten Textbildungs- und Aufzeichnungstraditionen eingreift.

Der Text steht also nicht allein. Er gehört zu einer Gruppe von Texten, die sich alle sehr ähnlich sehen. Alle schöpfen sie aus demselben phraseologischen Fundus, der sich an gesuchten Wendungen zu erkennen gibt, wie z. B. „lebendige Flamme, die aus dem Urwasser kam“.²⁹ Damit ist die Sonne gemeint, genauer gesagt: der Sonnengott, denn es handelt sich um eine Rolle oder einen Aspekt göttlichen Wirkens. Auch die anderen Epitheta beziehen sich auf solche Rollen oder Aspekte. Da sie sich nicht nur in den anderen Texten, z. T. in denselben Wendungen, wiederfinden, sondern auch immer in derselben Reihenfolge aufgeführt werden, besteht über ihre Identifizierung kein Zweifel. Es sind folgende:

²⁶ STG Nr. 68; ÄHG Nr. 76.

²⁷ Siehe das einzelne in: Re und Amun, Kap. 4.

²⁸ pKairo 58038 (Boulaq 17) = ÄHG Nr. 87, s. a. Re und Amun 170–176. Die Hs. stammt wohl aus der Zeit Amenophis' II., der Text ist aber bereits in der 17. Dyn. bezeugt und geht wahrscheinlich ins MR zurück.

²⁹ Re und Amun 148.

1. Stadtgott: Herr von Karnak, Herr der Großen Doppelfeder
2. Herrschergott: Herr von Zeit und Ewigkeit, Fürst
3. Urgott: Der Eine im Anbeginn usw.
4. Schöpfergott: Der Große, der Menschen und Götter erschuf
5. Sonnengott: Lebendige Flamme usw.
6. „Ethische Instanz“: Der spricht und es geschieht usw.

Die letzten beiden Aspekte lassen sich unter dem Begriff des „Lebensgottes“ zusammenfassen. Die „Lebensgott-Theologie“, die jeweils am Schluß dieser eulogischen Erweiterungen des GN Amun nur kurz anklingt, bildet das große Thema der Hymnen, sowohl in den Grabeingängen als auch und ganz besonders in dem Kairener Papyrus. Hier wird sie lehrhaft entfaltet, und zwar (1) in ihrem *naturphilosophischen* Aspekt – als Katalog der Lebewesen, die, von den Göttern bis zu den Flöhen, Mücken, Würmern und Mäusen, durch das göttliche Licht am Leben erhalten werden³⁰ – und in (2) ihrem *ethischen* Aspekt: Gott, der die Schöpfung durch das richtige Wort am Leben erhält, der den Schwachen aus der Hand des Gewalttätigen errettet, den Weinenden aufrichtet und für die gerechte Verteilung der Lebensgüter sorgt.³¹ Diese Hymnen atmen in der liebevollen Durchdetaillierung solcher Themen eine Wärme, die der älteren religiösen Literatur fremd ist, und verraten etwas von der neuartigen Weltansicht und Gotteserfahrung, die dem aufkommenden theologischen Diskurs zugrunde liegt.

2.2 Das theologische Verfahren

Worin besteht nun das Verfahren dieser Theologie? Ich möchte es zunächst formal kennzeichnen: als eine additive Häufung göttlicher Rollen wie „Herrschergott“, „Urgott“, „Schöpfergott“ usw., die parataktisch nebeneinandergestellt werden. Das spezifisch Parataktische dieses Verfahrens wird erst deutlich im Vergleich mit späteren

³⁰ Siehe Re und Amun 173 zu pKairo 58038.

³¹ A. a. O. 176–179, 164–166. Der entscheidende Punkt der mit der Gestalt des Gottes Amun-Re verbundenen Lebensgott-Theologie ist die ethische Komponente der Belebung, derzufolge Gott seine Schöpfung sowohl durch Licht und Luft als auch durch Maat (Wahrheit, Recht, Ordnung, Einklang) am Leben erhält. Das berührt sich unmittelbar mit der theologischen Konzeption in den Schu-Sprüchen der Sargtexte (Anm. 19), derzufolge „Leben“ (= Licht und Luft) und „Maat“ die ursprünglichen kosmogonischen Prinzipien sind.

Texten, wenn in der dritten Phase des theologischen Diskurses Möglichkeiten hypotaktischer Überwölbung und Vermittlung dieser Aspekte entwickelt werden; wir werden also darauf zurückkommen. Inhaltlich läßt sich dieses Verfahren kennzeichnen als eine Auswahl aller und nur derjenigen Aspekte der ägyptischen Gottesvorstellung, mit denen in untrennbarer Weise die Idee der Einheit Gottes verbunden ist. Zwar ist es richtig, daß die ägyptische Religion viele Herrschergötter, Schöpfergötter, Urgötter, Lebensgötter, Sonnengötter und „ethische Instanzen“ kennt, aber diese Pluralität ergibt sich nur aus ägyptologischer Perspektive, wenn man die Religion in ihrer viertausendjährigen Geschichte von außen betrachtet. Für den Ägypter dagegen, in systemimmanenter Perspektive, kann es immer nur *einen* Schöpfer, *einen* Sonnengott, *eine* ethische Instanz, *einen* Reichsgott geben. Tritt nun ein neuer Gott, z. B. Amun, als Schöpfer- und Sonnengott auf, so tritt er damit nicht in Konkurrenz zu traditionellen Schöpfer- und Sonnengöttern wie Atum und Re, sondern er nimmt deren Wesen ebenso in sich auf, wie auch diese beiden schon vor ihm zu einem einzigen Wesen verschmolzen sind.

