

Jan Assmann

VERKÜNDEN UND VERKLÄREN - GRUNDFORMEN HYMNISCHER REDE IM ALTEN ÄGYPTEN

1. Die Eulogie: der Nominalstil des Gotteslobs.

1.1 Sinuhe: das Lob des Königs wird den Fremdländern verkündet.

Als Sinuhe, der beim Tod Amenemhets I. aus Ägypten geflohene Asylant, dem Syrerhäuptling Amunenschi auf dessen Frage nach den Verhältnissen in Ägypten Rede und Antwort zu stehen hat, stimmt er einen Hymnus auf den neuen König an:

Ein Gott aber ist er, der nicht seinesgleichen hat,
kein anderer ist entstanden, der ihn überträfe.
Ein Herr der Erkenntnis ist er, vortrefflich an Plänen, wirkungsvoll im
Befehlen.
Man zieht aus und kehrt heim auf sein Geheiß.
Er ist es, der die Bergländer unterwarf, während sein Vater in seinem
Palast war;
er meldete ihm die Vollstreckung seiner Befehle.
Ein Held ist er, der mit seinem Schwert handelt,
ein Kämpfer, dem niemand gleichkommt . . .¹
usw.

1 Assmann 1975, Nr. 227. Die neueste Textedition gibt Koch 1990, 80f.

In über 40 Versen entwickelt der Text das klassische Bild des siegreich-kämpferischen und huldreich-gnädigen Herrschers. Dafür bedient er sich der von Grapow sogenannten "Hymnenform in *pw*-Sätzen".² Das Demonstrativpronomen *pw* "jener" verweist auf das Thema des Hymnus, den König, und bildet zusammen mit allen möglichen Nomina und Partizipien laudativen Inhalts Nominalsätze: Er ist ein Gott, ein Herr der Erkenntnis, ein Held, einer der das Horn löst, das Gesicht wäscht, die Schritte ausspannt, das Herz aufstellt, einer mit dickem Herzen, der das Gesicht stößt, der sich über den Kampf freut, ein Herr der Huld, ein Vermehrer der mit ihm Geborenen, ein Gottgebener, ein die Grenzen Erweiternder - geradezu litaneiarig wird dieses *pw* "ist jener" wiederholt und bildet das formale Gerüst des Textes, der sich dadurch im Ganzen der Erzählung als selbständige Einheit zu erkennen gibt.

Der Autor der Sinuhe-Erzählung findet diese Form vor, bedient sich ihrer, um einen Hymnus auf Sesostri I. zu dichten, und bettet diesen Hymnus in eine Situation ein, die ihn, sein Thema und seine Form vollständig motiviert. Er rekonstruiert die Frage, auf die diese Form die Antwort darstellt. Wenn wir die Form verstehen wollen, müssen wir uns diese Situation vergegenwärtigen. Hier wird jemand informiert, der erstens in Unkenntnis über das ihm Mitgeteilte, zweitens aber davon betroffen ist. Es geht ihn an, ist für ihn wichtig, was für ein Herrscher jetzt auf dem Thron Ägyptens sitzt.³ Jedenfalls geht Sinuhe, der Sprecher des Hymnus, davon aus. Ihm liegt offensichtlich daran, die Kenntnis des neuen Königs dem syrischen Häuptling zu vermitteln.

Zwei Voraussetzungen dieser Situation scheinen mir typisch: die Voraussetzung der *Ferne* und die der *Relevanz*. Amunenschi steht den geschilderten Verhältnissen fern. Er lebt außerhalb Ägyptens und kennt den König nicht. Sinuhe trägt dieses Wissen nach außen, er "verbreitet" es, im eigentlichen Sinne von "Propaganda". Das Wort kommt bekanntlich aus der Missionstheologie und bezieht sich auf die Verbreitung des Glaubens, durch Verkündigung des Evangeliums an die Heiden. Mit einer vergleichbaren Verkündigung haben wir es auch hier zu tun. Amunenschi ist von Ägypten aus gesehen ein Heide, der für die Sache Pharaos gewonnen werden soll. Der Hymnus schließt ja auch mit den guten Ratschlägen: *schicke zu ihm, gib, daß er deinen Namen kennt. Er wird nicht aufhören, Gutes zu tun einem Fremdland, das "auf seinem Wasser ist"*. Sinuhe treibt Propaganda, indem er eine Kunde in die Ferne trägt. Die Szene spielt, wie gesagt, weit außerhalb Ägyptens.

Die andere Voraussetzung - die der Relevanz - ergibt sich aus dem Inhalt des Mitgeteilten. Hier geht es um die überragende Macht des ägyptischen Königs, der sich auch die umwohnenden Fremdvölker nicht entziehen können. Es

2 Grapow 1954, 21ff.

3 Der *pw*-Satz antwortet auf die Frage "Was für einer ist er?", seine Struktur ist: Prädikat *pw* Subjekt.

ist für sie daher von allerhöchstem politischen Interesse, diese Macht zu kennen und sich mit ihr zu arrangieren.

1.2 Königshymnen des MR. Zentralherrschaft und Propaganda.

Die Hymnenform in *pw*-Sätzen begegnet nun noch in zwei anderen Königshymnen aus dem MR: man kann also feststellen, daß sie für die politische Konstellation durchaus typisch ist. Der eine Text bildet den Anfang der "Loyalistischen Lehre", bettet ihn also ein in die Situation der väterlichen Unterweisung.⁴ Die Kenntnis der pharaonischen Macht bildet hier also einen Gegenstand jenes notwendigen Wissens, das in der höheren Beamten-erziehung vermittelt wird. Hier geht es um Vermittlung dieses Wissens, nicht an die Fremdvölker, sondern an die nachfolgenden Generationen. Daher erscheint der Text nicht nur auf Papyrus - also im Medium der literarischen Kommunikation, die im Ägypten zumal des MR (aber auch noch später) eine Sache der Erziehung, Bildung (*musar, paideia*) und Unterweisung zum Staatsdienst ist - sondern auch im Medium der Grabstele, des "monumentalen Diskurses", den ein Grabherr mit der Nachwelt eingeht. Dieser Punkt erscheint mir sehr wichtig, denn er beleuchtet eine ägyptische Besonderheit. In keiner anderen Kultur spielt der Dialog mit der Nachwelt eine so zentrale Rolle.⁵ So wie Sinuhe zum Nomaden, so spricht Sehetepibra zu den Nachgeborenen. Dazu bedient er sich des Monuments, der Stele; das ist die in Ägypten seit vielen Jahrhunderten eingespielte Form.

Der andere Text begegnet auf einem Papyrus aus der Stadt Kahun; es handelt sich um das dritte Lied eines Hymnenzyklus auf Sesostri III. Es handelt sich um ein anaphorisches Strophenlied, bei dem jede Strophe mit der Zeile beginnt "*Wie groß ist der Herr für seine Stadt!*" und daran einen *pw*-Satz anknüpft: Einer ist er und zugleich Millionen, ein Kanal ist er, ein kühler Raum, eine Festung, eine Zuflucht, eine Schutzwehr, ein kühler Schatten, ein warmer Winkel, ein Berg, eine "Sachmet".⁶ Diese Lieder könnten für eine "entrée royale", einen Besuch des Königs in seiner Stadt Kahun, gedichtet und daher wirklich an ihn gerichtet worden sein. Dann haben sie natürlich keinen verkündenden Sinn. Dem König berichten sie nichts Neues, wenn sie ihm seine eigene Größe schildern. Sie machen ihm nur deutlich, daß dem Sprecher/Sänger und denen, die er vertritt, diese Größe bekannt ist.

Diese Funktion ist genau so wichtig wie die der Verkündigung. Sie ist Verkündigung in der Gegenrichtung, also nicht nach außen, sondern nach innen. Amunenschi würde sich ihrer bedienen, wenn er Sinuhes Rat befolgen und dem König schreiben würde. Er würde seinen Brief mit einer Eulogie einleiten.

4 Posener 1976.

5 Assmann 1987, 1991b.

6 Assmann 1975, Nr. 230.

ten, die zeigt, daß er Sinuhes Lektion gelernt hat und weiß, mit wem er es zu tun hat. In der Amarnakorrespondenz - ein halbes Jahrhundert später - sind solche Briefe wirklich erhalten. Abimilki von Tyrus etwa leitet seine Briefe mit anspruchsvollen hymnischen Charakterisierungen des ägyptischen Königs ein, damit dieser weiß, daß er weiß.⁷

Wir wollen als Resümee dieses ersten Schrittes folgendes festhalten: der Hymnus als Machtverkündigung, vorzugsweise in *pw*-Sätzen, hat seinen "Sitz im Leben" in der politischen Kommunikation. Die Macht des Königs ist eine ambivalente Sache: sie belebt und tötet. Sie zu kennen und sich zu ihr zu erkennen ist daher lebenswichtig, sowohl für die Untertanen als auch für die umwohnenden Fremdvölker. Es kommt darauf an, dieses Wissen nach außen zu verbreiten und nach innen zu bekennen: dazu dient die Form des Hymnus.

