

## Kulte und Religionen

### Merkmale primärer und sekundärer Religion(erfahrung) im Alten Ägypten

*Jan Assmann* (Heidelberg)

Was kann sich ein Wissenschaftler Besseres wünschen, als daß seine Thesen – wie immer kritisch – von anderen aufgegriffen und diskutiert werden? Ich bin Andreas Wagner sehr dankbar für seine Initiative. Zu dem vielen, was ich aus dieser Diskussion gelernt habe, gehört vor allem die Einsicht, daß Theo Sundermeier, von dem ich die Unterscheidung primärer und sekundärer Religion(erfahrung) übernommen habe, und ich von vollkommen verschiedenen Fragen und Problemen ausgehen und daher auch Verschiedenes darunter verstehen. Theo Sundermeier geht es um die Vereinbarkeit von Christentum (als sekundärer Religion) und Stammesreligionen (als primärer Religion), indem er die stammes- bzw. primär-religiösen Elemente im Christentum und die primär-religiöse Erfahrung als gemeinsamen Grund aller Religionen nachweist. Mir geht es um die Nichtanwendbarkeit des konventionellen religionswissenschaftlichen Religionsbegriffs auf die ägyptischen und verwandte Befunde, es sei denn, man würde in den Begriff der Religion weitere Unterscheidungen (wie z.B. „primär“ und „sekundär“) einführen. Das alte Ägypten kannte keine „Religion“ im biblischen bzw. religionswissenschaftlichen Sinne, und deshalb sollte man durch die unreflektierte Verwendung des Religionsbegriffs diesen Sinn auch nicht in eine Kultur hineinprojizieren, der er von Haus aus fremd ist. Das war mein Ausgangsproblem, und daher übernahm ich als ein Angebot der gesuchten Unterscheidung Sundermeiers Theorie der primären und sekundären Religion(erfahrung). Sie kam meinem Anliegen vor allem in zwei Punkten entgegen: primäre Religionen kennen keinen Unterschied zwischen Religion und Kultur, und sie kennen keinen emphatischen Wahrheitsbegriff, der andere Religionen als unwahr oder andere Ideen oder Praktiken als häretisch ausgrenzen würde. So ließ sich der Begriff der „primären Religion“ in vielen Punkten gut auf die ägyptischen Befunde anwenden, ohne mit dem Religionsbegriff auch alle jene Merkmale übernehmen zu müssen, die erst mit der sekundären Religion verbunden sind. Dabei mußte ich allerdings den für Theo Sundermeier so wichtigen Aspekt der religiösen Erfahrung weitgehend ausklammern,



weil uns das Innenleben der alten Ägypter in den Quellen weitestgehend unzugänglich bleibt. Ich spreche daher von primärer und sekundärer Religion im Sinne idealtypischer Systeme.

Um die Diskussion nicht in einen Streit um Worte ausufern zu lassen, scheint es mir unumgänglich, noch einmal auf den ägyptischen Befund einzugehen, der meiner Theoriebildung als Ausgangspunkt gedient hat. In Ägypten haben wir es mit einer „Religion“ zu tun, die man auch "Kultur" nennen könnte im Sinne einer umgreifenden und fundierenden Sinnwelt, in deren Horizont menschliches Handeln und Leiden als sinnvoll geplant, erlebt und vollzogen werden kann. Das eben war mein Problem. Vor die Aufgabe gestellt, ein Buch über „ägyptische Religion“ zu schreiben, sah ich zunächst nicht, wie ich verhindern sollte, daß daraus eine ägyptische Kulturgeschichte wird.<sup>1</sup> Die Lösung fand ich nicht nur in Theo Sundermeiers Unterscheidung der beiden Religion(en)s, sondern auch in einem ägyptischen Text vermutlich aus dem Mittleren (um 1800 v.Chr.), spätestens aber frühen Neuen Reich (um 1500 v.Chr.), dem nach der Menge und dem Anbringungskontext seiner Kopien zu schließen im Ganzen der ägyptischen Kultur ein gleichsam kanonischer und hoch normativer Rang zugekommen sein muß.<sup>2</sup> Dieser Text handelt von der Aufgabe des Königs. Re, der Schöpfer- und Sonnengott, so heißt es, habe den König auf Erden eingesetzt „für immer und ewig“, damit er die Ma'at (Wahrheit-Ordnung-Gerechtigkeit) verwirkliche und die Isfet (Lüge, Chaos, Unrecht) vertreibe, und zwar indem er – und das bedeutet offenbar „die Ma'at verwirklichen“ – „die Götter zufriedenstellt und den Menschen Recht spricht“. Auch diese Begriffe werden weiter erläutert. Die Götter zufriedenstellen heißt: „den Göttern Gottesopfer und den verklärten Ahnengeistern Totenopfer darbringen“, und den Menschen Recht sprechen heißt, „den Schwachen erretten aus der Hand des Starken“.<sup>3</sup> Die Aufgaben des Königs bzw. des Staates bestehen also in Kult (und zwar Opferkult) und Recht, wobei es hier um jenen umfassenden Begriff einer „rettenden Gerechtigkeit“ geht, der auch Gnade und Erbarmen, also recht transzendierende, ja geradezu rechtaufhebende Aspekte umfaßt.<sup>4</sup> Offenbar geht es hier nicht nur um Rechtsprechung, sondern auch um Moral oder, allgemeiner gesprochen, um die Grundlegung ziviler Ordnung und

1 Das Buch erschien unter dem Titel Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur 1984 bei Kohlhammer in Stuttgart.