Alle diese Aspekte werden nun einem einzigen Gott zugeschrieben, und damit wird ein neuartiger Gottesbegriff entwickelt, der nicht durch die Spezifik seiner Eingebundenheit in götterweltliche Konstellationen charakterisiert ist, sondern im Gegenteil durch die Distanz zur Götterwelt überhaupt. Die Vorstellung eines höchsten Wesens, eines Götterkönigs, ist alt. Durch die Institution des pharaonischen Königtums ist die Funktion des „Reichsgottes“ und damit eine hierarchische Zentrierung der Götterwelt von Anfang an angelegt.³² Dieser Primat hat sich bisher aber im Rahmen des herkömmlichen Denkens in Konstellationen ausdrücken lassen. Dieser Rahmen wird hier gesprengt und der Höchste in gleichem Abstand über Götter und Menschen gestellt.

Früher hätte man eine solche übersteigerte Primatstheologie religionspolitisch erklärt. Das scheint der allgemeinen historischen Situation auch ausgezeichnet zu entsprechen. Das thebanische Haus der Thutmosiden, das die Hyksos vertrieben und das Reich zum dritten Mal geeinigt hat, muß natürlich alles Interesse daran haben, seinen Ortsgott Amun über alle anderen Götter des Landes hinauszuheben. Diese Deutung muß gar nicht einmal falsch sein, aber sie reicht nicht zu und verzerrt in unerträglicher Weise das eigentliche

³² Vgl. hierzu Primat und Transzendenz (wie Anm. 4) 18–26.

Anliegen der theologischen Arbeit. Dies kann nämlich nicht darin bestanden haben, einen bestimmten Gott über die anderen Götter zu erheben und diesen Primatanspruch zu begründen. Wir hätten dann sehr spezifische Theologien wie „Amun-Theologie“, „Osiris-Theologie“, „Ptah-Theologie“ usw., in denen die spezifischen Wesenseigenschaften, Genealogien, Mythologien usw. dieser Götter dargestellt und über die der anderen Götter erhoben würden.³³ Was wir aber in Wirklichkeit haben, ist etwas viel allgemeineres: es sind die zwar immer mit bestimmten Namen verbundenen, aber von diesen *Namen* doch verhältnismäßig wenig determinierten theologischen *Themen* wie Präexistenz-Theologie, Schöpfungstheologie, Lebensgott-Theologie und (wenn man den Aspekt der ethischen Instanz so nennen darf) „Moral-Theologie“. Die theologische Arbeit gilt nicht Rangstreitigkeiten und Privilegien bestimmter Götter, sondern dem Gottesbegriff eines Höchsten Wesens in seinen verschiedenen Rollen und Aspekten. Neu ist nicht, daß Amun als Schöpfer herausgestellt wird, neu ist die Schöpfungstheologie, in der das geschieht (z. B. die Konzeption von der Schöpfung durch das Wort).³⁴ Letztlich spielt es keine so entscheidende Rolle, mit welchem Namen die theologischen Konzeptionen verbunden sind. Die Texte sind daher auch in gewissen Grenzen übertragbar. Eine der thebanischen Eulogien erscheint, auf den Gott Onuris bezogen, auf einem Denkmal in This,³⁵ eine andere, auf die Göttin Nechet bezogen, in einem Grab in El-Kab.³⁶ Mit ihrer Primattheologie – unter diesem Begriff möchte ich die neuartige additive Kombination von Herrscher-, Urgott, Schöpfer-, Lebensgott-Theologie zusammenfassen – schaffen die thebanischen Theologen einen neuen Gottesbegriff und damit so etwas wie einen Wechselrahmen, in dem dann auch einmal das Bild anderer Götter erscheinen kann.³⁷

³³ Damit soll nicht gesagt sein, daß bei der Ausarbeitung theologischer Positionen die Abhebung gegenüber älteren Vorstellungen nicht eine wichtige Rolle spielt, wobei sich diese älteren Vorstellungen mit anderen Göttern bzw. Kultzentren und deren theologischen Konzeptionen verbinden können. Berühmtestes Beispiel ist das „Denkmal memphitischer Theologie“, wo die mit Heliopolis und Atum verbundene Lehre einer Schöpfung durch Aussprechen bzw. „orale Ausscheidung“ aufgehoben wird durch die Vorstellung einer dem Aussprechen vorhergehenden „Schöpfung durch das Herz“, das planvolle Ersinnen der Welt durch die Trennschärfe begrifflicher Konzeption, kraft derer die präexistente Einheit zur Vielheit entfaltet wird. Zur Datierung dieses Textes in die 19. Dyn. s. *H. A. Schlögl*, *Der Gott Tatenen*, 1980, 110–117.

³⁴ Siehe hierzu *Re* und *Amun* 238–241.

³⁵ *Urk IV* 518 = *ÄHG* Nr. 73.

³⁶ *J. J. Tylor/F. L. Griffith*, *The Tomb of Paheri*, 1895, Tf. 1; vgl. *Re* und *Amun* 178 f.

³⁷ Vgl. *Lex d. Äg.* II, 786 n. 199.