Wenn wir uns die ägyptische Situation vor Augen führen, dann wird sofort klar, wie zentral die Rolle der Propaganda hier in der Struktur der pharaonischen Herrschaft verankert ist. Wir haben es hier mit einem Großreich zu tun, innerhalb von dessen Grenzen die Kenntnis der pharaonischen Herrschaft und ihres Machtanspruchs sicher sehr ungleich verteilt war. Weder die sumerischen Stadtkönige, noch die israelitischen und frühgriechischen Herrscher waren mit diesem Problem konfrontiert. Vor allem der Wiederaufbau der pharaonischen Zentralgewalt nach dem Zusammenbruch des Alten Reichs war mit einem ganz erheblichen Aufwand an politischer Erziehung und Formung verbunden; der Sinuheroman und die Loyalistische Lehre sowie im weiteren Sinne die gesamte Literatur des Mittleren Reichs stehen im Dienst dieser Aufgabe.⁸ Der Sitz im Leben, das formprägende Milieu des verkündenden Hymnus ist die Durchsetzung der pharaonischen Herrschaft, nicht einfach im Sinne eines politischen Systems, das um Unterstützung wirbt, sondern eher im Sinne einer Religion, einer Lehre des Heils und des richtigen Lebens, die den Weg weist zu einer Existenz im Einklang mit den Göttern und den Menschen sowie zur Unsterblichkeit.⁹ In diesen Funktionszusammenhang einer Propaganda, die den Konsens wenn nicht der Massen dann zumindest der literaten Eliten gewinnen will, gehört als zentrale Form der verkündende Königshymnus hinein. Von diesen Intentionen sind seine Form und sein Pathos geprägt.¹⁰

7 Albright 1937.

8 Zu den politischen Implikationen der Literatur des Mittleren Reichs s. die bahnbrechende Studie von G. Posener 1956.

9 Assmann 1979b, 1980.

10 Zur Rolle und Phraseologie der Propaganda im ägyptischen Staat vgl. Blumenthal 1970 und Grimal 1986.

1.3 Die eulogische Form in Götterhymnen des MR. Gottespropaganda?

Wir wollen nun einen Schritt weitergehen und uns den Götterhymnen des MR zuwenden. Hier ragt ein Text als klassisch und repräsentativ hervor: der immer wieder abgeschriebene, in vielen Varianten und Fassungen bis in die Spätzeit erhaltene Osirishymnus der Stele Louvre C 30 aus Abydos.¹¹ Dieser Text besteht allerdings nicht aus *pw*-Sätzen, sondern aus lauter Nominalsyntaxmen - v.a. Partizipien - laudativen Inhalts, die an das einleitende "Gegrüßet seist du" angehängt werden:

Sei begrüßt, Osiris, Sohn der Nut,
Herr des Hörerpaars, hoch mit der Atef-Krone,
dem die *Wrrt*-Krone gegeben wurde
und Herzensweite vor der Neunheit,
dessen Hoheit Atum geschaffen hat
in den Herzen der Menschen, Götter, Verklärten und Toten,
dem die Herrschaft gegeben wurde in Heliopolis,
groß an Verkörperungen in Busiris,
Herr der Furcht in Jati,
groß an Schrecken in Ra-setau,
Herr der Hoheit in Herakleopolis,
Herr der Macht in Tjenenet,
groß an Beliebtheit auf Erden . . .
usw.

Aber formal ist dieser Hymnus dem Hymnus des Sinuhe auf Sesostri I. durchaus ähnlich. Auch jener besteht aus einer Verkettung von Nominalsyntaxmen, nur daß dort diese Kette durch immer wieder eingefügtes *pw* "ist er" in regelrechte Sätze aufgebrochen wird, während hier alles an das einleitende "Gegrüßet seiest du" angehängt ist, mit dem zusammen es einen 25 Verse umfassenden Riesensatz bildet. Am Ende dieser 25 Verse aber heißt es, alle vorhergehenden Prädikationen zusammenfassend:

Ein solcher ist Osiris
(*p3 pw Wsjr*)¹²

So wird das Ganze rückwirkend in eine *pw*-Prädikation umgewandelt und aus dem anredenden in den verkündenden Bezug übersetzt. Dieser Text hat

¹¹ Assmann 1975, Nr. 204.

¹² Vers 26, Assmann 1975, 433.

seinen eigentlichen Ort im Osiriskult. Das macht das Schlußgebet völlig klar, in dem es heißt:

Ich bin gekommen, nachdem ich dir die geschlagen habe, die dich
schlugen.

Ich habe sie dir geschlachtet als Wildstiere
und sie dir eingefangen als Herdenstiere,
sie sind vor dir auf ihr Gesicht gefallen,
ich habe dich befriedigt mit dem, was du liebst.
So sei du mir gnädig an diesem Tage!

Mögest du vertreiben, was Übles an mir ist,
mögest du hören, was ich dir zurufe,
mögest du hervorkommen auf das, was ich dir gesagt habe, schön an
diesem Tage!¹³

Das ist ganz eindeutig kultische Rede. Es ist ein "Schlußtext", in dem der Sprecher sich in seiner kultischen Rolle vorstellt, seine Handlungen für den Gott hervorhebt und um Gegenhandlungen des Gottes bittet.¹⁴ Überliefert ist uns der Text aber in einer Form, die nicht in den Kult gehört, sondern in den schon erwähnten "monumentalen Diskurs", den ein Grabherr mit der Nachwelt führt. Denn er steht nicht in einem Ritualpapyrus, sondern auf einer Stele. Die Abydos-Stelen stammen nicht aus eigentlichen Gräbern, sondern aus Opfer- und Gedächtniskapellen, die sich die höchsten Beamten in Abydos errichteten, um sich eine ewige Teilnahme an dem dortigen Hauptfest, den sog. "Osirismysterien" zu sichern.¹⁵ Der auf der Stele aufgezeichnete Hymnus, so darf man wohl folgern, vermittelt in erster Linie Gottesnähe. Erst in zweiter Linie mag auch an so etwas wie "Gottespropaganda" gedacht sein, eine Verbreitung und Verkündung der Größe Gottes an die Nachgeborenen.

Ein Begriff wie "Gottespropaganda" ist aber andererseits alles andere als fremd in der ägyptischen Welt. Das Pathos der Verkündung, das Sinuhes Hymnus auf Sesostri I. und die anderen Königshymnen des MR kennzeichnet, möchte man ganz allgemein mit dem Partizipialstil der Prädikation verbinden. Mit dieser Form des Preisens verbindet sich der Wunsch, werbend für den Gott einzutreten: *"Ich will die Liebe zu dir verbreiten durch die Länder"*,¹⁶ *"ich will die Götter hören lassen und die Menschen wissen lassen von deiner Schönheit"*.¹⁷ So lesen wir in Sonnenhymnen der 18. Dynastie und dürfen eine ähnli-

13 Verse 42-50, Assmann 1975, 434.

14 Assmann 1969, 217ff.

15 Vgl. dazu Lichtheim 1988.

16 Assmann 1983, 184 m. Anm. 133.

17 Assmann 1983, 184 m. Anm. 134.

ähnliche Intention schon mit der Osirishymnik des Mittleren Reichs verbinden. Darin macht sich der Grab- bzw. Stelenherr zum Mittler in der Verbreitung der Gotteskenntnis, weniger vielleicht "durch die beiden Länder" als vielmehr durch die Generationenfolge hin.

Diese Vermutung wird bestätigt durch den Inhalt der Hymnen im Nominalstil. Sie haben die Macht und Herrschaft des Gottes zum Thema, so wie die Königseulogien die des Königs. Auch hier geht es ganz ausgeprägt um die Ambivalenz dieser Macht, die tötet und belebt, je nachdem wie man sich zu ihr stellt. Daher kommt es darauf an, sie zu kennen. Ich möchte also die These vertreten, daß die Form des nominalen und partizipialen Götterhymnus ihre Prägung in genau denselben oder sehr entsprechenden funktionalen Zusammenhängen erfahren hat wie der Königshymnus. Es geht auch hier um Propaganda. Und zwar verbindet sie sich mit Kulte, die einen besonders engen Bezug zum Königtum haben und aus diesem Grunde und durch königliche Förderung aus ursprünglichen Lokalkulte zu Staatskulte werden und tatsächlich im ganzen Land verbreitet werden: Osiris im Mittleren Reich und der thebanische Amun-Re im Neuen Reich. Es handelt sich also um eine im Kern politische Form, die infolge der Ununterscheidbarkeit von Religion und Politik in Ägypten sich zum Medium der Gottespropaganda, der Verbreitung, Verkündung und Überlieferung theologischen Wissens ausbildet.