2 Assmann, J., Der König als Sonnenpriester, Glückstadt 1970. Ders., Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 200–212. Da es sich bei diesem Aufsatz um eine stark verkürzte Zusammenfassung meines Bildes der ägyptischen „Religion“ handelt, verweisen die Fussnoten zumeist auf diejenigen meiner eigenen Veröffentlichungen, in denen die entsprechenden Themen und Positionen in größerer Ausführlichkeit mit Quellenbelegen und weiterer Literatur nachzulesen sind.

3 So nach Totenbuch Kap. 126, s. Assmann, J., Ma'at (s. Anm. 2), 197f.

4 Assmann, J., Janowski, B., Welker (Hg.), Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München 1998



harmonischen Zusammenlebens, also um „Gemeinschaftskunst“.<sup>5</sup> Ich möchte diesen Aspekt „Lebensführung“ nennen. Der pharaonische Staat sichert den Menschen die Rahmenbedingungen einer als sinnvoll bzw. gerecht erlebbaren Lebensführung, und er hält durch Opfer die Beziehungen zu den Göttern und den Toten aufrecht.

Kult und Lebensführung: das sind genau die Aspekte, die wir mit unserem Begriff von Religion - und nicht etwa mit unserem Begriff von Staat! - verbinden. Was wir Religion nennen, ist in vieler Hinsicht die Nachfolgeinstitution der altorientalischen Staaten, und nicht etwa dessen, was wir aus christlicher Sicht unter „heidnischen Religionen“ verstehen<sup>6</sup>. Der Aspekt der Lebensführung hat seit der Renaissance einen Prozeß der Säkularisierung durchgemacht, aber Säkularisierung heißt in diesem Fall nicht Verstaatlichung sondern Aufklärung. Er ist die Sache philosophischer, wissenschaftlicher, technologischer Rationalisierung, die wiederum, zumindest in demokratischen Staaten, festlegt, in welchen Formen sich der Staat um Gesetzgebung, Rechtsprechung, Rechtsvollzug, Erziehung und andere Aspekte der Lebensführung zu kümmern hat. Nach wie vor wollen auch viele moderne Gesellschaften, wie die Diskussion um eine europäische Verfassung gezeigt hat, an „Gott“ als einem letztinstanzlichen Fundament und Bezugspunkt von Gerechtigkeit, ziviler Ordnung und Menschenwürde, also „Lebensführung“ in diesem allgemeinen Sinne festhalten. Der Aspekt des Kults ist in den modernen Weltreligionen mehr oder weniger (im Protestantismus mehr, im Katholizismus, Anglikanismus und im orthodoxen Christentum weniger) stark zurückgetreten. An seine Stelle ist der Begriff des „Heils“ getreten, im diesseitigen Sinne der Bewahrung vor Unheil, aber vor allem im jenseitigen Sinne der Bewahrung vor Hölle und Vernichtung, also des Seelenheils im Sinne ewigen Lebens. Indem nun die modernen Religionen das Heil zu einer Sache der Lebensführung machen, verknüpfen sie zwei Dinge, die in Ägypten und ganz gewiß auch anderswo strikt unterschieden waren, auch wenn es, wie ich abschließend zeigen werde, schon in Ägypten (und gewiß auch anderswo) zu verschiedenen Formen der Verbindung gekommen ist. Während wir also mit unserem Begriff von Religion die Zuständigkeit für beides, Kult bzw. Heil und Lebensführung, verbinden, haben wir es in Ägypten mit einer Kultur zu tun, in der *beide* Zuständigkeiten in der Hand des Staates liegen und dort ziemlich strikt auseinandergehalten sind. In seiner Zuständigkeit für die Lebensführung ist der ägyptische König bzw. Staat ein Rechts- und Wohlfahrtsinstitut, in seiner Zuständigkeit für den Kult bzw. das Heil ist er eine Art Kirche.

5 Assmann, J., Krippendorff, E., Schmidt-Glintzer, H., Ma'at Konfuzius Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben, Frankfurt 2006.

6 S. hierzu Assmann, J., Ma'at (s. Anm. 2), sowie ders., Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000.



In dieser doppelten Zuständigkeit agiert der Staat oder König als Repräsentant des Sonnen- und Schöpfergottes. Herrschen ist nach ägyptischer Vorstellung die Fortsetzung der Schöpfung (a) unter den Bedingungen der geschaffenen Welt und (b) auf Erden, in Stellvertretung des Sonnengottes, der dasselbe Werk im Himmel und in der Unterwelt vollbringt. Diese Form des Sakralkönigtums nenne ich „Schöpfungsherrschaft“. Natürlich übt der König diese Doppelfunktion als Herr des Kults und der „Lebensführung“ nicht in persona aus, sondern delegiert sie einerseits an die Tempel und Priesterschaften, und andererseits an die verschiedenen Rechts-, Versorgungs- und Ausbildungsinstitutionen. Das heißt, die Ma'at verwirklichen und die Isfet vertreiben.<sup>7</sup>

