

Karl Richard Lepsius und die altägyptische Religion

JAN ASSMANN

Karl Richard Lepsius ist der unbestrittene Gründungsvater der deutschen Ägyptologie. Unter den verschiedenen Aspekten, in denen die grundlegende Bedeutung seines vielfältigen Wirkens in diesen Beiträgen gewürdigt werden soll, fällt mir die Aufgabe zu, seine Bedeutung für die ägyptische Religionsgeschichte darzustellen. Um die ägyptische Religion kommt niemand herum, der sich mit dem Alten Ägypten beschäftigt, und Lepsius war das Modell eines allround-Ägyptologen, der sich um alle Bereiche der Kultur – und somit natürlich auch um die Religion – gekümmert hat. Trotzdem stellt aber die ägyptische Religion einen eher marginalen Aspekt seines vielfältigen Wirkens dar. Er hat keine Geschichte der ägyptischen Religion und keine Monographie über eine ägyptische Gottheit, ein Ritual oder ein Fest geschrieben.

Eigentlich sind es nur vier Nummern seines umfangreichen Schriftenverzeichnisses,¹ die für das Thema der ägyptischen Religion einschlägig sind: seine Edition des Turiner Totenbuchpapyrus (Nr. 31)² und die drei kürzeren Akademieschriften über den ersten ägyptischen Götterkreis (Nr. 47)³, die Götter der vier Elemente (Nr. 61)⁴ und die Ältesten Totenbuchtexte (Nr. 105)⁵. Diese vier Arbeiten möchte ich im Folgenden eingehender besprechen.

¹ Ein Verzeichnis der Veröffentlichungen von Richard Lepsius gibt Georg Ebers im Anhang zu seiner Biographie, vgl. Georg Ebers, *Richard Lepsius. Ein Lebensbild* (Leipzig 1885), 376–390. Es umfasst 142 Nummern.

² Richard Lepsius, *Das Todtenbuch der Aegypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin mit einem Vorwort zum ersten Male herausgegeben* (79 Tafeln) (Leipzig 1842).

³ Richard Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung, *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin 1851), 157–214, mit 4 Tafeln.

⁴ Richard Lepsius, Über die Götter der vier Elemente bei den Ägyptern, *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (Berlin 1856), 181–234.

⁵ Richard Lepsius, *Älteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des altägyptischen Reichs im Berliner Museum* (Berlin 1867).

Die Edition des Turiner Papyrus 1791 ist die erste und bedeutendste dieser Arbeiten.⁶ Sie geht noch auf seinen Aufenthalt in Paris zurück, wohin sich Lepsius nach seiner Promotion über die eugubischen Tafeln 1833 begab und wo er überhaupt erst mit der Ägyptologie in Berührung kam.⁷ Dort hatte er sich ins Ägyptische eingearbeitet und einen Totenbuchpapyrus komplett kopiert. Als er drei Jahre später auf seiner Reise nach Rom in Turin Station machte und die dortigen Papyri studierte, konnte er auf dieser Kopie aufbauen. Er schreibt an Bunsen:

Eine besondere Arbeit habe ich noch auf das große, vollständige Ritual verwendet, das sich hier und nirgends sonst befindet. Da es mir besonders darauf ankam, einen Ausgangspunkt für alle übrigen Stücke des Ritual, die sich sonst überall finden, und wovon Sie auch eine Partie in Rom haben, zu besitzen, namentlich um eine ausgedehnte und für das Studium der Hieroglyphen sehr nothwendige Variantensammlung anzulegen, so habe ich die Mühe nicht gescheut, den ganzen Pariser Papyrus, wovon ich ein Exemplar besitze, mit dem hiesigen zu vergleichen, alle Varianten, im Text sowohl als in den Vorstellungen (Vignetten) zu notiren, und alles Fehlende, was unbedingt noch das Doppelte des Pariser beträgt, zu kalkiren.⁸ Ich besitze daher nun das vollständige Ritual in einem Hefte von über 50 halben Foliobogen, nebst der Collation des Pariser Ritual, eine für künftige Studien sehr kostbare Arbeit.⁹

»Das Ritual«, *le rituel funéraire*, so hatte Jean François Champollion diesen Text genannt und interpretiert, und es war nicht das geringste Verdienst von Lepsius' Edition des Turiner Papyrus, den Titel »Ritual« durch den so viel passenderen Begriff des Totenbuchs ersetzt zu haben. Ich komme darauf zurück.

Im Vorwort zu seiner Edition begründet Lepsius seine Wahl des Turiner Papyrus als Referenzversion und gibt dann eine recht ausführliche und teilweise durchaus treffende Übersicht über den Inhalt der einzelnen Kapitel. Er stellt klar, dass es sich hier nicht um ein Ritual handeln kann, weil keine Ritualvorschriften und keine priesterlichen Rezitationen vorkommen, bestreitet aber auch,

daß dieses Buch ein einziges Ganzes, eine in sich abgeschlossene von Anfang bis Ende fortschreitende Beschreibung der Seelenwanderung sei, welche von einem Verfasser so und in dieser Ausdehnung herrühre. Es ist vielmehr eine Sammlung verschiedener für sich bestehender Abschnitte, die sich auf die Zukunft der Seele beziehen ... Daher kommt es, daß den Verstorbenen gewöhnlich nur einige Abschnitte des Totenbuchs mitgegeben werden konnten, ohne doch ein Ganzes zu

⁶ Lepsius, *Das Totenbuch der Ägypter*.

⁷ Zur Biographie s. Ebers, *Richard Lepsius* und neuerdings Christina Hanus et al., *Wegbereiter der Ägyptologie. Carl Richard Lepsius 1810–1884* (Berlin 2010); Hartmut Mehlitz, *Richard Lepsius. Ägypten und die Ordnung der Wissenschaft* (Berlin 2011).

⁸ Von frz. *calquer*, »abpausen«.

⁹ Brief vom 24.2.1836, Ebers, *Lepsius*, 113.

zerstücken.« (*Todtenbuch*, S. 3–4). »Abgesehen von <seinem> reichen Inhalte, dessen vollständige Analyse im Einzelnen, wie sie einst zu hoffen steht, uns über die mannigfachen Verhältnisse der ägyptischen Mythologie auf die authentischste Weise aufklären wird, bietet uns dieses Buch zugleich das einzige Beispiel eines großen Ägyptischen Literaturwerkes dar, welches uns aus der altpharaonischen Zeit erhalten ist, ein Sammelwerk allerdings, an welchem in verschiedenen Zeiten, und wahrscheinlich auch an verschiedenen Orten in Ägypten gearbeitet worden ist, welches in seiner ersten Anlage aber gewiß den ältesten Zeiten angehört, und ohne Zweifel wie andere heilige Bücher dem Hermes oder Thot zugeschrieben wurde. Dieser priesterliche Ausdruck wurde nicht erst später erfunden, denn es wird schon in dem Todtenbuche selbst mehrmals von »dem Buche« und von »den Büchern des Thoth« gesprochen (s. Kapitel 68,6; 94,1.2) und in der Vignette zu Kapitel 94 hält der Verstorbene selbst dem Thoth das Hermetische Buch entgegen, von welchem im Texte die Rede ist. (*Todtenbuch*, S. 16–17)

Lepsius datierte den Turiner Papyrus ins Neue Reich, stellte aber bald schon fest, dass die von ihm bevorzugte Fassung des Turiner Papyrus nicht die älteste Version des Totenbuchs darstellt, sondern dass ihr eine ältere vorausging, die er das »thebanische Todtenbuch« nannte.¹⁰ In seinem Handexemplar steht bei der »Übersicht der Kapitel« der mit Bleistift eingetragene Vermerk »die mit (roter Strich) unterstrichenen <Kapitel> fehlen im thebanischen Todtenbuch, und sind außer den letzten alles Wiederholungen mit mäßigen Varianten von anderen Kapiteln.«¹¹

Der Turiner Papyrus lieferte ihm aufgrund seiner Vollständigkeit den kompletten Bestand der 165 Sprüche oder Kapitel in der kanonisierten Reihenfolge der saitischen Rezension.¹² Insofern traf Lepsius mit der Wahl dieser späten und fehlerhaften, aber vollständigen Version die völlig richtige Entscheidung. Erst diese Fassung ließ sich wirklich als Buch mit festgelegter Kapitelfolge bezeichnen. So konnte er seiner Faksimile-Wiedergabe des Papyrus ein regelrechtes Inhaltsverzeichnis aller Kapitel mit ihren ägyptischen Überschriften vorschalten wie einem Buch unserer modernen

¹⁰ Lepsius, *Götterkreis*, 52: »Dann würde manches dafür sprechen, daß das Turiner Exemplar, dessen stilvolle Zeichnung vielmehr auf die ersten Dynastien des Neuen Reichs hinweisen würde, vielmehr in die zweite Blüthezeit, in die Dynastie der Psametiche gehören dürfte. Ohne jedoch späteren Untersuchungen über die Epoche dieser Papyrusliteratur vorgreifen zu wollen, scheint doch so viel mit Sicherheit behauptet werden zu können, dass jene Rolle nicht, wie die Herren Hicks und de Rougé meinen, in Ptolemäische Zeit gehört.« Heute wird der Turiner Papyrus allerdings in die Ptolemäerzeit (4.-1. Jahrhundert v. Chr.) datiert, s. dazu Ursula Verhoeven, *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift* (Wiesbaden 2001), 24. Aus dieser Zeit sind heute 577 Totenbuchpapyri bekannt, die aber innerhalb dieser Periode noch nicht genauer datiert werden können.