1.4 Kult, Grabmonument, Literatur: Aufzeichnungsbereiche hymnischer Rede.

Es gibt allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen der Königs- und der Götter-Hymnik. Die Königshymnik hat, so scheint es, einen ganz zentralen Ort in der Literatur. Hier gehört sie hin, in den Bereich der formativen und normativen Grundtexte, die von der Beamtenelite im Zuge ihrer Schreiberausbildung auswendig gelernt werden und das Bewußtsein der staatstragenden Generationen prägen sollen. Daneben gibt es dann noch den Königskult, vor allem festliche Auftritte, bei denen der König feierlich begrüßt wird, und Königsinschriften, die einzelne Taten des Königs begründen und verewigen - Beispiele aus dem MR sind etwa die Berliner Lederhandschrift mit der Abschrift einer Bauinschrift Sesostri I.¹⁸ und die Grenzstelen Sesostri III. in Semna,¹⁹ die alle ein erhebliches Maß an literarischer Formung erkennen lassen. Und eher ausnahmsweise findet sich ein Königshymnus in privaten Grabinschriften. Mit den Götterhymnen steht es umgekehrt. Fast die gesamte Dokumentation, über die wir aus dem MR verfügen, stammt von privaten Grabmonumenten. Aus dem Kult ist ein einziger Papyrus (pRamesseum VI mit Suchos-Hymnen, auf die wir noch eingehen werden) erhalten. Aber das ist ein leicht erklärbarer

18 Lichtheim 1973, 115-118; Abd el Azim el Adly 1984, 6-18.

19 Lichtheim 1973, 118-120.

Zufall der Überlieferung; der Kult bildet natürlich den eigentlichen und ursprünglichen Sitz der Götterhymnik, die von hier aus auf die Privatdenkmäler ausstrahlt. In der Literatur jedoch sucht man vergeblich nach Hymnen an Osiris, Upuaut, Min oder einen anderen der im MR auf Stelen gepriesenen Götter. Diese Lücke wird vielmehr von einem Gott gefüllt, der gerade *keine* kultische Verehrung genießt, und das zeigt, daß die Lücke keineswegs zufällig ist. Ich meine den berühmten Nilhymnus.²⁰ Dieser Text gehörte zu den wichtigsten Schulklassikern des Neuen Reichs und wurde zusammen mit der Berufssatire und der Lehre des Amenemhet I. als ein Werk des Dichters Cheti betrachtet. Es handelt sich auch hier um einen Hymnus im Nominalstil in eindeutig propagandistischer Absicht. Wir wollen diese Absicht noch einmal definieren: dabei handelt es sich um die Verbreitung von Wissen über Macht- und Herrschaftszusammenhänge unter denen, die von diesen Zusammenhängen betroffen sind. Die Herrschaft des Nils, genauer: der Nil-*Überschwemmung*, besteht darin, daß alles Leben von ihr abhängt. Das macht der Hymnus in teilweise geradezu spitzfindiger Argumentation klar. Ohne die Nilüberschwemmung gibt es keine Nahrung, das ist klar. Es gibt aber auch kein Licht und keine Salbe, weil diese aus dem Fett des Viehs gemacht werden, das wiederum von den Pflanzen lebt, die der Nil wachsen läßt.²¹ Es gibt auch keine Literatur, denn auch der Papyrus wächst nur dank des Nils.²² Nicht einmal die Gerechtigkeit ist ohne den Nil denkbar, denn von einem Hungernden darf man sie nicht erwarten.²³ Auch seine Macht ist ambivalent, denn er kann sich schenken und versagen. Daher ist es wichtig, seine Größe zu kennen und zu fürchten; und zum Schluß wird diese Furcht sogar in engsten Parallelismus mit dem loyalistisch-propagandistischen Imperativ gebracht:

Ihr Menschen, die ihr die Neunheit erhebt,
fürchtet euch vor seiner Hoheit!
Handelt für seinen Sohn,
den Allherrn, der die beiden Länder gedeihen läßt!²⁴

Damit gibt auch dieser Text seinen verkündenden Bezug zu erkennen, seine Wendung nach außen, die werben, gewinnen und Kenntnis verbreiten will. Man könnte sich die Aufführung dieses Textes denken anlässlich eines Fests zum Empfang der Nil-Überschwemmung, nach dem Muster der *entrée royale*.

20 Assmann 1975, Nr. 242, ed. van der Plas 1986.

21 Verse 55-61.

22 Verse 63-65.

23 Verse 77-78.

24 Verse 116-119.

Ich möchte an dieser Stelle wieder eine Zwischenbilanz einschalten. Wir haben uns bisher auf das MR beschränkt, aus dem uns die frühesten Hymnen überliefert sind, und festgestellt, daß es Hymnen in drei Bereichen des ägyptischen Schrifttums gibt: im Kult, in den Grabinschriften und in der Literatur. Weiter haben wir festgestellt, daß Königs- und Götterhymnen sich auf diese Bereiche ungleich verteilen. Der Königshymnus ist in der Literatur zuhause, natürlich auch im Kult, tritt aber in den privaten Grabmonumenten nur ganz ausnahmsweise auf. Der Götterhymnus ist in den Grabmonumenten verbreitet, hat seinen eigentlichen Sitz im Leben zweifellos im Kult und fehlt in der Literatur. Aus dieser Beobachtung möchte ich zunächst den Schluß ziehen, daß es sich bei diesen drei Bereichen der ägyptischen Schriftkultur - Kult, Grabinschriften und Literatur - um einigermaßen selbständige, funktionell voneinander unterschiedene Gebiete handelt.

Sodann möchte ich einen Ausblick aufs Neue Reich anschließen. Die Situation ändert sich hier sehr dramatisch, und zwar vor allem dadurch, daß nun auch der Götterhymnus zu einer im engeren Sinne literarischen Gattung wird. Der früheste Text dieser Art ist der Kairener Amunshymnus.²⁵ Die Handschrift datierte Möller in die Zeit Amenophis' II., möglicherweise aber auch in den Anfang des NR. Große Ausschnitte des Textes finden sich aber bereits auf einer Statue der 17. Dynastie. Der Text muß daher aus der 2. Zz., vielleicht schon aus dem MR stammen. Auch dieser Text ist weitestgehend im Nominalstil gehalten und verkündet die Größe Gottes. Die Macht-und-Herrschaftsthematik ist absolut vorrangig. Der Primat des Gottes, der alle anderen Götter soweit überragt, daß sie fast schon mit den Menschen und anderen Lebewesen auf eine Stufe zu stehen kommen, wird aus seinem Schöpfertum abgeleitet. Er ist die *eine* Quelle allen Lebens. In dieser Tradition und nach diesem Vorbild entstehen im Neuen Reich eine Fülle weiterer formal kunstvoller und theologisch anspruchsvoller Hymnen auf Amun-Re, die man als literarische, nicht kultische Texte einstufen muß.²⁶ Das heißt: ihre Hauptabsicht besteht darin, ein Wissen von Gott in den literarischen Diskurs einzubringen, der das fundierende Wissen und Weltbild vermittelt. Literarisch heißt in Ägypten zunächst und vor allem: edukativ. Das sind Texte, die mit dem Schreibenlernen auswendig gelernt und dadurch zur geistigen Grundausstattung der Elite werden. In dieser Tradition sehe ich auch die Hymnen des Echnaton. Sie sind unabhängig von ihrer kultischen Verwendung in erster Linie Teil seiner "Lehre" und daher zweifellos auch Gegenstand einer im ganzen Land und (wie die Abimilki-Texte zeigen) darüberhinaus verbreiteten Propaganda.²⁷

25 Assmann 1975, Nr. 87; Assmann 1983a, 170-182.

26 Einige der wichtigsten Texte habe ich in Assmann 1975, Nr. 132-142, 174-195 zusammengestellt. Dazu s. jetzt vor allem den von J. Zandee edierten Text: Zandee 1992.

