

PRIMAT UND TRANSZENDENZ  
STRUKTUR UND GENESE DER ÄGYPTISCHEN VORSTELLUNG EINES  
"HÖCHSTEN WESENS"\*

von

Jan Assmann

In Zauberpapyri des 2. - 4. Jh.n.Chr., die aus Ägypten stammen, aber in griechischer Sprache abgefaßt sind, liest man mehrfach folgende Anrufung:

Du, dessen unermüdliche Augen Sonne und Mond sind (...),  
dessen Kopf der Himmel,  
dessen Leib die Luft,  
dessen Füße die Erde sind;  
das Wasser um dich herum aber ist der Ozean:  
Agathòs Dáimon,  
der alles Gute erzeugt und ernährt und vermehrt,  
die ganze bewohnte Erde und den ganzen Kosmos!<sup>1)</sup>

Der angerufene Gott, Agathos Daimon, entspricht dem ägyptischen Gott (P-)Schai, "Schicksal"<sup>2)</sup>. Er wird hier als Weltgott dargestellt: der ganze, anthropomorph gedachte Kosmos bildet den Leib dieses Gottes.

\* Dieser Beitrag stellt die um die Anmerkungen erweiterte Fassung eines Vortrages dar, den ich am 13.7.78 am Ägyptologischen Seminar der Universität Göttingen gehalten habe. Inzwischen erschien die Arbeit von Friedrich Junge, *Wirklichkeit und Abbild*, die sich mit dieser Darstellung in vielen Einzelheiten berührt. Für die kritische Durchsicht des Ms. und viele Verbesserungsvorschläge bin ich Peter Seibert zu großem Dank verpflichtet.

1) PGM XII, 242ff.: XIII, 767ff.: XXI, 4ff.

2) Jan Quaegebeur, *Le dieu Egyptien Shai* (1975), 170-176 mit weiterer Lit., darunter bes. J. Bergman, *Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übersetzung* (Scripti Instituti Donneriani Aboensis III, Stockholm 1969), 207-227 und J. Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt* (London 1970), 301 - 322. Q. geht auf die griechischen Texte nicht weiter ein; die hier aufgezeigten Parallelen bestätigen seine These eines ägyptischen Ursprungs der alexandrinischen Agathos-Daimon-Vorstellung.

In der Zeit dieser Zaubertexte ist ein solcher Gottesbegriff sehr verbreitet. Vor allem in indischen und iranischen Texten finden sich sehr klare und explizite Ausprägungen dieser Idee einer Gleichsetzung von Gott und Welt, von Kosmos und Leib Gottes:

Das Feuer ist mein Mund  
 die Erde meine Füße  
 Sonne und Mond meine Augen  
 der Himmel ist mein Haupt  
 das Firmament und die Himmelsgegenden meine Ohren<sup>3)</sup>

Die Sonne und der Mond sind deine Augen  
 es glänzt dein Angesicht wie Feuerschein  
 du füllst den Weltenraum mit deinem Licht<sup>4)</sup>

Sein Haupt ist Feuer  
 seine Augen Mond und Sonne  
 die Himmelsgegenden seine Ohren  
 seine Stimme die Veda-Offenbarung  
 der Wind ist sein Hauch  
 sein Herz die Welt  
 aus seinen Füßen (ist) die Erde  
 er ist das innere "Selbst" (atman) in allen Wesen<sup>5)</sup>.

In den iranischen Religionen nehmen diese Vorstellungen die Form einer Elementenlehre an:

"Eine Anzahl von Elementen" - schreibt Widengren<sup>6)</sup> "bildet den Leib des Gottes und bildet zusammen die Welt".

In Griechenland begegnen ähnliche Ideen in der Orphik:

"Zeus ist Himmel und Erde, Wind, Feuer, Wasser, Sonne und Mond. Alles ist in Zeus' Körper eingeschlossen"<sup>7)</sup>.

3) Mahabharata III, V, 12960 ff., zit. nach Geo Widengren, *Religionsphänomenologie* (Berlin - New York 1969), 94.

4) Bhagavadgita, 11. Gesang, zit. nach Widengren, a.a.O., 95.

5) Mundaka-Upanishad II, 3, 4, zit. nach Ders., a.a.O., 97.

6) a.a.O., 100.

7) Ders., a.a.O., 102.

Im Zeus-Hymnus des Stoikers Kleantes wird Zeus als die "Obergottheit" gepriesen, in der alle göttlichen Kräfte vereint sind<sup>8)</sup>. Alle diese Befunde, deren gemeinsamen Nenner man auf die Formel eines "Weltgott-Pantheismus" bringen könnte, sind in ihrem großen interkulturellen Zusammenhang schon seit über einem halben Jahrhundert, besonders durch die Arbeiten Reitzensteins wohlbekannt<sup>9)</sup>. Religionsgeschichtlich, und zwar evolutionistisch gesehen scheint hier die Spätform des Polytheismus vorzuliegen<sup>10)</sup>, in der sich die verschiedenen, wenn auch z.T. benachbarten und ur-verwandten, Religionen der damaligen Welt noch nähergerückt sind und eine Art geistig-religiöses Klima erzeugt haben, an dem auf seine Art auch das hellenisierte Ägypten teilhat. Zeugen dafür sind einmal die eingangs zitierten Zaubertexte<sup>11)</sup>, dann auf einer mehr philosophischen Ebene die Traktate des sog. Corpus Hermeticum und schließlich gewisse Darstellungen antiker Schriftsteller von ägyptischer Religion. So überliefert etwa Macrobius ein Offenbarungsrakel des Gottes Sarapis, in dem es heißt:

Der himmlische Kosmos ist mein Kopf  
 mein Bauch ist das Meer  
 die Erde meine Füße.  
 Meine Ohren reichen in die Luft,  
 mein Auge ist das weithinleuchtende Licht der Sonne<sup>12)</sup>.

- 8) G. Zuntz, "Zum Kleantes-Hymnus", in: *Harvard Studies* 63, 1958, 289; vgl. zur weiteren Geschichte der stoischen Obergottheit-Idee auch C.S. Lewis, *The Allegory of Love* (Oxford 1958), 56ff. (s.u., n. 128).
- 9) R. Reitzenstein und H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig und Berlin 1926). Weitere Lit. bei Widengren, a.a.O., 93 - 129.
- 10) Im gleichen Sinne äußert sich, wie ich nachträglich sehe, auch C. S. Lewis in der in n. 8 und n. 128 herangezogenen Passage seines Werkes *The Allegory of Love*, auf die mich A. Assmann aufmerksam gemacht hat. Geo Widengren vertritt in seiner Religionsphänomenologie demgegenüber eine modifizierte Form der Urmonotheismus-Theorie, die den Hochgott-Glauben an den Anfang stellt. Was Ägypten betrifft, legt Widengren seiner Darstellung weitgehend H. Junkers Thesen zugrunde. (Vgl. a.a.O., 75 - 78).
- 11) Vgl. auch die großartige Weltgott-Anrufung des Pariser Zauberpapyrus PGM IV, 1115 ff., s. *Zeit und Ewigkeit*, 40 n.137.
- 12) Saturnalia I, 20.17 nach Th. Hopfner, *Fontes*, I. 2, 597f. Die Anführung dieses Orakels dient Macrobius im Zusammenhang bezeichnenderweise dem "synkretistischen" Argument, daß Sol und Sarapis identisch (d.h. jener in diesem enthalten) seien.

Eusebius schreibt, die Ägypter hätten ein "proton on theiotaton", ein "Erstes göttlichstes Wesen" verehrt, genannt "Kneph":

Wenn es aufgeblickt hätte, hätte es das All mit Licht erfüllt in  
seinem erstentstandenen Raum  
wenn es aber die Augen geschlossen hätte, wäre Finsternis eingetre-  
ten<sup>13)</sup>.

Diesem allgemeinen Bild lassen sich nun auch einige genuin spät-  
ägyptische Traditionen einordnen. Da ist zunächst die Gestalt des kos-  
mischen Lichtgottes, wie sie Eusebius beschreibt und wie sie die Ägypt-  
er in Horus von Edfu verehren<sup>14)</sup>:

Öffnest du deine Augen, wird es Tag,  
schließt du sie, wird es Nacht<sup>15)</sup>

Der die Finsternis vertreibt mit seinen "Göttlichen" Augen:  
öffnet er seine "Lebenden" Augen, wird es Tag,  
schließt er sie, wird es Nacht<sup>16)</sup>.

Dazu tritt in anderen Texten die Luft:

Deine "Lebenden" Augen schießen Flammen,  
deine "Heilen" Augen vertreiben die Finsternis,  
deine Nase ist der Wind, von dem die Nasen atmen<sup>17)</sup>.

In der Theologie des Gottes Sobek-Re von Kom Ombo tritt die Idee  
des Weltgottes in vollständiger Ausprägung hervor:

13) Praep. ev. I, 10.49 (= Philo Bybl., Sanchuniathon) nach Hopfner, *Fontes*, I. 1, 291.

14) Die Gestalt eines Gottes, der das Licht durch das Öffnen, die Finsternis durch das Schließen seiner Augen erzeugt, ist in äg. Texten sehr verbreitet und läßt sich weit zurückverfolgen. Die entsprechende Passage des als "Isis und Re" bekannten ramessidischen Heilungszaubertextes (pTurin Pleyte und Rossi CXXXIII, 8 = pChester Beatty XI rto. 3,4 ed. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3rd ser., Tf. 65) hat bereits einen Vorläufer in dem ebenfalls magischen pRamesseum IX, 3 (bes. 7 - 9, die Erschaffung des Lichts durch den Blick, in Zeile 9) aus dem MR (vgl. G. Posener in: *RdE* 28, 1976, 148). Vgl. auch *ÄHG* Nr. 109, 6; 122, 8 - 10; 127,16; 129, 97; 131, 83.

15) *Edfou* VIII, 131.

16) *Edfou* I, 112.

17) *Edfou* I, 16 - 17.

Der große Gott, aus dessen Augen die beiden "Scheiben" hervorkommen  
 dessen rechtes Auge am Tag  
 und dessen linkes Auge in der Nacht scheint,  
 seine beiden "Großen" Augen vertreiben die Finsternis.  
 Aus dessen Mund die Luft kommt,  
 aus dessen Nase der Nordwind,  
 aus dessen Schweiß der Nil strömt<sup>18)</sup>.

Entsprechend für Amun in Theben:

Sein Schweiß ist der Nil  
 seine Augen das Licht  
 seine Nase der Wind<sup>19)</sup>.

Man kann diesen Gottesbegriff, den wir als "Elementenmodell" bezeichnen wollen, kaum besser als mit Widengrens auf iranische Vorstellungen gemünzten Worten beschreiben: "Eine Anzahl von Elementen" (dort waren es 5 bzw. 6, hier sind es 3: Licht, Luft und Wasser) "bildet den Leib des Gottes und bildet zusammen die Welt". Man muß nur die letzten Worte verändern in: "und **b e l e b t** zusammen die Welt"; denn es handelt sich nicht eigentlich um welt-konstituierende, sondern um lebenspendende Elemente (und daher, streng genommen, auch nicht um einen Weltgott, sondern einen Lebensgott). So erklärt sich auch das Fehlen der Erde<sup>20)</sup>. Den Zusammenhang der Elemente mit dem Gedanken der Belebung macht z.B. folgende Amun-Eulogie deutlich:

Der das **L e b e n** schafft, nämlich Wind, Licht, Nil und Feuer,  
 von deren Wirken alles **l e b t**<sup>21)</sup>

Daneben (und z.T. auch im gleichen Textzusammenhang: z.B. Edfou III 67) stößt man nicht selten auch auf eine andere Weltgott-Vorstellung, die schon spezifischer ägyptisch anmutet: danach bildet und erfüllt der Gott die dreiteilig gedachte Welt in seinen drei Person-Konstituenten "BA", "BILD" und "LEIB":

18) Junker, in: ZÄS 67, 54f.

19) Urk VIII § 65c vgl. §§ 1b; 7b; 17e; 57b = 70b; 59b; Naville, *Deir el Bahari V*, 149; Sethe, *Amun*, § 202.

20) Im Gegensatz dazu ist die Erde in solchen Elementen-Modellen anwesend, bei denen weniger der Gedanke der Belebung als der konstituierenden kosmischen Bereiche im Vordergrund steht, vgl. etwa Assmann, *Das Grab des Basa* (AV 6, 1973), 72 - 73; Ders., *Liturgische Lieder*, 80; Wild, in: *BIFAO* 60, 1960, 53.

21) Urk VIII § 1g.

(Amun) der Große Gott,  
 Herr von Himmel, Erde, Unterwelt, Wasser und Bergen,  
 der den Himmel hochhob und ihn auf seinen Stützen befestigte  
 um seinen Horizont geheim zu machen für seinen B A,  
 der dieses Land schuf und hervorbrachte, was in ihm ist  
 für jenes sein erlauchtes B I L D,  
 der die Unterwelt finster und grenzenlos machte  
 um seinen L E I B (*dt*) in ihr zu verbergen<sup>22)</sup>.