¹¹ Lepsius' Handexemplar wurde mir 1965 von Frau Lili Valckenberg, geb. Lepsius übergeben. Lili Valckenberg war als Tochter des Maler-Ehepaars Reinhold und Sabine Lepsius eine Enkelin von Richard Lepsius.

¹² Bis heute gilt der Papyrus Turin 1791 als Referenzversion des Totenbuchs und wurde z. B. von Burkard Backes seinem Wortindex zum späten Totenbuch zugrunde gelegt. Vgl. Burkard Backes, *Wortindex zum späten Totenbuch* (Wiesbaden 2005).

Das mit - untereinander gefasste in 17 Kapiteln Todtenbuch, und sind dieser die
 aller Mindertheilung und nachfolgenden Vorarbeiten von andern Legebüchern.

ÜBERSICHT DER KAPITEL.

Handwritten title: Hieroglyphenbuch nach Orosius.

1.	17.	c. A. u. M. K.
2.	18.	a. b. c. e. d. c. u. M.
3.	19.	c. e. A.
4.	20.	
5.	21.	c. H.
6.	22.	H.
7.	23.	b. c. H.
8.	24.	b. c. d. H.
9.	25.	c. H.
10.	26.	b. c. d. i. H.
11.	27.	c. L. H.
12.	28.	c.
13.	29.	c.
14.	30.	c. L. i. H. of A.
15.	31.	a
16. Darstellung der drei Himmel.		

Abb. 1 Inhaltsverzeichnis und handschriftliche Einträge im Handexemplar von Richard Lepsius' »Tottenbuch der Aegypter« (1842).

Buchkultur. Auf dieser Grundlage ließ sich Bestand und Reihenfolge der einzelnen Kapitel in anderen Tottenbuch-Papyri leicht notieren, wie das Lepsius in seinem Handexemplar getan hat. Sein Schüler und Biograph Georg Ebers hebt hervor, dass Lepsius »sein Leben lang nicht aufgehört hat, sich mit dem Tottenbuche zu beschäftigen.«¹³ In der Tat zeigt sein

¹³ Ebers, Lepsius, 136, mit Verweis auf Lepsius, Älteste Texte des Tottenbuchs.

Lepsius' 25 Jahre spätere Arbeit über »Älteste Texte des Tottenbuchs nach Sarkophagen des altaegyptischen Reiches im Berliner Museum« (vgl. Anm. 5) zeigt die Richtung seiner Fragestellungen und die Früchte dieser Arbeit. Was er herausfinden möchte, ist Struktur und Aufbau des Tottenbuchs, und als Methode dient ihm die Erschließung der Entstehungsgeschichte. Das war überhaupt sein methodologisches Credo. »Es wird« schreibt er in seiner Studie über die Götter der 4 Elemente »in allen antiquarischen Untersuchungen stets der sicherste Weg bleiben, mit einer chronologischen Scheidung des Materials zu beginnen, ehe zu systematischen Darstellungen weiter geschritten wird«. ¹⁴ Er hat inzwischen so viele Parallelen gesammelt und analysiert, dass sich ihm die Geschichte des Tottenbuchs jetzt klar in drei Epochen oder Redaktionsstufen gliedert: das Neue Reich, die Saitenzeit (in die er immer noch den Turiner Papyrus datiert) und die ptolemäische Zeit. ¹⁵ So gibt er einen Überblick über die ihm inzwischen bekannt gewordenen Tottenbücher und versucht aus der ihm in groben Zügen sichtbar gewordenen Entwicklungsgeschichte Aufschlüsse über den Sinn der Kapitelfolge zu gewinnen. Es wird ihm klar, dass die Tottenbücher des Neuen Reichs noch nicht die feste Ordnung des saitischen Tottenbuchs kennen. Sie stellen auch nicht, wie man bisher offenbar annahm, »Auszüge aus dem Tottenbuch« dar, da es dieses Buch zu der Zeit noch gar nicht gab. Bis zur »saitischen Rezension« handelt es sich nicht um ein Buch, sondern um einen Vorrat von »Sprüchen« (*r3*) und »Büchern« (*md3.t*), aus dem jeder einzelne Tottenpapyrus eine individuelle Auswahl und Anordnung traf. ¹⁶ Und doch kann Lepsius eine sehr interessante Feststellung treffen: »Es gab allerdings schon in der thebanischen Zeit eine fest geordnete Sammlung der Todtentexte, die aber mit dem Todtengericht Kapitel 125 geendigt zu haben scheint. Ich schließe dies daraus, dass die Reihenfolge der einzelnen Kapitel, es mögen deren weniger oder mehr sein, mit der Folge im Turiner Papyrus überein zustimmen pflegt bis zum Kapitel 125. Erst von da an tritt eine ganz veränderte, scheinbar willkürliche Ordnung ein und es folgen Kapitel aus allen Teilen der späteren Sammlung.« ¹⁷

Lepsius deutet den Befund so, dass mit Kapitel 125 eine zweite Sammlung beginnt, deren Einheiten nicht als »Spruch«, sondern als »Buch« überschrieben sind. Ferner stellt Lepsius fest, dass in den älteren Tottenbüchern sich die Sprüche von links nach rechts folgen und bringt das

¹⁴ Lepsius, *Elemente*, 224.

¹⁵ Den Turiner Papyrus datiert er jetzt in die Saitenzeit und setzt ihn gegen das »thebanische« Tottenbuch des Neuen Reichs ab, vgl. Anmerkung 10.

¹⁶ Zum langen Prozeß der Buchwerdung des Tottenbuchs s. J.F. Quack, Redaktion und Kodifizierung im spätzeitlichen Ägypten, in: Joachim Schaper (Hrsg.), *Die Textualisierung der Religion* (Tübingen 2009), 11–34.

¹⁷ Lepsius, *Älteste Texte*, 15.

mit den Himmelsrichtungen zusammen. Der Tote wandert nach Westen, also nach rechts, und so tritt er auch in diesen Totenbüchern immer von links den rechts stehenden oder sitzenden jenseitigen Wesen gegenüber. Es wäre interessant, zu prüfen, ob sich diese Beobachtungen im Licht der neueren Forschung bestätigen lassen.¹⁸ Was Lepsius sucht, ist allerdings bis heute nicht klar geworden: eine logische Gliederung, die dem Weg der Seele von der Beisetzung bis zur Halle des Totengerichts und von der Rechtfertigung bis zu den Formen und Stationen seines jenseitigen Lebens folgt. Das wichtigste Ergebnis aber, das Lepsius in dieser Arbeit vorlegt, besteht in der Entdeckung, dass einige Totenbuchtexte schon auf Särgen sehr viel älterer Zeit vorkommen, von denen er einige aus dem Bestand des Berliner Museums in einer mustergültigen Faksimile-Edition vorlegt. Es handelt sich um die Innenwände des äußeren und des inneren Sarges des Mentuhotep¹⁹ und des Sarges des Sobek-aa.²⁰ Eine ganze Reihe von Totenbuchkapiteln findet Lepsius in den Sargtexten wieder. Das wichtigste ist Kapitel 17 bzw. nach heutiger Zählung Sargtext Spruch 335. Diesen gibt Lepsius dann in hieroglyphischer Umschrift, lautlicher Transkription und Übersetzung wieder. So darf Lepsius auch als Entdecker der Sargtexte gelten. Auch die bis heute verbindliche Publikation des »thebanischen Totenbuchs« geht auf Lepsius' Veranlassung zurück. Im Jahre 1874 gab er auf dem Londoner Orientalistenkongress die Anregung zu dem Projekt einer alle verfügbaren Varianten umfassenden Edition der Neuen-Reichs-Fassung des Totenbuchs, mit der dann im Auftrag der Preußischen Akademie der Wissenschaften sein Schüler Edouard Naville betraut wurde.²¹ Lepsius ist also auch der Gründungsvater der Totenbuchstudien, wie sie gegenwärtig

¹⁸ Diese Forschungen sind noch in vollem Gange, s. besonders Irmtraut Munro, *Untersuchungen zu den Totenbuchpapyri der 18. Dynastie*, London (New York 1987); Günther Lapp, *Catalogue of Books of the Dead in the British Museum I., The Papyrus of Nu (BM EA 10477)* (London 1997); ders., *Cat. III, The Papyrus of Nebsei (BM EA 9900)* (London 1997) sowie Quack, Redaktion und Kodifizierung.