27 Vgl. hierzu Assmann 1992a.

1.5 Eulogische Selbstthematisierung im "monumentalen Diskurs": Das Selbstlob der Beamten.

Bevor ich nun zu der zweiten Grundform hymnischer Rede komme, muß ich wenigstens mit einem kurzen Seitenblick eine Form streifen, deren eigentlicher Ursprungsort das private Monumentalgrab ist und die ebenfalls den rühmend-verkündenden Nominalstil aufweist: die biographische Grabinschrift.²⁸ Hier haben wir es mit der ersten Person zu tun. An die Stelle der für die Königshymnik typischen *pw*-Sätze: "Er ist einer, der xy ist, tut, getan hat" und der für die Götterhymnen typischen vokativischen Prädikate "Du, der du xy bist, tust, getan hast" tritt die Aussage: "Ich bin einer der xy ist, tut, getan hat". Auch die Thematik wandelt sich. An die Stelle von Macht, Schöpfung und Herrschaft tritt die Tugend, die tadellose Erfüllung ethischer Normen.²⁹ Aber das Thema Tugend steht dem Motiv der Macht nicht so ganz fern. In den ältesten Inschriften dieser Art, im Alten Reich, entfalten diese Ich-Aussagen den Begriff eines *3h jqr*, eines "untadeligen Verklärten", mit der unverkennbaren Absicht, Grabbesucher einzuschüchtern und davon abzuhalten, das Grab in unreinem Zustand zu betreten und sonstwie zu entweihen. Die Macht eines *3h jqr* hängt mit seiner Tugend zusammen. Er wird Grabschänder vor Gericht ziehen und dort aufgrund seiner eigenen Untadeligkeit Recht bekommen. Auch seine Macht ist ambivalent, so enthalten die Inschriften Drohformeln und Segenswünsche.³⁰ Es ist gut, diese Macht zu kennen. Im MR verliert sich dieser apotropäische Impuls. Die Inschriften dienen weniger dem Schutz des Grabes als dem Andenken des Toten. Sie wollen nicht einschüchtern, sondern beeindrucken. So nähern sie sich der propagandistischen Intention und ihrer Form, der partizipialen Eulogie. Das Mittlere Reich bildet den Höhepunkt dieser Gattung:

Ich bin/war einer, der gegenüber dem Zornigen schweigt
und geduldig ist gegenüber dem Unwissenden, um der Aggression zu
wehren.

- ▷ Ich bin einer, der 'kühl' ist, frei von Übereilung,
weil er den Ausgang kennt und die Zukunft bedenkt.
Ich bin einer, der das Wort ergreift am Ort des Streits,
der den richtigen Spruch kennt für das worüber man zornig ist.
Ich bin einer, der milde war, wenn ich meinen Namen hörte,
zu dem, der mir sagte, was in seinem Herzen war.

28 Vgl. hierzu bes. Lichtheim 1988.

29 Zum ägyptischen Konzept der Tugend und seinem Zusammenhang mit der Idee der Unsterblichkeit s. Assmann 1990, Kap. 4 und 5.

30 Vgl. Assmann 1992b.

Ich bin einer mit hellem Gesicht zu seinen Klienten,
 der seinesgleichen Wohltaten erwies.³¹
 usw.

In dieser Weise werden nicht weniger als 20 solcher Ich-bin-Aussagen aufgeföhren. Die werbend-verkündende Intention ist unverkennbar. Adressat ist die Nachwelt. Das ist eine Kommunikationssituation, die es in dieser Form nur in Ägypten gibt, die hier die großartigsten Texte hervorgebracht hat und von der Impulse auf viele andere Gebiete der Schriftkultur ausgegangen sind.

So wie Sinuhe die Kenntnis des Königs über die Landesgrenze, so tragen diese Inschriften die Kenntnis ihrer Stifter über die Todesgrenze hinaus. Dabei machen sie sich die Schrift zunutze: nur sie kann diese Kommunikation mit der Nachwelt leisten. Die Kunst der eulogischen Verkündigung erwächst als eine im wahrsten Sinne schriftgeborene Form aus dieser eigentümlichen Kommunikationssituation. Grammatisch macht es überhaupt keinen Unterschied, diese Nominalsyntaxmen an ein Ich, Du oder Er anzuhängen. Das ist eine Sache der Rahmung, der Adressierung des eulogischen Corpus. Wir müssen daher von Eulogien im Ich-, Du und Er-Stil sprechen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie das Wissen von einer Person an Außenstehende vermitteln wollen, für die solche Kenntnis wichtig ist. Diese Wichtigkeit ergibt sich aus der Bedeutung der Person, bei Göttern und Königen aus ihrer Macht und Größe, bei Privatpersonen aus ihrer Tugend.³²

2. Wünschen und verklären.

Ich möchte jetzt zur zweiten Grundform hymnischer Rede übergehen. Dafür greife ich auf den einzigen Papyrus eindeutig kultischer Zweckbestimmung zurück, der uns aus dem MR erhalten ist: den pRamesseum VI mit zwei Hymnen an den Krokodilgott Sobek.³³ Der erste Hymnus zeigt den Nominalstil, der uns schon vertraut ist. Der zweite aber sieht völlig anders aus:

Sei begrüßt, Sobek von Schedet, . . . !
 Geb hat dir dein Gesicht ausgestattet,
 er hat dir deine Augen vereint.
 Starker, groß ist deine Kraft!
 Du durchziehst das Fayum, du durchwanderst den Großen Grünen
 um deinen Vater Osiris zu suchen.

31 Stele BM 581 Lichtheim 1988, 110f.; Assmann 1991b, 193f. △

32 Zu Form und Thematik der Eulogie in Ägypten s. meinen Artikel in: LÄ II, 40-46 s.v. Eulogie, Königs-.

33 Assmann 1975, Nr. 203.

Du hast ihn gefunden, du hast ihn belebt,
 du sprachst diese Mundreinigung deines Vaters
 in seinem Namen "Sokar".
 Du befahlst deinen Kindern, zu gehen
 und deinen Vater in ihm zu pflegen
 in ihrem Namen "Pfleger des Sokar".
 Du hast den Mund deines Vaters Osiris eingepaßt,
 du hast ihm seinen Mund geöffnet,
 du bist sein Sohn, den er liebt.³⁴

Man fühlt sich hier unweigerlich an Texte erinnert wie

O Osiris N, steh auf.
 Horus kommt und fordert dich von den Göttern.
 Horus hat dich lieb gewonnen, er hat dich versehen mit seinem Auge,
 Horus hat dir sein Auge angepaßt an dich.
 Horus hat dir dein Auge geöffnet, damit du damit wieder sähest.³⁵

Das ist aus Spruch 364 der Pyramidentexte; und aus Spruch 366:

Zu dir kommen deine beiden Schwestern Isis und Nephthys, um dich zu
 bewahren,
 vollständig und groß in deinem Namen "Großes Schwarz",
 frisch und groß in deinem Namen "Großes Grün".
 ...
 Begrüßt haben dich Isis und Nephthys in Siut
 als ihren Herrn in dir in deinem Namen "Herr von Siut".³⁶
 Usw.

Pyramidentexte sind Rezitationen im königlichen Totenkult. Im Zentrum steht das Ritual, die Handlung. Daher reden auch die Texte von Handlungen und verwenden die dafür natürliche Form des Verbalsatzes: Horus kommt, hat dich lieb gewonnen, dich versorgt, sein Auge dir eingepaßt, dein Auge geöffnet usw. Die Namen und Ehrentitel des Gottes werden über Wortspiele an diese Handlungen angeschlossen: "Du sprachst diese Mundreinigung (*sk-r3*) in deinem Namen "Sokar" (*Zkr*)", heißt es z.B. im Sobek-Hymnus; "um dich

34 Verse 6, 10-23.

35 Sethe 1908, 327, §§ 609-610a.

36 Ibid., §§ 628, 630.

vollständig und groß zu bewahren in deinem Namen "Großes Schwarz" im Pyramidentext. - Die "Hymne mit der Namensformel" ist eine Sonderform der "Verklärungen", die dem Sobek-Hymnus ganz besonders nahe steht. Aber die verbale Form und der Bezug auf Ritualhandlungen kennzeichnen ganz allgemein die Verklärungen, aus denen mir dieser Hymnentyp hervorgegangen zu sein scheint. S. Schott hat diese Verbalsätze als mythische Erzählung gedeutet. In diesen Texten wird einem Gott "seine Mythe zum Preis erzählt".³⁷ Man vermißt aber in den Pyramidentexten jede narrative Kohärenz. Hier wird nicht ein zusammenhängender Mythos erzählt, sondern hier werden einzelne Ritualhandlungen mythisch gedeutet. Die Handlungen des Rituals geben den ersten Referenz- und Kohärenzrahmen ab.³⁸

Einen Unterschied zwischen Totentexten und Götterhymnen könnte man darin sehen, daß der Angeredete in den Totentexten eine eher passive Rolle spielt. Während Sobek im Hymnus als der Ausführende dieser Handlungen angeredet wird, erscheint der König in den Pyramidentexten als ihr Objekt. Aber dieser Eindruck trügt. Es gibt andere Totentexte, in denen der Tote durchaus aktiv auftritt, z.B. Spruch 213, einer der beliebtesten Sprüche:

O Unas, du bist nicht tot weggegangen,
du bist lebendig weggegangen!
Setz dich nieder auf den Thron des Osiris,
indem dein *šm*-Szepter in deiner Hand ist,
damit du Befehle erteilst den Lebenden,
und indem dein *mks*-Szepter und "Knospenszepter" in deiner Hand
sind,
damit du Befehle erteilst denen mit geheimen Stätten.³⁹

Oder Spruch 373:

Erhebe dich, Teti,
nimm dir deinen Kopf, umfasse dir deine Knochen,
sammle dir deine Glieder,
wische dir die Erde von deinem Fleisch,
empfange dir dein Brot, das nicht schimmeln,

³⁷ Schott 1945, 42.

