

Jan Assmann (Heidelberg/Konstanz)

Der allumfassende und der persönliche Gott in ‚philosophischen‘ Hymnen der altägyptischen Theologie

Wenn man unter Philosophie ein *theoretisch* fundiertes Nachdenken über die Fundamentalien der menschlichen Existenz versteht, dann kann mit bezug auf das alte Ägypten von Philosophie keine Rede sein. Natürlich haben auch die alten Ägypter über die Fundamentalien des Daseins nachgedacht, aber nicht im theoretischen Sinne. Sieht man einmal ab von der indischen und chinesischen Philosophie, dann ist Theorie, das heißt die Disziplinierung des Denkens durch strikte Regeln der Argumentation, der Nachweisbarkeit oder der logischen Induktion, eine griechische Erfindung und allen vor- und außergriechischen Gesellschaften fremd, in denen vielmehr die Verfahren des von Claude Lévi-Strauss sogenannten „Wilden Denkens“ und damit nicht Theorie, sondern „bricolage“ herrschen.¹ Philosophie im griechischen Sinne ist ein Diskurs, der sich durch seinen theoretischen Anspruch aus anderen Diskursen ausdifferenziert hat. So etwas gibt es in Ägypten nicht, und so müssen wir das Nachdenken über die Fundamentalien des Daseins in anderen Diskursen aufspüren.

Etwas Entsprechendes gilt nun auch für die Religion, wenn man darunter mehr als nur Kult verstehen will. Zwar hat der Kult allerdings im alten Ägypten eine dominierende Rolle gespielt, viel dominierender als in unseren modernen Gesellschaften, aber man möchte den Begriff Religion nicht auf Kult beschränken. Für uns beinhaltet er darüber hinaus und eigentlich in erster Linie auch Fragen der Lebensführung und der Theologie.² Erst dieser weite Religionsbegriff erlaubt es, die Begriffe Philosophie und Religion in Beziehung zu setzen; niemand käme auf die Idee, nach der Beziehung von Philosophie und Kult zu fragen. Vor allem der Bezug auf Fragen der Lebensführung stellt einen gemeinsamen Nenner von Religion und Philosophie dar, aber auch Fragen der Theologie gehören seit den Vorsokratikern und Platons *Timaios* zu den Themen der

¹ Claude Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Paris 1962.

² Martin Riesebrodt: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

Philosophie. Das Problem ist, wie weit sich ein über Kult hinaus auf Lebensführung und Theologie erweiterter Religionsbegriff auf Ägypten anwenden läßt. Das scheint mir durchaus möglich, und zu beidem wäre viel zu sagen.³ Ich möchte mich aber auf die Frage der Theologie beschränken. Was ich zu zeigen versuchen will, ist die philosophische Dimension der ägyptischen Theologie, wobei ich mit ‚philosophischer Dimension‘ nichts anderes meine als den weit über das Kultische hinausgreifenden und an die Fundamentalien des Daseins rührenden Horizont der entsprechenden Texte.

Zunächst aber muß wieder eingeräumt werden, daß von Theologie in einem irgendwie strengen Sinne in Ägypten ebenso wenig die Rede sein kann wie von Philosophie.⁴ Auch Theologie läßt sich, wie Philosophie, als ein ausdifferenzierter Diskurs verstehen, der ebenfalls auf strikte Regeln gegründet ist. Diese Regeln entspringen zwar nicht logischen Gesetzen oder Postulaten der Nachweisbarkeit, aber einem spezifisch religiösen Wahrheitsbegriff, der es erlaubt, zwischen wahren und falschen Aussagen über Gott, das heißt zwischen Orthodoxie und Häresie zu unterscheiden. Theologie in diesem Sinne entsteht auf dem Boden der von mir sogenannten „Mosaischen Unterscheidung“, der Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Raum der Religion.⁵ Einen derartigen, auf Regeln der Orthodoxie gegründeten und dadurch ausdifferenzierten Diskurs konnte es im alten Ägypten nicht geben. Also muß man das Theologische, als ein über die Grenzen des Kultischen weit hinausgehendes Nachdenken und Schreiben über das Wesen Gottes bzw. der Götter oder des Göttlichen in verschiedenen Textsorten suchen.

³ Vgl. hierzu meine Bücher *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart ²1991 (überarbeitete engl. Fassung *The Search of God in Ancient Egypt*, Ithaca 2001) und *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

⁴ Mit dieser Frage habe ich mich auseinandergesetzt in meinen Aufsätzen *Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten*, in: Heinrich von Stietencron/Ders. (Hg.): *Theologen und Theologen in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, S. 46-69; *Theologie in Ägypten*, in: Manfred Oeming/Konrad Schmid/Andreas Schüle (Hg.): *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen*, Münster 2004, S. 51-62. Vgl. auch *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München 2005.

⁵ *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003. Vgl. auch Theo Sundermeier: *Religion, Religionen*, in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 411-423; Ders.: *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999. Vgl. auch Andreas Wagner (Hg.): *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Berlin/New York 2006.

Um mit einem konkreten Beispiel dafür, wie so etwas aussehen könnte, zu beginnen, greife ich den Schlußabschnitt einer sogenannten ‚Lebenslehre‘, der *Lehre für König Merikare* heraus.⁶ Es handelt sich um einen Text, den man in der Ägyptologie der ‚Weisheitsliteratur‘ zuordnet. Weisheitsliteratur hat es mit Fragen der Lebensführung zu tun; es ist diejenige Textgattung oder Diskursform in Ägypten, die der Philosophie darin am nächsten kommt, daß sie am allgemeinsten über die Fundamentalien des Daseins nachdenkt. Es handelt sich zugleich um eine Gattung, die dem Kult denkbar fernsteht. Weisheitsliteratur ist ein profaner oder säkularer Diskurs. Das bedeutet nicht, daß darin nicht auch von Göttern oder dem Göttlichen die Rede ist, denn das gehört nun einmal zu den Fundamentalien des menschlichen Daseins, aber es geht hier nicht um Kommunikation mit den Göttern, was nur im kultischen Rahmen möglich ist. Die ägyptischen Lebenslehren sind alle einem Vater in den Mund gelegt, der zu seinem Sohn spricht, und haben einen testamentarischen Charakter.⁷ Das gilt besonders für die *Lehre für Merikare*, denn hier spricht ein toter Vater, der König Cheti, aus dem Jenseits heraus zu seinem Sohn und Nachfolger, dem König Merikare. Diese Rahmenfiktion begründet die allgemeine, grundsätzliche, auf die Fundamentalien zielende Perspektive, in der hier gelehrt wird. Die *Lehre für Merikare* schließt mit einem Abschnitt über Gott und Mensch:

Wohlversorgt sind die Menschen,
die Herde Gottes:
Ihnen zuliebe schuf er Himmel und Erde,
er bezwang die Gier des Wassers,
und schuf die Luft, damit sie leben können.
Seine Ebenbilder sind sie, hervorgegangen aus seinem Leibe.

Ihnen zuliebe geht er am Himmel auf,
für sie erschuf er die Kräuter,
Vieh, Vögel
und Fische, (um) sie zu ernähren.
Wenn er seine Feinde tötete und gegen seine Kinder vorging,
dann nur, weil sie auf Rebellion sann.

⁶ Ich zitiere den Text nach der Ausgabe von Joachim F. Quack: *Die Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992.

⁷ Jan Bergman: *Discours d'adieu – testament – discours posthume. Testaments juifs et enseignements égyptiens*, in: *Sagesse et religion*, Paris 1979, S. 21-50; Ders.: Jan Bergman: *Gedanken zum Thema Lehre – Testament – Grab – Name*, in: Erik Hornung/Othmar Keel (Hg.): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, Freiburg 1979, S. 73-104.

Ihnen zuliebe läßt er es Licht werden,
 um sie zu sehen, fährt er dahin.
 Er errichtete sich eine Kapelle hinter ihnen,
 wenn sie weinen, hört er.
 Er schuf ihnen Herrscher ‚im Ei‘
 und Machthaber, um den Rücken des Schwachen zu stärken.