¹⁹ ÄM 9-11 Sarg des Mentuhotep: 12. Dynastie (um 1900 v. Chr.); Das Grab des Gütervorstehers wurde am 6. Dezember 1823 von G. Passalacqua im Assasif nahe dem Tal der Königsgräber gefunden (Auskunft Chr. Hanus).

²⁰ ÄM 45 Sarg des Sobek-aa: Sesostri I. (um 1950 v. Chr.), aus der Sammlung d'Athanasii, 1852 erworben s. Georg Steindorff, *Grabfunde des Mittleren Reiches in den königlichen Museen, II. Der Sarg des Sebko* (1901), 1-10: »Der Sarg des Sobk-o ist im Jahre 1852 zu London aus der Sammlung d'Athanasii für die Königlichen Museen erworben worden. Über seinen Fund liegen nur einige sehr dürftige Angaben von Athanasii vor; danach wäre er von ihm im Jahre 1823 in einer der Grabkammern des »Kleinen Tempels der Isis« zu Theben gefunden worden, in dem Athanasii umfangreiche Ausgrabungen veranstaltet haben will.« (Auskunft Chr. Hanus) Nach Steindorff stammt der Sarg des Sobek-aa aus Gebelen.

²¹ Edouard Naville, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben* (Berlin 1886).

vor allem von Ursula Rößler-Köhler und ihrem Mitarbeiterstab in Bonn weitergeführt werden.²²

Lepsius ist der Schöpfer des Begriffs »Totenbuch«, der sich alsbald auch in anderen Sprachen (*Book of the Dead*, *Livre des morts*, *libro dei morti* usw.) allgemein eingebürgert hat. Vorher sprach man von diesen Papyri mit dem von Champollion geprägten Begriff (an dem die antipreuussische französische Ägyptologie noch 50 Jahre nach Lepsius' Edition festhielt) als dem *rituel funéraire*. Diese Deutung des Textkorpus als Rezitation zum Bestattungsritual ging von der Vignette zum 1. Kapitel aus, die eine Bestattungsprozession abbildet. Champollion bezog diese Vignette ebenso auf den Gesamttext und seinen Sitz im Leben, wie wir heute den Titel von Kapitel 1, »Die Sprüche vom Herausgehen am Tage« als Titel des gesamten Totenbuchs verstehen.²³

Mit der Deutung dieses Textkorpus als Buch und nicht als Liturgie bahnte Lepsius den Weg zur Erkenntnis der so typisch ägyptischen Institution der Totenliteratur im Sinne eines den Toten ins Jenseits mitgegebenen kodifizierten Wissensvorrats, der ihnen in der anderen Welt von Nutzen sein konnte. »Die Ägypter«, so beginnt er das Vorwort zu seiner Edition 1842, »pfl egten ihren Todten, außer anderen Gegenständen für die lange Reise der Seele nach dem Tode auch eine Papyrusrolle, gleichsam als schriftlichen Paß mit ins Grab zu geben, der ihnen eine günstige Aufnahme an den vielen Pforten in den himmlischen Gegenden und Wohnungen verbürgen sollte.«²⁴ 25 Jahre später, in seiner Schrift über die »Ältesten Texte«, deutet er die Sammlung als ein »Buch praktischer Belehrung. Es sollte den Einzelnen, der auf sein Seelenheil bedacht war, unterrichten über das, was er schon auf Erden wissen und für seinen Tod vorbereiten sollte.«²⁵ Damit verweist er auf die bis heute ungelöste Frage, welche Bedeutung das Totenbuch eigentlich für die Lebenden hatte.²⁶ Jedenfalls hat Lepsius bereits den Begriff definiert, für den sich dann später der Terminus »Totenliteratur«²⁷

²² Vgl. Burkard Backes et al., *Bibliographie zum Altägyptischen Totenbuch. Studien zum Altägyptischen Totenbuch 13* (Wiesbaden 2009).

²³ Lepsius sah darin den gemeinsamen Titel von Kapiteln 1–15 und übersetzte ihn »Anfang der Kapitel von der Erscheinung im Lichte des Osiris NN«, verstand also *prj* »Herausgehen« als »Erscheinung« und *hrw* »Tag« als »Licht«, was er aber im Handexemplar verbessert als »am (jüngsten) Tag«. Er stellt aber auch bereits die Möglichkeit in Rechnung, diese Überschrift auf das gesamte Corpus zu beziehen. Zur Bedeutung der Formel vom »Herausgehen am Tage« s. Jan Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (München 2001), 285–318.

²⁴ Lepsius, *Todtenbuch*, 1.

²⁵ Lepsius, *Älteste Texte*, 8.

²⁶ Vgl. hierzu mit Bezug auf die Idee des Totengerichts Assmann, *Tod und Jenseits*, 106–115.

²⁷ Kurt Sethe, Die Totenliteratur der alten Ägypter. Die Geschichte einer Sitte, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 18, 1931 (Berlin 1931).

einbürgern sollte und der für das Verständnis des Totenbuchs natürlich sehr viel angemessener war als der eines *rituel funéraire*. Doch war auch dieser Begriff nicht so ganz falsch und völlig aus der Luft gegriffen. Das zeigte sich jedoch erst gut hundert Jahre später, nachdem mit der Edition der Pyramidentexte durch Sethe²⁸ und der Edition der Sargtexte durch de Buck²⁹ die gesamte Geschichte der ägyptischen Totenliteratur in ihrer über tausendjährigen Entwicklung überschaubar geworden war.³⁰ Jetzt wurde immer klarer, dass sich der von Lepsius auf das Totenbuch geprägte Begriff einer Wissensausstattung des Toten für seine Jenseitsreise nicht ohne weiteres auf die älteste Schicht dieser Texte, die Pyramidentexte, übertragen ließ. Hier handelt es sich zum allergrößten Teil wirklich um kultische Rezitationsliteratur, die dem toten König auf die Wände seiner unterirdischen Grabkammern geschrieben wurde, um ihm die Totenrituale zu verewigen und ihn in den immerwährenden Genuss ihrer Heilwirkungen zu setzen.³¹ Mit dem Übergang zum Mittleren Reich dehnte sich dieses Prinzip auch auf die Beamtenelite aus, denen man diese und weitere Sprüche aus einem erheblich erweiterten Corpus auf die Sarginnenwände schrieb. Erst jetzt ging es neben der Aufzeichnung von Totenliturgien³² auch darum, die Toten mit dem für das Jenseits notwendigen Wissen auszustatten. Eine knappe Auswahl daraus schafft es dann im Neuen Reich in das nun auf Papyrus geschriebene Totenbuch, in dem der Anteil an liturgischen Rezitationen nur noch minimal ist. Der von Lepsius erschlossene Begriff der Totenliteratur bezeichnet also den Endpunkt einer Entwicklung, deren Ursprung tatsächlich im *rituel funéraire*, in den Totenliturgien des königlichen Totenkults des Alten Reichs, liegt.³³

Wenn auch Lepsius' Totenbuchstudien seinen wichtigsten und folgenreichsten Beitrag zur Erforschung der ägyptischen Religion darstellt, bildet die 1851 erschienene 58 Seiten starke Akademieabhandlung »Über

²⁸ Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, 4 Bde. (Leipzig 1908–1922).

²⁹ Adriaan de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, 7 Bde. (Chicago 1938–1961).

³⁰ Zur Unterscheidung zwischen Totenliteratur und Totenliturgien s. Assmann, *Tod und Jenseits*, 321–348.