³⁸ Vgl. Assmann 1977.

³⁹ Sethe 1908, 80f. Es handelt sich hier um einen der verbreitetsten und am längsten tradierten Sprüche des Corpus.

dein Bier, das nicht sauer werden kann.
 Mögest du an die Türflügel treten, die die *rhjyt* (Menschen)
 abwehren!⁴⁰

Als letztes Beispiel dieser Gattung möchte ich den Anfang eines Spruchs zitieren, der aus dem nichtköniglichen Totenopferkult stammt und dort - nach der Fülle seiner Vorkommen und Varianten zu schließen - kanonische Geltung besaß:

Spruch, einem Verklärten Opfer darzubringen,
 Mundöffnung zum Beginn der Rezitationen.
 Möge dir der Himmel sich öffnen,
 möge dir die Erde sich öffnen,
 mögen dir die Wege sich öffnen im Totenreich,
 auf daß du ausgehst und eingehst mit Re,
 indem du frei schreitest wie die Herren der Ewigkeit.
 Empfange Opfer als Gabe des Ptah,
 reines Brot vom Altar der Hathor.
 Möge dein Ba leben, deine Gefäße gedeihen,
 dein Gesicht offen sein auf den Wegen der Finsternis.⁴¹

Der Angeredete erscheint als Subjekt, auch Objekt, von Handlungen und Zuständen. Diese werden ihm hier nicht, wie in den Pyramidentexten und im Suchos-Hymnus, in der perfektivischen *sdm.n.f*-Form als vollzogen berichtet, sondern sie werden ihm in der prospektiven *sdm-f*-Form gewünscht. Von diesem Unterschied abgesehen, haben wir es hier überall mit einer Anrede in Verbalsätzen zu tun, die einerseits auf Ritualhandlungen Bezug nimmt - z.B. das Niederlegen des Opfers - , und andererseits auf Handlungen und Zustände des Angeredeten, die - das ist der Sinn des Wünschens - in das Licht eines vollkommenen Gelingens gestellt werden.

Als sprachliche Form begegnet das Wünschen besonders in der Einleitung von Briefen. Besonders kunstvolle Beispiele solchen Wünschens finden sich in den literarischen Briefen pAnastasi I (die "literarische Streitschrift") und pMoskau 127.

40 Sethe 1908, 358ff.

41 Ich zitiere diesen in über 40 Varr. bezeugten Spruch in der frühesten vollständigen Fassung auf einer Schale des frühen NR aus Harageh ed. B. Gunn, in: *Harageh* Tf. Lxxi. Nach Zitaten in den CT und in der Lehre für Merikare zu schließen, geht der Text mindestens auf die 1. Zz. zurück und ist bis in griech.-röm. Zeit belegt. Vgl. P. Testa, in: JEA 72, 1986, 91-99.

Mögest du leben, heil und gesund sein, mein guter Bruder,
 mögest du versorgt sein und dauern ohne Wünsche,
 möge dein Bedarf an Leben und Versorgung erfüllt sein,
 mögen Freude und Jubel deinem Wege gesellt sein..
 möge deine "Höhle" überschwemmt sein von täglicher Fülle,
 indem dein Glück und deine Erfüllung bleiben und dauern,
 die Krankheitsdämonen sollen dich nicht anfallen in deiner Schicksals-
 stunde.

Mögest du die Strahlen der Sonne sehen und dich an ihr stärken (. . .)
 möge sie deine Augen leuchten lassen beim Anblick ihres Lichts.

(. . .)

Mögest du versorgt sein nach dem Alter,
 mögest du dich mit Spitzenöl salben wie die Gerechten,
 indem du behandelt wirst im Balsamierungshaus bis zum Ende deiner
 Frist (= der 70 Tage),
 mögest du eintreten in dein Grab des Heiligen Landes,
 mögest du dich zu den vortrefflichen Bas gesellen und dich mit ihnen
 vermischen.

Mögest du gerechtfertigt werden in Busiris bei Osiris
 indem du dauerst in Abydos vor Schu und Onuris (?),
 mögest du übersetzen nach U-Poqe im Gottesgefolge,
 mögest du den Gotteshügel umwandeln im Gefolge des Sokar,
 mögest du dich mit der Mannschaft der Neschemet-Barke vereinen ohne
 abgewiesen zu werden,

mögest du die Sonne sehen am Himmel, wenn sie das Jahr eröffnet,
 möge Anubis dir deinen Kopf an deine Knochen knüpfen,
 mögest du herauskommen aus der verborgenen Kammer ohne Vernich-
 tung,

mögest du den Sonnenglanz sehen in der Unterwelt, wenn er an dir
 vorüberzieht,

möge der Nun überfließen in deinem Hause und deinen Weg über-
 schwemmen,

möge er 7 Ellen hoch stehen neben deinem Grab,

mögest du am Ufer des Flusses sitzen zur Stunde der Rast,

mögest du dir Gesicht und Hände waschen, wenn du Opfer empfängst,

möge deine Nase Luft einziehen und deine Kehle atmen,

mögen die Gewänder der Webgöttin [. . .],

Möge der Korngott dir Brot geben und Hathor Bier,

mögest du saugen an der Brust der Milchgöttin,

mögest du (das Haus) der Herzen öffnen,

mögest du eintreten [in] es, [dir das deine nehmen] und es an seine
 Stelle geben,

mögen deine Uschebti-Figuren dich annehmen,

mögen sie (für dich) den Sand von Osten nach Westen tragen,

mögest du [. . .] deiner Sykomorengöttin packen,

möge sie dir deine Kehle benetzen, mögest du [. . .] abwehren,
 [mögest du stark sein] in der Erde, mögest du verklärt sein [in der
 Unterwelt] (. . .) Luft,
 mögest du gerechtfertigt sein im Himmel, die Sterne (. . .),
 mögest du dich nach Wunsch verwandeln wie der Phönix,
 indem jede deiner Gestalten ein Gott ist gemäß deinem [Wunsch].⁴²

Das ist natürlich reine Literatur. Gewiß hat niemand im Alten Ägypten so geredet und in einem echten Brief so geschrieben. Aber literarische Formen stehen nicht völlig beziehungslos da. Sie artikulieren in kunstvoller Steigerung Weisen sprachlichen Kommunizierens, die ihren natürlichen Ort im Sprachleben einer Kultur haben. Im vorliegenden Fall ist dieser natürliche Ort nicht schwer zu erraten. Es ist der Totenkult. Er schafft einen Rahmen, in dem es sinnvoll ist, zum Toten zu reden, und diese Rede bewegt sich formal und thematisch in genau denselben Wendungen wie dieser Brief.

Das Wünschen ist die eigentliche Form der rituellen Totenanrede, so wie die verkündende Fügung der Nominal- und Partizipialsyntaxen die eigentliche Form des Königs- und Gotteslobs ist. Den Kerngedanken des Gotteslobs bildet das Motiv der Verbreitung von Macht und Herrschaft, den Kerngedanken der Totenanrede das Motiv des Gelingens. Dahinter steht ein Bild vom Menschen, auf das wir hier nicht näher eingehen können, das wir aber doch nicht ganz außer Betracht lassen können. Der Mensch steht für den Ägypter in einem Lebensprozeß, der mit dem physischen Tod nicht abgeschlossen ist, der sich vielmehr über die Todesschwelle hinaus fortsetzt, dort besonderen Gefahren ausgesetzt ist und erst in vollem Sinne gelingt, wenn das Totengericht passiert und der Mensch in die Götterwelt aufgenommen ist. Auch dann ist dieser Prozeß keineswegs abgeschlossen, er mündet nur ein in die kreisläufige Form des kosmischen Lebens, in der er vor weiterem Scheitern sicher ist. "Mögest du aus- und eingehen mit Re, frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit". So spricht man zu jemand, den man in ein Geschehen einbezogen, sozusagen unterwegs weiß: man wünscht ihm gutes Gelingen, glückliche Ankunft.

Wir sind auf das Wünschen etwas näher eingegangen, weil wir es hier mit der Urform der ägyptischen Sonnenhymnik zu tun haben. Die Verbindung zum Totenlied wird sofort deutlich, wenn man sich eines dieser Sonnenlieder anschaut:

Wie schön bist du, wie aufgegangen bist du,
 wie strahlend bist du, wie funkelnd bist du!
 Möge jene deine Mannschaft der Unvergänglichen rudern,
 möge jene deine Mannschaft der Unermüdlichen fahren.