Er schuf ihnen Zauber als Waffe,
 um den Arm des Mißgeschicks abzuwehren,
 wachend über sie Tag und Nacht.
 Die ‚Krummherzigen‘ unter ihnen hat er getötet,
 wie ein Mann seinen Sohn um seines Bruders willen schlägt.
 Gott kennt jeden Namen.⁸

Erstaunlich ist zunächst einmal, daß hier von „Gott“ die Rede ist, als gäbe es nur einen, dabei kannten die alten Ägypter doch Dutzende großer und Tausende kleiner Götter. Das zeigt schon einmal, daß wir uns hier außerhalb des kultischen Rahmens und auf einer sehr hohen Stufe der Verallgemeinerung und Reflexion bewegen. Das ist die übliche Form, in der die Weisheitsliteratur vom Göttlichen spricht. Klar ist aber auch, daß nicht allgemein ‚das Göttliche‘, sondern ein bestimmter Gott im Blick steht. Dieser Gott der Weisheit ist sicher nicht, wie Posener noch meinte, der jeweils zuständige Gott – „whom it may concern“⁹ –, sondern der Eine Gott, aus dem alles hervorging, der Ursprung und Schöpfer der Welt und damit auch der vielen anderen Götter. Der Schlußtext der Lehre für Merikare macht dem königlichen Schüler klar, daß das Königtum um der Menschen, der „Herde Gottes“ willen eingerichtet wurde und nichts anderes darstellt als die Verlängerung des schaffenden, bewahrenden und fürsorglichen kosmischen Wirkens Gottes in die soziale Welt hinein.

Aus der gleichen Zeit wie die Lehre für Merikare stammt das *Zweiwegebuch*, eine Art Jenseitsführer, der zur Totenliteratur des Mittleren Reichs, den Sargtexten gehört, die auf die Innenwände des Sarges geschrieben wurden. Hier findet sich der folgende erstaunliche Text, der sicher aus einer anderen, literarischen Quelle in diese Textkomposition übernommen wurde:

Ich habe viermal Vollkommenes geschaffen im Inneren des Portals des Horizontes:

⁸ Joachim F. Quack: *Die Lehre für Merikare*, a.a.O., S. 78-81.

⁹ Georges Posener: *Sur le monothéisme dans l'ancienne Égypte*, in: André Caquot (Hg.): *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Kevelaar 1981, S. 347-351.

Ich habe die vier Winde geschaffen,
so daß jedermann in seiner Gegend atmen kann.
Das ist eine Sache davon.

Ich habe die große Flut geschaffen,
über die der Geringe wie der Große verfügen.
Das ist eine Sache davon.

Ich habe jeden Menschen wie seinen Nächsten geschaffen,
ich habe verboten, daß sie Isfet verüben,
(sondern) ihre Herzen waren es, die zerbrochen haben, was ich sagte.
Das ist eine Sache davon.

Ich habe (es so) eingerichtet, daß ihre Herzen den Westen nicht vergessen
werden,
damit den Gaugöttern Gottesopfer dargebracht werden.
Das ist eine Sache davon.

Ich habe die Götter aus meinem Schweiß entstehen lassen,
die Menschen aber aus den Tränen meines Auges.
Ich strahle, indem ich täglich erblickt werde in dieser Würde des Allherrn,
während ich die Nacht erschaffen habe für den Mühherzigen.

Ich werde wahrhaftig in meiner Barke dahinfahren,
denn ich bin der Herr der Fluten beim Durchfahren des Himmels.
Ich werde nicht zurückgewiesen wegen (irgendeines) meiner Glieder.
Hu und Heka werfen für mich jenen mit üblem Wesen nieder,
damit ich den Horizont erblicke
und mich in ihm niederlasse,
daß ich zwischen Schwachen und Starken richte
und den Übeltätern Gleiches mit Gleichem vergelte.
Mir gehört das Leben,
denn ich bin sein Herr.

Das Szepter der Herrschaft kann mir nicht aus der Hand genommen werden.¹⁰

Hier spricht offenbar derselbe Gott, von dem in der Lehre für Merikare die Rede ist. Überdies geht es um ein ganz ähnliches Thema: um die Rechtfertigung der Schöpfung. Es handelt sich um nichts Geringeres als eine Theodizee des Schöpfers. Die Lehre für Merikare spricht ihn von dem Vorwurf frei, nicht für seine Herde, die Menschen, zu sorgen. Hinter dem Satz „wenn er gegen seine Kinder vorging“ steht die unausgesprochene Frage: ‚Wie konnte er gegen seine Kinder vorgehen, wie konnte er die Gewalt zulassen, der so viele zum Opfer fielen?‘ Die beiden Fragen oder geradezu Vorwürfe, auf die der „Allherr“ im Sargtext in

¹⁰ Jan Assmann/Andrea Kucharek: *Ägyptische Religion. Totenliteratur*, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, S. 361f. und 809-811.

seiner Verteidigungsrede antwortet, lassen sich rekonstruieren als: ‚Wie konnte der Schöpfer dem Unrecht in seiner Schöpfung Raum geben?‘ und ‚Warum schreiet er nicht dagegen ein?‘

Dem ersten Vorwurf hält der Schöpfer entgegen, daß er die Natur so geschaffen hat, daß jeder an ihren lebensspendenden Gaben, Luft und Wasser, gleichen Anteil hat. Auch die Menschen hat er gleich geschaffen, einen jeden wie seinen Nächsten, und hat ihnen das Wissen um den Tod („den Westen“) ins Herz gegeben, so daß sie fromm und gottesfürchtig sind. Er hat verboten,¹¹ daß sie Unrecht tun sollten, worunter in diesem Zusammenhang nur die Entstehung von Ungleichheit und die Gewalt der Starken und Reichen über die Armen und Schwachen gemeint sein kann. Ihre Herzen – Verstand und planender Wille – waren es, die sein Gebot übertreten haben. Schließlich hat er dafür gesorgt, daß, so heißt es wörtlich, ihre Herzen aufhören, den „Westen“, das heißt den Tod und was danach kommt, in Vergessenheit fallen zu lassen. Die doppelte Verneinung, „aufhören zu vergessen“, ist eine emphatische Bejahung: „immer daran denken, es ständig wissen“. Gott hat die Menschen so geschaffen, daß sie den Westen, das heißt den Tod, ständig wissen und ihn nie vergessen können. Der Vorzug dieser Einrichtung liegt darin, daß sie dadurch fromm werden und den Gaugöttern, das heißt den Göttern ihrer Region Opfer darbringen. Das ist ein Vorzug, der mehr den Göttern als den Menschen selbst zugute kommt, aber der andererseits den Menschen hilft, mit diesem Wissen bzw. diesem nicht Vergessen können zurechtzukommen.

Den zweiten Vorwurf weist der Schöpfer von sich. Er ist kein *deus otiosus*, der seine Schöpfung sich selbst überläßt und sich in Himmelsfernen zurückzieht. Unablässig wird er den Himmel überqueren und so, wie er den kosmischen Feind abwehrt, auch auf Erden Recht und Gerechtigkeit durchsetzen und den Schwachen aus der Hand des Starken retten.¹²

Dieser Text, die Lehre für Merikare und eine Reihe anderer Texte der Weisheitsliteratur stammen aus einer Zeit, die auf eine katastrophische Erfahrung zurückblickt: den Zusammenbruch des Alten Reichs, der offenbar mit Exzessen von Gewalt verbunden war und eine große Menge von Opfern gefordert hat.¹³ Bei Merikare wird das auf eine Strafaktion

¹¹ Wörtlich ‚nicht befohlen‘; ‚verbieten‘ heißt ägyptisch ‚nicht befehlen‘.

¹² Zum Motiv des Vorwurfs an Gott vgl. auch Eberhard Otto: *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*, Hildesheim 1951; Gerhard Fecht: *Der Vorwurf an Gott in den „Mahnworten des Ipuwer“*. *Zur geistigen Krise der Ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung*, Heidelberg 1972.

¹³ Jan Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996, S. 122-131.

Gottes zurückgeführt, ähnlich wie ja auch im Alten Testament die Katastrophe der Babylonischen Eroberung mit der Zerstörung des Tempels und des Zusammenbruchs des Königtums als Strafe Gottes für die Untreue des Volkes erklärt wird. Der Sargtext spricht noch radikaler den Schöpfer von jeder Verantwortung für das Böse in der Welt frei. Das Herz des Menschen, also sein freier Wille ist es, der das Böse in die Welt bringt, aber Gott wird dagegen vorgehen. Hinter beiden Texten steht die Sorge, ob der Gott, aus dem alles hervorging, sich in seiner allumfassenden Erhabenheit auch um seine Schöpfung kümmert und dem Einzelnen nahe ist.