³¹ Auf den liturgischen Charakter der Pyramidentexte als Rezitationsliteratur im Rahmen bestimmter Rituale des königlichen Totenkults hatten zuerst Siegfried Schott, *Bemerkungen zum ägyptischen Pyramidenkult*, Beiträge zur ägyptischen Bauforschung 5.2 (Kairo 1950); Joachim Spiegel, »Das Auferstehungsritual der Unaspyramide, in: *Annales du Service des antiquités de l'Égypte* 53, 1955, 339–439 sowie ders., *Das Auferstehungsritual der Unaspyramide, Beschreibung und erläuternde Übersetzung*, Ägyptologische Abhandlungen 23 (Wiesbaden 1971), und Hartwig Altenmüller, *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, (Wiesbaden 1972) aufmerksam gemacht.

³² Siehe hierzu Jan Assmann, *Altägyptische Totenliturgien*, 3 Bde. (Heidelberg 2002–2008).

³³ Auch innerhalb der Redaktionsstufen des Totenbuchs ist dieselbe Entwicklungsrichtung zu erkennen. Die wenigen Totenliturgien, die sich im thebanischen Totenbuch finden, fehlen in der saïtischen Fassung, s. Quack, *Redaktion und Kodifizierung*, 18f.

den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung« seine umfassendste und grundlegendste Arbeit zur ägyptischen Religion. Zwischen der Totenbuchedition von 1842 und dieser Studie liegt die dreijährige Ägyptenexpedition, von deren ungeheuren Erträgen er nun profitieren kann. Noch aus Theben hatte er an Bunsen geschrieben:

Jetzt habe ich den roten Faden gefunden, der durch dies scheinbar auswegslose Labyrinth führen wird. Ich habe die großen und kleinen Götter gefunden und die merkwürdigsten Data sogar für die Geschichte der ägyptischen Mythologie. Das Verhältnis der griechischen Nachrichten zu den Monumenten ist mir klar geworden, kurz ich weiß es, dass sich wirklich eine ägyptische Mythologie wird schreiben lassen.³⁴

Was Lepsius »Mythologie« nennt, würden wir heute als »Religion« bezeichnen. Er war sich bewusst, eine große Entdeckung gemacht zu haben. In seinem Bericht an das Ministerium schreibt er nach der Rückkehr:

Die ägyptische Mythologie entbehrte bis jetzt nach meiner Überzeugung, trotz zahlreicher Schriften über dieselbe, jeder festern Grundlage, und ich hatte fast die Hoffnung aufgegeben, dass unsere Expedition einen wesentlichen Fortschritt für dieselbe begründen würde, als ich auf der Rückreise in den thebanischen Tempeln eine Reihe Monumente auffand, die so viel unerwartetes Licht auf das innere Wesen und die historischen Phasen derselben geworfen haben, dass ich die Überzeugung gewonnen habe, auf dieser neuen Grundlage wird sich zum ersten Male die ägyptische Mythologie nach ihrem wahren Gehalte und ihrer geschichtlichen Entwicklung darstellen lassen.³⁵

Seine Studie eröffnet Lepsius mit einem sehr treffenden und hellsichtigen wissenschaftsgeschichtlichen Rückblick:

Der Aegyptischen Mythologie ist es in der neueren Wissenschaft ähnlich ergangen, wie der Aegyptischen Chronologie. Erst hielt man sich nur an die griechischen Berichte, namentlich an Herodot, und blieb daher über den wirklichen Zusammenhang völlig im Dunkeln, weil die Griechen nur mit einem kleinen Teil jener Götterlehre bekannt waren, und auch diesen nur in später und sehr getrübler Auffassung mitzuteilen vermöchten. Dann lernte man die Monumente kennen, die mit einemmale ein so überreiches Material an authentischen und daher unabweisbar wichtigen, aber nur unvollkommen verstandenen Inschriften darboten, daß zwar vieles schon beim ersten Anlauf berichtet und festgestellt werden konnte, zugleich aber eine andere, viel ärgere Verwirrung herbeigeführt wurde, an der diese Wissenschaft noch immer vorzüglich leidet. Daher kommt es zunächst darauf an, in dem reichen Schatze monumentaler Urkunden einige sichere Haltepunkte zu gewinnen.³⁶

³⁴ Ebers, *Lepsius*, 137.

³⁵ »Auszug aus dem an das Ministerium erstatteten Bericht über die Erwerbungen und Resultate der von R. Lepsius geführten Expedition nach Ägypten, Berlin, den 12. März 1846«, in: Ebers, *Lepsius*, 366–375, Zitat siehe Seite 370.

³⁶ Lepsius, *Götterkreis*, 1.

Lepsius teilt die Geschichte der Ägyptologie also in drei Perioden ein: die erste Periode basiert ganz auf den Nachrichten der antiken, vor allem griechischen Autoren. Sie ist verdunkelt durch das Schweigen der unlesbaren authentischen Quellen.

Mit der Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion beginnt die zweite Periode. Ihr Problem ist die Unübersichtlichkeit, die Überschwemmung mit authentischen, aber ungeordneten Quellen, eine Überschwemmung, zu der ja auch Lepsius selbst mit seinem 12bändigen Denkmälerwerk ganz erheblich beigetragen hat. Doch war er schon hier peinlich um Ordnung bemüht gewesen, indem er, getreu seinem wissenschaftlichen Credo, die chronologische Anordnung als oberstes Ordnungsprinzip über alles andere gestellt hat. Die chronologische Scheidung ist der erste Schritt zur Überwindung der zweiten, chaotischen Periode, indem er geschichtliche Entwicklungslinien in das Sammelsurium bringt.

In seiner Götterkreis-Studie geht Lepsius von der Beobachtung aus, daß in ägyptischen Tempeln die Götter nie allein, sondern immer gemeinschaftlich mit anderen Göttern verehrt werden, meist eine Triade aus Vater, Mutter und Kind, aber auch größere Gruppen und in den Tempelreliefs erscheinen oft bis zu 20 Gottheiten, die mit der Hauptgottheit in Verbindung stehen. Die ägyptische Götterwelt ist also keine unstrukturierte Ansammlung individueller Gottheiten, als welche sie in bisherigen Publikationen erschienen war,³⁷ die in willkürlicher Anordnung die wichtigsten Gottheiten herausgreifen. Daher, schreibt er »ist es begreiflich, dass eine systematische oder überhaupt verständliche Übersicht des ägyptischen Pantheon erst dann möglich sein wird, wenn eine einfache Gliederung dieser Göttervielfalt erkannt und das historische Princip ihrer Anordnung nachgewiesen sein wird.«³⁸ Ziel seiner Untersuchung sei es, »zunächst die Götter des obersten Kreises näher zu bestimmen und die Gründe ihrer Zusammenordnung, so wie der nach Zeit und Ort erfolgten Abweichungen anzugeben.«³⁹

Die griechischen Autoren Herodot, Diodor und Manetho reden von solchen Götterkreisen, aber sie widersprechen sich nicht nur untereinander, sondern stehen auch mit den nun lesbar gewordenen ägyptischen Quellen in Widerspruch. Die Struktur, um die es hier geht, lässt sich als »mytho-

³⁷ Paul Ernst Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum* (Frankfurt 1750–52); Jean François Champollion: *Pantheon égyptien, ou collection des personnages mythologiques de l'ancienne Égypte, d'après les monuments avec un texte explicatif par M. Champollion le Jeune, et les figures d'après les dessins de Mr. L.J.J. Dubois* (Paris 1823).

³⁸ Lepsius, *Götterkreis*, 2. Erik Hornung widmet in seiner klassischen Darstellung der ägyptischen Religion, *Der Eine und die Vielen*, 6.Aufl. Darmstadt 2005, das VII. Kapitel der »Ordnung und Gliederung der Götterwelt« und behandelt die von Lepsius entdeckten Strukturen als »numerisch-genealogische Systeme« (231–238).