Das theologische Problem, vor das jeder Weltgott die polytheistische Religion stellt, aus der er hervorgewachsen ist, besteht darin, wie und wo neben seinem allumfassenden Wesen die Existenz der anderen Götter zu denken ist. Die pantheistische Lösung der anderen Religionen geht dahin, die anderen Götter herabzustufen bzw. den Weltgott zu einem "Obergott" zu erhöhen, der alle anderen göttlichen Kräfte in sich vereint. Etwas ähnliches läßt sich auch im spätzeitlichen Ägypten nachweisen. Im Zusammenhang des Abwehrzaubers ist die Gestalt eines Monstrums mit 7 verschiedenen Köpfen bezeugt, deren Anzahl nach ägyptischer Zahlensymbolik die "Allheit" der göttlichen Kräfte repräsentiert, des sog. Bes Pantheos<sup>23)</sup>. Dieser Bes ist aber nur ein Dämon, in dem niemand einen pantheistischen "Obergott" vermuten würde. In einem kürzlich publizierten Papyrus in Brooklyn erhält das Bild eines solchen siebenköpfigen Bes Pantheos eine erklärende Beischrift, die das Rätsel löst<sup>24)</sup>:

Der Bes mit 7 Köpfen:  
 er verkörpert die "BA'S" ("göttlichen Kräfte") des Amun-Re,  
 (...) des Herrn von Himmel, Erde, Unterwelt, Wasser und Bergen,  
 der seinen Namen geheim hält vor den Göttern,  
 des Riesen (*nḥt*) von Millionen Ellen<sup>25)</sup>,  
 des Starkarmigen, der den Himmel festmachte auf seinem Haupt,  
 (...) aus dessen Nase die Luft hervorgeht, um alle Nasen zu beleben,  
 der als Sonne aufgeht, um die Erde zu erhellen,  
 aus den Ausflüssen dessen Leibes der Nil fließt,  
 um jeden Mund zu beleben...

22) *Urk VIII § 12b.*

23) Vgl. hierzu S. Sauneron, in: *JNES* 19, 1960, 284f.; *LÄ I*, 722 m.n. 36 - 43 (H. Altenmüller).

24) S. Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn* (Brooklyn Museum 47.218.156), *Wilbour Monographs III* (New York 1970), Tf. IV + IVa, 1.1 - 5, S. 23 - 26.

25) Zum äg. Begriff eines göttlichen Riesen oder riesigen Gottes s. Sauneron, a.a.O., 26 n. (n); s. Nachträge S. 36.

Der "Obergott" über den 7 ist also nicht Bes sondern Amun-Re, derselbe Weltgott, den wir aus den Tempelinschriften schon kennen. Der dämonische Bes ist nur die "monströse Montage" dieser Göttervielheit, die ihre Einheit auf einer höheren Ebene in dem Weltgott mit "verborgenem Namen", dem deus ineffabilis findet.

All das paßt ausgezeichnet in den pantheistischen Kontext der Zeit, wie wir ihn eingangs skizziert haben. Das Problem aber, dem dieser Beitrag gewidmet ist, entsteht dadurch, daß sich dieser spätägyptische Begriff eines pantheistischen Weltgottes in allen Einzelheiten bereits in Texten der Ramessidenzeit, also rund 1000 Jahre früher findet, und dazu in einer Klarheit und Explizitheit, der gegenüber sich die Spätzeitbelege als bloßer Nachklang erweisen. Diese These werde ich im folgenden nur anhand ganz weniger, aus einer Fülle ähnlicher ausgewählter Beispiele illustrieren. Die Gestalt dieses Gottes läßt sich in unser bisheriges Bild der ägyptischen Religionsgeschichte nicht recht einordnen. Ich muß daher in einem II. Teil dieses Beitrags das Wagnis unternehmen, in wenigen, notwendigerweise stark vergrößernden Strichen ein eigenes Bild der Tradition zu entwerfen, in der ich den ramessidischen Begriff eines Höchsten Wesens sehe. Dieser Überblick über die Geschichte der ägyptischen Vorstellungen einer obersten Gottheit wird uns, nur das Allerwichtigste berührend, von der Frühzeit bis Amarna führen. Der letzte Teil meines Beitrages ist dann dem Versuch gewidmet, die Struktur des fraglichen Gottesbegriffs aus der historischen Situation der Nachamarnazeit durchsichtig zu machen. In diesem Zusammenhang wird dann auf die ramessidische Weltgott-Theologie etwas detaillierter einzugehen sein, die die folgenden Zitate zunächst nur kurz umreißen.

In zwei thebanischen Gräbern der 19. Dyn. findet sich folgender Hymnus:

Sei begrüßt, Amun-Re,  
 der sein Wesen verbirgt vor den Göttern!  
 (...) du hast dich verwandelt in den Lufthauch,  
 um ihn an die Nasen zu geben,  
 auf daß man lebe, wenn du es willst.  
 (...) Der Nil wallt auf in seiner Höhle,  
 bereit, aus dir hervorzugehen.  
 (...) Der Himmel trägt deinen BA und erhebt deinen Lichtglanz,  
 die Unterwelt enthält deinen Leichnam und birgt deinen Leib,  
 dieses Land trägt dein Bild, man jauchzt und rühmt deinen Namen.  
 (...) Dein Sein ist *nḥh* (die unendliche Zeit)

dt (die unvergängliche Dauer) ist dein Abbild,  
dein KA ist alles, was geschieht<sup>26)</sup>.

Die beiden ternären Modelle der Elemente (Luft, Nil, Lichtglanz) und Person-Konstituenten (BA, Leib/Leichnam, Bild) beschreiben zugleich das weltumfassende Wesen des Gottes wie die vollständige Gotterfülltheit der Welt. Für beide Modelle lassen sich zahlreiche Parallelen aus zeitgenössischen Amun-Hymnen beibringen; am explizitesten ist in dieser Hinsicht der Leidener Amun-Hymnus, vgl. für das "Elementen-Modell" z.B. V, 19ff.:

Er ist Harachte im Himmel,  
sein rechtes Auge ist der Tag,  
sein linkes Auge die Nacht (...)  
sein Leib ist der NUN (das Urwasser), was darin ist der Nil,  
der alles hervorbringt und alles, was ist, am Leben erhält;  
sein Hauch ist die Luft für alle Nasen<sup>27)</sup>.

Und für das Person-Konstituenten-Modell z.B. IV, 15 - 16:

Sein Ba ist im Himmel,  
sein Leib (dt) ist im Westen,  
sein Bild (hntj) ist in Theben und trägt seine Kronen<sup>28)</sup>.

Wenn man derartigen Formulierungen im Sinne von literarischen Motiven nachgeht, wird man eher in die Irre geleitet. Das Person-Konstituenten-Modell begegnet, was nicht weiter überrascht, auch in Osiris-Hymnen<sup>29)</sup>, den "Klageliedern für Isis und Nephthys"<sup>30)</sup> und im Balsa-

26) TT 194 (1) aus der Zeit Ramses'II. und TT 23 (15) aus der Zeit des Merenptah, s. *ÄHG* Nr. 98.

27) Zandee, *De Hymnen aan Amon van Pap. Leiden I 350* (OMRO 28, 1947), 98 - 101; *ÄHG* Nr. 141.

28) Zandee, a.a.O., 75 - 86; *ÄHG* Nr. 138.

29) Z.B. in TT 35, nach Wörterbuch Zettel 1350:  
"sein Ba gehört zum Himmel,  
sein <sup>CV</sup>Sm gehört zur Unterwelt,  
alle Länder tragen sein Bild"  
Vgl. auch Edfou I, 219. 14 - 15.

30) Faulkner, *Mélanges Maspero I.1* (1935 - 38), 340 Tf. III (5.2):  
"Der Himmel trägt deinen Ba,  
die Erde trägt deine Bilder,  
die Unterwelt ist ausgerüstet mit deinem Geheimnis."

mierungsritual<sup>31)</sup> und leitet sich wohl letztlich aus dem Totenglauben her, wo ihm alle Weltgott-Konnotationen abgehen. Das Elementen-Modell hat seinerseits seinen Ursprung in ganz anderen Bereichen, nämlich in loyalistischen Texten des MR<sup>32)</sup> und der Amarnazeit<sup>33)</sup>, die den König in einem mehr metaphorischen Sinne als Licht, Luft und Nil, d.h. als den umfassenden Versorger der Menschheit darstellen. Auch dort kann von einem Weltgott keine Rede sein. Literaturgeschichte ist nicht Religionsgeschichte: Die thebanische Amun-Theologie greift beide Modelle auf, um etwas ganz Neues, den Begriff eines allumfassenden Weltgottes zu formulieren. Der Begriff entwickelt sich im Laufe der 19. Dyn. Der oben auszugsweise zitierte Hymnus aus 2 thebanischen Gräbern hat eine Variante in einem Grab der frühen Nachamarnazeit, der genau die Weltgott-Prädikationen noch fehlen<sup>34)</sup>. Und erst in einigen Texten der 20. Dynastie kommt es zur völligen Gleichsetzung von Gott und Kosmos, deren Formulierungen bereits fast wörtlich den eingangs zitierten griechischen Zaubertexten entsprechen:

deine beiden Augen sind Sonne und Mond  
 dein Kopf ist der Himmel  
 deine Füße sind die Unterwelt<sup>35)</sup>

Sein Leib ist der Wind,  
 der Himmel ruht auf seinem Haupt,  
 das Urwasser trägt sein Geheimnis<sup>36)</sup>

Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist die Unterwelt,  
 du bist das Wasser, du bist die Luft zwischen ihnen<sup>37)</sup>.

Dieser Gottesbegriff, der - um es vorweg ganz klar zu sagen - nicht die "Ägyptische Religion" schlechthin repräsentiert, sondern zu-

31) pBoulaq 3, VII. 18 vgl. X. 20.

32) Vgl. G. Posener, *L'Enseignement Loyaliste* (Paris 1976), 21f., 68f (§3) und S. 232 - 234.

33) Als ein Beispiel für viele vgl. den in *Zeit und Ewigkeit*, 60 m.n. 57 und *ÄHG* Nr. 234 übersetzten Text aus dem Grab des Panehsi (Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*, 24. 5 - 7).

34) TT 41 = *ÄHG* Nr. 96.

35) TT 65 ed. Piehl, *Inscr. hiérog.* I, 140.

36) N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis III, The Decoration* Tf. 33 = *ÄHG* Nr. 130, 26 - 28.

37) *ibid.*, 205f. Der Text ist aufgrund seiner Parallele im pBerlin 3056 in die 20. Dyn. zu datieren.

nächst nichts als die *Thebanische Theologie* des sog. "Reichsgottes" Amun-Re in der spezifischen historischen Situation der Ramessidenzeit, läßt sich nun nicht mehr mit dem Hinweis auf ein allgemeines "pantheistisches Klima" erklären: Wir müssen versuchen, ihn aus den innerägyptischen Bedingungen seines Entstehens und der genannten historischen Situation heraus zu verstehen. Dieser Versuch - ich habe das bereits angedeutet - sieht sich nun einer höchst eigentümlichen Forschungslage gegenüber. Hornung lehnt in seiner monographischen Behandlung ägyptischer Gottesvorstellungen einen derartigen Gottesbegriff überhaupt ab<sup>38)</sup>. Allerdings beruht seine Ablehnung auf zu speziellem Material in Verkennung möglicher Vielfalt (es ist gar nicht anders zu erwarten, als daß z.B. das Weltbild und der Gottesbegriff der Unterweltsbücher sich erheblich unterscheiden von denen der ramessidischen Amun-Theologie) und auf einer Art Voreingenommenheit gegen das, was er als "Supergott hinter den Göttern"<sup>39)</sup> ablehnt und was doch nichtsdestoweniger eine zwar despektierliche, aber recht treffende Bezeichnung darstellt für genau das, was uns aus ramessidischen und Spätzeittexten in aller wünschenswerten Deutlichkeit entgegentritt. Mit Hornungs Position wird man sich verhältnismäßig leicht arrangieren können, indem man sie als Beschreibung von Regularitäten und Grundstrukturen versteht, denen gegenüber unser Gottesbegriff etwas Neues, den bisherigen Rahmen sprengendes

38) *Der Eine und die Vielen*, 116f. Der dort im Anschluß an die Definition des Lexikons für Theologie und Kirche zugrundegelegte Begriff des Pantheismus als "Wesenseinheit Gottes mit allem was ist" geht wohl in der Tat für die ägyptische Religion auch des ramessidischen Theben zu weit. Wenn Hornung andererseits seine Ablehnung des Pantheismusbegriffs u.a. damit begründet, daß "Amun in den verschiedensten Formen erscheinen" kann, "doch nie als Mond, als Baum oder als Gewässer", so ist genau die Weltgott-Funktion des Amun verkannt, in der er ebenso ein Gott des Wassers (vgl. de Wit, in: *BIFAO* 55, 115 n.3) wie des Lichts und der Luft ist, und in der der Mond als eines, das linke, seiner Augen gilt. Übrigens ist es gerade das Wasser, wodurch Amun-Re als allumfassender Weltgott über ältere Konzeptionen hinausgeht. Bereits der Sonnengott verfügt nach einer seit alters bezeugten Anschauung nicht nur über das Licht, sondern auch über die Luft (vgl. als Beispiel für sehr viele andere Tb 17 = CT IV 296 b - c) als lebenspendende Elemente. Auch in den Unterweltbüchern belebt der Sonnengott die Unterweltlichen durch Licht und Luft, wobei hier die Luft, nach ägyptischer Anschauung das lebenspendende Element kat'exochen (vgl. A. de. Buck, *Sjoe*, 11ff.) ausgedeutet wird als Belebung durch das Wort (vgl. E. Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher*, Zürich und München 1972, 38 - 40).