Wie soll man aber dann, wenn nicht mit der Notwendigkeit der überbietenden Abgrenzung gegenüber konkurrierenden Systemen, den Zwang zur theologischen Explikation – man könnte durchaus auch sagen: Propaganda – erklären? In der Tat geht es um überbietende Abgrenzung, aber nicht gegenüber anderen Göttern, sondern gegenüber älteren Vorstellungen. Nicht Konkurrenz, sondern Innovation erzeugt den Druck, der zur theologischen Explikation führt. Diese Deutung ergibt sich freilich erst aus einer veränderten historischen Perspektive. Aus dem Nachherein betrachtet zeigt sich, daß in diesen thebanischen Texten etwas Neues seinen Anfang nimmt, das dann in seiner folgenden Entfaltung das ägyptische Weltbild von Grund auf verändert hat.

3. Die Theologie der Amarnazeit³⁸

3.1 Kontinuität oder Diskontinuität?

Die zweite Phase des Prozesses, die monotheistische Licht-Theologie des Echnaton von Amarna, hebt sich scharf und polemisch gegen die erste ab. Zwar werden unter Echnaton alle traditionellen Kulte verboten und Tempel geschlossen; Amun-Re von Theben aber, der Gott also, der im Mittelpunkt der ersten Phase des theologischen Prozesses und damit selbst schon außerhalb des traditionellen Polytheismus steht, wird mit ganz besonderem Haß verfolgt und sein Name überall ausgehackt, wo Echnatons Milizen ihn ausfindig machen können. Dieselbe Art der Verfolgung trifft dann nach dem Tode des Königs die Denkmäler der Amarna-Religion. Die Abgrenzung der Phasen ist also kein Problem, vielmehr die Identität des Prozesses. Läßt sich eine so revolutionäre Erscheinung wie die Amarna-Religion überhaupt noch als Phase in einem Prozeß verstehen, den wir doch an den Begriff der Evolution gebunden haben? Handelt es sich nicht vielmehr um einen Einbruch von außen, um

³⁸ An neueren Darstellungen der Amarna-Theologie s. meine Beiträge: Die „Häresie“ des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion, in: *Saeculum* 23 (1972), 109–126; Aton, in: *Lex. d. Äg.* I (1973), 526–549; Die „loyalistische Lehre“ Echnatons, in: *SAK* (= *Stud. z. altägypt. Kultur*) 8 (1980), 1–32, sowie *E. Hornung*, *Der Eine und die Vielen* 240–246; *Ders.*, in: *O. Keel* (Hrsg.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt* (Biblische Beiträge 14), 1980, 83–97; *H. Brunner*, *Grundzüge der altägyptischen Religion*, 1983, 35–43.

Prophetismus oder Offenbarung, der den natürlichen Gang einer Ideen-Evolution durchbricht?

In der Tat war man bisher geneigt, diese Epoche als einen erraticen Block zu beurteilen. Thebanische Texte, die erst neuerdings publiziert worden sind, zwingen uns aber, diese Position entscheidend zu revidieren. Sie zeigen uns, daß die Licht-Theologie der Amarna-Religion durchaus im engsten Verbund mit der theologischen Reflexion der Zeit zu sehen ist. In Amarna wird, mit leichten Modifikationen, eine theologische Richtung nur fortgesetzt, die in Theben bereits einige Dekaden vor Echnaton einsetzt und bis weit in die 19. Dyn. hinein weitergeführt wird.³⁹ Es handelt sich um eine Sonnen-Theologie, die darin neuartig ist, daß sie den Sonnenlauf nicht in der Vorstellungswelt des traditionellen Polytheismus darstellt, als götterweltliche Handlungen in Konstellationen, sondern, in der Begrifflichkeit der Lebensgott-Theologie, als das einsame Handeln eines Gottes, der seine Schöpfung (darunter auch die anderen Götter) am Leben erhält.

Die Amarna-Religion denkt die Ansätze dieser neuen Sonnen-Theologie am konsequentesten zu Ende⁴⁰ und setzt sie gewaltsam durch. Sie ist also revolutionär nicht im Sinne eines Einbruchs von außen, der Erschließung neuer Themen und Probleme, sondern in der Form der polemischen Verabsolutierung ihrer Position. Sie ist die erste und einzige ägyptische Religion, die mit dem Anspruch einer Orthodoxie auftritt und damit alles andere zu sich in die Relation häretischer Ketzerei setzt, die es zu verfolgen und auszumerzen gilt. Dadurch stellt sie sich unter einen bisher unbekanntem Explikationsdruck. Die neue Lehre mußte in verbindlicher Form festgelegt und im Volke verbreitet werden. So entstehen Texte, die für Ägypten wohl den Gipfel des theologischen Diskurses darstellen. Die beiden großartigsten Hymnen schreibt man, sicher mit Recht, dem König selbst zu. Von dem einen sind große Stücke in den 104. Psalm eingegangen und dadurch ein Stück unserer eigenen Tradition geworden.⁴¹ So

³⁹ Aus der Sammlung STG gehören hierher v. a. die Nrn. 76, 54, 113, 151, 161 und 253; dazu der Hymnus der Baumeister Suti und Hor, s. dazu *G. Fecht*, in: ZÄS 94 (1967), 25–50. Zur Rekonstruktion der zentralen theologischen Ideen s. Re und Amun, Kap. 3.

⁴⁰ *E. Hornung* spricht in den Anm. 38 genannten Arbeiten von einem „Umschlag des Denkens“ und versteht darunter die Entdeckung der Unvereinbarkeit von Gegensätzen, also einen Übergang von „mehrwertiger“ zu „zweiwertiger“ Logik.