³⁹ Lepsius, *Götterkreis*, 1.

chronologisch« charakterisieren. Nach ägyptischer Vorstellung haben vor den Menschen die Götter auf Erden regiert; dadurch gliedert sich die ägyptische Mythologie genau wie die Geschichte in Dynastien und Regierungszeiten.⁴⁰ Die Aufgabe, vor die sich Lepsius gestellt sah, bestand darin, die Abfolge der Götterdynastien und ihrer Mitglieder herauszufinden. Herodot berichtet von drei Ordnungen, Kreisen oder Dynastien der Götter. Die erste und älteste Ordnung besteht aus acht Göttern, zu denen nach Herodot auch der Gott Pan gehört habe, der doch bei den Griechen zu den jüngsten Göttern gehört.⁴¹ Uns ist heute natürlich klar, woran Herodot denkt, an die acht Urgötter von Hermopolis. Aber diese Theo-Kosmogonie war um 1850 noch unbekannt. Die zweite Ordnung oder Götterdynastie habe nach Herodot 12 Götter umfasst; zu diesen soll der Gott Herakles (also Horus) gehört haben.⁴² Zur dritten Ordnung habe dann Osiris gehört. Man ahnt schon, in welche verzweiflungsvollen Widersprüche sich jeder verwickelt, der diese Angaben ernst nimmt. Lepsius gibt nun zunächst Manetho gegenüber Herodot den Vorzug, denn wenn auch Herodot die ältere Quelle darstellt, verdient Manetho einfach deshalb mehr Vertrauen, weil er als ägyptischer Priester mit der einheimischen Schriftkultur vertraut war und deshalb die Quellen selbst befragen konnte, anstatt auf Hörensagen angewiesen zu sein. Bei Manetho nun wird Osiris, wie man es erwarten würde, dem ersten Götterkreis zugewiesen (der aber natürlich mit der Achtheit der Urgötter nichts zu tun hat, denn zu deren Zeit gab es noch gar keine Welt, über die man regieren konnte). Die zuerst regierenden Götter sind nach Manetho Hephaistos (=Ptah), Helios (=Re), Sosis (=Schu), Kronos (=Geb), Osiris, Typhon (=Seth) und Horos. Diese Götterdynastie glaubt Lepsius nun in den ägyptischen Quellen nachweisen zu können.

Es finden sich nämlich auf den Denkmälern häufig Zusammenstellungen von Göttern, welche offenbar bestimmte abgeschlossene Kreise bilden, denn das geht unwiderleglich aus ihrer Anordnung hervor, welche überall und wesentlich ein und dieselbe ist. Die meisten Götter erscheinen paarweise, so daß jedem Gott eine Göttin als Gemahlin oder doch als häufigste Gefährtin beigezelt ist. Diesen Götterpaaren schließt sich in den größeren Tempeldiensten häufig noch eine dritte Person an, welche als von jenen entsprossen dargestellt wird, und zuweilen ihren eigenen Tempel neben dem des Hauptgottes hat. Gewisse untergeordnete Gottheiten erscheinen am häufigsten in einer Vierzahl, und wenn diese sich wieder in Götterpaare, nach den Geschlechtern, theilen, so treten statt vier, acht Götter zusammen. Ein Götterkreis unterscheidet sich aber von

⁴⁰ Dieser Aspekt der ägyptischen Götterwelt wird in der Ägyptologie unter dem Stichwort »Historisierung der Götterwelt« behandelt, vgl. dazu Ulrich Luft, *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung* (Budapest 1978).

⁴¹ Herodot, *Historiae* II, cap. 145. Mit »Pan« ist der Gott Min gemeint, der als Min-Kamutef mit Amun gleichgesetzt und damit als Urgott verstanden wird.

⁴² Herodot, *Historiae* II, cap. 43.

allen übrigen sowohl durch die größere Anzahl von Personen, die ihn bilden, als dadurch, dass er die bekanntesten und am meisten verehrten Götter umfasst. Obgleich ich in Aegypten erst spät auf diesen wiederkehrenden Götterverein aufmerksam wurde, so habe ich jetzt doch 36 Beispiele desselben von den verschiedenen Monumenten zusammenstellen können, woraus gewiß hinreichend hervorgeht, dass wir es hier nicht mit einer zufälligen sondern mit einer festen und bedeutungsvollen Vereinigung der höchsten Götter zu thun haben. Wenn wir von einzelnen Abweichungen, auf die wir später zu sprechen kommen werden, zunächst absehen, so sind es folgende Götter, welche diesem Kreise nach den Denkmälern vorzugsweise angehören:

Mentu (Month)
 Atmu (Atum)
 Mu und Tefnet (Schu und Tefnut)
 Seb (Kronos) und Nut (Geb und Nut)
 Osiris und Isis
 Set (Typhon) und Nephthys
 Horus und Hathor.«⁴³

Was Lepsius hier entdeckt hat, ist die Neunheit und damit die Theo-Kosmogonie von Heliopolis in einer thebanischen Sonderform, die vor Atum noch den thebanischen Month einschaltet, so wie in Memphis Ptah (Hephaistos) dem Sonnengott vorgeordnet wird. Schu, der in den griechischen Quellen als Sos oder Sosis erscheint, wird von Lepsius Mu gelesen, weil er das Zeichen der Feder im Namen Maat als Lautzeichen »m« und nicht als Sinnzeichen liest⁴⁴ und Geb heisst bei ihm noch Seb, weil die Gans mit ihrem normalen Lautwert »sa« gelesen wird. Allerdings steht Lepsius derart im Bann der griechischen Quellen, dass er das Zeichen, das wir heute als »Neunheit« lesen, für das ägyptische Äquivalent des Begriffs »Götterkreis« oder auch »Gesamtheit« (der Götter) hält.⁴⁵ Auch der Sinn dieser Göttergruppe blieb ihm noch verschlossen.

Die Neunheit von Heliopolis, die das überlokale Modell aller lokalen Neunheiten bildet, stellt die klassische ägyptische Weltentstehungslehre dar, die in der Geschichte der ägyptischen Religion eine kanonische Bedeutung besaß und von den lokalen Traditionen der Tempel von Memphis, Theben, Hermopolis, Edfu usw. immer nur variiert, aber nicht ersetzt wird. Hier

⁴³ Lepsius, *Götterkreis*, 11.

⁴⁴ Lepsius, *Götterkreis*, 15 Anm. I. Diesen Fehler stellt Lepsius dann in seiner Abhandlung über die Götter der vier Elemente richtig, mit Dank an Brugsch, der ihm einige phonetische Schreibungen des Namens nachweisen konnte (Lepsius, *Elemente*, 220 Anm. 1).

⁴⁵ Die korrekte Lesung des Zeichens und die Deutung als »Neunheit« trug dann Heinrich Brugsch vor: »Über die Hieroglyphe des Neumondes und ihre verschiedenen Bedeutungen«, in: *Schriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* X (1856), 668ff. Unglücklicherweise lehnt Lepsius, *Elemente*, 225ff. diese Lesung ab und besteht seitenslang auf seiner Lesung »alle Götter« (statt »Götterneunheit«). Er hält das heute *psd.t* gelesene Zeichen für einen Ausdruck für »Gesamtheit«.

handelt es sich nun um ein Kernstück der ägyptischen Religion; daher will ich versuchen, kurz zu umreißen, wie es sich in heutiger Sicht darstellt.

Die Entstehung der Welt wird in ägyptischen Texten nie fortlaufend erzählt, so wie etwa im ersten Kapitel der biblischen Genesis. Wir müssen uns diese Konzeption aus zahlreichen kurzen Anspielungen zusammensetzen. Mit Heliopolis, der Stadt des Sonnengottes, verbindet sich die älteste und für alle späteren Epochen der pharaonischen Geschichte maßgebliche Weltentstehungslehre. Die Kosmogonie von Heliopolis stellt die Stadien der Weltentstehung als einen Stammbaum mit vier Generationen dar. Sie lässt den Schöpfergott Atum (»das All«) sich zugleich (a) in die Welt entfalten und (b) die Welt erschaffen, und sie lässt parallel zu diesem komplementär gedachten, zugleich transitiven und intransitiven Prozess der Weltentstehung die Herrschaft entstehen und von einer Götter-Generation auf die andere übergehen, bis schließlich in der fünften Generation Horus die Herrschaft erbt, der sich als Gott des geschichtlichen Königtums in jedem regierenden Pharao verkörpert.

Nach ägyptischer Vorstellung ist die Welt nicht aus dem Nichts, sondern aus Gott entstanden. Dieser Ur-Gott heißt Atum. Atum ist die Verkörperung der Präexistenz. Der Name bedeutet zugleich »das All« und »das Nicht« im Sinne von »noch nicht« oder »nicht mehr«. ⁴⁶ Der Übergang von der Präexistenz in die Existenz wird als Selbstentstehung des Urgottes gedeutet. Der Gott der präexistenten Einheit, Atum, verfestigt sich zu der Gestalt des Sonnengottes und taucht zum ersten Mal über dem Urwasser auf. Dieser erste Sonnenaufgang wird als ein Akt primordialer Selbstentstehung und zugleich als erste Schöpfungstat verstanden: als Erschaffung des Lichts. Indem der Gott entsteht, wird er zugleich auch schon nach außen tätig und setzt zwei neue Wesen, Schu und Tefnut, aus sich heraus. Schu ist der Gott der Luft. Tefnut wurde bisher immer als »Feuchte« interpretiert. ⁴⁷ Dafür

⁴⁶ Susanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Orbis Biblicus et Orientalis 134 (Freiburg/Göttingen 1994), 33–34.