Nur die Baumgestalt ist als solche für Amun nicht zu belegen; wenn es aber heißt "man läuft auf dir herum in deiner Erscheinungsform als Erdgott", dann sind darin auch die Bäume impliziert; vgl. dazu die bekannte Topik der Verfügung Amuns über die pflanzliche Nahrung, den "Baum des Lebens" (*ḥt n<sup>c</sup>nh*), z.B. *ÄHG* Nr. 78, 7; 87A, 16f.; 87E, 112; 129, 80; 128, 25 und besonders 141, 15: "sein Same ist der Lebensbaum", auch pLeiden J 350 III.2: "Dir gehört, was Geb wachsen läßt".

39) a.a.O., 183.

darstellt. Mit genau dem umgekehrten Fall konfrontiert uns eine andere Position, die wohl als die *communis opinio* des Faches gelten kann. Danach ist der Begriff eines Weltgottes alles andere als etwas Spätes, Neues und aus dem Rahmen Fallendes. Im Gegenteil: in Gestalt des Gottes Horus ist er der älteste und ursprünglichste Gottesbegriff, den die ägyptische Religion überhaupt gekannt hat. Man braucht dabei gar nicht auf die extreme Position zurückzugreifen, die Hermann Junker im Banne von Pater Wilhelm Schmidts Urmonotheismus-Theorie vertreten hat<sup>40)</sup>, sondern kann fast jede beliebige Darstellung der ägyptischen Religion aufschlagen und wird auf die Gestalt des "Weltgottes" Horus stoßen, dessen Flügel den Himmel bilden und der mit seinen beiden Augen Sonne und Mond die Welt erleuchtet<sup>41)</sup>. Wenn man einen derartigen Gottesbegriff im Sinne eines "Höchsten Wesens" bereits in der 1. Dyn. für möglich hält, und wenn man zweitens - um auch das gleich vorwegzunehmen - das sog. Denkmal memphitischer Theologie in toto für einen Text der Frühzeit oder des AR hält<sup>42)</sup>, dann ist man freilich weder bereit noch in der Lage, in den theologischen Spekulationen der Ramessidenzeit etwas Neues und überhaupt der Erklärung Bedürftiges zu sehen. Im Banne dieses allgemeinen Vorurteils ist dann selbst Sethe, der in seiner ungemein sorgfältig datierenden Monographie über Amun praktisch alle einschlägigen Texte zur Verfügung hatte, der epochale Wandel in der Geschichte dieses Gottes während der 19. Dyn. vollkommen entgangen. Wir müssen also versuchen, einen neuen Blick auf diese Geschichte zu werfen, der wenigstens von den genannten Vorurteilen frei ist. Dies aber, und darin liegt der zentrale Punkt meiner Argumentation, kann nicht die Geschichte eines bestimmten Gottes und auch nicht eines allgemeinen Gottesbegriffs (wie Morenz' "Transzendenter Gott") sein. Es geht vielmehr um die Geschichte dessen, was man meint, wenn man Amun als "Reichsgott" bezeichnet, und was man durchaus im Sinne einer Institution verstehen kann, einer "reli-

40) Vgl. besonders Giza II, 46ff.; *Der Sehende und der Blinde Gott* (SBAW 1942); *Pyramidenzeit* (1949), 15ff.

41) Vgl. z.B. Morenz, *Heraufkunft*, 13; Frankfort, *Kingship*, 37f.; Otto, *Monotheistische Tendenzen*, 101 und zuletzt etwa J. Spiegel, in: W. Westendorf (Hrsg.), *Göttinger Totenbuchstudien. Beiträge zum 17. Kapitel* (GOF IV, 3, 1975) 130f. S. dagegen jetzt Schenkel, in *LÄ II*, 14 s.v. Horus, und Altenmüller, *ibd.*, 41 - 46.

42) Vgl. dagegen zuletzt F. Junge, in: *MDIK* 29.2, 1973, 195 - 204.

giösen Institution", die älter ist als der Gott Amun-Re und in der er andere Götter beerbt hat<sup>43)</sup>.

## II

Diese Institution ist definiert durch zwei Relationen: 1. die Beziehung zum Königtum und 2. die Stellung innerhalb der Götterwelt. Beide Relationen sind starkem geschichtlichen Wandel unterworfen gewesen. Die Formen der Konstellation mit dem Königtum reichen von Wesenseinheit und Verkörperung über die ihrerseits verschieden ausgedeutete Sohnschaft des Königs und Urbild-Abbild-Beziehung bis zu Statthalterschaft, Einsetzung und Erwählung<sup>44)</sup>. Die Formen der Stellung in der Götterwelt, deren Extreme wir mit den Begriffen "Primat" und "Transzendenz" umreißen, sollen uns im Folgenden näher beschäftigen.

Wenn wir die beiden Institutionen des Königtums und der obersten Gottheit in einen so engen, geradezu partnerschaftlichen Zusammenhang bringen, wird man sich an Morenz erinnert fühlen, der ja die "Heraufkunft des transzendenten Gottes" weitgehend als eine Geschichte von Gott und (oder besser: versus) König dargestellt hat. Aber während Morenz im pharaonischen Königtum vor allem ein Hindernis sah, das die Heraufkunft des Transzendenten Gottes blockierte und durch diese erst allmählich Stück für Stück abgebaut werden mußte, vertreten wir hier

43) Der Begriff der Institution läßt sich freilich nur cum grano salis auf die Götterwelt anwenden. Auf keinen Fall hätte der Ägypter so, wie er zwischen der Person des Königs und der Institution des Königtums unterschied (vgl. hierzu H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, *ÄA* 2, 1960; W. Barta, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs*, *MÄS* 32, 1975) auch die Gestalt des Gottes Amun-Re von der "Institution Reichsgott" getrennt; und wenn man im Hinblick auf Untersuchungen wie die Goedicke's, Poseners (*De la divinité du pharaon*), Bartas u.a. wohl annehmen kann, daß die Ägypter den Begriff (wenn auch keinen lexematischen Ausdruck für) "Institution" kannten, so läßt sich Gleiches nicht für das behaupten, was wir "Reichsgott" nennen und was einmal im Zusammenhang all dessen, was zur religiösen Fundierung der ägyptischen Vorstellungen von "Staat" gehört, untersucht werden müßte.

44) Über die in n. 43 angegebene Lit. hinaus sei noch verwiesen auf H. Jacobssohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* (*ÄgFo* 8, 1939), Frankfort, *Kingship*; Morenz, *Heraufkunft*; E. Blumenthal, *Untersuchungen zum äg. Königtum des MR* (*ASAW* 61.1, 1970) und F. Junge, *LÄ* III, 158 - 163 s.v. Inkarnation. Einen eigenen skizzenhaften Überblick über den bei weitem nicht ausgeschöpften Gegenstand habe ich in *Vaterbild*, 41 - 46 gegeben; vgl. auch die resümierende Literaturübersicht bei Barta, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel* (*ÄgFo* 24, 1968), 283 - 286.

(wenigstens soweit es um dieselbe Sache geht und ohne Morenzens Begriff eines Transzendenten Gottes<sup>45)</sup> zu übernehmen) den genau entgegengesetzten Standpunkt. Es ist das Spezifikum der ägyptischen Königsvorstellung, daß sie frühzeitig zur brennpunktartigen Zusammenfassung und Personalisierung göttlicher Macht geführt hat. Die Anfänge liegen allerdings weitgehend im Dunkeln. Denkbar wäre vielleicht, daß ursprünglich der König selbst als "Horus" die höchste göttliche Macht darstellte, so daß dann für diese Zeit von einer "Konstellation" von König und oberster Gottheit nicht eigentlich die Rede sein könnte<sup>46)</sup>. Aber um die Annahme, daß die Existenz des G o t t e s Horus, nicht als Sohn des Osiris, sondern als falkengestaltiger Himmelsgott, in diese Frühzeit zurückreicht, kommen wir wohl nicht herum. Wenn dem so ist, dann muß sich das Königtum zu diesem Gott in irgendeine Form der Konstellation gebracht haben. Auch daß diesem Gott in einer derartigen Konstellation der Rang einer obersten Gottheit und in gewissem, mit den frühzeitlichen Begriffen von politischer Gemeinschaft in Einklang zu bringendem Sinne die Funktion eines "Reichsgottes" zukam, ist plausibel. Nur von

- 45) Transzendenz im Gegensatz zu einer Immanenz, die als Verkörperung der Gottheit im König und Verfügbarkeit in Ritualen gedacht wird. Erstens vermag ich nicht an diese Verkörperung im Sinne einer Wesenseinheit zu glauben (vgl.n.46), sondern höchstens im Sinne einer "Konstellation" (vgl.n.47), die dem Gott seine "Transzendenz" beläßt: zweitens kann ich mir nicht vorstellen, daß mit dem Begriff einer "Verfügung über Gott" die ägyptische Konzeption des Kults adäquat beschrieben ist; außerdem würde ich hier auf die "Dimensionen der Götterwelt" verweisen, von denen die kultische nur eine ist (s. LÄ II, 765 - 771).
- 46) Das ist etwa die Auffassung von Otto, *Monotheistische Tendenzen*, 101f. Er versteht die Beziehung zwischen König und Horus nicht als "Konstellation", sondern als "Wesenseinheit" (S. 101) und versteht den König selbst als den "Großen Gott", dessen "unumschränkste Herrschaft" in die Zeit der IV Dyn. falle. Insofern dahinter, hier übrigens unausgesprochen, die verbreitete Neigung steht, die Pyramiden als architektonischen Ausdruck dieser Idee des Gottkönigtums zu deuten, sei an folgendes erinnert: Die Pyramiden sind Grabmäler und stehen in engstem Zusammenhang mit der Idee des Himmelsaufstiegs des toten Königs (LÄ II, 1206 - 1211; W. M. Davis *"The Ascension Myth in the Pyramid Texts"*, in: *JNES* 36.3, 1977, 161 - 179). Sie setzen also eine ideologische Trennung von Himmel und Erde voraus und betonen emphatisch die Prävalenz des Ersteren. Das spricht nicht gerade für "Wesenseinheit".

Übrigens schlägt Ottos im Ausgangspunkt verwandter Ansatz im weiteren eine ganz andere Richtung ein als unsere Darstellung. O. nimmt an, daß die Gestalt des Königs als "Großer Gott" und d.h. als "Höchstes Wesen", wie sie in der IV. Dyn. auf dem Höhepunkt ihrer Macht stand, Vorbild wurde für die spätere Entwicklung der Gottesvorstellung: "Die einmal konzipierte Gestalt des Gottkönigs wirkt weiterhin als Schema verschiedener theologischer Systeme, an deren Spitze nun ein Götterkönig steht, ein Rang, der von dieser ersten Erscheinung eines "Großen Gottes" abgenommen ist" (S. 102). Wir halten es dagegen für viel entscheidender, daß das Königtum selbst im Laufe der äg. Geschichte nicht aufhört, e i n e n Gott aus dem Ganzen des ägyptischen Pantheons herauszuheben und sich auf ihn zu beziehen.

Sonne und Mond als den Augen dieses Gottes kann nicht die Rede sein und vollends nicht von einem allumfassenden Weltgott.

Bevor wir zu gesicherteren Befunden weitergehen, ein erklärendes Wort zum Begriff "Konstellation"<sup>47)</sup>, den ich hier wie auch sonst als Terminus verwende. Er beruht auf einem Begriff der Person einerseits als Vielheit von Konstituenten, andererseits als Teil eines übergeordneten Ganzen, wie er mir in der älteren ägyptischen Literatur und ganz besonders ausgeprägt in den Pyramidentexten vorzuliegen scheint. Summe und Inbegriff der Konstellationen, in die ein Individuum "einbezogen" ist, ist der "Status", für die Götter als Status in der Götterwelt als dem Ganzen, von dem sie ein Teil sind, für die Menschen als Status in der Gesellschaft. Zwar darf man nicht übersehen, daß es darüberhinaus einen viel umfassenderen Begriff von Gemeinschaft gegeben haben muß, zu der Götter, Menschen, Tiere, ja im Grunde die ganze beseelte gedachte Realität gehört: das was Frankfort als "integration of society and nature" bezeichnet<sup>48)</sup>; aber innerhalb dieser umfassenden Gemeinschaft sind dennoch die Grenzen von Götterwelt und menschlicher Gesellschaft als den Bezugssystemen sozialer Konstellationen sehr ausgeprägt. Nur der König hat an beiden Welten Anteil: So ergibt sich die charakterisierende Konstellation mit einer Gottheit, die zugleich diese als die höchste heraushebt. Diese Gottheit bleibt dabei aber zugleich in die Götterwelt einbezogen, und zwar in derselben Form, wie der König in die Menschenwelt: Im Sinne der Herrschaft, des Primats.

Das erste sichere Beispiel einer Konstellation, die das Königtum mit der zum Primat erhobenen Gottheit eingeht, ist die Vater-Sohn-Beziehung von Sonnengott und König, wie sie seit Radjedef aus der 4. Dyn. zum festen Bestandteil einer Königtätur und -ideologie gehört und wie sie in den Sonnenheiligümern der 5. Dyn. ihren klarsten Ausdruck gefunden hat<sup>49)</sup>. Die Schlußerzählung des Westcar hat noch viele Jahr-

47) Vgl. *Liturgische Lieder*, 333 - 359; *Saeculum* 23, 1972, 113 - 114; *Vaterbild*, 30ff.; Junge, *Wirklichkeit und Abbild*, 92 - 98.

48) So der Untertitel von *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Vgl. auch Frankforts Einleitung in: H. und H.A. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobsen, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago 1946, dt. Stuttgart 1954), 9 - 36.