Das besondere dieser Texte ist das hohe Abstraktionsniveau, in dem hier von Gott die Rede ist, so wie die Grundsätzlichkeit, mit der sie die Frage nach Gottes Gerechtigkeit behandeln. Darin wirken sie wie einsame Vorläufer eines Diskurses, der sich erst ein halbes Jahrtausend später in einer Fülle von Texten einer ganz anderen Gattung entfalten wird. Das sind Hymnen an eben diesen Schöpfer- und Sonnengott, die wohl zweifellos im Kult dieses Gottes, des Reichsgottes Amun-Re in Theben und auch des Sonnengottes Re in Heliopolis, ihren Ursprung haben, aber diesen kultischen Rahmen bald sprengen. Alles kultische Sprechen ist interventionistisch: es wirkt auf die Welt ein, die es zur Sprache bringt. Im Falle der Hymnen kann man sich ein ganzes Spektrum solcher Wirkungen vorstellen: von der Präsentifikation der Gottheit, also ihrem geradezu ‚theurgischen‘ Zur-Erscheinung-Bringen, bis zur ‚besänftigenden‘ Begrüßung (*dw3* ‚anbeten‘ und *s:htp* ‚besänftigen‘ werden oft im synonymen Parallelismus nebeneinander verwendet). Diese Wirkungen setzen aber den rituellen Rahmen voraus. Außerhalb dieses Rahmens, also als literarische Texte, sollen die Hymnen die Gottheit weder beschwören noch begrüßen, sondern einen Leser bzw. Vorleser und sein Publikum über das Wesen der Gottheit belehren. Im Neuen Reich, ab dem 15. Jahrhundert und dann ganz besonders in der Ramessidenzeit, also dem 13. und 12. Jahrhundert, beobachten wir in Ägypten das Aufkommen einer literarischen – man kann geradezu sagen ‚philosophischen‘ – Hymnik, in der die Rede von Gott auf demselben Abstraktionsniveau und in derselben Grundsätzlichkeit aufgenommen und weitergeführt wird, wie wir es in den Texten des Mittleren Reichs gefunden haben. Hier geht es aber nicht mehr allein um die Frage der Gerechtigkeit Gottes, sondern noch grundsätzlicher um die Beziehung von Gott und Welt und das heißt, da in Ägypten ja die Welt als von vielen differenzierten Göttern beseelt, beherrscht und verwaltet gilt, die Beziehung von Gott und Göttern. Dieses Problem scheint erst im Neuen Reich, zwischen dem 15. und 12. Jahrhundert als vordringlich empfunden worden zu sein, dann aber in

einem Umfang, der die gesamte altägyptische Kultur in Mitleidenschaft zieht und tiefgreifend verändert. Dafür ist der monotheistische Umsturz des Echnaton von Amarna ein hinreichender Beleg. Die Virulenz dieses Problems äußert sich denn auch in einer beispiellosen Proliferation von Texten.¹⁴

An den Anfang möchte ich einen Hymnus auf Amun-Re stellen, der ausschnittsweise bereits auf einer Statue der 17. Dyn. vorkommt, also vermutlich gar nicht einmal so viel jünger ist als die Lehre für Merikare, und der dann im Neuen Reich sowohl auf Papyrus als auch auf einigen Ostraka bezeugt ist, ein sicheres Anzeichen außerkultischer, literarischer Zirkulation:

Sei begrüßt, Re, Herr der Ma'at,
der seinen Schrein verborgen hält, Herr der Götter,
Chepre inmitten seiner Barke,
der befiehlt, und es entstehen die Götter,
Atum, der die Menschheit erschafft,
ihre Wesensart unterscheidet und ihren Lebensunterhalt schafft,
ihre Eigenschaften trennt, den einen vom andern.

Der das Flehen hört dessen, der in Bedrängnis ist,
wohlgeneyten Herzens gegenüber dem, der zu ihm ruft;
der den Furchtsamen errettet aus der Hand des Gewalttätigen
und richtet zwischen dem Armen und dem Reichen;

Der Nil kommt ihm zuliebe,
ein Herr der Zuneigung, groß an Beliebtheit,
wenn er kommt, lebt die Menschheit.

Der freien Weg gibt jedem Auge,
das da geschaffen werden mag im Urgewässer.
Dessen Glanz es Licht werden läßt,
über dessen Schönheit die Götter jubeln,
ihre Herzen leben auf, wenn sie ihn sehen.¹⁵

Hier wird der angerufene Gott nun durchaus mit Namen genannt, und zwar gleich mit drei Namen: Re, Chepre und Atum, die den Sonnengott in den drei Phasen der Tagesfahrt, des Sonnenaufgangs und des Son-

¹⁴ Die wichtigsten habe ich in deutscher Übersetzung in der Anthologie *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Fribourg/Göttingen ²1999 zusammengestellt.

¹⁵ Papyrus Kairo 58038 (sog. pBoulaq 17 oder „Kairener Amunshymnus“), in: Auguste Mariette (Hg.): *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, Bd. 2, Paris 1872, Tf. xi-xiii Nr. 17; Georg Möller: *Hieratische Lesestücke für den akademischen Gebrauch*, Bd. 2, Leipzig ²1927, Tf. 33 f. (i-vi) = ÄHG Nr. 87. Maria M. Luiselli: *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, Wiesbaden 2004.

nenuntergangs-Nachtfahrt anreden. Re ist der Herr der Gerechtigkeit (Ma'at), Chepre ist der Schöpfer der Götter durch sein Befehlswort und Atum ist der Schöpfer der Menschheit. Diesem erhabenen dreigestaltigen Schöpfergott stellt die zweite Strophe nun den persönlichen Gott gegenüber, der sich um jeden einzelnen kümmert und die Gerechtigkeit durchsetzt, indem er den Schwachen aus der Hand des Starken errettet. Zugleich aber versorgt dieser Gott seine gesamte Schöpfung durch den Nil, der ihm zuliebe strömt und durch das Licht, das er selbst ausstrahlt. Dieser Hymnus setzt die Tradition bruchlos fort, die uns in den Texten des Mittleren Reichs greifbar wurde, und die ich einmal als in gewissem Sinne philosophisch einstufen möchte: die Idee eines Gottes, der zugleich allumfassender Schöpfer, Erhalter, Lebensspender, *und* der persönliche Richter und Retter des Einzelnen ist. Diese Gottesidee entfaltet sich um eine Dreiheit von Aspekten, die ich Schöpfer, Lebensgott und Persönlicher Gott nennen möchte. Diese Dreiheit kennzeichnet die ägyptische Theologie bis in die Zeit hinein, in der sich die Griechen mit ihr auseinandersetzten. Wir werden ihr in den folgenden Texten immer wieder begegnen.

Die Beziehung von Gott und Welt (inklusive Götterwelt) 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. Das wird in den folgenden Strophen des Hymnus bis ins Einzelne ausgemalt, für deren Betrachtung uns hier die Zeit fehlt. 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. Der Unterschied zwischen Monotheismus und Polytheismus verschwindet, denn die Götter werden nicht Gott beigesellt, sondern den Geschöpfen, und der Eine Gott wird in unbedingter Einsamkeit seinen Geschöpfen gegenübergestellt.

Daß dieser Text als ‚theologisch‘ eingestuft werden kann, mag einleuchten, aber in welchem Sinne haben wir es hier mit Philosophie zu tun? Geht es in diesem Text um die Fundamentalien des Daseins? Genau das scheint mir durchaus der Fall. Das menschliche Dasein wird hier in einer erstaunlich universalistischen Perspektive in einen gesamtkosmischen Schöpfungs- und Erhaltungszusammenhang eingestellt. Der Mensch lebt wie alle Lebewesen von der lebensschaffenden und -erhaltenden Energie, die der Gott als Sonne Tag für Tag in seine Welt einströmen läßt, aber darüber hinaus steht er noch in einem besonderen Be-

zug zu Gott als dem Richter und Schlichter, der über gut und böse entscheidet und den Armen vor dem Reichen, den Schwachen vor dem Starken errettet, das heißt, der Mensch steht nicht nur in einer kosmischen, sondern auch in einer moralischen Gottesbeziehung. Auf diesem Niveau der Abstraktion und der Verallgemeinerung scheint das eine Aussage, die sich als philosophisch würdigen läßt.