⁴⁷ S. hierzu Winfried Barta, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, Münchener Ägyptologische Studien 28 (München 1973), der auf Seite 89 Anm. 9 die ältere Literatur zu diesem Punkt aufführt. Vgl. Seite 91: »Tefnut würde damit ›das Ausgespiene‹ bzw. ›die Feuchtigkeit‹ personifizieren können, die dann antagonistisch neben Schu, der Trockenheit, stünde. Für diese Deutung spräche auch die allgemeine Erwägung, dass dem kosmischen System der Neunheit, wenn ihm die als Tefnut Gestalt gewordene Feuchte nicht angehörte, das Urelement des Wassers fehlen würde, das der Ägypter im Nil, im Regen, im Tau usw. verwirklicht sah; denn Nun gehört nicht zur Neunheit, sondern bildet in Heliopolis lediglich den unpersönlichen Urstoff, der sowohl das Chaos wie die geordnete Welt umfasst«. Bartas »allgemeine Erwägung« spricht nicht für, sondern gegen die Gleichsetzung von Tefnut und Feuchte. Denn das Urelement des Wassers wird niemals mit Tefnut in Verbindung gebracht, sondern immer mit Nun. Es fehlt in der Neunheit, weil es als ein Urelement zum Unentstandenen gehört, und es kann fehlen, weil es als Urelement in der entstandenen Welt weiterhin präsent ist. Es gehört zu den Besonderheiten des ägyptischen Weltbildes, dass

gibt es überhaupt keinen Anhaltspunkt.⁴⁸ Ganz im Gegenteil: alles, was wir von Tefnut aus den Texten erfahren, weist auf eine Göttin des Feuers hin. Luft und Feuer – d. h. die Entstehung lichterfüllter Ausdehnung – bilden das erste kosmogonische Stadium. Atum selbst verwandelt sich bei seinem Übergang von der Präexistenz in die Existenz in die Sonne, deren Strahlung der Mythos als Gluthauch aus Feuer und Luft interpretiert.

Die Kinder von Schu und Tefnut oder Luft und Feuer sind Geb und Nut, die Götter von Erde (im Ägyptischen männlich) und Himmel (weiblich). Auf die Entstehung des Lichts in der Form des ersten Sonnenaufgangs folgt die Entstehung des kosmischen Raumes, der im Licht sichtbar wird. Die vierte Generation wird durch die Kinder der Nut gebildet: Osiris, Isis, Seth, Nephthys, Horus. Dieses Stadium verbindet sich mit der Vorstellung einer Gründung der kulturellen Institutionen. Jetzt entstehen Zeit und Geschichte. Daher gehört zu dieser Generation auch Horus hinzu, der als Sohn von Isis und Osiris eigentlich die fünfte Generation bildet.⁴⁹ Der Mythos spricht aber von fünf Kindern der Nut und erzählt, dass Isis und Osiris sich schon im Mutterleib begattet hätten, so dass Nut auch deren Kind Horus zur Welt brachte. Der Sinn dieser Überlieferung ist natürlich, dass in dieser Fünfheit eine zeitliche Dynamik angelegt ist, die sich in der endlosen Kette der Horusverkörperungen in Gestalt der Könige als Geschichte entfaltet.

Die Kosmogonie von Heliopolis handelt aber nicht nur von der Entstehung der Welt, sondern zugleich damit von der Entstehung der Herrschaft, die nach ägyptischer Vorstellung so alt wie die Welt ist. Daher lässt sich die Kosmogonie auch als eine »Kratogonie« lesen, die erzählt, wie die Herrschaft vom Urgott auf die aus ihm entstandenen Götter übergeht. Zuerst übt der als Sonne erschienene Urgott selbst die Herrschaft über die aus ihm entstandene Welt aus, dann geht sie auf den Luftgott Schu, von diesem auf den Erdgott Geb und von diesem auf Osiris, den Herrn der Unterwelt über. Sie beschreibt also eine Abwärtsbewegung, vom Himmel über Luft und Erde bis zur Unterwelt. Mit Horus kehrt die Herrschaft

die Fülle der Wirklichkeit nicht in der geordneten Welt aufgeht. Ursula Verhoeven meldet zu Recht in ihrem Artikel »Tefnut«, in: Wolfgang Helck, Wolfhard Westendorf (Hrsg.), *Lexikon der Ägyptologie*, Band VI (Wiesbaden 1985), 296–304, vorsichtige Zweifel an der konventionellen Deutung der Tefnut als Göttin der Feuchtigkeit an, ohne allerdings eine alternative Deutung vorzutragen.

⁴⁸ Vgl. Bickel, *Cosmogonie*, 168f. mit Verweis auf CT VI 2861-j, der einzigen Stelle, wo von Tefnut unabhängig von Schu die Rede ist. Dort wird die Göttin in der Tat mit dem Wasser in Verbindung gebracht: »Tefnut ist es, die zählt, was von der djet-Ewigkeit gezählt wird. Preist sie vor dem Wasser, das in ihr ist!« Dafür heißt es CT II 77 f, dass Tefnut »über den Göttern leuchtet«.

⁴⁹ Zu diesem Gott vgl. Annie Forgeau, *Horus, fils d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, Bibliothèque d'étude 150 (Kairo 2010).

dann auf die Erde zurück, aber sie wird insofern konstellativ, als Horus sie in engster Verbindung mit den anderen Göttern, vor allem seinem Vater Osiris ausübt. Ferner geht mit Horus die Herrschaft von Mythos in Geschichte über, denn Horus verkörpert sich in jedem geschichtlichen König. Die pharaonische Herrschaft legitimiert sich also als Schöpfungsherrschaft, die der König als Nachfolger und Stellvertreter des Ur- und Sonnengottes auf Erden ausübt. Die Regierungszeiten der Götter werden sogar bei Herodot und Manetho registriert. Es ist allein dieser »kratonomische« Aspekt der Neunheit, den Lepsius zu Gesicht bekommen hat, vermutlich, weil er sich auf der Grundlage seiner chronologischen Studien allein für diesen interessierte.

Bevor ich nun zu Lepsius' Abhandlung über den ersten ägyptischen Götterkreis und zu der in meinen Augen wichtigsten in diesem kleinen Werk mitgeteilten Entdeckung zurückkehre, möchte ich einen Blick auf die dritte Schrift werfen, die Lepsius der ägyptischen Religion widmete: »Über die Götter der vier Elemente bei den Ägyptern«, 1856 erschienen, ebenfalls in den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.

Diese 54 Seiten starke Abhandlung ist aus der ersten hervorgegangen und bezieht sich auf Darstellungen einer Achtheit von vier männlichen, froschköpfigen und vier weiblichen, schlangenköpfigen Gottheiten,⁵⁰ die Lepsius in Tempeln der griechisch-römischen Zeit kopiert hatte. Lepsius bringt diese Achtheit mit zwei Stellen aus Jamblich und Seneca zusammen, an denen von den ägyptischen Gottheiten der vier Elemente die Rede ist. Jamblich schreibt in *De mysteriis* VIII, 3, dass es bei den Ägyptern vier männliche und vier weibliche Elemente gebe. Seneca erklärt in *Naturales quaestiones* III, 14 genauer, dass die Ägypter vier Elemente kennen und sie in männliche und weibliche Aspekte unterscheiden. Die Luft ist als Wind männlich, als Nebel weiblich, das Wasser ist als Meer männlich, in jeder anderen Form weiblich, das Feuer ist als Flamme männlich, als stilles Licht weiblich und die Erde ist als Gestein männlich und als Ackerland weiblich.