Dieses Modell als „primäre Religion“ einzustufen und mit Stammesreligionen auf eine Stufe zu stellen ist natürlich irreführend. Von Stammesreligionen ist es ebenso weit entfernt wie von dem, was wir heute unter „Religion“ verstehen. Mit der von Theo Sundermeier so genannten primären Religionserfahrung verbinden dieses System jedoch folgende Merkmale: es ist historisch gewachsen, nicht gestiftet; es ist mit der Kultur identisch und nicht aus dieser, wie Sundermeier das nennt, „sektoral ausgegliedert“, es kennt keine Orthodoxie oder normative Theologie. Eigentlich wäre es nur konsequent, für dieses System, auch wenn die Götter darin eine zentrale Rolle spielen, den Begriff „Religion“ überhaupt zu vermeiden, da man es ebensogut „Staat“ oder „Kultur“ nennen könnte, der Begriff Religion hier also keine Differenzqualität besitzt.

Das System der Schöpfungsherrschaft kann es nur im Rahmen einer Kultur geben, die einen Schöpfergott kennt. Das ist zum Beispiel in Griechenland, wie Walter Burkert in seinem Beitrag hervorhebt, nicht der Fall. Schon Galen hat im Schöpfungsglauben, worauf Albrecht Dihle aufmerksam gemacht hat, den wichtigsten Unterschied zwischen Israel und Griechenland gesehen.<sup>8</sup> Hier gilt es aber einen weiteren, ebenso wichtigen Unterschied zu berücksichtigen, und zwar zwischen Schöpfung und Kosmogonie. Schöpfung ist eine transitive Handlung: ein Gott erschafft eine Welt. Kosmogonie dagegen ist ein intransitiver Prozeß: eine Welt entsteht aus einem Ursprung. Beiden steht der griechische Glaube an die unentstandene Ewigkeit des Kosmos gegenüber. Wir müssen also unterscheiden zwischen Kreationismus, Originismus und Aeternalismus.

Der biblische Schöpfungsglaube ist ein reiner Kreationismus. Das unterscheidet ihn vom ägyptischen, der kreationistische und originistische Elemente verbindet. Mit Bezug auf ägyptische Vorstellungen ist es ebenso sinnvoll, zu sagen, daß der Urgott – Atum, Amun oder Ptah – die Welt geschaffen, wie daß er sich in sie verwandelt habe. Es handelt sich um eine *creatio ex deo*. Der Urgott ist „von selbst entstanden“ (*cheper djesej* = *autogenes*), alles andere ist

7 Assmann, J., Ma'at (s. Anm. 2), Kap. 7.

8 Dihle, A., Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen 1985.



aus ihm entstanden. Eine aus Gott entstandene Welt hat an seiner Göttlichkeit Anteil. Dieser Aspekt einer Göttlichkeit oder Gotterfülltheit – und nicht nur Gottgeschaffenheit – spielt im ägyptischen Weltbild eine ganz zentrale Rolle. Daher spreche ich in Bezug auf solche Vorstellungen von „Kosmotheismus“. Kosmotheistische Konzepte verbinden sich mit Originismus und Aeternalismus, aber nicht mit Kreationismus. Der biblische Kreationismus betont mit der Geschöpflichkeit zugleich die Nicht-Göttlichkeit der Welt. Im biblischen Monotheismus steht der Eine Gott der von ihm geschaffenen Welt gegenüber; im ägyptischen Kosmotheismus wohnt der Eine Gott der aus ihm hervorgegangenen Welt mit ihren vielen Göttern auf vielfältige Weise ein. Ich benutze bewußt den jüdischen Begriff der „Einwohnung“ (shekhina), um deutlich zu machen, daß sich in real existierenden monotheistischen Religionen wie dem Judentum immer auch kosmotheistische Elemente aufweisen lassen. Im christlichen Kontext wäre hier auf das seit dem 12. Jh. greifbare Konzept vom „Buch der Natur“ und dem Offenbarungscharakter der Schöpfung zu verweisen. Insbesondere die neoplatonische Tradition hat kosmotheistische Strömungen im Judentum (Kabbalah), Christentum und Islam geprägt. Aber gerade die jüdische (lurianische) Kabbalah betont andererseits in der Lehre vom Tzimtûm (contractio Dei) die Unterscheidung von Gott und Welt: Gott hat sich dieser Vorstellung zufolge in sich zusammengezogen, um der Welt als dem Anderen seiner selbst Raum zu geben.

Der „ägyptische Befund“ wird nun in Ägypten durch drei Phänomene verändert und bereichert, die die ägyptische Welt dem annähern, was wir unter „Religion“ verstehen. Das ist 1. der „monotheistische“ Umsturz des Echnaton von Amarna, 2. die Bewegung der „Persönlichen Frömmigkeit“ und 3. die Vorstellung eines Totengerichts.