⁴¹ Zum Vergleich des Großen Hymnus an Aton mit Ps. 104 s. *P. Auffret*, Hymnes en Israel et en Egypte, OBO 34, 1981, 279–310 (mit älterer Lit.), dazu *E. v. Nordheim*, in: SAK 7 (1979), 227–257.

eröffnet sich über die Amarna-Religion überhaupt erst die hermeneutische Chance eines verstehenden Einstiegs in diesen Prozeß.

3.2 Text 2

Einen der Hymnen dieses Theologen und Religionsstifters auf dem Pharaonthron hier anzuführen, verbietet sich wegen ihrer Länge.⁴² Um aber doch etwas von der theologischen Gedankenarbeit deutlich zu machen, die Echnaton in diesen kühnen Entwurf investiert hat, genügt es, den neuen Gott bei seinem vollständigen Namen zu nennen. Der Gott heißt nämlich nicht einfach *Aton*, d. h. „Sonne“, sondern

Re-Harachte, der im Lichtland jubelt
in seinem Namen als das Licht, das in der Sonne ist⁴³

Was diese Formel in geradezu polemischer Zuspitzung zum Ausdruck bringen will, ist die Idee der Einheit des Göttlichen auch im Wesen des Gottes, und zwar in Gestalt eines radikalen „Heliomorphismus“. An die Stelle eines additiven Aufhäufens aller Aspekte der Einheit Gottes tritt hier, alle anderen ausschließend, der des sich als Sonne offenbarenden Lebensgottes. Der Gott von Amarna (und das gilt ebenso bereits für die Neue Sonnentheologie) ist nicht unergründlich vielschichtig wie Amun-Re, sondern nichts als die Sonne, als Sonne aber Alles. „Er jubelt im Lichtland“: d. h., er hat keinen irdischen Wohnsitz und herrscht nicht wie Amun in Gestalt eines kronengeschmückten Kultbilds.⁴⁴ „Das Licht ist sein Name“: d. h., daß alles, was man von diesem Gott aussagen kann, seine Genealogie, Mythologie, Aretologie, Ikonographie usw., kurz: seine Theologie, das Licht ist. In der Tat kann man die Theologie der Amarna-Religion und die Thematik ihrer Hymnen, auch der thebanischen Texte der neuen Sonnentheologie, nicht treffender kennzeichnen, denn als eine *Theologie des Lichts*. Nichts wird von dem Gott ausgesagt, was sich nicht aus der natürlichen Phänomenologie des Lichts erschließen

⁴² Die wichtigsten Texte sind übersetzt in ÄHG Nr. 91–95. Der Große Hymnus außerdem in: E. Hornung, *Meisterwerke altägyptischer Dichtung*, 1978, 69–73. Vgl. auch *P. Auffret*, a. a. O. 229–277.

⁴³ Zur Bedeutung des Gottesnamens s. LÄ I (1973), 529–531; mit weiterer Lit.

⁴⁴ Der ägyptische Name von Amarna bedeutet „Lichtland des Aton“.

ließe;⁴⁵ andererseits gibt es aber auch kaum etwas, das sich nicht der eindringenden Beobachtung und Spekulation des königlichen Theologen – und das heißt hier: Naturphilosophen – als eine Wirkung des Lichts und seiner belebenden Schöpferkraft darstellte, vom Entstehen des Embryos im Mutterleib bis zur Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus, der Bewässerungsformen und der Rassen; die Welt als Natur, als weislich geordnete Vielfalt: Wir kennen das aus dem 104. Psalm.⁴⁶ Der lehrhafte Gottesname bringt diese Theologie des Lichts auf die lehrhafte Formel „in seinem Namen als das Licht, das in der Sonne ist“. Das Licht ist der Name des Gottes, nur im Licht erschließt sich dem schauenden Auge sein Wesen.

3.3 Einheit ohne Vielheit

Das dem theologischen Diskurs der 18. Dynastie zugrunde liegende Problem der Dialektik von Einheit und Vielheit spitzt sich in der Amarna-Zeit auf den Konflikt von Monotheismus und Polytheismus zu. Was bedeutet diese theologische Kontroverse für das allgemeine Weltbild der Kultur?

Der Polytheismus beruht auf der Anschauung von der Göttlichkeit der Welt. Polytheistische Religionen, soviel darf man wohl verallgemeinernd feststellen, sind Naturreligionen („cosmological religions“⁴⁷). Die Welt ist vielfältig, ein Widerspiel und Zusammenwirken verschiedener Kräfte, des Lebens und des Todes, des Lichts und der Finsternis, der Liebe und des Streits, der Nässe und der Trockenheit, der Wärme und der Kälte, der Ordnung und der Zerstörung, der Besinnung und des Rauschs, der Höhe und der Tiefe, des Guten und des Bösen . . . und die differenzierte Vielheit der polytheistischen Götterwelt trägt dem differenzierten Eigen-Leben der Wirklichkeit Rechnung.⁴⁸ In der ersten Phase des theologischen Prozesses beginnen die anderen Götter zu verblassen. Die Krise des polytheistischen Weltbilds erreicht ihren Höhepunkt mit der neuen Sonnen-Theologie, deren Darstellung des Sonnenlaufs, des Inbegriffs der kosmi-

⁴⁵ Die zentralen Entdeckungen dieser „Phänomenologie“ habe ich in: MDIK 27 (1971), 8–20, und im 3. Kap. von Re und Amun zu rekonstruieren versucht.