⁵⁰ Über die Schlangen- und Froschgestalt schreibt der russische Schriftsteller Dmitri Mereschkowski in seinem Buch *Die Geheimnisse des Ostens* (Berlin 1924), dem Thomas Manns Josephsromane zahllose Anregungen verdanken, sehr treffend: »Die Ägypter glaubten, dass nach den Überschwemmungen im feuchten und warmen Nilschlamm viele Tiere von selbst entstehen; sie regen sich darin, können aber nicht herauskriechen: die eine Hälfte ihrer Körper ist schon fertig, die andere aber noch nicht vollendet. Ebenso entstehen im Urstoffe Nun die acht großen Götter von Hermopolis, geheimnisvolle Wesen mit Schlangen- und Froschköpfen, unvollendete, aus dem Urschlamm ragende, tierisch-göttliche Missgeburten des Chaos. Was hat das zu bedeuten? Hat hier nicht der Mensch zum ersten Mal in das letzte Geheimnis der Natur, ins Geheimnis der Entwicklung, des Entstehens des Lebendigen aus dem Toten, ins Geheimnis dessen, was wir die ›Weltevolution‹ nennen, hineingeblickt?« (Mereschkowski, *Geheimnisse*, 51).

Nichts liegt näher, als die ägyptischen Darstellungen mit diesen Nachrichten zu verbinden. »Diese vier Doppelemente«, konstatiert Lepsius, »finden wir nun in zahlreichen Beispielen auf den ägyptischen Denkmälern wieder«⁵¹, und er zieht daraus den Schluß, dass wir hier ein klares Beispiel von griechischem Einfluss auf die ägyptische Religion vor uns haben. Denn woher, wenn nicht aus Griechenland, sollten die Ägypter auf die Lehre von den vier Elementen Feuer, Luft, Wasser und Erde gekommen sein, von der die älteren ägyptischen Texte nichts wissen?

Man wird Lepsius wohl tatsächlich darin zustimmen können, dass die Nachrichten bei Jamblich und Seneca auf Darstellungen der Art, wie er sie gesammelt hat zurückgehen können. Allerdings handelt es sich hier wie so oft um ein griechisches Missverständnis. Heute wissen wir, dass diese Darstellungen nichts mit einer Vier-Elementen-Lehre zu tun haben und dass die dahinter stehende theologische Konzeption viel älter ist als die griechisch-römische Zeit. Es handelt sich natürlich um die acht Urgötter von Hermopolis, Personifikationen der Präexistenz, also des Urzustands vor der Weltentstehung.⁵² Die von Lepsius entdeckte, aber missverstandene Achtheit bildet also die Vorgeschichte der heliopolitanischen Theogonie, die er in seiner Schrift über den ersten ägyptischen Götterkreis behandelt hatte. Diese beginnt mit Atum, dem Urgott als Personifikation der Präexistenz, der sich in die Sonne und damit in die Existenz verwandelt. Atum ist aber in seiner präexistenten Form nicht allein, sondern schwimmt bewusstlos im Urwasser, so wie nach dem biblischen Schöpfungsbericht der Geist Gottes über der Urflut schwebt. Diese Urflut, aus der die Sonne aufgeht, wird in einer Tradition, die sich bis ins 3. Jahrtausend zurückverfolgen lässt und sich im Besonderen mit Hermopolis, der »Achtstadt« verbindet (in deren heutigem arabischen Namen Ashmunein noch das alt-ägyptische Wort *chemenu*, »Acht«, steckt), in jene Achtheit von vier männlichen und vier weiblichen Gottheiten ausdifferenziert, deren spätzeitliche Ikonographie Lepsius entdeckt hat. Hier wird dem Urgott Atum ein vorweltliches Ambiente beigegeben, ein Ur-Chaos, das man sich lichtlos, endlos, formlos vorstellte und in Gestalt einer frosch- und schlangenköpfigen Achtheit personifizierte, die vier Eigenschaften des Chaos in jeweils männlicher und weiblicher Ausprägung repräsentierten:

⁵¹ Lepsius, *Elemente*, 183.

⁵² Kurt Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis: eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs, *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1929, 4 (Berlin 1929).

Kuk und Kauket: Finsternis
 Huh und Hauhet: Endlosigkeit
 Nun und Naunet: Wasser
 Niau und Niaut: die Leere

Das letzte Paar wird oft durch Amun und Amaunet ersetzt, die den Begriff der Verborgenheit personifizieren. Das Chaos ist aber nach ägyptischer Vorstellung kein Nichts, kein gähnender Abgrund (wie das griechische Wort »Chaos« es ausdrückt), sondern ein Urschlamm voller Keime möglichen Werdens. Aus diesem Urschlamm erhob sich nach der Schöpfungslehre von Hermopolis der Sonnengott, wiederum in spontaner Selbstentstehung, als Kind auf einer Lotosblüte.⁵³

Bereits in den Sargtexten des Mittleren Reichs, im Zusammenhang des »Schu-Buchs«, das auf hermopolitanischer Tradition beruht und nur auf Särgen aus der nahe gelegenen Nekropole von Beni Hassan vorkommt, erscheint diese Achtheit in der Form.

Nun und Naunet: Urflut
 Huh und Hauhet: Endlosigkeit
 Kuk und Kauket: Finsternis
 Tenemu und Tenemet: Weglosigkeit⁵⁴

Der Kult der Urgötter stellt einen der eigentümlichsten Züge der ägyptischen Religion dar. Das Chaos, der Urzustand der Welt vor ihrer Entstehung, erscheint hier nicht als reine Negation, das bloße »noch-nicht« der Welt, das überwunden werden muss, damit Welt sein kann. Von Überwindung kann hier gar keine Rede sein: das Ur-Chaos existiert und wirkt in der entstandenen Welt weiter und ist sogar Gegenstand göttlicher Verehrung.⁵⁵ Über die existierende Welt hinauszudenken in das ihr Vorausliegende ist überhaupt nur dem mythischen Denken möglich. Das moderne wissenschaftliche Denken stößt hier an eine unüberschreitbare Grenze. Bei den Ägyptern ist nun das in den Urgöttern personifizierte Chaos nicht nur die Voraussetzung der Weltentstehung, sondern auch das Geheimnis der Erneuerung in der entstandenen Welt. Die Ägypter finden das Ungeschaffene, Vorweltliche bei jedem Bauvorhaben, wenn sie beim Ausheben der Fundamentgräben auf das Grundwasser stoßen, aber auch die jährliche Nilüberschwemmung kommt nach ihrer Überzeugung aus dem unter der Erde fortexistierenden Urwasser. Die Sonne geht für sie jeden Morgen wie beim ersten Mal aus der Urflut auf. In der Unendlichkeit des Luftraums

⁵³ Hermann A. Schlögl, *Der Sonnengott auf der Blüte* (Genf 1977).

⁵⁴ Bickel, *Cosmogonie*, 37.

⁵⁵ Erich Hornung, »Chaotische Bereiche in der geordneten Welt«, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 81 (1956), 28–32.

sind Huh und Hauhet immer noch tätig, um die Sonne zur Himmelshöhe emporzuheben. In der Nacht kehrt die Urfinsternis zurück. Sogar die Menschen tauchen im Schlaf in die Urflut ein, um sich zu erneuern. So heißt es in einem Sonnehymnus:

Wir leben wieder von neuem,
 nachdem wir eingetreten waren in den Nun
 und er einen verjüngt hat zu einem, der zum erstenmal jung ist;
 der [alte Mensch] wird abgestreift, ein neuer angelegt.⁵⁶

Diese Vorstellung von der Fortdauer des Urzustands vor der Weltentstehung in der entstandenen Welt ist vielleicht der Punkt, der uns am ägyptischen Weltbild am Fremdartigsten berührt. Er ist aber ganz entscheidend, denn auf ihm beruht die ägyptische Vorstellung von der Rekursivität und Reversibilität der Zeit. Die Zeit kann in sich selbst zurücklaufen und alles Zeitliche kann sich erneuern, weil und wenn es gelingt, nach dem Vorbild der Sonne mit dem Vorweltlichen in Kontakt zu kommen.

Das Alter und die Bedeutung dieser Tradition blieb Lepsius ebenso verborgen wie die Theo-Kosmogonie von Heliopolis, mit der sich seine frühere Abhandlung beschäftigte, weil sein Verständnis der ägyptischen Texte noch allzu sehr von griechischen Quellen voreingenommen war. Er sieht die ägyptischen Denkmäler, die er in bis dahin unerreichter Fülle und Präzision gesammelt und dokumentiert hat, noch immer durch eine griechische Brille und versucht die sich ergebenden Widersprüche zu erklären, anstatt die griechische Brille auch einmal entschlossen abzusetzen.