49) Das Material bei W. Barta, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs* (MÄS 32, 1975), 19ff.

hunderte später die lebendig gebliebene Erinnerung der Ägypter an dieses epochale Ereignis bewahrt<sup>50)</sup>. In der Theo-Kosmogonie von Heliopolis, wie sie die Pyramidentexte reflektieren (die man freilich nicht als i.e.S. theologische Aussagen mißverstehen darf im Sinne jener späteren spekulativen Dogmatiken, wie sie uns ansatzweise in einigen Sargtexten und dann vor allem in den großen Amun-Hymnen des NR und dem Denkmal memphitischer Theologie erhalten sind: Es handelt sich vielmehr um Ritualtexte, die denkbar eng in kultische Handlungszusammenhänge eingebunden sind), in der Kosmogonie von Heliopolis also wird diese Vater-Sohn-Konstellation von oberster Gottheit und König auf 5 Generationen und der väterliche Partner dadurch zur "Neunheit" ausgeweitet, der nun der König als Sohn gegenübersteht. Aber die drei dazwischengeschalteten Generationen, eine symbolische Repräsentation der gewordenen Welt, bedeuten keine Trennung von Vater und Sohn, der auch dem hier Atum genannten und mit Re durchgängig gleichgesetzten Sonnengott als Sohn gegenübertritt und sogar in den Totentexten Anteil an dessen, diesen Gott vor allen anderen kennzeichnenden und aus ihnen heraushebenden, Präexistenz beansprucht<sup>51)</sup>.

Aber auch wenn man den Fall des t o t e n Königs lieber aus der Betrachtung heraushält und sich auf den lebenden beschränkt, so möchte man sich dessen Beziehung zu seinem göttlichen Vater zunächst ganz im Sinne einer Wesensgemeinschaft vorstellen. Was für den Einen gilt, gilt auch für den anderen. An die ursprünglich beide umfassende Bedeutung des Titels *ntr c3* könnte man erinnern<sup>52)</sup>, an die Vorstellung von der Allwissenheit<sup>53)</sup> und dem heilenden Schöpferwort<sup>54)</sup> des Königs, und daran, daß viele Textzusammenhänge in vermutlich gewollter Ambiguität keine Entscheidung darüber zulassen, wer gemeint ist: der Sonnengott oder der König<sup>55)</sup>. Gott und König üben als Vater und Sohn diesen Primat in der umfassenden Gemeinschaft alles Seienden gemeinsam aus; in einem metaphorischen Sinne ließe sich diese Konzeption als eine Art Korregentschaft beschreiben, wie sie dann die Amarna-Religion in bewußt restaura-

50) pBerlin 3033, IX, 21ff., vgl. Barta, a.a.O. 22 - 29.

51) Vgl. z.B. Pyr 1466. Zu einem Stück Prä-Existenz-Königstheologie der 18. Dyn. s. Vaterbild, 43 (UrK IV, 1675f.).

52) Kees, Totenglauben, 27f.; Barta, Opferformel, 291f. Siehe Nachträge S. 36.

53) Urk I 39.

54) Urk I 232.

55) z.B. König als Sonnenpriester, 37 - 38.

tivem Rückgriff auf Verhältnisse der 5. Dyn. ganz buchstäblich realisiert<sup>56)</sup>.

Für den Gott gilt, daß sein Status des Primats in der Götterwelt nicht zu trennen ist von der Konstellation mit dem Königtum, in der er - und das erscheint mir ebenso bedeutsam, wie die bisher einseitig betonte Sohnesrolle des Königs - die personalen Züge eines *V a t e r s* annimmt. Götterkönigtum und irdische Herrschaft gehen eine Verbindung ein, die sich in immer neuen Transformationen durch die gesamte ägyptische Geschichte durchhält<sup>57)</sup>.

Im MR kann von einer Funktionsäquivalenz der Konstellationspartner wie im AR nicht mehr die Rede sein. Die Könige regieren und agieren jetzt "auf Befehl" ihres Vaters Re<sup>58)</sup>. Nach der Lehre für Merikare ist das Königsamt, weit entfernt von unableitbarer, präexistenter Göttlichkeit, vom Schöpfer zum Wohle der Menschheit eingerichtet worden, um dem sozialen Unrecht auf Erden zu steuern ("um", wie es wörtlich heißt, "den Rücken des Armen zu stützen")<sup>59)</sup>. Das Königtum ist eine nützliche Institution, eingesetzt - wie es ein anderer Text ausdrückt - "um den Men-

56) Vgl. hierzu G. Fecht, in: ZÄS 85, 1960, 83 - 118; J. Assmann, in: *Saeculum* 23, 1972, 109 - 126; *JNES* 31, 1972, 143 - 155; *LÄ* I, 1973, 526 - 549; *Vaterbild*, 44 - 46.

57) *S. Vaterbild*, 41 - 49.

58) *S. Morenz, Ägyptische Religion*, 60 - 69; *Heraufkunft*, 26 - 29.

59) Merikare 135 vgl. zur Interpretation der Stelle H. Brunner, in: *Saeculum* XII/4, 1961, 323f.; J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester* (1970), 60 m.n.3; E. Otto, *Monotheistische Tendenzen*, 103. Otto wertet diese Stelle in einem unserem Verständnis genau umgekehrten Sinne als Datierungskriterium für das Denkmal Memphitischer Theologie: "In einem Punkt verrät der Text allerdings sehr deutlich seine historisch frühe Entstehungszeit: noch wird das Königtum nicht als eine von Gott zu irgendeinem Zweck geschaffene Institution genannt, sondern in einem deutlich hineinkomponierten Teil der Lehre wird die Existenz des Königs als die des unmittelbaren Erben einer mythischen Vorzeit erklärt. Den Schritt zur Auffassung des Königtums als von etwas zweckdienlich geschaffenen, tut erst eine am Anfang des Mittleren Reichs geschaffene Lehre." Man braucht aber nur den Annalenstein und den Turiner Königspapyrus zu vergleichen, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß die "mythische Vorzeit" eine späte Schöpfung ist. Die Idee des "Eingesetztseins" Pharaos und seiner "Befehlsabhängigkeit" von der ihn einsetzenden Gottheit steht nicht im Gegensatz zu einer Mythisierung der Vorzeit, sondern zu "mythischen" (im Gegensatz zu "adoptianischen") Interpretationen des Sohnschaftdogmas, die allezeit neben der rationalistisch-adoptianischen Deutung bestehen bleiben.

schen Recht zu sprechen und den Göttern zu opfern"<sup>60</sup>). Auch dem Verbot des Schöpfers hat sich der König zu beugen: ich erinnere nur an die berühmte Episode im pWestcar, dem wohl einzigen Beispiel eines Konflikts zwischen königlichem Auftrag und göttlichem Verbot und einer resultierenden "Befehlsverweigerung" in Befolgung des Verbots Gottes<sup>61</sup>).

So wie der Herrschaftsanspruch des Königs sich von einer "Beauftragung" durch den Höchsten Gott, seinen Vater, ableitet, so leitet sich dessen Primat in der Götterwelt von seinem zeitlich verstandenen Zuerst-Dasein ab. In der Geschichte der ägyptischen Hochgott-Vorstellungen ist das MR die Epoche der Verzeitlichung des Primatsbegriffs<sup>62</sup>). Der Lieblingsname der 12. Dyn., Amenemhet "Amun ist an der Spitze", eine auch formale Neuprägung, die sich als nomen ipsum des ägyptischen Primatsbegriffs verstehen läßt, hat genau diesen temporalen und hierarchischen Doppelsinn. Die zentralen Themen der Theologie des Höchsten Gottes kreisen im MR um das Mysterium der Zeit: Präexistenz, Initialschöpfung, ja sogar Eschatologie. In dem Versuch, über die Götterwelt und ihre Konstellationen hinauszudenken in einen Bereich, in dem Gott allein ist, findet man in der Zeitdimension diese Einsamkeit Gottes sowohl v o r, als auch n a c h der Götterwelt - dies, im Gegensatz zur Präexistenz, eine für ägyptisches Denken so ungewöhnliche Vorstellung, daß die ganz seltenen späteren Rückgriffe auf diese Idee eines Weltendes genau die hier gefundenen Formulierungen verwenden<sup>63</sup>). Im Gegensatz zu den anderen Göttern, deren götterweltlicher Status sich in den Konstellationen eines gesellten Daseins innerhalb der geordneten Schöpfungswelt darstellt, ist der Höchste Gott, wie es ägyptisch heißt, der "Einzigste, der einsam war"

60) *König als Sonnenpriester*, 22, 58 - 65. In der gleichen Weise, wie die Gottheit durch das Sohnschaftsdogma des Königs die personalen Züge des Vaters gewinnt, wird ihr mit dem Dogma der Einsetzung und Statthalterschaft eine Art Rückzug aus den irdischen Geschäften und Entfernung an den Himmel zugesprochen. Die mythische Darstellung dieser Zusammenhänge haben wir im "Buch von der Himmelskuh" vor uns, dessen Entstehung vermutlich im MR liegt. Vgl. *Vaterbild*, 25f., 44.

61) pBerlin 3033, VII, 15 - 20 = Sethe, *Lesestücke*, 30 - 31. "Verbieten" (= befehlen, daß nicht ...) heißt ägyptisch "nicht befehlen, daß ..." (vgl. auch CT VII 463), ebenso wie "verhindern" (=veranlassen, daß nicht...) äg. als "nicht veranlassen, daß ..." ausgedrückt wird.

62) Zu dieser Prädominanz der Zeit im religiösen Denken des MR paßt gut, was Ulrich Luft in *Studia Aegyptiaca* II, Budapest 1976, zu Aufkommen und Verbreitung der Wendung von der "Zeit Gottes" und ich selbst in *GM* 25, 1977, 7 - 43, speziell 29 m.n. 43, zu den Ursprüngen und Bedingungen "mythischen Denkens" in Ägypten festgestellt haben.

63) *Zeit und Ewigkeit*, 23 - 26.

( $w^c w^c w$ : dieser später so häufige Primatstitel tritt in den CT zum ersten Mal auf<sup>64)</sup>), und aus dieser "Einsamkeit" leitet sich seine Superiorität her<sup>65)</sup>.

Es ist übrigens sicher kein Zufall, daß das Thema der Einsamkeit auch auf menschlicher Ebene die gleichzeitige "schöne Literatur" beschäftigt: Lebensmüder, Sinuhe, Schiffbrüchiger behandeln drei ganz verschiedene Fälle einer outcast-Situation, eines Ausgliedertseins des Einzelnen aus der ihn bislang tragenden Gemeinschaft. In der Geschichte des Schiffbrüchigen wird das Problem der Einsamkeit auf der menschlichen Ebene ausdrücklich mit der göttlichen Ebene vermittelt: durch die Erzählung des Schlangengotts von der Zeit, als er noch nicht allein war sondern zusammen mit 74 anderen Schlangengöttern die Insel bewohnte. Hierin hat man schon lange eine Anspielung auf die Eschatologie der Sargtexte gesehen, nach der Atum als einzige Schlange zurückbleibt<sup>66)</sup>.

Die Tendenz zur Verzeitlichung theologischer Relationen prägt sich in den Sargtexten auch in den großen Traktaten über den Gott Schu aus<sup>67)</sup>, die zum ersten Mal den Begriff eines "Lebensgottes" formulieren und ihn als innerweltlich wirkenden S o h n dem präexistenten Urschöpfer

64) Z.B. CT II 129 f; V 246 b; cf. I 375 d und *Saeculum* 23, 115 m.n. 22 - 24.

65) Genau die entgegengesetzte Ansicht vertritt Junge, *Wirklichkeit und Abbild*, 94f., der meint, daß ein Gott desto "göttlicher" ist, je reicher an Konstellationen er ist; ich glaube dagegen, daß gerade der höchste, äg. der "Göttlichste Gott" die Konstellationen transzendiert und sehe darin eine Bestätigung, daß das Epitheton *ntr ntrj* fast immer in Verbindung mit Ausdrücken der Selbstentstehung und Uranfänglichkeit vorkommt: + *hpr ds.f* z.B. *Urk* IV 1217; RT II, 176; Berlin 7317; TB 15 B II ASAE 40, 332f.; pleiden J 350, IV, 11. - + *qm3 sw ds.f* Davies, *The Tomb of Nefer-hotep at Thebes I*, Tf. 34; - + *wtt sw ds.f*: pHarris I, 3, 2 - 3; - + *nbjw sw ds.f*: Neschons 10; - *hpr m h3t*: Kopenhagen A 74; + *zp tpj*: TT 157 1178; - *s3<sup>c</sup> hpr*: Sobek Re pStrasbourg 2, II, 10 ed. Bucher, *Kêmi I*, 1930, 49. Eine besonders typische Charakteristik des *ntr ntrj* bietet der Anfang der Geschichte von "Re und Isis".

66) G. Lanczkowski, *Altägyptischer Prophetismus* (ÅA 4, 1960), 104; Ders., in: ZRGG 5, 1953, 1ff.; ders., in: ZDMG 103, 1953, 360ff.; 105, 1955, 239ff.; Otto, in: Die Welt als Geschichte 1954.3/4, 142; weiterführend jetzt M. Th. Derchain-Urtel, in: SAK 1, 1974, 83 - 104, spez. 102ff.