⁴⁶ Zu „Weisheit“ und „Vielfalt“ als den semantischen Grundkategorien einer Lobpreisung der „wohleingerichteten Welt“ s. Re und Amun 121 f.

⁴⁷ E. Voegelin, bei: P. L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Harmondsworth 1973, 119 ff; vgl. auch T. Parsons, *Gesellschaften*, Frankfurt 1976 (amer. 1966), 85–101.

⁴⁸ Die grundlegende Bedeutung der Differenziertheit für das polytheistische Weltbild hat E. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, herausgearbeitet.

schen Wirklichkeit, ganz ohne Bezugnahme auf die anderen Götter auskommt. Echnaton zieht nur die Konsequenz und löst den Widerspruch, indem er die anderen Götter und damit den Polytheismus überhaupt abschafft. In seinem Weltbild ist die Welt nicht mehr göttlich und besitzt kein differenziertes Eigenleben mehr, sondern sie ist nur noch Gefäß und Objekt der belebenden Schöpferkraft, mit der die Sonne sie jeden Morgen aufs neue durch das sichtbar machende Licht aus dem Chaos ins Sein ruft. Die Reduktion der Wirklichkeit auf eine entgöttlichte, aber das Wirken des Einen Gottes um so deutlicher offenbarende „Natur“ hat diese Episode des theologischen Diskurses ausschnittsweise für Israel akzeptabel gemacht.

Die Amarna-Religion ist eine grandiose Reduktion: Sie hebt sich gegenüber dem Alten nicht durch das Neue ab, das hinzukommt, sondern durch das Bestehende, das sie abschafft. Abgeschafft werden die vielen Götter und damit die Göttlichkeit der Welt. Abgeschafft wird das Totenreich, die Welt des Osiris. Das vordem dreistöckige Weltbild (Himmel, Erde, Unterwelt) wird zur Zweistöckigkeit, zum Gegenüber von Himmel und Erde, Gott und Welt, reduziert.⁴⁹ Abgeschafft wird die Vorstellung der Präexistenz, der Urzeit. Die geistige Erfahrung des Einen Gottes darf das Sinnliche, Sichtbare, die Lichtwelt nicht überschreiten. Die Wirklichkeit, auch die Wirklichkeit Gottes, wird auf das Sichtbare reduziert. Abgeschafft wird die Idee des Bösen, die Vorstellung göttlichen Handelns als einer Überwindung antagonistischer Kräfte. Die Sonne hat keine Feinde. Abgeschafft wird vor allem die Idee eines persönlichen Gottes, der das Gute belohnt, die Bitten erhört und über die Gerechtigkeit wacht. Der Sonnengott ist zwar voll überströmender Güte und erhält groß und klein am Leben, aber offenbar auch gut und böse: denn nirgends ist hier von irgendeiner moralischen Selektivität die Rede, im Unterschied zum Gottesbegriff der früheren Zeit. Dort trat derselbe Gott, der für die Flöhe und Würmer sorgte, auch als Herr der Gerechtigkeit auf, der den Schwachen aus der Hand des Gewalttätigen errettete⁵⁰ und Vater und Mutter war für den, der ihn sich ins Herz setzte.⁵¹ Nichts davon in den Amarna-Hymnen. Der Heliomorphismus ist konsequent: Die Sonne scheint nun einmal über gerecht und ungerrecht.

⁴⁹ Zum Gegenüber von Himmel und Erde, Gott und Welt, in einer „zweistöckig“ gedachten Welt s. Liturg. Lieder 302–306 sowie Re und Amun 96–112.

⁵⁰ ÄHG Nr. 87C, Re und Amun 176f; schon CT 1130: Re und Amun 178.

⁵¹ Theben Grab 164, STG Nr. 165 = ÄHG Nr. 75, Re und Amun 166.

So entsteht ein Weltbild von eindrucksvoller Klarheit, das aber in seinem Streben nach Komplexitätsreduktion allzuviel ausgeblendet hat, was sich – wie sein alsbaldiges Scheitern lehrt – als anthropologisches Grundbedürfnis erwies.⁵² Dazu gehört, neben der Welt des Osiris, dem Totenreich, wohl vor allem der personale Aspekt Gottes als ethischer Instanz,⁵³ ein Aspekt, der gleich nach dem Scheitern der Amarna-Religion so beherrschend in den Vordergrund tritt, daß man die folgende Epoche als das Zeitalter der Persönlichen Frömmigkeit bezeichnet hat. Der Mensch und seine Wirklichkeit waren um 1300 v. Chr. offenbar sehr viel komplexer, als es der eher physikalische als metaphysische Licht-Monismus des Echnaton zum Ausdruck bringen konnte.