Der von Echnaton in den Jahren um 1355 v. Chr. in Ägypten durchgesetzte Kult des Gottes Aton<sup>9</sup> weist wichtige Kennzeichen einer sekundären Religion auf. Dazu gehört nicht nur das Element der Stiftung mit gleichzeitiger Abgrenzung gegenüber dem Vorhergehenden, die sich in Einstellung der anderen Kulte, Schließung der Tempel, Zerstörung von Statuen und Inschriften und anderen Formen von Verfolgung und Ikonoklasmus äußert. Sogar die charakteristische Devise des exklusiven Monotheismus, „kein Gott außer Gott“, kommt zweimal in maßgeblichen Amarnatexten vor: „Es gibt keinen anderen außer Dir!“<sup>10</sup> Wichtiger noch ist der Aspekt der Lebensführung. Offensichtlich gehört zu der von Echnaton gestifteten Religion auch eine „Lehre“ für die Le-

9 Hornung, E., Echnaton. Die Religion des Lichts, Zürich 1995.

10 Siehe Vers 78 des Großen Hymns (Assmann, J., Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975 = ÄHG Nr. 91): p3 ntr w' nn kjj wp hr.k „Du einziger Gott, außer dem es keinen gibt!“; Sandman, M., Texts from the Time of Akhenaten, Bibliotheca Aegyptiaca VIII, Brüssel 1938, 94.17; nn kjj wp hr.f „Es gibt keinen anderen außer ihm“ (ÄHG Nr. 95, Vers 5), Sandman, 7.7–8.



bensführung, die zwar nicht erhalten, von der aber in den Inschriften immer wieder die Rede ist.<sup>11</sup> Nach dem Kontext dieser Zitate kann man sich von dieser Lehre ziemlich klare Vorstellungen machen. Es muß sich um einen zur Staatsreligion erhobenen Loyalismus gehandelt haben, bei dem es um die Verehrung des Königs als des persönlichen und personhaften Gottes ging. Dem Gott Aton fehlen nämlich alle personhaften Züge. Er kümmert sich nicht um die Armen und Bedrängten, unterscheidet nicht zwischen gut und böse und erhört nicht die Gebete, denn er ist für die Menschen nichts als die Sonne. Keine einzige Inschrift legt ihm jemals ein Wort in den Mund: Aton strahlt und bewegt sich und bringt durch die Emission von Licht und Zeit unaufhörlich die Welt hervor, aber er spricht nicht. Nur für den König offenbaren sich in der Sonne personale Züge, nur der König kann zur Sonne als seinem Vater reden; für die Menschen ist dieser Gott nichts als eine welterschaffende und welterhaltende kosmische Energie.<sup>12</sup> Blicke es dabei, hätten wir es mit einer kultisch untermauerten Naturlehre nach Art der griechischen Vorsokratiker zu tun; es kommt aber die „Lehre“ hinzu, durch die der König auch die Lebensführung der Menschen auf eine neue Grundlage stellen will.<sup>13</sup> In der Tat fanden sich in den geräumigeren Wohnhäusern von Amarna Altäre für die Verehrung der heiligen Trias von Amarna, zu der neben dem Gott noch König und Königin gehören<sup>14</sup> sowie „Drei-Altar-Heiligtümer“ im Garten der Villen und Paläste, die ich als Verehrungsstätten dieser „Trias“ ansprechen möchte<sup>15</sup>; ferner gehören hierher die Erscheinungsfenster und -kioske des Königs, die sich mit den Barkenstationen der traditionellen Religion vergleichen lassen<sup>16</sup> und schließlich die großen kultischen und zeremoniellen Bauten wie der „official palace“ (*pr h<sup>c</sup>j*).<sup>17</sup> Nur in der Konstellation mit König und Königin ist die Sonne für die Menschen Gegenstand der Verehrung. Diese Trias bildet das Zentrum nicht nur eines Kultes, sondern einer Religion im Sinne einer bewußten, in Lebensführung umzusetzender Entscheidung.

Der Untergang und die Verfolgung der Amarna-Religion setzt eine Bewegung frei und führt zu einem Strukturwandel der ägyptischen Kultur, der sie in anderer Richtung einer sekundären Religion annähert. Das ist die Bewegung

11 Assmann, J., Die ‚Loyalistische Lehre‘ Echnatons, in: SAK 8 (1980), 1–32, wiederabgedr. in: ders., Theologie und Weisheit im Alten Ägypten, München 2005, Kap.5.

12 Assmann, J., Ägypten: Theologie und Frömmigkeit, Kap. 9; Verf., Akhanyati's Theology of Light and Time. *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, VII 4, Jerusalem 1992, 143–176.

13 Vgl. Allen, J.P., „The Natural Philosophy of Akhenaten“, in: Simpson, W.K. (Hg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (YES 3), New Haven 1989, 89–101.

14 Assmann, J., „Palast oder Tempel? Überlegungen zur Topographie und Architektur von Amarna“, in: JNES 31 (1972), 143–155, 153 m.n. 63–67.