Die nächste Stufe in der Entwicklung der ägyptischen Theologie des Neuen Reichs bildet dann die religiöse Revolution Echnatons, der die traditionelle polytheistische Religion in Bausch und Bogen abschaffte und durch die monotheistische Religion seines Sonnengottes Aton ersetzte. Seine Hymnen stehen in der Tradition dieser ‚philosophischen‘ Theologie. In seinem Großen Hymnus, den wir aufgrund seiner Länge hier nicht im Detail betrachten können, wird die Beziehung von Gott und Welt nicht mehr als urzeitliche, sondern als tagtägliche Schöpfung dargestellt.¹⁶ Tagtäglich erschafft der Sonnengott die Welt aufs neue, indem er sie mit seinem Licht belebt. Der Begriff der Welt schließt hier den der ‚Götter‘ aus: die Götter gibt es nicht mehr. Echnatons Theologie beschränkt sich strikt auf das, was als Wirken der Sonne gedeutet werden kann.¹⁷ Das ist vor allem zweierlei: das Licht, das als Strahlung von der Sonne ausgeht und alles wärmt und sichtbar macht, und die Zeit, in der sich alles Seiende entfaltet. Licht und Zeit, mehr braucht es in Echnatons Augen nicht, um die gesamte Wirklichkeit als Wirken Gottes zu erklären; daher werden die traditionellen Götter als überflüssige Fiktionen abgeschafft. Zwei Punkte erscheinen in Echnatons Theologie besonders bemerkenswert: der konsequente Universalismus und der Aspekt einer radikalen Aufklärung. Echnatons Hymnus läßt keinen Zweifel mehr daran, daß sein Gott der Gott aller Menschen und der gesamten Welt ist.

Die Fremdländer von Syrien und Nubien,
und das Land von Ägypten:
du stellst jedermann an seinen Platz und schaffst ihren Bedarf,
jeder Einzelne hat zu Essen, seine Lebenszeit ist festgesetzt.

¹⁶ Maj Sandman: *Texts from the Time of Akhenaten*, Brüssel 1938, S. 93-96. Neuere Übersetzungen und Bearbeitungen von Miriam Lichtheim: *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, Bd. 2, Berkeley 1976, S. 96-100; Erik Hornung: *Gesänge vom Nil*, Zürich 1990, S. 137-141, danach Hermann A. Schlögl: *Echnaton – Tutanchamun. Daten, Fakten, Literatur*, Wiesbaden ⁴1993, S. 112 f.; Erik Hornung: *Echnaton. Die Religion des Lichts*, Zürich 1995, S. 88-93; Pierre Grandet: *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris 1995, S. 97-119; ÄHG Nr. 92; zur Theologie dieses Textes siehe Jan Assmann: *Akhanyati's Theology of Light and Time*, Jerusalem 1992, S. 143-176.

¹⁷ Jan Assmann: *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der XVIII.-XX. Dynastie*, Freiburg/Göttingen 1983, S. 96-143.

Die Zungen sind verschieden im Sprechen,
ihre Eigenschaften desgleichen;
ihre Hautfarbe ist unterschieden, (denn) du unterscheidest die Fremdländer.

Du machst den Nil in der Unterwelt
und bringst ihn (herauf) nach deinem Belieben,
um die Menschheit am Leben zu erhalten wie du sie (dir) geschaffen hast;
du bist ihrer aller Herr, der sich abmüht mit ihnen.

Du Herr eines jeden Landes, der aufgeht für sie,
du Sonne des Tages, gewaltig an Hoheit!
Alle fernen Länder, du schaffst ihren Lebensunterhalt:
du hast einen Nil an den Himmel gesetzt, daß er herabsteige zu ihnen,
er schlägt Wellen auf den Bergen wie der Ozean,
ihre Äcker sind trunken an ihren Orten.¹⁸

Zugleich wird auch hier der Zusammenhang von Schöpfung und Herrschaft betont. Die Sonne „beherrscht“ die Welt, aber nicht als Richter, sondern als Lebensspender. Herrschaft manifestiert sich als Abhängigkeit; dadurch läßt sich auch dieser Begriff mit den Wirkungsweisen der Sonne verbinden. Es handelt sich aber insofern um einen unpolitischen Begriff von Herrschaft, als sich ihr niemand entziehen kann. Ganz anders ist der Begriff der Herrschaft, der sich in der traditionellen Theologie mit dem Sonnengott verbindet. Er ist insofern politisch, als er den Begriff der Auflehnung und Feindschaft (verkörpert in dem Wasserdrahen Apophis) impliziert.¹⁹

Der Aspekt des Lebensgottes kommt in Echnatons Hymnen auf eine geradezu pantheistische und mystische Weise zum Ausdruck. Gott ist die Zeit, aber damit auch die ganz persönliche Lebenszeit, die allem Lebenden zugemessen ist. Gott ist das Leben, das in Form von Licht von ihm ausstrahlt, und damit auch das Leben des Einzelnen, das er durch sein bloßes Schauen in sich aufnimmt:

1. Die Erde entsteht auf deinen Wink, wie du sie geschaffen hast:
du gehst auf für sie – sie leben,
du gehst unter – sie sterben.
Du bist die Lebenszeit selbst, man lebt durch dich.²⁰

¹⁸ ÄHG Nr. 92, Verse 83-99.

¹⁹ Apep (gr. Apophis) ist der Name des Sonnenfeindes in Gestalt einer riesigen Wasserschlange, die sich dem Sonnengott auf seiner Fahrt entgegenstellt und den Himmelsozean aussäuft, um die Sonnenbarke auf Grund laufen zu lassen und die Sonnenfahrt stillzustellen. Tag für Tag muß er von dem Gott Seth erstochen und gezwungen werden, das aufgesogene Wasser wieder von sich zu geben.

²⁰ ÄHG Nr. 92, 125-128.

2. Du bist die lebendige Sonne, die unendliche Zeit ist dein Abbild; du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen, um alles zu sehen, was du erschaffst, indem du ein Einziger bist, aber Millionen von Leben in dir sind, um sie zu beleben – (denn) Lebenshauch an die Nase ist es, deine Strahlen zu sehen.²¹

Bei Echnaton ist das aber gewissermaßen vegetabilisch gedacht und der Mensch steht mit diesem Leben in und von Gott auf einer Stufe mit Tieren und Pflanzen. Der ethische Aspekt dieser Gottesnähe bleibt bei Echnaton systematisch ausgeblendet.²² Echnatons Gott richtet nicht mehr zwischen dem Starken und dem Schwachen und hört nicht mehr die Gebete des Bedrängten. Die Sonne scheint nun einmal über Gute und Böse und der Himmel läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.²³ Mit der Eliminierung des persönlichen Aspekts hat Echnaton die Dreieckstruktur der ägyptischen Gottesidee zerschlagen. Auch ‚Schöpfer‘ und ‚Lebensgott‘ bilden bei ihm keine unterscheidbaren Aspekte mehr. Schöpfung ist Belebung; von einer Schöpfung am Anbeginn, *be-reshit*, wie es hebräisch, und ‚das erste Mal‘, wie es ägyptisch heißt, wissen die Amarnatexte nichts.

Mit diesem konsequenten Heliomorphismus steht Echnatons Theologie der Naturphilosophie und geradezu einem Deismus näher als einem Monotheismus. Kein Wunder, daß sie sich nicht halten können in einer Zeit, die für eine derartig radikale Entmythisierung so wenig reif war, wobei man sich fragt, ob es jemals eine Zeit gab, die dafür reif gewesen wäre. Es ist klar, daß Echnaton die beiden Hauptprobleme der ägyptischen Theologie einfach wie einen gordischen Knoten zerschlagen hat, anstatt sie in Fortführung der theologisch-philosophischen Tradition zu bearbeiten: das Problem der Beziehung von Gott und Göttern, und das der Beziehung zwischen dem kosmisch-Allumfassenden und dem personalen Aspekt Gottes.

Im Gegenzug entwickeln die thebanischen Theologen der Ramessidenzeit (1300-1100) eine Theologie, die diese Probleme wieder aufgreift und dabei zu ganz neuen Lösungen vordringt. Das persönliche Richter- und Rettertum Gottes tritt nun so stark in den Vordergrund, daß man die Ramessidenzeit mit Recht das ‚Zeitalter der Persönlichen Frömmigkeit‘ genannt hat. Vor allem aber wird der Aspekt des allumfassenden Welt-

²¹ ÄHG Nr. 91, 52-56.

²² Das wurde bisher nicht gesehen, z. B. von Sigmund Freud (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*) und seinem Gewährsmann James H. Breasted (*Geschichte Ägyptens*).