4. Der pantheistische Weltgott und deus absconditus

4.1 Nach Amarna: Diskontinuität oder Kontinuität?

Die folgende Entwicklung stellt man sich gern als eine Rückkehr zur traditionellen polytheistischen Religion vor. Das trifft jedoch nicht zu. Die Religion der Ramessidenzeit ist alles andere als das wieder in seine Rechte eingesetzte Alte, sondern ein neuer Polytheismus, der an innovatorischer Leistung kaum hinter der Amarna-Religion zurücksteht. Klarstes äußeres Indiz für die alles andere als restaurative Religionspolitik der 19. Dynastie ist die neuartige Lösung, die für die Institution des Reichsgottes gefunden wird. Man kehrt nicht zu Amun von Theben zurück, sondern setzt eine Drei-Einheit, die „Reichstriade“, zum Reichsgott ein, die aus den drei Hauptgöttern des Landes: Amun von Theben, Re von Heliopolis und Ptah von Memphis gebildet wird.⁵⁴ Diese drei begreifen alle übrigen Götter in sich und fügen sich ihrerseits zu einer einzigen Person zusammen:

⁵² Vgl. hierzu auch die Überlegungen Re und Amun 241 f., Anm. 200, wo eine systemtheoretische Erklärung für das Scheitern der Amarna-Religion vorgeschlagen wird.

⁵³ In diese Lücke tritt in Amarna der König, d. h. Echnaton. Diese Seite der Amarna-Religion, die dem König als Verkörperung des personalen Aspekts der Gottheit entgegenzubringende Devotion, habe ich in SAK 8 (1980), 1–32, ausführlich dargestellt, vgl. jetzt im gleichen Sinne auch *H. Brunner*, Grundzüge 39–43.

⁵⁴ Der Ausdruck „Reichstriade“ trifft nur für das erste Stadium dieser Konzeption zu, wie es bereits unter Tutanchamun greifbar wird, s. dazu *E. Hornung*, Der Eine und die Vielen 215. Das zweite Stadium, vertreten durch pLeiden J 350 IV 21 f. muß man als „Trinität“ bezeichnen (so auch *Hornung*, a. a. O., der aber den Leidener Pap. bzw. den darin aufgezeichneten Text in die Zeit Tutanchamuns datiert).

Drei sind alle Götter:
Amun, Re und Ptah, denen keiner gleich kommt.
Der seinen Namen verbirgt als Amun,
er ist Re im Angesicht,
sein Leib ist Ptah.⁵⁵

Schon dies kurze Stück aus einem Leidener Papyrus mit Hymnen an Amun-Re aus der vorgeschrittenen 19. Dynastie zeigt, daß hier eine völlig neue theologische Sprache und Reflexionsstufe vorliegen. Die von der Amarna-Religion auf den einen Aspekt der Lichthaftigkeit reduzierte Wesensfülle des Göttlichen wird nun wieder entfaltet, aber nicht additiv wie in der ersten Phase des theologischen Diskurses, sondern systematisch. Das Göttliche entfaltet sich in drei – und nur drei – Dimensionen: die sprachliche seines *Namens*, die kosmische seiner lichthaften *Sichtbarkeit* und die kultische seiner irdischen Herrschaft als *Kultbild* im Tempel.⁵⁶ Der ramessidische Reichsgott ist Amun in der sprachlichen, Re in der kosmischen und Ptah in der kultischen Dimension: so fügen sich diese drei Götter, die das gesamte Pantheon in sich einbegreifen, ihrerseits zu einer einzigen Person zusammen.

Auch hier muß man sich fragen, ob wir es wirklich noch mit denselben Problemen zu tun haben, die Echnaton bewegt haben, um diese Theologie als Fortentwicklung der Amarna-Theologie verstehen zu können. Ein wichtiges Indiz solcher Kontinuität zeigt sich schon an den zitierten Texten: Auch der lehrhafte Name des Amarna-Gottes hatte sich der Dreiheit von Kultbild, Name und kosmischer Erscheinungsform bedient, aber nicht im entfaltenden, sondern im reduktiven Sinne: dieser Gott ist das Licht nicht nur in der kosmischen, sondern auch in der kultischen und in der sprachlichen Dimension, er hat das Lichtland zum Kultort und das Licht zum Namen. Die Idee der Einheit als dreifaltige Ganzheit stammt von hier. Jetzt wird die Dreiheit als Vermittlung von Einheit und Vielheit benutzt: Alle Götter sind drei, und die drei sind eine Person, die sich innerweltlich zur Dreiheit entfaltet.

Die Erfahrung von Amarna, die man sich – nach allem, was sich in diesem Zusammenhang gewandelt hat, zu schließen – als sehr tiefgreifend, als eine Epochenschwelle vorstellen muß, war zwiespältig,

⁵⁵ ÄHG Nr. 139.

⁵⁶ Zu den „Dimensionen der Götterwelt“ s. LÄ II, 765–771.

paradox. Einerseits hat sich die polytheistische Auffassung von der Wirklichkeit als Vielheit und vom differenzierten Eigenleben der Welt als unaufgebbar erwiesen, andererseits ist die Idee der Einheit Gottes so übermächtig geworden, daß eine Rückkehr zum traditionellen Polytheismus ausgeschlossen war. Unter dem „Explikationsdruck“ dieser Paradoxie gelangt man zu einer Position, in der der Gegensatz von Polytheismus und Monotheismus aufgehoben ist. Die beiden Begriffe bezeichnen jetzt nur noch komplementäre Aspekte ein und derselben Wirklichkeit. Die vielen Götter sind nichts als die innerweltliche Manifestation des verborgenen Einen.

Um diese These zu veranschaulichen und um zugleich einen Eindruck vom Niveau dieser Theologie zu vermitteln, möchte ich als Textbeispiel für diese Phase einen der Leidener Hymnen in extenso zitieren:

4.2 Text 3⁵⁷

Geheim an Verwandlungen, funkelnd an Erscheinungsformen,
wunderbar erscheinender Gott, reich an Gestalten!