42 Pap. Anastasi I s. Fischer-Elfert 1983/86.

Mögest du herauskommen, aufsteigen,
 hoch kommen in deiner Schönheit!
 Möge deine Barke dahingleiten, in der du in Triumph
 dahinfährst zu deiner Mutter Nut.
 Mögest du den Himmel durchfahren, indem dein Feind gefallen ist.
 Wenn du dein Gesicht nach Westen wendest,
 mögen gezählt sein deine Knochen, zusammengefügt sein dein Leib,
 dein Fleisch leben, deine Gefäße gedeihen.
 Möge dein Ba gedeihen und dein erlauchtes Bild gepriesen werden.
 Mögen deine beiden Federn dich führen auf den Wegen der Finsternis.
 Mögest du das Rufen deines Gefolges hören.⁴³

Zunächst ein Wort zur Übersetzung. Ich habe die Sätze mit "Möge" wiedergegeben, um deutlich zu machen, daß es sich um dieselben Verbformen handelt wie in den Wunschsätzen der Briefe und Totenlieder. In meinen Übersetzungen dieser Sonnenhymnen habe ich die Möge-Sätze aufgrund ihrer Schwerfälligkeit vermieden und einfache Aussagesätze vorgezogen. Im Ägyptischen steht jeweils die prospektive *sdm.f*-Form.⁴⁴ In jedem Falle handelt es sich um den wünschenden Zuspruch eines Gelingens, zugesprochen dem, der in einem kritischen Prozeß begriffen ist. Der Tod und die Phasen des Sonnenlaufs, besonders die Morgen- und die Abendphase, sind die Urformen solcher kritischer Prozesse, die sich zudem auch noch gegenseitig beleuchten. Dem untergehenden Sonnengott wünscht man wie dem Toten, daß sein Fleisch leben, seine Gefäße gedeihen mögen, und natürlich steht hinter diesem Parallelismus der Wunsch, daß auch der Mensch nach dem Tode an der Regeneration der Sonne teilhaben möge.⁴⁵ Der Sonnenlauf ist die ägyptische Heilsgeschichte. Der Sonnenhymnus ist mitwirkendes, förderndes Eingreifen in dieses Heilsgeschehen mit den sprachlichen und rituellen Mitteln des Wünschens. Genauso ist das Totenlied mitwirkendes, förderndes Eingreifen in das Geschehen, in das man den Toten einbezogen glaubt. Am Ende dieses Prozesses soll der Tote zu einem "Ach" werden, einem Lichtgeist, daher nennt man die Form des mitwirkenden Totenlieds mit der Kausativform des Stammes Ach *Se-Achu*, also Ach-Machung, Ver-Ach-ung, "Verklärung".⁴⁶

Das kultische Sonnenlied ist eine Verklärung des Sonnenlaufs. Die Möglichkeit, zur Sonne zu reden wie zu einem Verstorbenen und umgekehrt beruht auf dem Parallelismus von Sonnen- und Totenschicksal, der zu den Grundüberzeugungen der ägyptischen Welt gehört. Nur wenn man sich diesen Paral-

43 Assmann 1969, Text II 2, Verse 5-19.

44 Zur grammatikalischen Form der Sonnenhymnen vgl. Assmann 1969, 353-359; 1983a, 66ff., 80f., 90f; Assmann 1975, 26-45.

45 Für Parallelstellen aus Totentexten s. Assmann 1983a, 191f.

46 S. hierzu meinen Artikel "Verklärung" in: *LÄ* VI, 998-1006.

lelismus klar macht, versteht man den Sinn dieses Sprechens. Verklärendes Sprechen ist Zuspruch eines Gelingens im Vollzug eines kritischen Übergangs. In seiner Alltagsform verblaßt es zu bloßem Wünschen wie in den Eingangsformeln der Briefliteratur, in seiner Sakralform wird es dagegen - im Munde des bevollmächtigten Priesters - "performativ" eingesetzt und stellt die Wirklichkeit her, die es beschreibt.

3. Ägyptische Theologie: Verkünden und Verklären.

Das Besondere der ägyptischen Hymnik sehe ich darin, daß sie zum Medium einer sehr anspruchsvollen Theologie wird. Unter Theologie verstehe ich eine Weise des Redens von Gott bzw. vom Göttlichen, die ihr Thema

1. auf eine allgemeine, grundsätzliche Weise faßt,
2. es lehrhaft und argumentativ entfaltet,
3. sich deutend, interpretativ oder exegetisch auf vorgegebene textliche oder außertextliche, z.B. kosmische Daten bezieht und
4. sich mit dem Problem der Einheit des Göttlichen auseinandersetzt.⁴⁷

Wenn wir uns auf diese Minimaldefinition von Theologie einigen können, dann gebührt dem alten Ägypten ein besonderer Rang unter den Theologien der Völker.⁴⁸ Die Ägypter hatten, weit mehr als die Babylonier und ich möchte fast so weit gehen, zu sagen: fast mehr auch als die Israeliten, eine besondere Begabung für Theologie. Das Spezifikum der ägyptischen Theologie nun ergibt sich aus der Verbindung von Verkünden und Verklären. Verkündende Rede bezieht sich auf Macht und Herrschaft im Sinne einer statischen, ja zeitlosen Ordnung und Struktur. Schöpfungstum und Königtum sind die beiden Brennpunkte dieser zeitenthobenen Macht, die in verkündender Rede zur Sprache kommt. Verklärende Rede bezieht sich auf Heil und Gelingen im Sinne eines dynamischen Prozesses. Dieser Prozeß ist die Überwindung des Todes einmal auf der individuellen Ebene, als Auferstehung und Übergang ins Jenseits, zum anderen auf kosmischer Ebene, in der Form des Sonnenlaufs, der als der zyklische Lebensprozeß des Kosmos überhaupt ausgedeutet wird. Der alte Ägypter denkt den Kosmos als einen Prozeß, und zwar als einen zyklischen Prozeß von Tod und Wiedergeburt.⁴⁹ Wir können also feststellen: verkündende Rede bezieht sich im atemporalen Nominalstil auf zeitlose Ordnungsstrukturen, verklärende Rede bezieht sich im Verbalstil auf Prozesse. Wir können die beiden Themenbereiche als "Herrschaft" und "Leben" unterscheiden.⁵⁰

47 S. hierzu meinen Beitrag: Assmann 1986.

48 Zu diesem Begriff von Theologie s. Stietencron 1986, und speziell zur ägyptischen Theologie: Assmann 1986.

49 Vgl. Assmann 1990, Kap. 6.

50 Zur Semantik von Nominal- und Verbalstil in der ägyptischen Hymnik vgl. Assmann 1969, 1-13; Assmann 1975, 26-54.

Das Zentralthema der ägyptischen Theologie ist nun weder Herrschaft noch Leben, sondern Schöpfung oder - etwas allgemeiner gefaßt - die Beziehung von Gott und Welt, ein Problem, das anhand des Schöpfungsthemas entfaltet wird. Unser Begriff "Schöpfung" gibt allerdings die ägyptische Sicht der Dinge nicht präzise genug wieder. Es geht um *die Verwandlung Gottes in die Welt*, die, indem sie aus ihm hervorgeht, gleichzeitig auch von ihm geschaffen wird. Schöpfung und Kosmogonie sind komplementäre Aspekte desselben Vorgangs.⁵¹ Daher ist der Schöpfer auch der Herr. Er hat nicht nur alles geschaffen, sondern verkörpert auch die Einheit, den Zusammenhang und die Richtung - heute würden wir sagen: das "Programm" - alles Seienden, da es ja aus ihm hervorging und in ihm seine Einheit hat. Schöpfungstheologie ist daher zugleich Kosmologie. Über das, "was die Welt im Innersten zusammen hält" nachdenken, heißt für den Ägypter: über Gott nachdenken. Dieses Nachdenken vollzieht sich im Medium des Theologischen Diskurses, und dieser wiederum bedient sich zu seiner Artikulation der Gattung des Hymnus.

Damit verändert sich auch die Formensprache hymnischer Rede in Ägypten. Die Theologie ist ja nicht das Ursprungsmilieu dieser Formensprache und ihrer Begrifflichkeit. Sie entwickelt sich vielmehr erst allmählich im Neuen Reich. Das hängt unter anderem zusammen mit der wachsenden Professionalisierung des Priestertums und dem zunehmenden Schriftlichwerden der Religion.⁵²

Der erste in diesem Sinne theologische Hymnus ist der Kairener Amunshymnus, der vielleicht noch aus dem Mittleren Reich stammt, jedenfalls aber älter ist als das Neue Reich.⁵³ Er vertritt eine Primat-Theologie.⁵⁴ Die Beziehung von Gott und Welt wird als eine Beziehung der Herrschaft gedacht. Die anderen Götter gehören zur Welt hinzu. Sie empfangen wie alle anderen Lebewesen ihr Leben und ihren Lebensunterhalt von Gott, ihrem Schöpfer, von dem alles Geschaffene abhängig ist. In dieser totalen Abhängigkeit manifestiert sich die Herrschaft des Schöpfers über sein Geschöpf sowie der Zusammenhang alles Seienden. Dieser Zusammenhang ist vertikal gedacht: als hierarchische Abhängigkeit von der Spitze, die Gott bildet als die eine Quelle allen Lebens. Als nächsten rein theologischen Hymnus muß man den Großen Hymnus des Echnaton nennen mit seinem grandiosen revolutionären Neuentwurf der Beziehung von Gott und Welt.⁵⁵ Dieser Text und seine monotheistische

51 Zu den ägyptischen Schöpfungsvorstellungen s. Sauneron/Yoyotte 1988; Allen 1988; Assmann 1984.

52 Auf den "caractère profondément littéraire de la théologie égyptienne" machte Ph. Derchain, in: CdE 63, 1988, 85 aufmerksam und definiert "la théologie égyptienne comme la fascination de l'écriture".