²³ Vgl. Mt 5.45. Die Theologie Echnatons beschränkt sich auf das, was von der Sonne und ihrem Wirken ausgesagt werden kann, wozu für ihn auch der Regen gehört.

gottes nun in der grandiosesten Weise entwickelt. Da es dieser Aspekt ist, mit dem sich in besonderer Weise der Charakter des Philosophischen verbindet, möchte ich den letzten Teil meines Textes darauf verwenden. Vorher aber möchte ich noch ein Beispiel dafür zitieren, wie diese Hymnen die beiden Aspekte des allumfassenden Weltgottes und des persönlichen Nothelfers verbinden.

Es handelt sich um einen Hymnus der 22. Dynastie. Er gliedert sich in drei Strophen, deren erste den Schöpfer, die zweite den Erhalter und die dritte den rettenden Richter und persönlichen Nothelfer preist:

Sei begrüßt, du Schöpfer von allem, was ist,
Hervorbringer alles Seienden,
Vater der Götter, der die Göttinnen gebar,
der sie ausstattete in Städten und Gauen;
der die Männer zeugte und die Frauen gebar,
der Leben schafft für alle Gesichter!

der Odem des Lebens,
der Hauch des Nordwinds;
ein hoher Nil, von dessen Ka man lebt,
der Götter und Menschen versorgt.
Die Sonne des Tages, der Mond des Abends,
der den Himmel quert, ohne zu ermüden.

Gewaltig an Machterweisen, mächtiger ist er als Sachmet,
wie ein Feuer im Sturm;
hoch an Gnade, der sich um den kümmert,
der ihn preist, der sich umwendet, um das Leid zu heilen.
Denn er blickt auf die Menschen, keiner ist, den er nicht kennt,
und er hört auf Millionen von ihnen.
Wer vermag deinem Zorn zu widerstehen, wer das Rasen deiner Gewalt ab-
zuwenden?²⁴

Hier wird nun der traditionelle Dreiecksaspekt der ägyptischen Gottesidee – Schöpfer, Lebensgott, Richter – wieder voll hergestellt; neu ist aber der breite Raum, den das Thema des göttlichen Richter- und Retters hier einnimmt und damit auch die immer größere Rolle, die in der ägyptischen Religion die Dimension der Lebensführung spielt. Das spiegelt sich auch in den Texten, die es mit der Lebensführung zu tun haben, den Lebenslehren, in denen Gott nun viel öfter vorkommt. Hierauf einzugehen, fehlt der Platz; das eigentlich Philosophische liegt ja auch gera-

²⁴ Der Hymnus der „Stele der Verbannten“, siehe Jürgen von Beckerath: *Die „Stele der Verbannten“ im Museum des Louvre*, in: *Revue d'Égyptologie* 20 (1968), S. 7-36.

de nicht in diesen personalen Aspekten der Gottheit, sondern in der Tatsache, daß sie im ägyptischen Denken offenbar eine kontinuierliche Einheit bilden mit den Aspekten einer umfassenden All-Einheit, die das eigentlich philosophische Element der ägyptischen Theologie darstellen, kurz: in der Verbindung des persönlichen Gottes und des Gottes der Philosophen.²⁵

Philosophisch ist diese Theologie in einem doppelten Sinne: einmal im allgemeinen Sinne des Abstraktionsniveaus und Allgemeinheitsgrades dieses Denkens, das ich mit einer Wendung von Werner Beierwaltes als „Denken des Einen“ bezeichnen möchte, zum anderen aber auch im spezifischen Sinne eines möglichen (!) Traditionszusammenhangs mit theologischen Ansätzen der griechischen, vor allem stoischen und neuplatonischen Philosophie. Das möchte ich (mit aller gebührenden Vorsicht und im Sinne einer Arbeitshypothese) an drei theologischen Motiven aufzeigen: dem Motiv der ‚Weltseele‘, der Idee der All-Einheit (des *Hen panta*) und der stoischen Vorstellung eines *deus mundus*, dessen Körper die Welt ist.

a) Weltseele

Was die Beziehung von Gott und Göttern bzw. Welt angeht, tritt nun ein neues Denkmodell neben das traditionelle Paradigma von Schöpfung und Herrschaft: das Paradigma der Manifestation. Dazu bedient man sich eines Begriffs, der eigentlich in der Anthropologie zuhause ist: des Begriffs ‚Ba‘. Ba bezeichnet die Körperseele des Menschen, die zu Lebzeiten den Körper beseelt und sich nach dem Tode von ihm trennt, um zum Himmel aufzusteigen, die aber dennoch die Beziehung zum mumifizierten Leichnam aufrechterhält. Schon in Texten des Mittleren Reichs wird der Ba-Begriff aber auch mit bezug auf Götter verwendet.²⁶ Als Ba der Götter gilt ihre sinnlich erfahrbare kosmische Manifestation. Dabei bedeutet die Formel ‚Der Ba des A ist B‘ soviel wie ‚A manifestiert sich in B‘, zum Beispiel ‚der Ba des (Luftgottes) Schu ist der Wind‘. Diese Beziehung wird nun auch und vor allem im umgekehrten Sinne, also nicht in Beziehung auf B, die erfahrbare kosmische Manifestation, sondern auf A, die verborgene Seelenmacht verwendet. So wird der höchste Gott jetzt als ‚Ba‘ gedacht, der sich in der Welt verkörpert wie die Seele im

²⁵ Vgl. zum folgenden auch meine Schrift *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines ‚Denkens des Einen‘ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg 1993.

²⁶ Louis V. Žabkar: *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago 1968; Elske M. Wolf-Brinkmann: *Versuch einer Deutung des Ba-Begriffs anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reichs*, Freiburg 1968.

Leib. Zugleich werden aber auch die vielen Götter, die die Welt in Gang halten, als die Ba's des All-Einen erklärt, in denen er sich innerweltlich manifestiert. Die Götter werden zu Formen der erhaltenden Weltzuwendung des Einen, zu Weisen seiner Innerweltlichkeit.

Damit ist eine vollkommen neue Form gefunden, das Verhältnis von Einheit und Vielheit zu denken.²⁷ Im Rahmen des Schöpfungsparadigmas war das Göttliche als Einheit nur *außerhalb* der geschaffenen Welt denkbar, und zwar als Präexistenz. Die Beziehung von Gott und Welt wurde dadurch temporalisiert. Jetzt hatte man mit dem Ba-Begriff eine Kategorie gefunden, das Göttliche auch *innerhalb* bzw. gleichzeitig mit der geschaffenen Welt als Einheit zu denken. Neben das traditionelle Paradigma der Schöpfung – der Eine als Ursprung der Vielen – trat jetzt das Paradigma der Manifestation: der Eine, der sich als Vielheit manifestiert, die Götterwelt als eine Form göttlicher Weltzuwendung. Entscheidend ist, daß Gott als der Eine und der Verborgene jetzt nicht mehr ausschließlich vorweltlich, sondern auch außerweltlich gedacht wird: ein entscheidender Schritt hin zu einem Transzendenzbegriff, nur daß der transzendente Gott der ramessidischen Theologie nicht nur einen Chorisimos von der Immanenz getrennt ist, sondern sich in die Immanenz hinein kontinuiert.

Ein Leidener Papyrus enthält einen Zyklus von Amunhymnen, die man allesamt als ‚philosophische Hymnen‘ einstufen möchte.²⁸ Einer davon, aus dem ich einige Auszüge präsentieren möchte, stellt die Aspekte Manifestation und Verborgenheit oder Immanenz und Transzendenz nebeneinander:

Geheim an Verwandlungen, funkelnd an Erscheinungsformen,
wundertätiger Gott, reich an Gestalten!
Alle Götter rühmen sich seiner,
um sich mit seiner Schönheit so zu erhöhen, wie er göttlich ist.
Re selbst ist mit seinem Wesen vereint,
er ist der Große in Heliopolis.

²⁷ Für eine ausführlichere Darstellung des Ba-Konzepts und seiner Bedeutung im Rahmen der thebanischen Theologie der Ramessidenzeit siehe Jan Assmann: *Re und Amun*, a.a.O., S. 203-211 sowie kritisch dazu Dieter Kessler: *Die kultische Bindung der Ba-Konzeption. 1. Teil: Die Tempelbindung der Ba-Formen*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28 (2000), S. 176 ff. Kessler bestreitet vor allem den neuartigen Charakter dieser „Theologie“ sowie deren Abgehobenheit von konkreten Kultformen. Neu wären dann nicht so sehr die Vorstellungen, sondern deren Zur-Sprache-Kommen. Aber genau dieses Zur-Sprache-Kommen beschäftigt uns hier als Ausdrucksform von (expliziter) Theologie.