Alle Götter rühmen sich seiner,
um sich mit seiner Schönheit zu erhöhen, wie er Göttlich ist.

Re selbst ist vereinigt mit seinem Leib,
er ist der Große in Heliopolis;
man sagt auch ‚Tatenen‘ zu ihm,
Amun, der aus dem Urwasser hervorkam, um die ‚Gesichter‘ zu
leiten.

Eine andere seiner Transformationen sind die „Acht“
Urgott, Erzeuger der Urgötter, die Re gebar!

Er vollendete sich als Atum, eines Leibes mit ihm,
er ist der Allherr, der das Seiende begann.

Sein Ba, sagt man, ist der, der im Himmel ist,
er ist der, der in der Unterwelt ist, der im Osten gebietet.

Sein Ba ist im Himmel, sein Leib ist im Westen,
sein Bild ist im „Südlichen Heliopolis“ und trägt seine Kronen.

⁵⁷ pLeiden J 350 IV 12–21; Re und Amun 200–203.

Einzig ist Amun, der sich vor ihnen verbogen hält,
der sich vor den Göttern verhüllt, so daß man sein Wesen nicht
kennt;

Er ist ferner als der Himmel,
er ist tiefer als die Unterwelt,

Kein Gott kennt seine wahre Gestalt,
sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriften,
man lehrt nicht über ihn etwas Sicheres.

Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,
er ist zu groß, um ihn zu erforschen,
zu mächtig, um ihn zu erkennen.

Man fällt nieder auf der Stelle vor Schrecken,
wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich
ausspricht.

Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte,
Ba-hafter, der seinen Namen verbirgt entsprechend seiner Verbor-
genheit.

Die innere Form dieses Textes beruht auf einer semantischen Opposition, in der wir unschwer die Paradoxie von manifester Vielheit und verborgener Einheit erkennen. Der erste Teil entfaltet die Formen innerweltlicher Verkörperung des Gottes mit allen neuen Möglichkeiten theologischer Argumentation. Im besonderen sind es zwei Lehren, die Ganzheit als Dreiheit darstellen: die Lehre von den Transformationen und die Lehre von den Person-Konstituenten des Gottes. Die Lehre von den Transformationen stellt die Kosmogonie als drei sukzessive Stadien der Weltwerdung Gottes dar: das erste Stadium bilden die 8 Urgötter, die das Chaos verkörpern (Wasser, Endlosigkeit, Finsternis, Nichts), das zweite Stadium ist der Urhügel Tatenen als die Entstehung des Raumes, das dritte ist die Sonne als Entstehung der Zeit. Das Ganze ist eine theologische Ausdeutung der Reichstriade in der Zeitdimension. Die zweite Lehre beschreibt, wie der Gott, der sich in die Welt verwandelt hat, diese in ihrer Dreistökigkeit mit den drei Konstituenten seiner Person erfüllt: seinem „Ba“ als der Sonne im Himmel, seinem Bild als Kultbild auf Erden und seinem Leichnam in der Unterwelt. Diese Dreheiten sind, genau wie die von Name, Bild und kosmischer Erscheinungsform, *Ganzheitsgestalten*, nicht Summen addierter Teile.

Dieser gelehrten *theologia positiva* setzt nun der zweite Teil eine *theologia negativa* entgegen, die sich wie ein Widerruf alles vorher Gesagten liest. Amun ist nicht drei, sondern einzig; er manifestiert sich nicht in den Göttern, sondern verhüllt sich vor ihnen; er verwandelt sich nicht *in* die Welt und erfüllt sie mit seinem dreifältigen Wesen, sondern er reicht weit über sie *hinaus*; es kann keine Lehre über ihn geben, weil die schlechthinnige Verborgenheit dieses *deus ineffabilis* alles menschliche und sogar göttliche Wissen übersteigt. Kein Name vermag ihn zu nennen.

Der Text besteht wie ein Sonett aus 2 Teilen ungleicher Länge; der erste Teil umfaßt 2×8 , der zweite 2×7 Verse. Wie ein Sonett bringen die beiden ungleichen Teile einen Gegensatz zum Ausdruck. Verkörperung und Verborgenheit, Vielheit und Einheit, Polytheismus und Monotheismus, Immanenz und Transzendenz – in bezug auf die religiöse Wirklichkeit, die hier im Blick steht, haben beide Argumentationen gleiche Wahrheit. Man muß diese gewollte Paradoxie erst einmal auf sich wirken lassen, ehe man daran geht, nach vermittelnden Kategorien zu suchen. Aber diese fehlen nicht. Wenn ich recht sehe, dürfen wir die entscheidende Kategorie der Vermittlung in dem eigentümlichen Begriff der „Ba-haftigkeit“ erkennen, mit dem der Text schließt („Ba-hafter, der sich verbirgt entsprechend seiner Verborgenheit“).

„Ba“ ist ein schillernder Begriff.⁵⁸ Er bezeichnet sowohl die sichtbare Manifestation einer verborgenen Macht als auch die verborgene Macht hinter ihren sichtbaren Manifestationen. So wird einmal, als sichtbare Manifestation, die Sonne der „Ba“ des Gottes genannt (wie zweimal in unserem Text). Dann wird aber auch, im Sinne der verborgenen Macht, die sich im Bereich des sinnlich Erfahrbaren manifestiert, der Gott im abschließenden Vers „ba-haft“ genannt. Er ist nicht der Ba eines Gottes, sondern der Ba schlechthin, die verborgene Macht, die in der Fülle der polytheistischen Götterwelt erfahrbar, benennbar, denkbar wird. Spätere Hymnen gehen dann soweit, diesen verborgenen Weltgott gar nicht mehr mit Namen anzurufen, da ja alle Namen, auch der Name Amun, sich immer nur auf die innerweltliche Sphäre der manifestierten Vielheit beziehen können, sondern nennen ihn nur noch „Ba“, z. B.