53 S. oben, Anm. 25.

54 Vgl. Assmann 1979a.

55 Assmann 1975, Nr. 92; zur Theologie dieses Textes s. Assmann 1992a.

Position sind so bekannt, daß wir ihn hier übergehen können. Im Gegenzug entwickeln die thebanischen Theologen der Ramessidenzeit eine Theologie, die auf einer neuen theologischen Kategorie basiert. Das ist die Kategorie "Ba". Auf sie will ich abschließend einen Blick werfen, um daran das Niveau zu veranschaulichen, auf dem hier über die Beziehung von Gott und Welt nachgedacht wird.⁵⁶

Der Ba-Begriff als solcher ist natürlich nicht neu. Er stammt aus dem königlichen Totenkult mindestens des Alten Reichs und wird schon in den Sargtexten mit Bezug auf Götter verwendet.⁵⁷ Als Ba der Götter gilt ihre sinnlich erfahrbare kosmische Manifestation. So gilt der Wind als Ba des Luftgottes Schu, in den sich der Tote mithilfe der Sargtextsprüche 75-82 verwandeln will. Im Buch von der Himmelskuh, also immerhin spätestens unter Tutanchamun, findet sich dann ein Stück entwickelter Ba-Theologie; dort heißt es:

<i>B3 pw n Šw: t3w</i>	Der Ba des Schu ist die Luft.
<i>b3 pw n Nhḥ: ḥwjt</i>	Der Ba des Neheh ist der Regen.
<i>b3 pw n Kkw: grḥ</i>	Der Ba der Finsternis ist die Nacht.
<i>B3 pw n Nnw: R'w</i>	Der Ba des Urwassers ist Re.
<i>b3 pw n Wsjr: B3-nb-Ddt</i>	Der Ba des Orisis ist der Widder von Mendes.
<i>B3 pw n Sbk: mšḥw</i>	Der Ba des Sobek sind die Krokodile.
<i>jw b3 n ntr nb m ḥf3w</i>	Der Ba jeden Gottes sind die Schlangen.
<i>jw b3 n 'pp m b3ḥw</i>	Der Ba des Apopis ist (im) Ostgebirge.
<i>jw b3 n R'w ḥt t3 r ḏr.f</i>	Der Ba des Re ist durchs ganze Land hin. ⁵⁸

In Phänomenen der biokosmischen Sphäre wie Wind, Regen, Nacht, Krokodile, Schlangen manifestieren sich göttliche Kräfte. In der Ramessidenzeit wird auch eine Elementenlehre greifbar, die sich den Begriff "Ba" zunutze macht, um aus den Göttern der vier Generationen der heliopolitanischen Neunheit eine Elementenlehre zu entwickeln. Der Ba des Re, Ba des Schu, Ba des Geb und Ba des Osiris werden zu der Vierheit von Licht, Luft, Erde und Wasser verbunden.⁵⁹ Der Ba-Begriff wird, auf älteren Traditionen aufbauend, zum Instrument einer Immanenz-Theologie, die auf die innerweltliche Gegenwart des Göttlichen abhebt. Der Mensch begegnet in der ihn umgebenden

56 Für eine ausführlichere Darstellung des Ba-Konzepts und seiner Bedeutung im Rahmen der thebanischen Theologie der Ramessidenzeit s. Assmann 1983a, 203-211.

57 Zabkar 1968; Wolf-Brinkmann 1968.

58 Hornung 1982, 26f, 47; Assmann 1983a, 206f.

59 H. Wild, BIFAO 60, 60; Goyon 1972, 96 n.120; Medinet Habu, 420 B2.

Wirklichkeit zwar nicht den Göttern selbst, aber ihren Ba-Manifestationen. Diese Lehre steht in deutlicher Opposition zur verfeimten Amarna-Religion. In den Amarna-Texten kommt der Begriff "Ba" nicht vor; die entsprechende Kategorie lautet hier *hprw*. Die sichtbare Welt ist *hprw* des Gottes, d.h. sie geht aus ihm hervor, ist aber nicht selbst göttlich.⁶⁰ Wir können das hier nicht ausführen; wichtig ist nur der argumentative und kontroverse Zusammenhang, der den Amarna-Monotheismus und die ramessidische Theologie verbindet. Die ramessidische Ba-Theologie gipfelt in der Lehre von den 10 Ba's des Amun, die in einem gewaltigen Hymnus entfaltet wird. Leider sind von den 10 Liedern, die je einem der Ba's gewidmet sind, nur die ersten drei erhalten. Aber ein einleitender Hymnus in der Form eines Morgenliedes nennt sie alle 10, so daß das System als solches erkennbar wird.⁶¹

In den ersten fünf Ba's finden wir wieder jene kosmischen Elemente, die die Welt lebenspendend durchwalten. Das erste Ba-Paar sind Sonne und Mond, die zugleich als das rechte und das linke Auge des Weltgottes erklärt werden. Dann kommen der Ba des Schu und der Ba des Osiris für Luft und Wasser, und als fünftes nicht, wie man erwarten würde, der Ba des Geb für die Erde, sondern der Ba der Tefnut. Der Hymnus gibt die theologische Deutung. Sonne und Mond stehen nicht für das Licht, sondern die Zeit, die hier ebenfalls als eine kosmische, lebenspendende Energie erscheint. Das Licht wird dem Ba der Tefnut, der Göttin der flammenden Uräus-Schlange zugewiesen. Wir haben hier also Zeit, Luft, Wasser und Licht als lebenspendende Elemente. Alle fünf Ba's tragen in der zugehörigen Darstellung das Abzeichen ihrer kosmischen Manifestation auf dem Kopf: Sonne, Mond, Luftsegel, 3 Wassernäpfe (*nw*) und Fackel. Bis dahin finden wir uns auf vertrautem Boden, wenn auch diese 5-heit sonst nicht belegbar ist.⁶²

Die zweiten fünf Ba's - und damit betreten wir theologisches Neuland - stehen für 5 Klassen von Lebewesen. Diese Theologie unterscheidet also zwischen kosmischem und animalischem Leben. Den 5 lebenspendenden kosmischen Energien stehen 5 Klassen lebenempfangender, beseelter Wesen gegenüber. Es sind Menschen, Vierfüßler, Vögel, Wassertiere und Erdwesen wie Schlangen, Skarabäen und Tote. Der Ba für die Menschen ist menschengestaltig und heißt "Königs-Ka", der Ba für die Vierfüßler ist löwenköpfig und heißt "Widder der Widder", der Ba für die Vögel ist menschengestaltig und heißt Harachte, der Ba für die Wassertiere ist krokodilköpfig und heißt "Ba derer im

60 Vgl. Assmann 1972, 109-126, sowie 1992a.

61 J.C. Goyon, in: Parker/Leclant/Goyon 1979, 69-79; 40-41; Tf. 27. Vgl. Assmann 1975, Nr. 128; Baruq/Daumas 1980, Nr. 88; TUAT Nr. 13, 865-868. Einen demotischen Paralleltext veröffentlichte M. Smith, in: Enchoria 7, 1977, 115-149.

62 Eine Abbildung der anderweitig unveröffentlichten Darstellung der 10 Bas des Amun in der Krypta des ptolemäischen Opet-Tempels von Karnak findet sich in: Traunecker 1992, 97 fig. 8.

Wasser", der Ba für die Erdbewohner ist schlangenköpfig und heißt Nehebka. Das System läßt sich tabellarisch darstellen:

Erste Fünfheit:

Ba	"in seinem Namen"	Funktion
Ba im rechten Auge	Re jeden Tages	Zeit
Ba im Linken Auge	Vollmond	Zeit
Ba des Schu	bleibend in allen Dingen	Luft, Wind
Ba des Osiris	Ältester Nun	Wasser
Ba der Tefnut	Der heil erwacht	Licht

Zweite Fünfheit:

Symbol	Klasse	"in seinem Namen"
Mensch	Menschen	Königs-Ka
Löwe	Vierfüßler	Widder der Widder
Falke	Vögel	Harachte
Krokodil	Wassertiere	Ba der Wasserwesen
Schlange	Erdwesen	Nehebka

Das verblüffendste an dieser Theologie ist für mich der Platz, den sie dem König anweist. Der König gehört zu den 10 Ba's, er ist einer der zehn innerweltlichen Manifestationen, in denen Gott die Welt belebt, beseelt und organisiert, und zwar ist er diejenige Gottesenergie, die für die Menschen zuständig ist. Nicht der König selbst, wohlgemerkt, sondern der Königs-Ka, also das als solches göttliche institutionelle Prinzip des Königtums, das sich in jedem seiner Träger verkörpert und das mit dem Gott Horus identisch ist. Das Königtum ist eine kosmische Energie wie Licht und Luft. In ihm kommt diejenige Gottesmacht zur Erscheinung, die die Menschenwelt beseelt, versorgt und ordnet.