67) S. hierzu die kleine Monographie über Schu von A. de Buck, *Plaats en betekenis van Sjoë in de egyptische theologie* (Mededeelingen der koninklijke nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. letterkunde, N.R. 10.9, 1947).

gegenüberstellen<sup>68)</sup>. Schu ist als "Leben" (*ḥnḥ*)<sup>69)</sup> und "unendliche Zeitfülle" (*nḥḥ*)<sup>70)</sup> sozusagen die Verbindung seines Vaters Atum zu der aus ihm entstandenen Schöpfungswelt, der seinerseits in außerweltlicher Prä- und Postexistenz verharrt. Auch Schu agiert, in genauer Korrespondenz zur gleichzeitigen Königstheologie, als Beleber der Schöpfung a u f B e f e h l seines Vaters Atum<sup>71)</sup>. Daß aber hier mit der Unterscheidung zwischen Initialschöpfung und creatio continua, belebender Erhaltung, etwas getrennt wird, was in anderen theologischen Traditionen zusammengehört, lehren einmal der berühmte Schöpfungshymnus in der Lehre für Merikare, zum anderen alle Hymnen an Amun-Re, der ausdrücklich als S c h ö p f e r - u n d L e b e n s g o t t<sup>72)</sup> auftritt und ganz besonders der große Kairener Amunshymnus, der möglicherweise noch aus dem MR stammt<sup>73)</sup>. Dieser Text, der den Gott zweimal den "Einen Einzigen" oder "Einsamen" nennt und ihn als "Vater der Väter aller Götter"<sup>74)</sup> anruft, geht an die äußerste Grenze dessen, was noch mit unserem Begriff des Primats vereinbar ist. Die Götter sind Geschöpfe des Gottes wie die Menschen, sie preisen und danken ihm zusammen mit Tieren und Menschen, aber sie werden nicht von ihm absorbiert - im Sinne von Aspekten, Erscheinungsformen, Eigenschaften, Hypostasen - sondern bilden noch immer den Bezugsrahmen seiner Herrschaft, die sich als inner-götterweltlicher Status und als Einbezogenheit<sup>75)</sup> in die Konstellationen der Göttergemeinschaft darstellt.

Das Wagnis dieses Überblicks zwingt uns, mit Riesenschritten voranzugehen, wenn wir unser Ziel erreichen wollen. So muß ich die 18. Dyn. ganz überspringen (obwohl sie dem Bild viele neue Züge hinzufügt) und kann auch aus dem komplexen Gefüge der Amarnareligion nur das herausgreifen, was für unser Thema von unmittelbarem Belang ist. Dies ist zweierlei: einmal die radikale und persönliche Deutung, die Echnaton der Vater-Sohn-Konstellation von Sonnengott und König gibt, indem er

68) Zur Sohnschaft des Schu s. de Buck, a.a.O., 25 - 33.

69) Ders., a.a.O., 21 - 25.

70) Ders., a.a.O., 23; *Zeit und Ewigkeit*, 40 m.n. 137; 37 m.n. 127.

71) CT II 43 a vgl. 43 d - e.

72) Zur Kategorie des Lebensgottes vgl. LÄ I, 533 m.n.119.

73) ÄHG Nr. 87 mit Bibliographie S. 549f. Zur Datierung s. Selim Hassan, *Hymnes religieux du Moyen Empire*, 1930, 157ff. und *Saeculum* 23, 110f.m.n.10.

74) Vgl. hierzu W. Helck, in: *Göttinger Vorträge* (Hg. S. Schott, NAWG 1965), 173 - 176.

75) Zum Begriff "Einbezogenheit" vgl. ÄHG 47.

sie aller mythischen und symbolischen Deutungen entkleidet und ganz buchstäblich ins Werk setzt, im Sinne einer Korregentschaft, in der auch der Gottesname in Königsringen geschrieben wird und eine Herrschertitulatur erhält; zum anderen die ebenso radikale Entzeitlichung der Vorstellung von der Einzigkeit Gottes, die Abschaffung von Präexistenz und Urzeit als theologischen Kategorien. Die ewige Gegenwart dieser Einzigkeit Gottes schließt die anderen Götter aus; zumal Aton kein All- oder Weltgott ist, dessen umfassende Allgemeinheit die anderen Götter wenigstens im pantheistischen Sinne spezifizierter innerweltlicher Manifestation zulassen würde. Aton ist kein Weltgott, sondern nichts als die Sonne. Seine Einzigkeit impliziert die Nichtgöttlichkeit alles anderen. Die Abkehr vom Polytheismus bedeutet eine Entgöttlichung der Welt, die dadurch zur "Natur" wird, zum Objekt und Gefäß des allbelebenden Lichts<sup>76)</sup>.

Entsprechend sehe ich auch v.a. zwei Punkte, in denen die nachfolgende theologische Spekulation eine Anti-These zu Amarna darstellt: Die eine Anti-These zu Amarna ist die These von der Göttlichkeit der Welt. Göttlichkeit bedeutet Übernatürlichkeit, bedeutet geheimnisvolles, vielfältiges differenziertes Eigenleben und damit Polytheismus. Da man aber andererseits nicht gewillt oder imstande ist, die einmal gefundene Idee der zeitlosen Gegenwärtigkeit des Einen Gottes zu verwerfen, bleibt nur ein Ausweg: der die Götterwelt transzendierende Weltgott<sup>77)</sup>. In dieser engen dialektischen Beziehung zur unmittelbar vorausgegangenen Amarnareligion sehe ich die Erklärung für das zunächst so anachronistisch anmutende Phänomen der ausgeprägt pantheistischen Züge, die Amun-Re als "Höchstes Wesen" in der Ramessidenzeit gewinnt. Auch der vorangehende Monotheismus war ja in gewissem Sinn unzeitgemäß. Durch diese revolutionäre Lehre war das traditionelle polytheistische Weltbild grundsätzlich in Frage gestellt und ein Horizont eröffnet worden, der neue und ganz andere Konzeptionen möglich oder sogar erforderlich machte.

Die andere Antithese zu Amarna ist die These von der Personalität Gottes<sup>78)</sup>. Aton ist kein personaler Gott; er gewinnt personale Züge nur in der Konstellation mit dem König und ist nur über diesen und mit die-

76) Für eine ausführlichere Darstellung dieser Sicht der Amarna-Religion verweise ich auf meinen Aufsatz in *Saeculum* 23, 1972, 109 - 126 sowie auf *Zeit und Ewigkeit*, 54 - 61.

77) Vgl. hierzu den Abschnitt "Die Antwort auf Amarna", in *ÄHG*, 64 - 71.

78) S. hierzu *Saeculum* 23, 124f. und *Zeit und Ewigkeit*, 54 - 65.

sem zusammen ein Gegenstand der Frömmigkeit und der Verehrung. Sein Wirken ist durchaus kosmisch: er manifestiert sich nicht im Licht, so wie sich Schu im Wind manifestiert - der Ägypter bringt diese Relation zwischen einem Gott und seiner sinnlich erfahrbaren Manifestation durch den Begriff BA zum Ausdruck, der in den Amarna-Texten in höchst auffälliger Weise vermieden wird - er i s t selbst das Licht, das Licht ist die leibhaftige Parusie des Gottes: Dadurch wird dieser entpersonalisiert und der König zum Brennpunkt persönlicher Devotion. Amun dagegen ist von Anfang an ein personaler Gott; Aussagen wie "Der das Flehen dessen hört, der in Bedrängnis ist" finden sich schon lange vor der Amarnazeit<sup>79)</sup>. In Aton-Hymnen sucht man Derartiges vergeblich. Hier ist die Gegenbewegung bekannt genug: Gilt doch seit Breasted die Ramessidenzeit als das "Zeitalter der persönlichen Frömmigkeit". Zwar ist diese Bewegung nicht auf die thebanische Amun-Theologie beschränkt, aber hier ist ihr Zentrum. Amun ist der Herr des Schicksals, der Gott des Einzelnen, der Herr der Gerechtigkeit. Er überläßt es nicht den Herrschern, "den Rücken des Armen zu stützen", sondern greift selbst ein wo Unrecht geschieht. Morenz hat hierfür den Begriff der "Gottes-Unmittelbarkeit" geprägt. "Jeder Mensch und jedes Geschehen ist nunmehr unmittelbar zu Gott"<sup>80)</sup>. Wenn man nun diese beiden, durch die Amarna-Religion provozierten Anti-Thesen zusammen ins Auge faßt: den pantheistischen Weltgott und den personalen Herrn der Gerechtigkeit, gewinnt man eine Ahnung von der Komplexität des theologischen Systems, das daraus eine Einheit machte. Ich werde mich im Folgenden auf den Weltgott-Aspekt beschränken, weil die andere Seite dieses Gottes hinlänglich bekannt ist. Man muß sich aber gegenwärtig halten, daß alle Texte, die sich für die eine Seite heranziehen lassen, auch die andere zur Sprache bringen und daß es derselbe Gott ist, dessen Augen Sonne und Mond, dessen Leib der Wind und Schweiß der Nil ist,

"der sich um den kümmert, der ihn preist,  
der sich umwendet, um das Leid zu heilen.

Denn er blickt auf die Menschen,  
keiner ist, den er nicht kennt  
und er hört auf Millionen von ihnen"<sup>81)</sup>

79) Kairener Amunshymnus = *ÄHG* Nr. 87C, 69 - 82, vgl. *ÄHG* Nr. 75, 23 - 24; Nr. 72, 5 - 9; Nr. 83, 6 - 7 (alle vor Amarna), s. auch Posener, in: *RdE* 27, 1975, 195 - 210.

80) *Heraufkunft*, 30.

81) Der Hymnus der "Stele der Verbannten" ed. v. Beckerath, in: *RdE* 20, 1968, 7 - 36 vgl. *ÄHG* S. 70f.

## III

Dem Versuch einer Weltdeutung aus dem Licht stellt die Thebanische Amun-Theologie ihre Elementen-Lehre gegenüber. Einerseits knüpft sie hier klar an die Lebensgott-Traditionen an - immer ist im Zusammenhang mit diesem Thema von Belebung der Geschöpfe die Rede - andererseits ist ein gewisser Begriff von leibhaftiger Parusie Gottes in den Elementen, wie er sich aus Amarna herleitet, eine Auflösung der Personalität Gottes ins Kosmische und Pantheistische, nicht zu übersehen:

Du bist das Leben, kein anderer wird sein,  
 der Leben gibt jedem Geschöpf ("Gesicht").  
 Du bist das Licht, das das Böse vertreibt;  
 kein Auge lebt, das dich nicht sieht.  
 Du bist die Luft, die die Kehle atmen läßt,  
 kein Raubtier lebt, das deiner entbehrt.  
 Du bist der Nil, der die Menschheit am Leben erhält,  
 kein Geschöpf ("Gesicht") lebt, in dem du nicht bist<sup>82)</sup>.

Dieser Text stammt aus der Zeit Ramses' III. Frühere Texte behandeln dasselbe Thema noch mehr im "theistischen" Sinne personaler Verfügung, so z.B. folgender Text aus der frühen Nachamarnazeit:

Der den Nil bringt, damit sie zu essen haben,  
 der jedem Auge Gutes zuführt;  
 wenn er aufgeht, lebt die Menschheit,  
 ihre Herzen leben, wenn sie (ihn) sehen;  
 der dem, der im Ei ist, Luft gibt  
 und Fische und Vögel am Leben erhält<sup>83)</sup>.

Man wäre aber gewiß auf völlig falscher Fährte, wenn man hier allzuviel mit scharfen begrifflichen Distinktionen wie "Theismus" und "Pantheismus", "Verfügung über" und "leibhaftige Gegenwärtigkeit in" hantieren wollte. Diese unserem Denken so fundamental erscheinende Grenze

82) TT 158 ed. Seele, *The Tomb of Tjanefer*, Tf. 10 = ÄHG Nr. 108.

83) Berlin 6910 = ÄHG Nr. 169, 16 - 21. Die Stelle geht ebenso wie Nr. 101, 3 - 4 und 8 - 14 auf den Kairener Amunshymnus zurück (87E, 111 - 120), der die Elementendreiheit noch nicht hat.

wird in den ägyptischen Texten fortwährend überspielt. Ob Amun die Luft "gibt" oder "sich in sie verwandelt", ob er sie "geschaffen hat" oder ob sie "seiner Nase entströmt", darauf scheint es den Texten so genau nicht anzukommen, ebensowenig ob er selbst der Nil ist oder ob dieser unter seinen Füßen oder auf sein Geheiß hervorquillt; und entsprechendes gilt für die Sonne, die sowohl als er selbst, als auch als sein BA und schließlich auch als eines, das rechte seiner beiden Augen erklärt werden kann. Wir unterscheiden hier, weil wir im Kontext einer "Religion des Übernatürlichen" zu denken gewohnt sind und derartige Formen der Wesensteilhabe der Welt an Gott als Vergrößerung und Materialisierung des Gottesbegriffs empfinden. Im Kontext einer "kosmologischen Religion"<sup>84)</sup> wie der ägyptischen, die auf der Göttlichkeit der Welt basiert, werden alle diese Distinktionen vergleichsweise irrelevant.

Ganz entsprechendes gilt nun auch für jene Beziehung von Gott und Welt, die nicht seiner Funktion als Lebensgott, sondern seinem Schöpfer-tum entspringt. Auch hier würde man auf der Basis unserer Denkgewohnheiten annehmen, daß schon mit dem bloßen Begriff der Schöpfung ein unüberbrückbarer Wesensabstand zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf gesetzt und der Begriff eines die Welt verkörpernden "Weltgottes" a priori ausgeschlossen sei. Auch hier aber fährt die ramessidische Schöpfungstheologie eine Fülle von Vorstellungen auf, die diese Unterscheidung nicht kennen und es tatsächlich ermöglichen, den Begriff des Weltgottes mit einer Schöpfungstheologie zu vereinbaren<sup>85)</sup>.