So ist ihm auch entgangen, dass in dem von ihm so genannten »ersten Götterkreis« tatsächlich eine Elementenlehre steckt. Die Abfolge der vier ersten Götterkönige, Re, Schu, Geb und Osiris, wurde in der Spätzeit in diesem Sinne ausgedeutet, und zwar mit Bezug auf den Widder von Mendes, in dem sich nach alter Überlieferung die Ba's von Re und Osiris vereinigen sollten. Diese Zweiheit von Bas wurde in der Saitenzeit (zuerst belegt unter Psammetich I., also im 7. Jahrhundert v. Chr.) durch Einbeziehung von Schu und Geb zur Vierheit erweitert und jeder Gott einem Element zugeordnet: Re dem Feuer, Schu der Luft, Geb der Erde und Osiris dem Wasser.⁵⁷ Es handelt sich um die bekannte Kratogonie der ersten vier Könige.

⁵⁶ Papyrus Chester Beatty IV rto; siehe Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975, Nr. 195, 275–78; siehe dazu Adriaan de Buck, *De godsdienstige Opvatting van den slaap, inzonderheit in het oude Egypte* (Leiden 1939).

⁵⁷ Henri Wild, Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik Ier aux musées de Palerme et du Caire, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 60 (1960), 43–67.

Abschließend möchte ich auf die frühere Akademieschrift zurückkommen und zwar auf ihren letzten Abschnitt, der die in meinen Augen bedeutendste Entdeckung behandelt, die Lepsius auf dem Gebiet der ägyptischen Religionsgeschichte gelungen ist. In seinen eigenen Worten galt diese Akademieschrift über den »Ersten Götterkreis« dem Nachweis, »daß der ägyptische Polytheismus seinen mythologischen Ursprung und Mittelpunkt in einem Sonnendienste hatte, und der Sonnengott Ra deshalb auch an die Spitze des obersten Götterkreises gestellt wurde«. ⁵⁸ Der Sonnenkult bildete also in Lepsius' Augen Ursprung und Mitte der ägyptischen Religion. Die Seiten 40–46 seiner Abhandlung widmet Lepsius einer, wie er schreibt, »höchst merkwürdige(n) Episode der ägyptischen Geschichte«:

Ich meine die eigenthümliche Entgegenstellung des reinen Sonnenkultus gegen die Herrschaft des geistigeren Ammondienstes unter der Regierung eines Königs der 18. Dynastie, Amenophis IV. Dieser König ... versuchte nichts Geringeres als eine Purificirung ... der ganzen ägyptischen Landesreligion, durch eine radikale Zurückführung derselben auf ihren ersten Ursprung, den Kult der Sonne, als deren einziges Bild nur der Diskus selbst geduldet wurde. ⁵⁹

Im Folgenden beschreibt er detailliert die Zerstörungen, vor allem die Auslöschung des Amun-Namens und des Mut-Geiers, aber auch anderer Götternamen, die er in Theben und anderenorts beobachtet hatte und die er korrekt auf die Amarnazeit zurückführt. Er erwähnt die Namensänderung des Königs von Amenophis zu dem Atonnamen, den er »Bech-en-aten« (»Verehrer der Sonnenscheibe«) liest (durch Verwechslung des Ach-Vogels mit dem Ba-Vogel), beschreibt den neuen Kult nach den ikonographischen Quellen in den Gräbern, die er mit den Ruinen in Verbindung bringt und deutet die Episode als religiöse Umwälzung und den König als »kühnen Reformator«. ⁶⁰ Lepsius' Vorgänger hatten Amarna nur kurz berührt und zu wenig Zeit dort verbracht, um die Bedeutung der Denkmäler und Ruinen zu durchschauen. ⁶¹ Auch Lepsius verbrachte bei seinen Besuchen der Gegend auf der Hinreise (September 1843) und Rückreise (Juni 1845) im

⁵⁸ Lepsius, *Elemente*, 1.

⁵⁹ Lepsius, *Götterkreis*, 40.

⁶⁰ Lepsius, *Götterkreis*, 43.

⁶¹ Die Entdeckungsgeschichte Echnatons stellt sich chronologisch folgendermaßen dar: 1714: Pater Sicard fertigt erste Skizzen der Grenzstelen an; 1824: Wilkinson entdeckt die Felsgräber; 1828: Champollion kurz in Amarna; September 1843 und Juni 1845: Lepsius verbringt insgesamt 10 Tage in Amarna; 1851: Lepsius publiziert seine Deutung Amenophis IV. »Bech-en-atons« als Stifter eines »reinen Sonnenkults«; 1883/84: Bouriant kopiert die wichtigsten Inschriften zum Atonkult, darunter vor allem den »Großen Hymnus«; 1895: Breasted schreibt eine Berliner Dissertation *De Hymnis in Solem sub Rege Amenophide IV conceptis* und vergleicht darin den Großen Hymnus mit Psalm 104; 1905: Breasted beschreibt in seiner *History of Egypt* Echnatons Religion als Vorläufer des biblischen Monotheismus.

Ganzen zwar nicht mehr als 10 Tage in Amarna, aber das war für ihn und sein Team Zeit genug, um einen erstaunlich detaillierten Plan der Ruinen von Amarna aufzunehmen, auf dem bereits die wichtigsten Kultanlagen, der große und der kleine Tempel deutlich erkennbar sind. Auch für Kopien aus einigen Privatgräbern, wie aus dem Grab des Merire, reichte die Zeit. So konnte er die Überreste, die ihm hier entgegentraten, chronologisch korrekt einordnen, sich ein Bild der kurzen Periode machen, der sie entstammten, und ihre Bedeutung für die ägyptische Religionsgeschichte richtig einschätzen. Daher kann Lepsius als der eigentliche Wiederentdecker Echnatons und der Amarnazeit in ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung gelten.⁶²

Für eine zusammenhängende Darstellung der ägyptischen Religion war im 19. Jahrhundert die Zeit noch nicht reif. Das geht aus nichts deutlicher hervor als aus dem Werk Heinrich Brugschs, der sich in seinem kurz nach Lepsius' Tod erschienenen Buch »Religion und Mythologie der alten Ägypter nach den Denkmälern bearbeitet« (Leipzig 1887 und 1891) dieser Aufgabe stellte, vor der Lepsius selbst in kluger Beschränkung Halt gemacht hatte. Brugschs Darstellung steht noch ganz im Banne der Griechen Herodot, Diodor, Plutarch, Jamblich, basiert weitgehend auf den Tempeln der ptolemäischen Zeit und reduziert Religion auf Kosmogonie. Lepsius dagegen war sich im Klaren, dass jeder Auswertung der Quellen der Versuch vorausgehen musste, ihre unübersehbare Masse in eine vor allem chronologische Ordnung zu bringen. Als Kind seiner Zeit, des Historismus, war er überzeugt, dass ein Phänomen zu verstehen nur heißen kann, es in seiner Genese und Entwicklung zu überblicken. Dies ist die Aufgabe, der er sich vordringlich verschrieben hat und seine Pionierleistung auf diesem Gebiet kann gar nicht überschätzt werden. Seine wichtigste Entdeckung ist die dynastische Struktur der ägyptischen Geschichte und ihre Verankerung in der absoluten Chronologie. In dieser Hinsicht hat er auch auf dem Gebiet der ägyptischen Religionsgeschichte »die erste Ordnung ins Chaos« gebracht. Mit seiner Edition des Turiner Totenbuchs hat er Umfang und Kapitelfolge der späten Totenbuchrezension verbindlich festgelegt und damit eine Grundlage geschaffen, auf der Naville und alle Späteren aufbauen konnten. Seine Deutung dieser Tradition hat mit dem liturgischen Missverständnis aufgeräumt und eine Rekonstruktion seiner eigentlichen Funktion vorgelegt, die dann später auf den Begriff der Totenliteratur gebracht wurde. Seine Untersuchungen zu den Achtheiten und Neunheiten des ägyptischen Pantheons legen das zentrale Struktur-

⁶² Christian Loeben, »L'expédition en Égypte de Karl Richard Lepsius (1842–1845) et la naissance des études égyptologiques sur la période amarnienne«, in: *Égypte, Afrique & Orient* 52 (2008), 21–30. Siehe auch Richard Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Text*, herausgegeben von Edouard Naville, 2. Band (Leipzig 1904), 123–149.

prinzip des altägyptischen Polytheismus und die überragende Bedeutung von Kosmogonie, Sonnenkult und Staat als Sinnzentren der ägyptischen Götterwelt frei, auch wenn gerade an diesen Arbeiten deutlich wird, wie sehr die Ägyptologie dieser Zeit noch im Bann des griechischen Ägyptenbildes stand und ein wie weiter Weg noch zurückzulegen war bis zu unserer heutigen, noch immer unvollkommenen und bruchstückhaften Erkenntnis dieser Dinge.