15 A.a.O. 153 f. m.n. 68–73.

16 A.a.O. 154 f. m.n. 74–82.

17 A.a.O. 143–155.



der „Persönlichen Frömmigkeit“.<sup>18</sup> Darunter versteht man in erster Linie einen Diskurs, in dem es um außerkultische Formen einer Beziehung zwischen einer Gottheit und einem Individuum geht.<sup>19</sup> Dieser Diskurs zieht sich durch alle sozialen Schichten, von Ramses II. in seinem Bericht über die Qadesch-Schlacht bis zu den Buß- und Dankstelen der Arbeiter in Der el-Medine. Vielleicht das spektakulärste Zeugnis stammt aus dem Grab eines mittleren Beamten. Dort erzählt er in seiner autobiographischen Grabinschrift, daß er sich die Göttin Mut zum Patron erwählt, ihr sein ganzes Vermögen überschrieben und dafür ihre Segensgüter – Leben, Gesundheit, Schutz und ein gutes Begräbnis – eingetauscht habe.<sup>20</sup> Die „Persönliche Frömmigkeit“ ist nichts anderes als die Übertragung des ursprünglich auf Patrone, dann auf den König bezogenen und zuletzt in der Amarnazeit zur Staatsreligion erhobenen Loyalismus auf Gottheiten wie Mut im Falle des Kiki-Zimut oder Amun im Falle Ramses II. und zahlreicher anderer Stelenstifter. Amun scheint der Hauptadressat dieser loyalistischen Form von persönlicher Frömmigkeit zu sein. Die ägyptischen Bezeichnungen hierfür sind die Wendungen „sich eine Gottheit ins Herz setzen“ und „auf dem Wasser einer Gottheit handeln“, d.h. nach ihren Anweisungen leben. Die zweite Wendung bringt den Aspekt der Lebensführung ins Spiel. Ganz offensichtlich geht es hier nicht mehr nur um kultische Orthopraxie, sondern um das die gesamte Lebensführung umfassende Bewußtsein einer Verantwortlichkeit vor Gott, also um ein zentrales Element dessen, was ich, im Unterschied zu Kulte und Kulturen, als „Religion“ im prägnanten Sinne bezeichnen möchte. Die Persönliche Frömmigkeit bedeutet eine enorme Ausweitung der Kommunikation zwischen Gott und Mensch über die Schranken des Kults hinaus und eine entsprechende Aufladung des Bereichs „Lebensführung“ mit religiöser Bedeutung. Zu den Aspekten des Gottesbildes tritt nun ganz zentral der Aspekt des Lebensgeleiters, des ethischen Normensenders, der moralischen Instanz, die den Guten belohnt und den Bösen bestraft, Aspekte, die uns aus der biblischen Literatur bis zur Selbstverständlichkeit vertraut sind, die aber in der klassischen ägyptischen Kultreligion in keiner Weise von Haus aus angelegt waren.<sup>21</sup>

Mit der Individualisierung der Gottesbeziehung geht eine Verpersönlichung des Gottesbildes einher. Ich fasse das unter dem Stichwort einer „Theo-

18 Assmann, J., *Ägypten – eine Sinngeschichte*, München 1996, Kap. 4.

19 Die Stelen aus der Arbeitersiedlung von Der el-Medine, die den „harten Kern“ des Phänomens bilden, sind zweifellos im Rahmen einer kultischen Situation zu sehen. Der Betroffene hat zunächst die Gottheit zu identifizieren, als deren strafende Intervention das Unheil, das ihn befallen hat, zu deuten ist, und dann rituelle Schritte zu ihrer Versöhnung einzuleiten. Dazu gehören ein Opfer, ein Gelübde und die abschliessende Errichtung einer Stele. Die Texte, in denen die Sprache und die Vorstellungswelt der Persönlichen Frömmigkeit greifbar werden, gehen aber weit über diesen Rahmen hinaus.

20 ÄHG Nr. 173.

21 Für die derzeit umfangreichste Sammlung einschlägiger Texte s. ÄHG Nr. 147–200.



logie des Willens“ zusammen.<sup>22</sup> In der klassischen ägyptischen Kultur ist der Wille der Götter an die Inganghaltung der Welt gebunden. Sie greifen normalerweise nicht warnend, lohnend oder strafend in das Leben einzelner ein. Es gibt einige wenige Zeugnisse wie die Inschriften, die von einem „Regenwunder“ und einem „Gazellenwunder“ im Wadi Hammamat erzählen, oder die literarische Sinuhe-Erzählung, deren Held sich von einer ihm unbekannten Gottheit in die Ferne getrieben und auch dort geführt glaubt.<sup>23</sup> Aber diese Zeugnisse fügen sich noch nicht zu einem strukturellen Element zusammen. Erst nach der Amarnazeit treten diese Zeugnisse so gehäuft und durch alle Schichten verbreitet auf, daß man von einem neuen Gottesbild sprechen kann. Die Götter haben nun einen Willen, der sich nicht mehr nur auf die Inganghaltung der Welt, und auch nicht nur auf die reiche Ausstattung und korrekte Durchführung des Opferkults richtet, sondern ganz eindeutig auf die profane Menschenwelt, von den Geschicken des Landes, der Bewahrung von Recht und Gerechtigkeit, bis hin zur Lebensführung des Einzelnen, in die sie immer wieder lohnend und strafend, zürnend und vergebend intervenieren.