Da ist zunächst die Vorstellung, daß Gott die Welt in ihrer Form und Ausdehnung für sich selbst geschaffen habe: den Himmel so hoch und fern, wie er ihn in Gestalt seines "Ba", der Sonne, durchläuft, die Erde so breit, damit sie sein Bild tragen kann und die Unterwelt so tief und unergründlich, wie es das Geheimnis seines Leibes erfordert. Der dreiteilige Aufbau der Welt ergibt sich aus den Personkonstituenten Gottes und ihre praktisch grenzenlose Größe aus seiner Ausdehnung. Gott und die von ihm geschaffene Welt sind, so könnte man sagen, "koextensiv". Diese Koextension von Gott und Welt, d.h. die totale Erfülltheit und Beherrschtheit der Welt durch Gott, schlägt leicht in Identität und damit in den Begriff des Weltgottes um<sup>86)</sup>.

84) Vgl. hierzu Talcott Parsons, *Gesellschaften* (Frankfurt 1976), 85 - 101; LA II, 768.

85) Vgl. *ÄHG* S. 68.

86) Für eine Belegsammlung s. *ÄHG* 68 m.n.61.

Zweitens gibt es im Rahmen dieser Theologie kaum eine Darstellung des Schöpfungsthemas, die nicht im selben Kontext eine ganz andere, dem Schöpfungsgedanken konträre Vorstellung zum Ausdruck bringt: die Idee, daß Gott nicht die Welt *g e s c h a f f e n*, sondern sich in sie *v e r w a n d e l t* habe. Diese Vorstellung findet ihren Ausdruck einmal in ganz genereller Form, in der seit der Nachamarnazeit belegten pantheistischen Formel "Der Eine, der sich in Millionen (d.h. das Ganze) verwandelt"<sup>87)</sup>, zum anderen in einer sehr spezifizierten, aber weit und bis in die Spätzeit verbreiteten Lehre, derzufolge der Urgott eine Reihe sukzessiver Transformationen (*hprw*) durchlaufen und so die Welt hervorgebracht habe<sup>88)</sup>:

Die "Acht" waren deine erste Transformation  
damit du diese zur Eins voll machtest<sup>89)</sup>.

Geheim war dein Leib unter den Uralten,  
du hast dich verborgen als Amun an der Spitze (= am Ursprung) der  
Götter.

Du hast dich verwandelt in Ta-Tenen,  
um die Urgötter hervorzubringen in deiner ersten Urzeit.

Deine Schönheit erhob sich als "Stier seiner Mutter",  
du entferntest dich zum Himmel, bleibend als Sonne<sup>90)</sup>.

Aus diesen Versen des Leidener Amunshymnus ergibt sich, in Übereinstimmung mit vielen anderen Texten, folgendes Schema:

I eine namen- und gestaltlose Prä-Existenz, die bereits Gott war, der aber erst die Theologen der Spätzeit in Gestalt der Kem-atef-Schlange (Kneph) Form und kultische Verehrung gegeben haben

87) Sethe, *Amun* § 200 und Otto, in: *FuF* 35.9, 1961, 278f. und *Gott und Mensch nach den Tempelinschriften der griech.-röm. Zeit* (AHAW 1964), 106, hielten dieses Epitheton und den entsprechenden Gottesbegriff für spezifisch spätzeitlich. Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 164 n. 100, macht auf einige NR-Belege aufmerksam. Die Belege setzen aber erst mit der Nachamarnazeit ein, der früheste (und zugleich einzige nicht auf Amun-Re, sondern Osiris bezogene) findet sich im Theb. Grab Nr. 51 aus der Zeit Sethos' I (s. *Saeculum* 23, 125 n.62).

88) Zur "Transformationenlehre" s. *Zeit und Ewigkeit*, 21-23 m.n. 57, 58 und 60; *ÄHG* S. 67f. vgl. 586f.; 590 zu Nr. 143, 74f.; 592 zu Nr. 144.

89) Ich übernehme diese Übersetzung von F. Junge, *Wirklichkeit und Abbild*, 105 m.n.59.

90) pLeiden J 350 III 23 = *ÄHG* Nr. 135.

- II die "erste Transformation" (*ḥprw tpj*): der "Urhügel", genannt Ptah-Tatenen, also die Schaffung des Raumes, hervorgegangen aus den "Acht"<sup>91)</sup>, den Personifikationen des Chaos
- III die "zweite Transformation" (*kj j ḥprw*): die Sonne, als die Erschaffung der Zeit und des Lichts.

Auf derselben Kosmogonie basiert übrigens auch der Turiner Königspapyrus, der die Reihe der ägyptischen Könige mit Ptah vor Re beginnen läßt.

Das scheint auf den ersten Blick nichts sehr anderes als die alte Kosmogonie von Heliopolis, nach der die Welt sich aus der Präexistenz (Atum=Re) über die folgenden Generationen von Schu (Luft) und Tefnut (Feuchte?), Geb (Erde) und Nut (Himmel) und die Kinder der Nut bis zum gegenwärtigen Weltbild entfaltet. Aber Atum und die Neunheit bilden eine "Konstellation" im strengen Wortsinn eines polytheistischen Strukturelements, wenn auch den Sonderfall einer *z e i t h a l t i g e n* Konstellation. Amun, Re und Ptah jedoch bilden keine Konstellation, sondern eine zur Dreiheit entfaltete Einheit, keine Trias, sondern eine Trinität<sup>92)</sup>. Das zeigt v.a. eine andere Stelle der Leidener Amunshymnen, die diese Drei-Einheit auf die drei Dimensionen der Götterwelt, die kosmische, die sprachliche (Namen) und die kultische abbildet:

Alle Götter sind drei:

Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.

der seinen Namen verbirgt als Amun,

er ist sichtbar als Re,

sein Leib ist Ptah<sup>93)</sup>.

- 91) Oder: Hervorbringer der Acht, s. die eben zit. Stelle aus den Leidener Amunshymnen; die Texte legen sich hier nicht fest, vgl. die Ambiguität des äg. *ḥpr m* "entstehen aus/werden zu", die z.B. im Falle des Denkmals Memphitischer Theologie, 48 - 52 zu so widersprüchlichen Übersetzungen geführt hat. Jedenfalls gelten Ptah-Tatenen als Urhügel alias die "Acht" als kreatives Chaos als *e i n e*, die erste, prä-solare Transformation des Weltgottes und es ist m.E. genau dieselbe Anschauung, die auch hinter den entsprechenden Passagen des Denkmals Memphitischer Theologie steht.
- 92) Vgl. Morenz, *Ägyptische Religion*, 150 - 156; Otto, in: *Saeculum* 14, 1963, 268 - 72; Anthes, in: *ZÄS* 90, 1963, 1 - 10.
- 93) pLeiden J 350, IV, 21f. Vgl. für eine etwas andere trinitarische Ausdeutung der "Reichstriade" pBerlin 3049 = *ÄHG* 127B, 200 - 202:

"Amun in seinem Leib

Re in seinen Gliedern

der Herr von Memphis in seiner Mumie."

Auf spätere, rein formale Parallelen, weist Otto, a.a.O. (n.92) hin.

Auch hier stoßen wir wieder - wie bei den Elementen Licht, Luft, Wasser und den "Personkonstituenten" Ba, Bild und Leib auf eine Dreiheit: Name, kosmische Manifestation und Kultbild als die drei "Dimensionen der Götterwelt", in denen die ägyptische Theologie allgemein das Wesen eines Gottes innerweltlich entfaltet denkt<sup>94</sup>). Alle diese Dreihheiten dienen dem Versuch, die Ganzheit der Welt als eine manifeste Dreifaltigkeit des Gottes zu erklären, der als Einheit verborgen ist. Der Text setzt Amun, Re und Ptah ja nicht nur zur verborgenen Einheit in Beziehung (sein Name, er ist Re, sein Leib), sondern auch zur Ganzheit ("alle Götter sind drei"). Die Beziehung ist jedesmal komplex und vieldeutig: die Elemente als Gabe, Emanation und leibhaftige Gegenwärtigkeit, die Welt als Schöpfung und Transformation, die Amun-Re-Ptah-Trinität als kosmogonische Stadien oder theologische Aspekte - all das in Wesenseinheit mit dem Gott des Einzelnen, "Der in einem Augenblick von ferne zu dem kommt, der ihn ruft", und in eklatantestem Gegensatz zur rationalistischen, "naturphilosophischen" Klarheit der Amarna-Religion. Aber es ist offenkundig, daß der Totalitätsanspruch der Amarna-Religion, Alles von Einem herzuleiten, auch hier das zentrale Motiv des Denkens bildet und daß der Versuch, diesen Anspruch einerseits mit der Personalität Gottes, andererseits mit dem Polytheismus, d.h. mit der Grundanschauung von der Göttlichkeit der Welt, ihrem von millionenfältig differenzierten Kräften und Formen bestimmten Eigenleben, in Einklang zu bringen, notwendig zu komplexen, bewußt mehrdeutigen und z.T. geradezu paradoxen Formulierungen geführt hat.

Wir meinen also, daß es der Einheitsgedanke der Amarna-Religion war ("Du bringst Millionen Erscheinungsformen hervor aus dir, dem Einen"<sup>95</sup>), der die herkömmliche Struktur der ägyptischen Vorstellung einer Obersten Gottheit zu einem Höchsten Wesen im pantheistischen Sinne transformiert hat. Der Weltgott der ramessidischen Amun-Theologie ist in den überlieferten Formen des Primats nicht mehr mit der Götterwelt zu vermitteln. Die Primatformeln werden in den Texten zwar weiter verwendet, aber sie reichen nicht mehr aus, um die Beziehung des Einen Weltgottes, der alles Sein umschließt, zu den vielen Göttern, auf deren differenzierter und bestimmter Mächtigkeit das ägyptische Weltbild beruht, adäquat zum Ausdruck zu bringen.

94) Vgl. *LÄ* II, 765 - 771.

95) Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*, 95.12 - 13, vgl. Fecht, in: *ZÄS* 94, 1967, 33 m.n.7; *Saeculum* 23, 125.

Hier ist nun der systematische Ort einer Idee, die in dieser Form ebenso neu ist wie der Weltgott-Begriff, und die gleichzeitig und in engster Verbindung mit diesem in den Texten auftritt: die Idee der *V e r b o r g e n h e i t* Gottes, sowohl im absoluten Sinne theologischer Unbestimmbarkeit, Unbenennbarkeit und Unabbildbarkeit, als auch im Sinne der Verborgeneheit gegenüber der Götterwelt. Der Weltgott ist zugleich und als solcher ein *d e u s a b s c o n d i t u s*<sup>96)</sup>. Die Einheit des weltgewordenen und daher vielheitlich manifesten Gottes ist ein undenkbares Geheimnis, an dem jeder geistige Zugriff scheitert und das auch den Göttern verborgen bleibt. Das gleiche Lied der Leidener Amunshymnen, das die innerweltliche Dreiheit des Gottes als Amun, Re und Ptah, als kosmogonische Transformationen und in Ba, Bild und Leib beschreibt, stellt ihr die verborgene Einheit des Gottes in einmaliger Eindringlichkeit gegenüber:

Einer ist Amun, der sich vor ihnen verborgen hat,  
 der sich vor den Göttern verhüllt, so daß man sein Wesen nicht kennt.  
 Er ist ferner als der Himmel, tiefer als die Unterwelt.  
 Kein Gott kennt seine wahre Gestalt.  
 Sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen,  
 man lehrt nicht über ihn (in den Tempelschulen).  
 Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,  
 zu groß, um ihn zu erforschen,  
 zu stark, um ihn zu erkennen.  
 Man fällt tot um auf der Stelle vor Entsetzen,  
 wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich  
 ausspricht.

Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte.  
 Ba-artiger, der seinen Namen verbirgt wie sein Geheimnis<sup>97)</sup>.

96) Man wird einwenden, daß die Idee der Verborgeneheit ja bereits im Namen des Gottes Amun zum Ausdruck kommt, der dadurch von allem Anfang an als *deus absconditus* gekennzeichnet ist. Auch der Beiname *Jmn-rn.f* "Der seinen Namen verbirgt", der seit dem NR und ganz besonders häufig in der Ramessidenzeit als Bezeichnung des Höchsten Gottes vorkommt, ist bereits in den Pyramidentexten belegt. Was immer die ursprüngliche Bedeutung dieser Namen gewesen sein mag: man muß bis zur Ramessidenzeit warten, um den Begriff der Verborgeneheit Gottes auf Satz- oder Textrang explizit zum Ausdruck gebracht zu finden. Hier wird im Rahmen der Weltgott-Konzeption ein neuer Begriff von Verborgeneheit formuliert, der - wie alle Innovationen - auf Altem aufbaut, d.h. als Transformation überlieferter Begrifflichkeit auftritt. Vgl. auch die Belege bei Zandee, a.a.O. (n.97), 82 - 85 und Sethe, *Amun* §§ 178 - 186.

97) pLeiden J 350 IV, 17 - 19 = ÄHG Nr. 138 vgl. den ausführlichen Kommentar von J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van pLeiden I 350 (OMRO 28, 1947)*, 82 - 86. Auch der Gedanke der Bildlosigkeit geht auf Amarna zurück, vgl. Sandman, a.a.O. (n.95), 111.7, vgl. auch ÄHG Nr. 102, 7 - 8.