²⁸ Jan Zandee: *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, Leiden 1947; ÄHG Nr. 138.

Man sagt auch ‚Tatenen‘ zu ihm,
Amun, der aus dem Nun hervorkam, um die ‚Gesichter‘ zu leiten. [...]

Sein Ba ist im Himmel, sein Leib im Westen,
sein Kultbild ist im südlichen Heliopolis und trägt sein Erscheinen.

Einzig ist Amun, der sich vor ihnen verborgen hat,
der sich vor den Göttern verhüllt, so daß man sein Wesen nicht kennt;
er ist ferner als der Himmel, tiefer als die Unterwelt.
Kein Gott kennt seine wahre Gestalt,
sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriftrollen,
man lehrt nicht über ihn. [...]

Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,
er ist zu groß, um ihn zu erforschen,
zu stark, um ihn zu erkennen.
Man fällt um auf der Stelle vor Schrecken,
wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich aus-
spricht.
Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte.
Ba-hafter, der seinen Namen verbirgt wie sein Geheimnis.²⁹

Wichtig im gegenwärtigen Zusammenhang ist vor allem der letzte Vers, der die „Bahaftigkeit“ des Gottes mit seiner Verborgenheit gleichsetzt. Der Hymnus ist zweigeteilt; der erste Teil behandelt das Thema der innerweltlichen Offenbarkeit (positive Theologie), der zweite das Thema der Verborgenheit (negative Theologie). Ein anderer Hymnus bringt diese Dialektik auf die knappe Formel „Ba-hafter, der sich in Verkörperungen verkörpert“.³⁰

Auch dem folgenden Hymnus aus derselben Sammlung liegt die Dialektik von Manifestation und Verborgenheit zugrunde:

Alle Götter sind drei,
Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.
Der seinen Namen verbirgt als Amun,
er ist Re im Angesicht,
sein Leib ist Ptah.
Ihre Städte auf Erden
stehen fest auf immerdar:
Theben, Heliopolis, und Memphis allezeit, [...]

²⁹ IV, 12-21. Jan Zandee: *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, a.a.O., S. 75-86; Jan Assmann: *Re und Amun*, a.a.O., S. 200-203.

³⁰ ÄHG Nr. 131, Verse 70 f.

Einzig er allein, Amun, zusammen mit Re
[und Ptah], zu dreien verbunden.³¹

Alle Götter sind drei, aber diese drei sind auch nur innerweltliche Manifestationen des Einen verborgenen Gottes, der hier nicht mit Namen, sondern nur ‚er‘ genannt. Dieser verborgene Eine manifestiert sich innerweltlich als Name (Amun), Sonne (Re) und Kultbild (Ptah), und diese Dreiheit wiederum liegt allen anderen Göttern zugrunde.

Der Begriff Ba ‚Seele‘ dient als Modell, die Beziehung zwischen Gott und Welt zu denken. Gott verhält sich zur Welt, wie die Seele zum Körper. Ob man soweit gehen darf, in diesem Zusammenhang an den Platonischen Begriff der Weltseele zu denken, will ich nicht entscheiden. Diese Begriffe liegen weit auseinander und es fehlt an Zwischengliedern. Solche Zwischenglieder scheinen mir aber durchaus greifbar in bezug auf die anderen beiden Motive der ramessidischen Amun-Theologie, die All-Einheit und den Welt-Gott.

b) All-Einheit (*Hen kai pan*)

Eine besonders häufige Formel für diesen verborgenen Einen, der sich als Vielheit oder geradezu Allheit manifestiert, ist das Prädikat des „Einen, der sich zu Millionen macht“. Hierfür als Beispiele zwei Auszüge aus ramessidischen Hymnen:

Sei begrüßt, du Einer, der sich zu Millionen macht,
der lang ist und breit ist ohne Grenzen;
das gerüstete Machtbild, das sich selbst erschafft,
die Uräusschlange mit gewaltiger Flamme,
der Zauberreiche mit geheimer Gestalt,
der geheime Ba, dem Ehrfurcht erwiesen wird!³²

Der *erlauchte Ba*, der am Anfang entstand,
der große Gott, der von der Wahrheit lebt.
Der erste Urgott, der die Urgötter hervorbrachte,
aus dem jeder Gott entstand.
Der *Eine Gott*, der sich zu Millionen machte.
Der *Eine Einzige*, der die *Seienden* schuf,
der die Erde begründete am Anbeginn.
Geheim an Geburten, reich an Verkörperungen, dessen Ursprung man nicht
kennt.³³

³¹ ÄHG Nr. 139, 1-9.

³² pMagHarris III. 10-IV. 8, in: Hans O. Lange: *Der Magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, S. 32 ff. Siehe ÄHG Nr. 129.

³³ ÄHG Nr. 131.

Auch diese Hymnen preisen Gott als „geheimen“ oder „erlauchten Ba“ in seiner Verborgenheit und in den Formen seiner Weltzuwendung. Gott ist der Eine, der sich zu Millionen macht, der Verborgene, Grenzenlose, der sich als Welt manifestiert. Der „Eine, der sich zu Millionen macht“ ist eine Formel, die in ramessidischen Hymnen immer wiederkehrt und bis in die römische Zeit hinein vorkommt. Ich erblicke darin das ägyptische Äquivalent der zahlreichen griechischen und lateinischen Formeln, die die höchste Gottheit als *Hen to Pan*, *unus et omnia*, *una quae es omnia* usw. bezeichnen. Für das Nomen ‚pan‘ bzw. ‚omnia‘ gibt es im Ägyptischen kein Äquivalent. Die Ausdrücke für ‚alle‘, ‚jede‘ sind adjektivisch. Ich nehme daher an, daß das Wort ‚Millionen‘ hier für *ta panta* bzw. *omnia* steht. Dabei sind mit Millionen wohl eher ‚alle Lebewesen‘ als ‚alle Dinge‘ gemeint, vor allem aber ‚alle Götter‘. Hinter dieser Formel steht die Idee, daß alle Götter Eins sind und daß diese Götter in ihrer Allheit auch die gesamte Welt ausmachen. Im *Corpus Hermeticum* ist die Formel in verschiedenen Varianten an die fünfundzwanzigmal belegt. Der Neuplatoniker Ralph Cudworth hat sie in seinem *Intellectual System of the Universe* zusammengestellt und die Lehre der Alleinheit als die ägyptische Geheimtheologie gedeutet. Obwohl er durchaus Casaubons Spätdatierung der hermetischen Schriften akzeptiert, führt er sie (natürlich in völliger Unkenntnis der Eins-Millionen-Tradition) auf die ägyptische und nicht auf die Heraklitisch-Platonische zurück, in der er vielmehr einen Spätableger der ägyptischen Geheimtheologie erblickt. Als Lessing sein *Hen kai pan* an die Tapete von Gleims Gartenhaus schrieb, war das als ein Bekenntnis zu Spinozas pantheistischer Devise *deus sive natura* gemeint, zugleich aber auch als ein Rückgriff auf die natürliche Theologie oder Urweisheit der Ägypter, die man im 18. Jahrhundert als einen Spinozismus *avant la lettre* verstand.³⁴

c) Der Weltgott

Noch deutlicher oder weniger spekulativ ist dieser Zusammenhang zwischen ägyptischer Theologie und antiker Philosophie im Fall des dritten Motivs, der Welt als Körper Gottes, das ja das logische Korrelat zum Begriff Gottes als verborgenem Ba darstellt, der diesen Weltkörper beseelt.