Diese Lehre wird nicht nur in einem Hymnus sprachlich ausformuliert, sondern auch in einem Ritual in kultische Handlung umgesetzt. Dieses Ritual kennen wir aus dem Gebäude des Taharqa am Heiligen See von Karnak, wo die entsprechenden Wandbilder leider sehr zerstört sind, und aus dem Opet-Tempel in Karnak, in dessen Krypta Cl. Traunecker eine wohlerhaltene Variante entdeckt hat.⁶³ Es handelt sich um einen Krypten-Kult, einen Geheimkult.

⁶³ Erwähnt von Goyon 1972, 69ff.

Auch der Hymnus ist mit allen Zeichen des Geheimnisses umgeben. In der Fassung des Hibis-Tempels trägt er den Titel: "Das Buch der Geheimnisse des Amun, das auf Schreibtafeln aus Nbs-Holz niedergeschrieben ist".⁶⁴ Wir befinden uns hier an der Schwelle des Hermetismus und der gräko-ägyptischen Zauberpapyri, die z.T. eine ähnlich anspruchsvolle Theo-Kosmologie entfalten.⁶⁵ An dieser Schwelle wollen wir jedoch haltmachen und uns mit der Feststellung begnügen, daß sie nicht erst in der gräko-ägyptischen Spätantike, sondern bereits mehr als ein Jahrtausend vorher überschritten wird. Die Esoterik ist eine Begleiterscheinung des Literarisch-Werdens der ägyptischen Hymnik und das genaue Gegenstück zur propagandistischen Wendung nach außen.

Bibliographie:

- BdE Bibliothèque d'Étude
 JEA Journal of Egyptian Archaeology
 LÄ Lexikon der Ägyptologie
 OBO Orbis Biblicus et Orientalis
 TUAT O.Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments
- Abd el Azim el Adly 1984, Die Berliner Lederhandschrift, in: Welt des Orients 15, 6-18.
- Albright William Foxwell 1937, The Egyptian Correspondence of Abimilki, King of Tyre, in JEA 23, 190-203.
- Allen James P. 1988, Genesis in Egypt: the Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts, Yale. Egyptological Studies 2, New Haven.
- Assmann Jan 1969, Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur ägyptischen Hymnik I, Münchner Ägyptologische Studien 19, Berlin (= Liturg. Lieder).
- Ders. 1972, Die Häresie des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion, in: Saeculum 23, 109-126.
- Ders. 1975, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich und München.
- Ders. 1977, Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten, in: Göttinger Miszellen 25, 1-25.

64 De Garis Davies 1953, Tf. 31; die Übers. in Assmann 1975, Nr. 128, 1-2 ist entsprechend zu korrigieren.

65 Vgl. besonders Merkelbach/Totti 1990f.

- Ders. 1979a, Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines 'Höchsten Wesens', in: W. Westendorf (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion (Göttinger Orientforschungen IV.9), Wiesbaden, 7-40.
- Ders. 1979b, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. Hornung, O. Keel (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren, OBO 28, 1-72.
- Ders. 1980, Die 'loyalistische Lehre' des Echnaton, in: Studien zur Altägyptischen Kultur 8, 1-32.
- Ders. 1983a, Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie, OBO 51, Fribourg.
- Ders. 1983b, Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, THEBEN I, Mainz.
- Ders. 1984, Art. "Schöpfung, in: LÄ V, 677-690.
- Ders. 1986, Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten, in: Stietencron 1986, 46-69.
- Ders. 1987, Sepulkrale Selbstthematisierung im alten Ägypten, in: A. Hahn/V. Kapp (Hg.) Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis. Frankfurt, 208-232.
- Ders. 1990, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München.
- Ders. 1991a, "Ägyptische Hymnen und Gebete", in: TUAT, Bd. II, Lfrg. 6: Lieder und Gebete II, Gütersloh, 827-928.
- Ders. 1991b, Schrift, Tod und Identität, in: Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten, München, 169-199.
- Ders. 1992a, Akhanyati's Theology of Light and Time, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, VII 4, Jerusalem, 143-176.
- Ders. 1992b, Inscriptional Violence and the Art of Cursing. A Study of Performative Writing, in: Stanford Literature Review, Spring, 43-65.
- Barucq André 1962, L'Expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Égypte, Bibl. Égyptol. 33, Kairo.
- Ders. 1974, "Les études d'hymnologie égyptienne", in: Textes et langages de l'Égypte pharaonique III, BdE 64.3, 53-64.
- Ders./Daumas François 1980, Hymnes et prières de l'Égypte ancienne, Paris.
- Blumenthal Elke 1970, Untersuchungen zum Königtum des Mittleren Reichs, I. Die Phraseologie, Berlin.
- De Garis Davies Norman 1953, The Temple of Hibis in el-Khargah Oasis III, The Decoration, Publications of the Metropolitan Museum of Art, Eg. Exp. 17.

- Fecht Gerhard 1965, Literarische Zeugnisse zur "Persönlichen Frömmigkeit" in Ägypten, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Heidelberg.
- Fischer-Elfert Hans-Werner 1983/86, Die literarische Streitschrift des Papyrus Anastasi I, Teil 1: Textzusammenstellung. Wiesbaden 1983 (Kleine Ägyptische Texte); Teil 2: Übersetzung und Kommentar, Ägyptol. Abh. 44, Wiesbaden 1986.
- Goyon Jean-Claude 1972, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An, BdE 52, Kairo.
- Grapow Hermann 1954, in: Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde 79, 21ff.
- Grimal Nicolas 1986, Les termes de la propagande royale égyptienne de la xix.e dynastie à la conquête d'Alexandre, Paris.
- Hassan Selim 1928, Hymnes religieux du Moyen Empire, Kairo.
- Hornung Erik 1982, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, OBO 46.
- Koch Roland 1990, Die Erzählung des Sinuhe, Bibl. Aeg. XVII, Brüssel.
- Lichtheim Miriam 1973, Ancient Egyptian Literature I, Berkeley.
- Dies. 1988 Ancient Egyptian Autobiographies, chiefly of the Middle Kingdom, OBO 84, Fribourg.
- Merkelbach Reinhold/Totti Maria (Hg.) 1990f, Abrasax. Ausgeählte Papyri religiösen und magischen Inhalts, Abh. d. Rheinisch-Westf. Ak. d. Wiss., Sonderreihe Papyrologie Coloniensis vol. XVII, bisher 2 Bde. "Gebete", Opladen.
- Parker Richard A./Leclant Jean/ Goyon Jean-Claude (ed.) 1979, The Edifice of Taharqa, Providence.
- Posener Georges 1956, Littérature et politique dans l'Égypte de la 12.e dynastie, Paris.
- Ders. 1976, L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire, Genf.
- Sainte Fare Garnot Jean 1954, L'hommage aux dieux sous l'Ancien Empire égyptien, Paris.
- Sauneron Serge/Yoyotte Jean 1959, La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne, in: Sources Orientales I, Paris, 17-91.
- Scharff Alexander 1921, Ägyptische Sonnenlieder, Berlin.
- Schott Siegfried 1945, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 15, Leipzig.
- Sethé Kurt 1908, Die altägyptischen Pyramidentexte Bd.I, Leipzig.

Stewart Harry Milne 1967, "Traditional Egyptian Sun Hymns of the New Kingdom", in: Bulletin of the Institute of Archeology of London VI, London, 29-74.

Stietenron Heinrich von (Hg.) 1986, Theologie und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf.

Traunecker Claude 1992, Les dieux de l'Égypte, Que sais-je? 1191, Paris.

Van der Plas Dirk 1986, L'Hymne à la crue du Nil, 2 Bde., Leiden.

Wolf-Brinkmann Elske Marie 1968, Versuch einer Deutung des Ba-Begriffs anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reichs, Diss. Basel, Freiburg.

Zabkar Louis Vico 1968, A study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts, in: Studies in Ancient Oriental Civilisation 34, Chicago.

Zandee Jan 1947, De Hymnen aan Amon van Pap. Leiden I 350, in: Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden 17, Leiden.

Ders. 1992, Der Amunshymnus des Papyrus Leiden I 344 verso, 3 Bde., Leiden.