Das ist nicht, wie Sethe meinte, die Unsichtbarkeit eines ursprünglichen Windgottes, dessen Gestalt dem Auge verborgen bleibt<sup>98)</sup>. Es ist vielmehr umgekehrt die abgründige Verborgenheit eines Gottes, der sich in Gestalt der Welt leibhaftig ent-birgt. Auch dieser Gedanke einer Dialektik von Offenbarkeit und Verborgenheit findet sich zuerst in der Amarna-Religion, die ja mit der Idee einer allgegenwärtigen und leibhaftigen innerweltlichen Offenbarkeit des Göttlichen konsequent Ernst gemacht hatte:

Du bist in ihrem Angesicht  
aber man kann deinen Gang nicht erkennen<sup>99)</sup>

Die ramessidischen Texte führen nicht nur diesen Gedanken fort, soweit die solare Erscheinungsform des Gottes betroffen ist<sup>100)</sup> -

dessen Strahlen seinen Leib (*dt*) verhüllen<sup>101)</sup>

sondern weiten ihn logischerweise auf die gesamte, allumfassende kosmische Leibhaftigkeit des Gottes aus. Der Hymnus König Ramses' III. auf Amun-Re, der diese Leibhaftigkeit vielleicht am eindeutigsten preist -

deine Haut ist das Licht  
dein Hauch ist das "Lebensfeuer",  
alle kostbaren Edelsteine sind an deinem Leib vereinigt.  
Deine Glieder sind der Lufthauch an jeder Nase,  
man atmet dich ein, um zu leben,  
man schmeckt dich als Nil,  
man salbt sich mit dem Glanz deines Lichtauges,  
man wandelt einher auf deinem Antlitz  
in deiner Erscheinungsform des Erdgottes - 102)

derselbe Hymnus redet den verborgenen Gott nicht einmal mit Namen an, sondern nennt ihn eingangs

98) Vgl. Sethe, *Amun*, §§ 178 - 186.

99) Sandman, a.a.O. (n.95), 93.16 - 17.

100) Assmann, in: *MDIK* 27.1, 1971, 8 - 12; *ÄHG* 57 m.n.38 auf S. 513.

101) Neschons = *ÄHG* Nr. 131, 44 vgl. Nr. 125, 25 und Nr. 129, 16 - 22.

102) *ÄHG* Nr. 196, 19 - 28.

Ba mit verborgenen Gesichtern und gewaltiger Hoheit, der seinen Namen verborgen hält und sein Bild geheim, dessen Gestalt man nicht erkannte am Urbeginn<sup>103)</sup>.

Der verborgene Weltgott steht als personale Einheit außerhalb der Ebene, auf die man sich mit den Namen Amun, Re und Ptah beziehen kann. Gegenüber seinem allumfassenden Wesen greifen alle diese Namen zu kurz. Man nennt ihn darum "Ba", "verborgener Ba", "heiliger Ba", oder bildet gar die Nisbe *b3jj* "Ba-artiger", wo man - wie der oben angeführte Abschnitt aus den Leidener Amunshymnen - den Gott in seiner verborgenen Einheit meint:

Ba-artiger, der seinen Namen verbirgt als sein Geheimnis<sup>104)</sup>.

Dieser Sprachgebrauch ist in der Tat ungemein auffällig. Schon Sethe hat aus seinem Material gut 20 Belege zusammengestellt, die sich aber leicht vermehren lassen. Sethe wollte darin die Entwicklung eines Luftwesens zu einem Seelenwesen erkennen (Ba wurde ja damals allgemein mit "Seele" übersetzt), wie sie in der Wortgeschichte von Psyché und anima greifbar sei<sup>105)</sup>. Die richtige Erklärung liegt aber wohl ganz woanders. Ba bezeichnet die sinnlich erfahrbare Manifestation einer verborgenen Macht. So ist der Wind z.B. der Ba des Schu<sup>106)</sup>. Diese Relation ist aber auch umkehrbar, und so kann Ba die verborgene Macht bezeichnen, die in einer Manifestation sinnlich erfahrbar wird<sup>107)</sup>. Diese Richtung der Ba-Relation hat zu der Übersetzung "Seele" geführt, denn sie liegt im Totenglauben vor, wo Ba die nach dem Tod freiwerdende Lebenskraft des Toten bezeichnet, die sich nun in verschiedenen konkreten Gestalten verkörpern kann. Ähnlich denkt auch die Amun-Theologie. Die Welt ist die sinnlich erfahrbare Manifestation und Verkörperung einer verborgenen Macht, die man als solche Ba nennt<sup>108)</sup>.

103) *ibd.*, 13 - 15.

104) IV, 20 - 21.

105) *Amun*, §§ 231 - 236.

106) Vgl. z.B. Otto, in: *Saeculum* 14, 259f.

107) Vgl. hierzu H. Goedicke, *The Report about the Dispute of a Man with his Ba*, Baltimore 1970, 25: "such a bifocal character is not unique with the ba, but is a common feature of Egyptian psychic terms, such as love, fear, terror, respect etc." und im gleichen Sinne *ÄHG* S. 69 m.n.64. Ich habe anderenorts vorgeschlagen, das Feld dieser "bifocal terms" als "Strahlkräfte" zusammenzufassen (*Liturgische Lieder*, 65ff.; *LÄ* II, 359f.).

108) *ÄHG* 68f. m.n.63 - 64. Die Monographie von L.V. Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts* (SAOC, 34, 1968) geht auf diese Zusammenhänge nicht ein.

Die Welt - das heißt nach ägyptischem Denken: Die Götterwelt. Der Gott, um den es hier geht, ist nicht einfach die verborgene Macht in und hinter dem Walten der Natur: Das wäre Amarna-Religion. Der Gott ist vielmehr die verborgene Macht hinter den Göttern, deren Zusammen- und Gegeneinanderwirken die Welt als "Wirklichkeit" und Sinn-Ganzes konstituiert<sup>109)</sup>. Deshalb wird die Verborgenheit des Amun auch speziell auf die Götter bezogen. Vor den Menschen nämlich ist jeder Gott verborgen, wie es schon im ägyptischen Begriff des Heiligen liegt<sup>110)</sup>. Jeder Gott ist als solcher grundsätzlich verborgen, und die kultischen, kosmischen und mythologischen Ausprägungen und Konkretionen seines Wesens haben den Rang eines Symbols<sup>111)</sup>. Amun aber ist vor den Göttern verborgen: Gegenüber diesem Gott haben die Götter ihrerseits den Rang eines Symbols<sup>112)</sup>. Die Texte drücken das so aus:

- 109) Vgl. hierzu am ausführlichsten jetzt F. Junge, *Wirklichkeit und Abbild*.
- 110) Dies hat Hornung, *Der Eine und die Vielen*, 186, mit Recht gegen Morenz, *Herzaukunft*, zur Geltung gebracht, dessen Begriff der (rituellen) Verfügbarkeit (=Immanenz) dem äg. Gottesbegriff diese Verborgenheit abzusprechen scheint, obwohl man gerade für die im äg. Gottesbegriff als solchem beschlossene Vorstellung von Verborgenheit (Abgesondertheit) auf Morenz, *Ägyptische Religion*, 105ff. verweisen möchte.
- 111) Vgl. hierzu LÄ II, 760ff. B und C. Nach dieser Darstellung würde sich die von Morenz hervorgehobene "rituelle Verfügbarkeit" lediglich auf die "kultische Dimension" beziehen.
- 112) Vgl. hierzu *Saeculum* 23, 115 n.27 und F. Junge, *Wirklichkeit und Abbild*, 95f. Wenn es darum geht, die ägyptische Begrifflichkeit dieser ontologischen Differenzierung von Gott (als dem eigentlich Wirklichen) und Göttern (als seinen Manifestationen, Eigenschaften usw.) herauszuarbeiten, muß man zwei Phänomene genau unterscheiden und aus der Diskussion heraushalten:
- a) Die "metaphorische" Verwendung von Götternamen für bestimmte Eigenschaften, wie sie zur (höfischen) Rhetorik des MR zu gehören scheint, wo sich Privatleute als Korngott (Nepre), Webgöttin (Tait), Meschenet und Chnum bezeichnen (Vandier, *MoCalla*, 244) - auch als "Thoth im Gericht" (Faulkner, *JEA* 37, 49) vgl. Bauer B 1, 303 - 306 = B 2, 69 - 72 - und der König als Chnum, Bastet und Sachmet (*Enseignement Loyaliste*), als Thoth (*Ürk* IV 1074), Month (*Ürk* IV 1013 usw.) und passim als Re gepriesen wird. Diesen Sprachgebrauch hat schon Kuentz mit gewissem Recht Wendungen barocker Hyperbolik wie "ein Adonis, eine Venus" zur Seite gestellt und als Vergleich, nicht als Gleichsetzung gedeutet (dazu de Buck, in: *Muséon* 59, 1946, 199 und Posener, *Littérature et politique*, 121ff. und 77 m.n.6). Diese Stilform dringt (wie so viele "loyalistische" Ausdrucksformen) in der Ramessidenzeit auch in die Hymnik ein, vgl. "Du unserer Ptah" (*ÄHG* Nr. 195, 151), "ein Chnum ist er, der trefflich töpfer" (*ÄHG* S. 71), "Chnum, der die Menschen baut" (*ÄHG* 127B, 102), "Du Chnum, der die Menschheit gründete" (pChester Beatty X, rto 1, 8 - 9), "Chnum und Mut, der die Götter gebar" (*ÄHG* Nr. 143, 36) vgl. schon *ÄHG* Nr. 89, 40: "Chnum und Amun des Himmelsvolkes";
- b) Die Funktion bestimmter Gottheiten, v.a. Chnum und Meschenet, in der Anthropologie, derzufolge jedermann "seinen Chnum" und "seine Meschenet" besitzt, vgl. dazu *MDIK* 28.1, 1972, 61 m.n. 39 und Fecht, in: *ZÄS* 105, 1978, 24. Wenn Ptah "dein eigener Chnum" genannt wird (*ÄHG* Nr. 143, 68), bedeutet das keine Unter-

Jeder Gott ist dein Abbild (*tjt*)<sup>113)</sup>

Kein Gott ist bar seines Bildes (*tjt*)<sup>114)</sup>

Seine Gestalt (*3bw*) eignet jedem Gott<sup>115)</sup>

Man ermittelt die Eigenschaften (*k3*) eines jeden Gottes nach dir,<sup>116)</sup>  
sie sind göttlich in deiner Gestalt (*hprw*)<sup>117)</sup>

Meine Transformationen (*hprw*) sind alle Götter<sup>118)</sup>

Jeder Gott ist dein Schatten<sup>119)</sup>

Hier ist nun auch der Ort, auf den eingangs zitierten Text aus dem magischen pBrooklyn zurückkommen, der die in dem 7köpfigen Bes wie in einer Art magischem Brennglas zusammengeballte Göttervielfalt als *b3w* (dem Plural von BA) des verborgenen Weltengottes Amun-Re erklärt,

ordnung des Gottes Chnum unter Ptah, sondern dient dazu - wie auch aus dem Kontext hervorgeht - die spontane Autogenese des Gottes zum Ausdruck zu bringen.

Die Präponderanz des Chnum in beiden Bereichen legt nahe, daß beide irgendwie zusammenhängen und in den größeren Bereich dessen gehören, was man mit dem Terminus "Gott im Menschen" bezeichnet. Hier manifestiert sich nicht der Eine in den Vielen, sondern umgekehrt die Vielen (Götter als Eigenschaften bzw. Person-Elemente) im Einen (Menschen oder König). Soviel zu Junge, *Wirklichkeit und Abbild*, 90 - 92.

- 113) pLeiden J 350 IV, 1 = ÄHG Nr. 136,2 vgl. Kairo CG 42208 = ÄHG Nr. 200, 26: "jeder Gott ist ein Abbild von dir (*snn.k*)".
- 114) TT 65 (6) - (7) = ÄHG Nr. 110, 8.
- 115) Dekret für Neschons = ÄHG Nr. 131, 87.
- 116) Die Formulierung erinnert an alte Totentexte, in denen etwa zu Geb (Pyr 1623), zum König (Pyr 1609) oder zum Toten z.B. als Neheb-Kau (CT VI 392 g - n) gesagt wird "Du bist der Ka aller Götter" (mit den gleichen Worten auch zu Amun im pBerlin 3055, 14, 11ff. = ÄHG Nr. 121, 48 - 49; Nr. 122, 14 vgl. 22.), vgl. auch Otto, in: *Saeculum* 14, 277ff. Der eine als Ka der Vielen und die Vielen als Glieder des Einen sind die ältesten und bedeutensten Präfigurationen des ramessidischen Pantheismus, die jedoch von diesem selbst sorgfältig zu unterscheiden sind, deutlicher als z.B. LÄ II, 775 m.n. 190 - 193; *Saeculum* 23, 115 m.n.27.
- 117) pStrasbourg 2 und 7, col. IV = ÄHG Nr. 144 C, 97 - 98.
- 118) pTurin Pleyte und Rossi 132, 11 = pChester Beatty XI rto 2,4 = Cerný - Gardiner, *Hieratic Ostraca* I, 2 rto. 8.
- 119) pLeiden J 344 vso X, 9 - 10.

der ja im umgekehrten Verständnis der Ba - Relation der BA schlechthin ist. Die Götter, die als verborgene Mächte hinter ihren Symbolen stehen, gelten als Symbole des Höchsten, der noch jenseits ihrer steht. Die Konzeption dieser zweiten Ebene der Symbolisierung, in der das Göttliche sich jeder theologischen Bestimmbarkeit entzieht und nur in einer Art via negationis beschreibbar ist<sup>120)</sup>, löst das Problem, wie die Idee des Höchsten Wesens als allumfassender Weltgott mit der polytheistischen Grundstruktur des ägyptischen Realitätsbegriffs, der "Götterwelt", vereinbar sei. Mit dieser "zweiten Ebene der Symbolisierung" haben wir das vor uns, was man den ägyptischen Begriff von Transzendenz nennen kann. Das "Höchste Wesen" der ramessidischen Theologie ist transzendent nicht im Sinne schlechthinniger Außerweltlichkeit, sondern im Sinne von Außer-Götterweltlichkeit, die mit der Götterwelt durch den Symbolbegriff verbunden ist.