Diese Ansätze einer Theologie des Willens, deren Anfänge sich in Ägypten im Zusammenhang der Persönlichen Frömmigkeit insbesondere der Ramessidenzeit (1300-1100) beobachten lassen, kulminieren im biblischen Gottesbild. Damit hängt wohl auch die Vereinseitigung der altorientalischen Weltentstehungsmythen im Sinne eines radikalen Kreationismus zusammen. Eine aus Gott entstehende Welt ist sehr viel schwächer willensgesteuert als eine von Gott geschaffene Welt. In der Bibel richtet sich der göttliche Wille weniger auf die Inganghaltung der Welt, als auf die Geschichte, das heißt Lebensführung, des auserwählten Volkes, seiner Könige und seiner einzelnen Mitglieder. In Form des Gesetzes schreibt Gott selbst diesem Volk das Drehbuch, das es in seiner Lebensführung zu „erfüllen“ hat. Das Modell dieser willensgesteuerten Gott – Mensch – Beziehung ist das Herrschertum und der politische Bündnisvertrag. Genau wie in Ägypten ist auch in Israel Frömmigkeit bzw. Gottesfurcht (*yir'at YHWH*: Ps.111,10) Loyalismus, der sein Vorbild in politischen Bindungen hat: in Ägypten in der Bindung zwischen Klient und Patron, in der biblischen Bundestheologie zwischen Vasall und Oberherrn. Das entscheidende Merkmal dieser Bindung ist, daß sie Sache einer bewußten Entscheidung und eines unaufhörlichen emotionalen Engagements ist. Das ist etwas ganz anderes als die natürlichen Bindungen, in die man hineingeboren ist. In diesem Punkt kommen die auf dem Loyalismus aufbauenden Formen von Religion, die Persönliche Frömmigkeit in Ägypten und die deuteronomistische

22 S. hierzu Assmann, J., *Ma'at* (s. Anm. 2), 252ff.

23 Vgl.: Blumenthal, E., *Sinuhes persönliche Frömmigkeit*. In: Shirun-Grumach, I. (Hg.), *Jerusalem Studies in Egyptology* (ÄAT 40) Wiesbaden 1998, 213–231.



Bundestheologie in Israel den von Sundermeier herausgearbeiteten Merkmalen sekundärer Religionserfahrung ganz besonders nahe.<sup>24</sup>

Der ägyptische Gott mit den ausgeprägtesten personalen Zügen, dessen Wirken und Wesen zugleich auch durch die Idee des Totengerichts am eindeutigsten auf die Lebensführung des Einzelnen ausgerichtet ist, der Gott Osiris, spielt eigentümlicherweise in dem Diskurs der Persönlichen Frömmigkeit keine Rolle. Mir ist kein Text bekannt, in dem ein Mensch sich zu Osiris bekannt hätte mit den bekannten Formeln, sich ihn ins Herz zu setzen, auf seinem Wasser zu handeln, sich ihm in allen Punkten anzuvertrauen und von ihm allein sich Rettung zu erhoffen. Dabei ist es doch eben dieser Gott, vor dessen Gericht mit seinen 42 Beisitzern der Mensch nach seinem Tode Rechenschaft über seine Lebensführung abzulegen hat.<sup>25</sup> Der Osirisglaube mit seiner Idee des Totengerichts ist in Ägypten der einzige, wenn auch ungemein einflussreiche Ort, an dem Kult und Lebensführung zusammenkommen. In der Oberwelt sind diese Bereiche jedoch streng geschieden. Der Kult ist Sache der Priester, die im Auftrag des Königs und stellvertretend für die „Menschen“ (d.h. die ägyptische Gesellschaft) die Verbindung zu den Göttern durch Opfer und Lobpreis aufrecht erhalten. Die Lebensführung ist Sache vergleichsweise weltlicher Instanzen. Im Rahmen der Persönlichen Frömmigkeit, in der sich der Mensch nun auch ohne priesterliche Stellvertretung und außerhalb kultischer Rahmen Gottheiten verbunden und verantwortlich fühlt, sind es doch eindeutig die Götter der Oberwelt, Mut, Ptah, Meretseger, und allen voran der Reichsgott Amun, denen diese aus dem Loyalismus entwickelte, an der Beziehung von Klient und Patron orientierte Frömmigkeit gilt. So bleibt die Persönliche Frömmigkeit doch die Sache einzelner und ein - wenn auch wichtiges und die ägyptische Kultur strukturell veränderndes - Teilphänomen, dem eine allgemeine, Kult und Lebensführung umfassende Verbindlichkeit abgeht. Eine „Osirisreligion“, die die Gesetze des Totengerichts zur allgemein verbindlichen Grundlage erhoben, und dadurch die ägyptische Kultur im Sinne einer sekundären Religion von Grund auf umgestaltet hätte, hat sich in Ägypten nicht entwickelt.

Ein weiterer für die ägyptische Kultur charakteristischer Punkt ist die Differenz zwischen „impliziter“ und „expliziter Theologie“.<sup>26</sup> „Implizite Theologie“ nenne ich das, was Kulturen an Regeln und Vorstellungen über das Heilige und die Möglichkeiten des Umgangs mit ihm zugrundeliegt. Es gibt keinen Kult ohne implizite Theologie, ebenso wenig wie eine Sprache ohne implizite Grammatik. Unter „Expliziter Theologie“ lässt sich dann die Diskurswerdung

24 Assmann, J., Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000, Kap. 6.

25 Zur ägyptischen Idee des Totengerichts und seiner Geschichte s. Assmann, J., Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001, Kap. 3 und 16.