⁵⁸ Zum Ba-Begriff s. „Primat und Transzendenz“ sowie Re und Amun 203–211.

Ba mit verborgenen Gesichtern und gewaltiger Hoheit,
der seinen Namen verborgen hält und sein Bild geheim!⁵⁹

So beginnt der große Hymnus Ramses' III., eines anderen, weniger bekannten Theologen auf dem Pharaonenthron. Durch den Ba-begriff ist der Verborgene Gott mit der polytheistischen Götterwelt vermittelt, auch wenn es sich bei solcher Vermittlung um ein Mysterium handelt, das menschliches Sinnen und Trachten übersteigt und dessen angemessene Ausdrucksform die Paradoxie ist.

4.3 Die Einheit des Diskurses

Diese großartige Vision des *deus absconditus et ineffabilis*, des in der manifestierten Vielheit des göttlichen Kosmos verborgenen Einen, ist der entscheidende Beitrag der Ramsessidenzeit zur ägyptischen Religionsgeschichte. Er ist zugleich die dritte und letzte Phase des theologischen Diskurses, die Synthesis im Gange dieser Ideenevolution.

Das Problem, das dem theologischen Diskurs des Neuen Reichs zugrunde liegt und dadurch seine Identität im Prozeß seiner Entfaltung gewährleistet, ist die Dialektik von Einheit und Vielheit bzw., theologisch gesprochen, das Verhältnis von Gott und Göttern. In der ersten Phase wird dieses Problem durch eine gesteigerte Primat-Theologie bewältigt, gesteigert insofern, als der Bezug des Primats nicht (mehr) als Konstellation von Gott und Göttern, sondern als Gegenüber von Gott und Welt ausgedrückt wird. Die Formen solchen Gegenübers werden additiv nebeneinandergestellt. Die zweite Phase, die „Neue Sonnentheologie“, hat diese parataktische Rollenagglomeration reduziert auf die *eine* Gestalt des Sonnen- und die *eine* Rolle des Lebensgottes. Die radikale Variante dieser Theologie, die Amarna-Religion, hat dann die bereits zur Bedeutungslosigkeit herabgesunkenen vielen Götter abgeschafft. Die Welt ist dadurch ihres differenzierten göttlichen Eigenlebens beraubt, ist nur noch eine Emanation des Lichts, das sie sichtbar macht. Die dritte Phase kehrt zur Vielheit, zur Göttlichkeit der Welt, als einer unaufgebbaren

⁵⁹ ÄHG Nr. 196; Re und Amun 206.

⁶⁰ Vgl. hierzu „Primat und Transzendenz“ sowie ähnlich F. Junge, Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltansicht der Hymnen des Neuen Reichs, in: G. Wießner (Hrsg.), Synkretismusforschung. Theorie und Praxis, 1978, 87–108.

Wirklichkeit zurück, findet aber ganz neue Möglichkeiten, sie als den farbigen Abglanz einer verborgenen Einheit zu denken. Gott und Götter werden nicht mehr im Sinne des Primats, sondern der Transzendenz vermittelt. Die wichtigsten dieser neuen „Transzendenzformeln“ sind Verborgenheit und Bahaftigkeit für den Einen, Symbol, Name, Abbild, Schatten, Emanation, Manifestation für die Vielen. Das Prinzip der additiven Häufung von Aspekten wird ersetzt durch die Dreiheit als die Gestalt organisch entfalteter Einheit: Ba, Bild und Leib; Sonne, Kultbild, Name; Himmel, Erde, Unterwelt; Licht, Luft und Wasser; Amun, Re und Ptah; Präexistenz, Urhügel und Sonnenlauf: das sind nicht parataktische, sondern hypotaktische Reihen in dem Sinne, daß ihre Elemente Konstituenten einer übergeordneten Einheit sind. In bezug auf diese Theologie wird der in der Ägyptologie so erbittert geführte Streit um Monotheismus oder Polytheismus gegenstandslos: weil hier eine Synthesis gefunden wurde, in der dieser Gegensatz im vollen Sinne aufgehoben ist.

Damit ist der theologische Diskurs abgeschlossen. Ich sehe die entscheidende Bestätigung dieser Rekonstruktion darin, daß das nicht nur logisch, sondern auch in der geschichtlichen Wirklichkeit der Fall war. Tatsächlich kommt nichts Neues mehr dazu; die folgenden Jahrhunderte tradieren rein reproduktiv die ramessidische Position bis in die Spätantike. So steht der theologische Diskurs des Neuen Reiches als ein historisches Phänomen vor uns, das sich auf die Jahrhunderte von 1500–1100 v. Chr. eingrenzen läßt. Im evolutiven Prozeß dieses Diskurses hat der altägyptische Polytheismus in Gestalt des „pantheistischen Monotheismus“ der Ramessidenzeit seine gültige Endform erreicht, die in den folgenden 1000 Jahren ohne Einbruch von außen nicht mehr zu erschüttern war.