Dieser Transzendenzbegriff ist ein geistiger Durchbruch, der dem Ansatz Echnatons - ohne den er freilich so früh nicht denkbar wäre - an Bedeutung kaum nachsteht. Hier entspringt ein geistiger Strom, der bruchlos in den hellenistischen Pantheismus, in Hermetismus und Neuplatonismus übergeht und als Unter- und Gegenströmung bis in die Romantik lebendig bleibt. Die Devise der Thebanischen Theologen, "Der Eine, der aus sich das millionenfältige All erschafft", setzt sich im "hen to pan", dem "Alles ist Eines" der Hermetiker und Alchemisten<sup>121)</sup> und schließlich im "Hen kai pan", dem "Eines und Alles" der Jacobi, Hölderlin<sup>122)</sup> und Coleridge<sup>123)</sup> fort. Bleiben wir aber bei dem, was dieser Durchbruch für Ägypten selbst bedeutet. Historische Synkretismen wie Amun-Re<sup>124)</sup> und die "Reichstriade"<sup>125)</sup> Amun-Re-Ptah werden jetzt theologisch ausdeutbar, und es wäre zu fragen, ob nicht auch jetzt ganz neue Formen von Synkretismen überhaupt bildbar werden. Die Götterlehre des Denk-

120) Vgl. E. Topitsch, *Gottwerdung und Revolution*, Pullach 1973, 17f.

121) *Zeit und Ewigkeit*, bes. 22. m.n.59 und 31 m.n.94.

122) Uvo Hölscher, *Empedokles und Hölderlin* (Frankfurt 1965), 48 - 54.

123) T. McFarland, *Coleridge and the Pantheist Tradition* (Oxford 1969).

124) Die älteren Hymnen an Amun-Re sind, wie schon Erman (*Ägyptische Religion*<sup>2</sup>, 73) und Sethe (*Amun* §178) bemerkten, Montagen aus Min- und Sonnenhymnen. Was in den späteren Hymnen an Amun-Re zum Ausdruck kommt, ist nicht etwa das ursprüngliche Wesen des Gottes (wie Sethe meint), sondern das Ergebnis einer theologischen Verarbeitung dieses vorgegebenen Synkretismus, wozu erst die ramessidische Weltgott-Theologie das begriffliche Rüstzeug liefert.

125) Die "Institution" als solche ist wesentlich älter, vgl. bereits *Urk IV*, 15, 15 - 17 = *ÄHG* Nr. 232, 28 - 30.

mals memphitischer Theologie ist erst im Licht dieses Transzendenzbegriffs historisch einzuordnen. Auch die Unterscheidung von Zeit und Ewigkeit und die Formulierung eines Ewigkeitsbegriffs (als Ko-Präsenz aller Zeiten im Bewußtsein Gottes), die christlich-abendländischem Denken frappierend nahe kommt, gelingt der Thebanischen Theologie auf der Basis dieses Transzendenz-Begriffs<sup>126</sup>). Schließlich bleibt noch anzumerken, daß sich dieser Begriff eines Höchsten Wesens im Zeichen der Transzendenz von der Konstellation mit der Institution des pharaonischen Königtums emanzipiert, die seine Ursprünge bestimmte und die in der Amarnazeit noch einmal auf den höchsten, man möchte sagen: verstiegensten Gipfel geführt wurde. Die Institution der "Reichstriade" zeigt, daß sich das Königtum auf die götterweltliche, "erste Ebene der Symbolisation" bezieht. Der höchst bemerkenswerte Hymnus, den Ramses III. an Amun als transzendenten Weltgott richtet, der erste Hymnus eines Königs seit Echnaton, redet die Sprache der "Persönlichen Frömmigkeit". Auch für den König gibt es - wie für die Götter - keine "Konstellation" mehr, in die er zu diesem Gott treten kann. Es ist ein Hymnus "de profundis", ein Bekenntnis ganz persönlichen Innegewordenseins der Größe Gottes<sup>127</sup>).

Zum Abschluß noch eine kurze methodologische Bemerkung. Wenn man bisher diesen Gottesbegriff und die epochale religionsgeschichtliche Bedeutung der ramessidischen Amun-Theologie nicht recht erkannt hat, so liegt das einmal an der Fehldatierung von Texten und Konzepten - etwa der Ansatz eines Weltgottes in prä- und frühdynastischer Zeit auf der Basis von ptolemäischen Textzitaten, bei deren Anführung sich Junker nur darüber wunderte, daß dieser Gottesbegriff "so spät noch lebendig war"; zum anderen liegt das daran, daß die Diskussion bisher im Zeichen

126) *Zeit und Ewigkeit*, 61 - 69.

127) *ÄHG* Nr. 196.

der Begriffe Polytheismus vs. Monotheismus geführt wurde und dadurch zu absoluter Unfruchtbarkeit verurteilt war<sup>128)</sup>. Der Begriff eines Höchsten Wesens, wie wir ihn verwenden, setzt immer die polytheistische Götterwelt als Bezugsrahmen voraus: in der Form des Primats als inner-götterweltlicher Status, in der Form der Transzendenz als symbol-vermittelte Außer-götterweltlichkeit. Indem wir die Begriffe Polytheismus vs. Monotheismus ersetzen durch das Begriffspaar Primat vs. Transzendenz, hoffen wir, wenigstens terminologisch ein Hindernis aus dem Wege geräumt zu haben zu einem adäquateren Bild von Genese, Struktur und Wandel des ägyptischen Begriffs eines Höchsten Wesens - wozu dieser Beitrag sich als ein erster Schritt versteht.

- 128) Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen des Mediävisten C. S. Lewis, *The Allegory of Love* (Oxford 1958), 57: "Monotheism should not be regarded as the rival of polytheism, but rather as its maturity. Where you find polytheism, combined with any speculative power and any leisure for speculation, monotheism will sooner or later arise as a natural development. The principle, I understand, is well illustrated in the history of Indian religion. Behind the gods arises the One, and the gods as well as the men are only his dreams. That is one way of disposing of the many ... the gods are to be aspects, manifestations, temporary or partial embodiments of the single power." (Ich verdanke die Kenntnis dieser Stelle Aleida Assmann).

C. S. Lewis hat dieselben Stadien der indischen und griechischen Religion im Blick, die wir an den Anfang unserer Untersuchung gestellt haben. Seine Idee, daß sich "Monotheismus", d.h. die Transzendierung der polytheistischen Götterwelt auf eine verborgene Einheit hin, in verschiedensten polytheistischen Religionen im Sinne eines evolutionären (Reife-)Stadiums einstellt, wenn nur genügend Muße und spekulative Kraft gegeben ist, eröffnet recht interessante religions-soziologische Perspektiven, denen hier nicht nachgegangen werden konnte. Sicher spielt das Priestertum im NR und ganz besonders in der Ramessiden-, 3. Zwischen- und Spätzeit im Ganzen der äg. Gesellschaft eine andere Rolle als vorher. Die gestiegene Macht, Wohlhabenheit und "Muße" dieser Klasse, die als Trägerkreis sowohl der liturgischen (z.B. ÄHG 22D, 113 - 130) als auch literarischen (ÄHG 132 - 142, 195) und funerären (ÄHG 96 - 112, 169 - 171, 200) Schlüsseltexte der "Thebanischen Theologie" anzusprechen ist, steht zweifellos in Wechselbeziehung zur Ausbildung eines derart hochentwickelten theologischen Systems. Die diesbezüglichen Untersuchungen von Kees, Lefebvre, Kitchen u.A. wären um die geistige "Innenseite" des Phänomens zu ergänzen.

## ABKÜRZUNGEN

Die Arbeit verwendet im allgemeinen die Abkürzungen des Lexikons der Ägyptologie (LÄ I, 8. Lieferung, XII - XXXIV) und zitiert darüberhinaus in abgekürzter Form:

- |                                  |  |
|----------------------------------|--|
| ÄHG                              | Jan Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete (Zürich und München 1975)  |
| de Buck, Sjo                     | Adriaan de Buck, Plaats en betekenis van Sjo in de egyptische theologie (Mededeelingen en verhandelingen der koninklijke nederlandsche Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, N.R.10.9, 1947).  |
| Hornung, Der Eine und die Vielen | Erik Hornung, Der Eine und die Vielen. Alt-ägyptische Gottesvorstellungen (Darmstadt 1971)   |
| Junge, Wirklichkeit und Abbild   | Friedrich Junge, Wirklichkeit und Abbild. Zum innerägyptischen Synkretismus und zur Weltsicht der Hymnen des Neuen Reichs, in: Gernot Wießner (Hrsg.), Synkretismusforschung - Theorie und Praxis (GOF, Grundlagen und Ergebnisse, Bd. 1, Wiesbaden 1978). |
| Morenz, Heraufkunft              | Siegfried Morenz, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten (SSAW 109.2, 1964).   |
| Otto, Monotheistische Tendenzen  | Eberhard Otto, Monotheistische Tendenzen in der ägyptischen Religion, in: Welt des Orients II.2, 1955, 99 - 110.   |
| PGM                              | Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri, hrsg. u. übers. v. Karl Preisendanz (Stuttgart <sup>2</sup> 1974).  |
| Vaterbild                        | Jan Assmann, Das Bild des Vaters im alten Ägypten, in: H. Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte (Stuttgart 1976).   |

Zeit und Ewigkeit

Jan Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten (AHAW 1975).

## Nachträge

S. 6, Anm. 25

Als "Mann von Millionen Ellen" bezeichnet sich der Sonnengott in der Geschichte von Isis und Re (pTurin Pleyte und Rossi Tf. 134); die gleiche Wendung begegnet auch in einem Totentext auf dem Sarg der Anchnesneferibre (ed. Sander-Hansen, 134). Ähnlich wird in den gleichen Texten auch Sichtbarkeit bzw. Unsichtbarkeit dieses riesigen Gottes beschrieben:

"Finsternis von Millionen Ellen umgibt ihn auf allen Seiten" (pChester Beatty VIII vso. 14.2-3; oIFAO 1181; pTurin Pleyte und Rossi, 123)

"Feuer von Millionen Ellen umgibt ihn auf allen Seiten" (Anchnesneferibre ed. Sander-Hansen, 126; pStrasbourg 2+7, III,17). Auch diese Tradition führt in die Ramessidenzeit zurück, und man kann sich fragen, ob mit diesem "Riesen" nicht die Gestalt des Weltgottes selbst gemeint ist, zumal der Brooklyner Text diese Identität voraussetzt. Auch in ramessidischen Amun-Hymnen finden sich Stellen, bei denen weniger an die Welt als Leib Gottes, als an einen welt-erfüllenden Leib Gottes gedacht scheint, z.B. pLeiden J 344 vso IV.11 (zit. bei Zandee, An Ancient Egyptian Crossword-Puzzle, 37):

"Er wandelt auf Erden,  
aber sein Kopf ist im Himmel,  
die zwei Federn seiner Krone vereint mit den Sternen"

Derartige ist der Theologie des Luftgottes Schu jedoch schon seit sehr viel früherer Zeit vertraut, der ja Himmel und Erde trennt und daher mit den Füßen auf der Erde steht und den Himmel zu Häupten trägt (vgl. CT II, 2-3; 19a; 31a; vgl. auch CT III 55 g-h: "Ich trage den Himmel mit meinen Hörnern, ich berühre die Erde mit meinen Sohlen"). Hier aber steht der Begriff des Weltgottes noch nicht im Blick. Daher empfiehlt es sich, die Idee eines "riesigen" Gottes, dessen Leib die Welt erfüllt von der Erde bis zum Himmel, auseinanderzuhalten von der Vorstellung des Weltgottes im eigentlichen Sinne, dessen Leib die Welt ist.

S. 15, Anm. 52

Allerdings wird hier zwischen lebendem und totem König nicht immer klar geschieden. Morenz sieht freilich die Wesensgemeinschaft selbst von Gott und totem König nicht mehr gegeben spätestens seit dem Aufkommen (oder der Aufzeichnung) der Pyramidentexte, die er für eine "magische Ausflankierung" des Totengerichts hält (Heraufkunft, 16-19). Ich kann mir diese Auffassung der Pyramidentexte nicht zu eigen machen. Der erste und bis auf lange Zeit einzige Beleg dafür, daß auch ein König sich dem Totengericht zu unterwerfen hat, findet sich in der Lehre für Merikare, und das ist, was die Geschichte der Königsideologie (wie so manches andere) angeht, ein Sonderfall. Erst in den ramessidischen Königsgräbern, die das 125. Kapitel des Totenbuchs enthalten, wird ganz deutlich, daß sich auch der König dem Totengericht unterworfen fühlt.