26 S. hierzu Assmann, J., Theologie und Frömmigkeit (s. Anm. 12).



dieser Regeln und Grundvorstellungen verstehen. Was nun das alte Ägypten angeht, ist hierzu zweierlei zu bemerken. Erstens können wir nach Anfängen im Mittleren Reich (2000-1750) und in der 18. Dynastie (1550-1320 v. Chr.) eine enorme Produktion von Texten beobachten, die als explizite Theologie einzustufen sind. Die hier geschaffene Tradition setzt sich dann bis in die Tempeldekorationen der römischen Kaiserzeit (z.B. Esna) fort. Zweitens ist diese explizite Theologie alles andere als die Ausformulierung und Verschriftlichung der impliziten; sie steht zu dieser vielmehr in einem ausgeprägten Gegensatz. Die implizite Theologie, wie sie dem Kult zugrunde liegt und aus einer Fülle kultischer Rezitationstexte erschlossen werden kann, ist polytheistisch bzw., mit einem prägnanteren Ausdruck, „konstellativ“. Von Göttern ist immer in Bezug auf andere Götter die Rede. Kult ist inner-götterweltliche Kommunikation; der Priester tritt den Göttern nicht nur als Vertreter des Königs, sondern meist auch in Götterrolle (Horus oder Thot) gegenüber. Zur impliziten Theologie gehört auch die für Ägypten charakteristische Gattung der Kosmographie, die den Kosmos als Zusammen- und Gegeneinanderwirken göttlicher und gegengöttlicher Mächte darstellt.<sup>27</sup> Die explizite Theologie dagegen ist nicht-konstellativ; sie kreist um die Idee des Einen und sucht die Einheit Gottes dort auf, wo sie am klarsten denkbar ist. Das ist die Kosmogonie, der Übergang von der Präexistenz zur Existenz, der in Ägypten, wie schon gesagt, als eine Verbindung von intransitiver Entstehung und transitiver Schöpfung gedacht wird.<sup>28</sup> Diese absolute Prädominanz des Einheitsthemas in den Texten der expliziten Theologie – in der Regel handelt sich dabei um Götterhymnen – verbietet es, die altägyptische „Religion“ in Bausch und Bogen als „polytheistisch“ einzustufen, so zahlreich auch die Gottheiten sind, die in Ägypten verehrt wurden. In diese Tradition der expliziten Theologie gehört auch Echnaton hinein. Auch er bedient sich zur Entfaltung seiner Theologie der Gattung des Hymnus, und auch hier geht es um die Einheit Gottes. Von den anderen Göttern ist nun gar nicht mehr die Rede, denn „es gibt keinen anderen außer Aton“. Seine eigentliche Blütezeit erlebt der Diskurs der expliziten Theologie nach – und in der Auseinandersetzung mit – Amarna in Texten, die Echnatons Devise „kein Gott außer Aton“ überbieten mit der Devise „alle Göt-

27 Um diese Gattung hat sich vor allem Erik Hornung verdient gemacht, der praktisch alle einschlägigen Bild-Text-Kompositionen in mustergültigen Neuausgaben zugänglich gemacht hat, s. dazu zusammenfassend sein Buch *Altägyptische Jenseitsführer*. Ein einführender Überblick, Darmstadt 1997. Die *Jenseitsführer*, vor allem der älteste und klassische, das *Amduat*, entfalten eine extrem konstellative Theologie und enthalten umfangreiche Götterlisten. Es zeichnet sich aber auch hier eine Entwicklung hin zu einer Konzentration auf den Sonnengott ab. Klarstes Beispiel ist das unmittelbar nach der Amarnazeit entstandene *Pfortenbuch*, das den Sonnengott allein, nur von seinen personifizierten Eigenschaften „Erkenntnis“ und „Machtwort“ begleitet, die Unterwelt durchfahren läßt.

28 Vgl. hierzu auch Assmann, J., *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München 2005, Kap.1.



ter sind eins“. Das ist die Theologie des Allgotts, des „Einen, der sich zu Millionen gemacht“, d.h. in die Götterwelt bzw. die Welt überhaupt verwandelt hat.<sup>29</sup> Wir stehen hier an den Ursprüngen einer kosmotheistischen Henologie, die in den All-Einheits-Lehren der Antike (Heraklit) und Spätantike (Corpus Hermeticum) einen auch in die abendländische Tradition übergegangenen und diese entscheidend prägenden Ausdruck findet.<sup>30</sup>

Wozu es in Ägypten nie gekommen ist, ist die Ausbildung eines Diskurses, den ich als „normative Theologie“ bezeichnen möchte. Normative Theologie beruht auf zwei Voraussetzungen: der Unterscheidung zwischen wahren und falschen Aussagen über Gott (Orthodoxie) und einer lebenspraktischen Relevanz. Nur eine Religion, die einen starken Wahrheitsbegriff besitzt, auf dessen Grundlage sie Anderes und Abweichendes als Heidentum und Ketzerei ausgrenzen kann, und die neben der Orthopraxie des Kultes sich auch und vor allem auf die Normen einer richtigen, d.h. gottgefälligen und heilsrelevanten Lebensführung bezieht, kann eine normative Theologie ausbilden. So etwas hat es in Ägypten nicht gegeben, wenn man einmal von Ansätzen in der Persönlichen Frömmigkeit und im Totenglauben mit der Idee des Totengerichts absieht.