In der Antike tritt uns die Gestalt des Weltgottes, des *dieu cosmique*, wie André-Jean Festugière ihn genannt hat, in vielen Formen und Über-

³⁴ Wolfgang Albrecht (Hg.): *Lessing. Gespräche, Begegnungen, Lebenszeugnisse. Ein kommentiertes Lese- und Studienwerk*, Kamenz 2005, S. 517 f.; Richard Dauterive (Hg.): *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*, München 1971, S. 539 f. Siehe auch Hugh B. Nisbet: *Lessing. Eine Biographie*, München 2008, S. 821-831.

lieferungen entgegen. Zu den eher philosophischen, und zwar stoischen, kann man den Zeushymnus des Kleantes³⁵ rechnen sowie den *deus mundus* bei Plinius. Auch ein orphischer Hymnus gehört hier, in dem es heißt:

Zeus ist Himmel und Erde, Wind, Feuer, Wasser, Sonne und Mond. Alles ist in Zeus' Körper eingeschlossen.³⁶

Dieser Gott spielt aber auch in der Magie eine große Rolle, vor allem in den Zauberpapyri des 2. bis 4. Jahrhunderts n. Chr., die aus Ägypten stammen, aber in griechischer Sprache abgefaßt sind. Dort liest man zum Beispiel mehrfach folgende Anrufung:

Du, dessen unermüdlche Augen Sonne und Mond sind [...],
 dessen Kopf der Himmel,
 dessen Leib die Luft,
 dessen Füße die Erde sind;
 das Wasser um dich herum aber ist der Ozean:
 Agathos Daimon,
 der alles Gute erzeugt und ernährt und vermehrt,
 die ganze bewohnte Erde und den ganzen Kosmos!³⁷

Der angerufene Gott, Agathos Daimon, entspricht dem ägyptischen Gott (P)Schai, „Schicksal“³⁸, und dieser Gott wiederum beerbt den traditionellen Sonnengott in seiner Rolle eines Höchsten Wesens. Er wird hier als Weltgott dargestellt: der ganze, anthropomorph gedachte Kosmos bildet den Leib dieses Gottes. Ähnlich lautet ein Offenbarungssorakel des Gottes Sarapis, das Macrobius überliefert:

Der himmlische Kosmos ist mein Kopf
 mein Bauch ist das Meer

³⁵ Günther Zuntz: *Zum Kleantes-Hymnus*, in: *Harvard Studies* 63 (1958), S. 289-308. Vgl. zur weiteren Geschichte der stoischen Obergottheit-Idee auch Clive S. Lewis: *The Allegory of Love*, Oxford 1958, S. 56 ff.

³⁶ Geo Widengren: *Religionsphänomenologie*, Berlin/New York 1969, S. 102.

³⁷ PGM XII, S. 242 ff., XIII, S. 767 ff.: XXI, S. 4 ff.

³⁸ Jan Quaegebeur: *Le dieu Egyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Leuven 1975, S. 170-176 mit weiterer Lit., darunter bes. Jan Bergman: *Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übersetzung*, in: Sven S. Hartmann (Hg.): *Syncretism*, Stockholm 1969, S. 207-227 und Jack Lindsay: *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London 1970, S. 301-322. Quaegebeur geht auf die griechischen Texte nicht weiter ein; die hier aufgezeigten Parallelen bestätigen seine These eines ägyptischen Ursprungs der alexandrinischen Agathos-Daimon-Vorstellung.

die Erde meine Füße.
 Meine Ohren reichen in die Luft,
 mein Auge ist das weithinleuchtende Licht der Sonne.³⁹

Ein besonders eigenartiger Beleg findet sich in den sibyllinischen Orakeln.⁴⁰ Dort wird die Selbstbezeichnung Jahwehs „Ich bin, der ich bin“⁴¹ im kosmotheistischen Sinne des Weltgottes interpretiert: „Ich bin der Seiende (*eimi d'égo-ge ho ón*), erkenne dies in deinem Geist: ich legte den Himmel an als Gewand, ich bekleidete mich mit dem Ozean, die Erde ist der Grund meiner Füße, die Luft umgibt mich als Körper und die Sterne umkreisen mich“⁴². Das Besondere dieses Beispiels liegt darin, daß es den Gegensatz zwischen Monotheismus und Kosmotheismus, dem außerweltlichen Gott Israels und dem Weltgott der hellenistischen Religiosität, systematisch negiert.

In Ägypten finden sich die ersten eindeutigen Belege für die Vorstellung des Weltgottes in Hymnen der 19. und 20. Dynastie, also des 13. bis 12. Jahrhundert v. Chr. Im Leidener Hymnenbuch aus dem 13. Jahrhundert heißt es von Amun:

Er ist Harachte im Himmel,
 sein rechtes Auge ist der Tag,
 sein linkes Auge die Nacht [...]
 sein Leib ist der Nun (das Urwasser), was darin ist der Nil,
 der alles hervorbringt und alles, was ist, am Leben erhält;
 sein Hauch ist die Luft für alle Nasen.⁴³

Aber erst in einigen Texten der 20. Dynastie kommt es zur völligen Gleichsetzung von Gott und Kosmos, deren Formulierungen bereits fast wörtlich den oben zitierten griechischen Zaubertexten entsprechen:

Deine beiden Augen sind Sonne und Mond
 dein Kopf ist der Himmel
 deine Füße sind die Unterwelt.⁴⁴

³⁹ Macrobius: *Saturnalia I*, 20.17 nach Theodor Hopfner: *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, Bd. 2, S. 597 f. Die Anführung dieses Orakels dient Macrobius im Zusammenhang bezeichnenderweise dem „synkretistischen“ Argument, daß Sol und Sarapis identisch (d. h. jener in diesem enthalten) seien.

⁴⁰ Vgl. I 137-140.

⁴¹ Ex 3, 14.

⁴² Reinhold Merkelbach/Maria Totti: *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Bd. 2, Opladen 1991, S. 131.

⁴³ Jan Zandee: *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, a.a.O., S. 98-101; ÄHG Nr. 141.

Sein Leib ist der Wind,
 der Himmel ruht auf seinem Haupt,
 das Urwasser trägt sein Geheimnis.⁴⁵

Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist die Unterwelt,
 du bist das Wasser, du bist die Luft zwischen ihnen.⁴⁶

Diese Gottesidee bleibt in Ägypten bruchlos bis in die griechisch-römische Zeit präsent. Nehmen wir einige Beispiele aus spätägyptischen Tempeltexten, so zum Beispiel in bezug auf den Gott Sobek-Re von Kom Ombo:

Der große Gott, aus dessen Augen die beiden ‚Scheiben‘ hervorkommen
 dessen rechtes Auge am Tag
 und dessen linkes Auge in der Nacht scheint,
 seine beiden ‚Großen‘ Augen vertreiben die Finsternis.
 Aus dessen Mund die Luft kommt,
 aus dessen Nase der Nordwind,
 aus dessen Schweiß der Nil strömt.⁴⁷

Entsprechend für Amun in Theben:

Sein Schweiß ist der Nil
 seine Augen das Licht
 seine Nase der Wind.⁴⁸

Auch diese Texte scheinen den Kosmos mit dem Leib eines Weltgottes gleichzusetzen; dabei geht es aber immer um bestimmte Körperteile wie Augen, Nase, Mund, Schweiß, und um bestimmte kosmische Phänomene wie Licht, Luft, und Wasser bzw. Nil, also Elemente, die den Kosmos nicht nur konstituieren, sondern vor allem beleben. So erklärt sich auch

⁴⁴ Theben, Grab 65, in: *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte*, Bd. 1, Stockholm/Leipzig 1886, S. 140.

⁴⁵ Norman de Garis Davies: *The Temple of Hibis in El-Kharga Oasis*, Bd. III, New York 1953, Tf. 33 = ÄHG Nr. 130, 26-28.

⁴⁶ ÄHG Nr. 130, 205 f. Der Text ist aufgrund seiner Parallele im pBerlin 3056 in die 20. Dyn. zu datieren.

⁴⁷ Hermann Junker: *Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo*, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67 (1931), S. 54 f.

⁴⁸ Otto Firchow: *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*, Leipzig 1957, §65c. Vgl. §1b, 7b, 17e, 57b = 70b, 59b; Edouard Naville: *The Temple of Deir el-Bahari*, Bd. 5, London 1906, S. 149; Kurt Sethe: *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, Berlin 1929, §202.

das Fehlen der Erde.⁴⁹ Den Zusammenhang der Elemente mit dem Gedanken der Belebung macht z. B. folgende Amun-Eulogie deutlich:

Der das Leben schafft, nämlich Wind, Licht, Nil und Feuer,
von deren Wirken alles lebt.⁵⁰

Es handelt sich also vor allem um einen Lebensgott, der die Welt mit seinen körperlichen Ausscheidungen belebt, und weniger um einen Weltgott im strengen Sinne, dessen Körper die Welt darstellt. In der ägyptischen Theologie gilt eben nicht nur die Welt als der Körper Gottes, sondern auch Gott als Seele der Welt.

Das Weltgott-Thema ist ein integraler Bestandteil der ramessidischen Amun-Theologie und gehört untrennbar zusammen mit der Vorstellung Gottes als verborgenem Ba der Welt und mit der Idee der All-Einheit. Es handelt sich dabei um einen Gottesbegriff, der durch sein Weiterleben in griechischen und abendländischen Diskursen bis ins 19. Jahrhundert hinein als ein philosophischer ausgewiesen ist.