Soviel, in äußerster Verkürzung, zum „ägyptischen Befund“. Natürlich wird man auch weiterhin zur bequemen Verständigung von der „ägyptischen Religion“ sprechen, aber wir müssen uns doch klar machen, daß es sich hier nicht um eine „Religion“ im landläufigen, am Modell der christlichen Religion entwickelten religionswissenschaftlichen Sinne handelt. Es handelt sich um ein System, das man ebenso gut „Kultur“ und sogar auch „Staat“ nennen könnte. Der charakteristische Ausdifferenzierungsprozeß, der in Israel bzw. Judaea zur Ausbildung eines Systems geführt hat, das sich kritisch gegenüber Kultur und Staat absetzen und umgestaltend auf diese Größen Einfluß nehmen kann, hat in Ägypten nicht stattgefunden.

Religion als System haben wir als „Kult und Lebensführung“ definiert. Es wäre zu fragen, unter welchen historischen Bedingungen die Synthese aus Kult und Lebensführung zustande kommt, und ob sie eher als eine Ausdehnung der Lebensführung bzw. Gerechtigkeitsidee auf den Kult, oder als Ausdehnung kultischer Vorstellungen von Reinheit und Gottesnähe auf die Lebensführung zu beschreiben ist. Hier scheint mir Bernhard Lang mit seinem Hinweis auf Vittorio Lanternaris Konzeption der Religionen unterdrückter Völker den richtigen Weg gewiesen zu haben.<sup>31</sup> Normalerweise besteht in einer Kultur und ihren symboli-

29 S. hierzu Assmann, J., *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, Fribourg und Göttingen 1983, Kap. 5; Ders., *Theologie und Frömmigkeit* (s. Anm. 12), Kap. 9.2.

30 S. hierzu Assmann, J., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

31 Siehe Anm. 5 in seinem Beitrag mit Verweis auf Lanternari, V., *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied 1968.



schen Formen eine dialektische Ausgewogenheit zwischen der konnektiven und der distinktiven Funktion. Was uns verbindet, grenzt uns zugleich gegen andere Kulturen ab. In Situationen der Unterdrückung jedoch gewinnen die distinktiven Aspekte die Oberhand. Das war in Ägypten offenbar kaum sehr viel anders als in Judäa. Der Bericht, den uns Herodot im zweiten Buch seiner Historien von den ägyptischen Reinheitsvorschriften gibt, erinnert ebenso an die jüdische Halakha wie an das Indien der englischen Kolonialzeit. Die sprichwörtlichen „heiligen Kühe“ sind der Inbegriff einer distinktiv aufgerüsteten Kultur, der es vor allem um die Markierung der Differenz geht (der „limitischen Symbolik“, mit W. E. Mühlmann zu reden<sup>32</sup>). Bei den Speisegeboten und Reinheitsvorschriften geht es nun ganz offensichtlich in erster Linie um eine Ausdehnung des Kults auf die ganze Gesellschaft. Die traditionelle Grenze zwischen Kult und Lebensführung wird eingerissen, alle haben sich an die priesterlichen Vorschriften einer „magischen Askese“ (Max Weber) zu halten, mit denen im Kult Gottesnähe ermöglicht wird. So wird das ganze Volk, wie es in Ex 19,6 heißt, zu einem „Königreich von Priestern und einem heiligem Volk“ (mamlékhet kôhanîm wegôj qādôš). Es geht also nicht so sehr um eine Verrechtlichung des Kults als um eine Heiligung der Lebensführung, die nun ihrerseits, im quasi-kultischen Rahmen der Gottesnähe, im Zeichen des Opfers, d.h. der Hingabe zu stehen hat. In letzter Konsequenz läuft diese Verallgemeinerung kultischer Vorstellungen und Vorschriften auf eine Relativierung des Kults hinaus.

Hierzu ist es im Alten Ägypten nicht gekommen. Während sich in Judäa die Lebensführung immer stärker zur Mitte der neuen, sich als eigenes System ausdifferenzierenden Religion entwickelte, so daß mit der Zerstörung des II. Tempels der Kult fast entbehrlich wurde, setzte Ägypten gerade in der Situation der Fremdherrschaft und Unterdrückung alles auf die Ausgestaltung des Kults, der hier die Mitte der Kultur überhaupt bildete. Das ging so weit, daß man in den späten Tempeln das ganze Kultgeschehen, Handlungen und Rezitationen, in Reliefs auf den Tempelwänden verewigte, um die Durchführung der Riten auch über menschliches Vergessen und Versagen hinaus sicherzustellen.<sup>33</sup> Ägypten, mit anderen Worten, blieb immer „Kult“ und hat den Übergang in die „Religion“ (Kult plus Lebensführung) trotz einiger Ansätze in dieser Richtung nie geschafft, jedenfalls nicht im Rahmen des traditionellen pharaonischen Systems. Das Christentum aber ist dann in Ägypten auf umso fruchtbareren Boden gefallen. Es hat sich hier mit besonderer Geschwindigkeit durchgesetzt und der traditionellen Kultur, was Hellenismus und Römerzeit nicht geschafft haben, ein radikales Ende bereitet.

32 Mühlmann, W.E., Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie, in: Studien zur Ethnogenese (Abh. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 72), 1985.

33 S. hierzu Assmann, J., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 4. Kap.