Die besondere Bedeutsamkeit der ägyptischen Tradition sehe ich zum einen darin, daß sie uns diesen Begriff eines allumfassenden Weltgottes bis in das 13. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen und als Reaktion verstehen läßt auf die erste Erfahrung eines radikalen Monotheismus, und zum anderen darin, daß sich in dieser Gottesidee die Aspekte des allumfassenden Weltgottes und des persönlichen Richter- und Nothelfergottes, die unserem Denken so unvereinbar scheinen, scheinbar bruchlos miteinander verbinden. Das liegt vielleicht darin, daß diese beiden Extrempole vermittelt werden durch den dritten, so typisch ägyptischen Begriff des Lebensgottes. Gott ist nicht nur die Welt, sondern die Kraft, die diese Welt belebend durchpult und in Bewegung hält, er ist *natura* als *naturans* und als *naturata*, und diese Kraft ist nicht nur im Kosmos, sondern auch in mir wirksam.

⁴⁹ Im Gegensatz dazu ist die Erde in solchen Elementen-Modellen anwesend, bei denen weniger der Gedanke der Belebung als der konstituierenden kosmischen Bereiche im Vordergrund steht, vgl. etwa Jan Assmann: *Das Grab des Basa* (Nr. 389) in *der thebanischen Nekropole*, Mainz 1973, S. 72 f.; Ders.: *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik*, Bd. 1, Berlin 1969, S. 80; Henri Wild: *Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik I^{er} aux musées de Palerme et du Caire*, in: *Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 60 (1960), S. 53.

⁵⁰ Urk. VIII (siehe Anm. 44), §1g.

Literatur

- Wolfgang Albrecht (Hg.): *Lessing. Gespräche, Begegnungen, Lebenszeugnisse. Ein kommentiertes Lese- und Studienwerk*, Kamenz 2005.
- Jan Assmann: *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik*, Bd. 1, Münchner Ägyptologische Studien Bd. 19, Berlin 1969.
- Jan Assmann: *Das Grab des Basa (Nr. 389) in der thebanischen Nekropole*, Archäologische Veröffentlichungen Bd. 6, Mainz 1973.
- Jan Assmann: *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der XVIII.-XX. Dynastie*, Orbis biblicus et orientalis Bd. 51, Freiburg/Göttingen 1983.
- Jan Assmann: *Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten*, in: Heinrich von Stietencron/Ders. (Hg.): *Theologen und Theologen in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, S. 46-69.
- Jan Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- Jan Assmann: *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart ²1991. (überarbeitete engl. Fassung: *The Search of God in Ancient Egypt*, übers. von David Lorton, Ithaca 2001)
- Jan Assmann: *Akhanyati's Theology of Light and Time*, Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities Bd. VII/4, Jerusalem 1992, S. 143-176.
- Jan Assmann: *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines ‚Denkens des Einen‘ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1993/2, Heidelberg 1993.
- Jan Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996.
- Jan Assmann: *Ägyptische Hymnen und Gebete*, übers., kommentiert u. eingel., Freiburg/Göttingen ²1999. (= ÄHG)
- Jan Assmann: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003.
- Jan Assmann: *Theologie in Ägypten*, in: Manfred Oeming/Konrad Schmid/Andreas Schüle (Hg.): *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen*, Münster 2004, S. 51-62.
- Jan Assmann: *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München 2005.
- Jan Assmann/Andrea Kucharek: *Ägyptische Religion. Totenliteratur*, Frankfurt a. M./Leipzig 2008.
- Jürgen von Beckerath: *Die „Stele der Verbannten“ im Museum des Louvre*, in: *Revue d'Égyptologie* 20 (1968), S. 7-36.
- Jan Bergman: *Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übersetzung*, in: Sven S. Hartmann (Hg.): *Syncretism*, Scripta Instituti Donneriani Aboensis Bd. 3, Stockholm 1969, S. 207-227.
- Jan Bergman: *Discours d'adieu – testament – discourse posthume. Testaments juifs et enseignements égyptiens*, in: *Sagesse et religion*, hg. vom Centre d'Études Supérieures Spécialisées d'Histoire des Religions de Strasbourg, Paris 1979, S. 21-50.
- Jan Bergman: *Gedanken zum Thema Lehre – Testament – Grab – Name*, in: Erik Hornung/Othmar Keel (Hg.): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, Orbis biblicus et orientalis Bd. 28, Freiburg 1979, S. 73-104.

- James H. Breasted: *Geschichte Ägyptens*, unveränd. Neudr. der 1. dt. Auflage, Zürich 1954.
- Richard Daunicht (Hg.): *Lessing im Gespräch. Berichte und Urteile von Freunden und Zeitgenossen*, München 1971.
- Gerhard Fecht: *Der Vorwurf an Gott in den „Mahnworten des Ipuwer“*. Zur geistigen Krise der Ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung, Heidelberg 1972.
- Otto Firchow: *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*, Leipzig 1957.
- Norman de Garis Davies: *The Temple of Hibis in El-Kharga Oasis*, Bd. III, New York 1953.
- Pierre Grandet: *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris 1995.
- Theodor Hopfner: *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, 5 Bde., Bonn 1922 ff.
- Erik Hornung: *Gesänge vom Nil*, Zürich 1990.
- Erik Hornung: *Echnaton. Die Religion des Lichts*, Zürich 1995.
- Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte*, 3 Bde., hg. von Karl Piehl, Stockholm/Leipzig 1886-1903.
- Hermann Junker: *Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo*, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67 (1931), S. 51-55.
- Dieter Kessler: *Die kultische Bindung der Ba-Konzeption. 1. Teil: Die Tempelbindung der Ba-Formen*, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28 (2000), S. 161-206.
- Hans O. Lange: *Der Magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.
- Claude Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*, Paris 1962.
- Clive S. Lewis: *The Allegory of Love*, Oxford 1958.
- Miriam Lichtheim: *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, Bd. 2: The new Kingdom, Berkeley 1976.
- Jack Lindsay: *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London 1970.
- Maria M. Luiselli: *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, Wiesbaden 2004.
- Auguste Mariette (Hg.): *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, Bd. 2, Paris 1872.
- Reinhold Merkelbach/Maria Totti: *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Bd. 2: Gebete, Opladen 1991.
- Georg Möller: *Hieratische Lesestücke für den akademischen Gebrauch*, Bd. 2, Leipzig² 1927
- Edouard Naville: *The Temple of Deir el-Bahari*, 7 Bde., London 1895-1908.
- Hugh B. Nisbet: *Lessing. Eine Biographie*, München 2008.
- Eberhard Otto: *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*, Hildesheim 1951.
- Papyri Graecae Magicae*, hg. von Karl Preisendanz, 2 Bde., Stuttgart 1973. (= PGM)
- Georges Posener: *Sur le monothéisme dans l'ancienne Égypte*, in: André Caquot (Hg.): *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*, Alter Orient und Altes Testament Bd. 212, Kevelaer 1981, S. 347-351.
- Joachim F. Quack: *Die Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992.
- Jan Quaegebeur: *Le dieu Egyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Leuven 1975.
- Martin Riesebrodt: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

- Maj Sandman: *Texts from the Time of Akhenaten*, Bibliotheca Aegyptiaca Bd. 8, Brüssel 1938.
- Hermann A. Schlögl: *Echnaton – Tutanchamun. Daten, Fakten, Literatur*, Wiesbaden⁴1993.
- Kurt Sethe: *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1929/4, Berlin 1929.
- Theo Sundermeier: *Religion, Religionen*, in: Karl Müller/Theo Sundermeier (Hg.): *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 411-423.
- Theo Sundermeier: *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999.
- Andreas Wagner (Hg.): *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Berlin/New York 2006.
- Geo Widengren: *Religionsphänomenologie*, Berlin/New York 1969.
- Henri Wild: *Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik I^{er} aux musées de Palerme et du Caire*, in: *Le Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 60 (1960), S. 43-68.
- Elske M. Wolf-Brinkmann: *Versuch einer Deutung des Ba-Begriffs anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reichs*, Freiburg 1968.
- Louis V. Žabkar: *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, Studies in Ancient Oriental Civilization Bd. 34, Chicago 1968.
- Jan Zandee: *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, Leiden 1947.
- Günther Zuntz: *Zum Kleanthes-Hymnus*, in: *Harvard Studies* 63 (1958), S. 289-308.