

Rezeption und Auslegung in Ägypten

Das «Denkmal memphitischer Theologie» als Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie

Von Jan Assmann

1. Text und Kommentar

Rezeption ist Auslegung. Dieser Satz gilt vielleicht nicht immer und überall, aber er gilt in jedem Falle dort, wo wir es mit der Rezeption normativer Texte zu tun haben. Anders als durch Auslegung läßt sich die Normativität eines Textes nicht durch die Zeit hindurch retten. Allein schon der Sprachwandel, vom allgemeinen Weltwandel ganz zu schweigen, bewirkt, daß ein Text ohne entsprechende Anpassungen schon im Laufe weniger Jahrhunderte nicht mehr verständlich ist und zu einer liturgischen Formel, einem Abrakadabra verkommt. Wenn das verhindert werden soll, muß der Text den veränderten sprachlichen und semantischen Verhältnissen angepaßt werden. Die Maßnahmen solcher Anpassung – Umschreiben, Fortschreiben, Übersetzen, Glosieren, Kommentieren – fasse ich hier unter dem Begriff der Auslegung zusammen. Auslegung kompensiert die Distanz, in die ein normativer Text im Laufe der Zeit zu der sich wandelnden Wirklichkeit gerät. Auslegung findet nicht statt, wenn ein Text ohne Rücksicht auf seine Verständlichkeit wortlautgetreu überliefert oder wenn er aus dem Traditionsstrom ausrangiert, durch andere Texte ersetzt und als solcher vergessen wird.

Soweit die Theorie.¹ Sie findet in allen bedeutenden Schriftkulturen reiche Bestätigung; Babylonien, Indien, China, Israel, Griechenland, Rom, Judentum, Christentum, Islam konfrontieren uns mit einer Fülle verschiedenartiger Ausprägungen von Auslegungskultur.² Überall, wo sich der schriftkulturelle Traditionsstrom zu normativen Texten verfestigt, bildet die Entstehung von Kommentaren (im weitesten Sinne) eine notwendige Begleiterscheinung. Normative Rezeption – d.h. Kanonisierung – und Kommentierung gehören offenbar zusammen. Um so mehr muß es auffallen, daß Ägypten hier eine Ausnahme zu bilden scheint. In Ägypten haben wir es zwar vollkommen eindeutig mit der wortlautgetreuen Überlieferung offenbar hochgradig normativer Texte über einen Zeitraum von mehr als zweitausend Jahren zu tun; wir suchen aber vergeblich nach Formen einer auch nur ansatzweisen Kommentierung dieser Texte.³

¹ Zu den theoretischen Grundlagen vgl. meine Einführung «Text und Kommentar. Einführung» in: J. Assmann / B. Gladigow (1995) 9–34.

² Vgl. den Band «Text und Kommentar» (Assmann / Gladigow [1995]) und die Beiträge zu den genannten Kommentartraditionen.

³ Eine Ausnahme bilden nur das 17. Kapitel des TB (CT Spruch 335) und einige medizinische Texte. Bei den medizinischen Texten könnte der Kommentar zum ursprünglichen

Wenn wir nach Ansätzen von Kanonisierung in der altägyptischen Schriftkultur fragen, werden wir auf drei Komplexe verwiesen:

1. die Festlegung des Totenbuchs nach Umfang und Spruchfolge;
2. die extensive Verwendung von Pyramidentexten in Gräbern und Papyri der Spätzeit;
3. die Pflege des Mittelägyptischen – eines über 1500 Jahre alten Sprachstadiums – im Kult.

Alle drei Phänomene verweisen uns nachdrücklich auf eine bestimmte Epoche der ägyptischen Geschichte: das 7. Jh. v. Chr., die Äthiopen- und Saitenzeit bzw. 25. und 26. Dynastie, die den Charakter einer durchgreifenden kulturellen Restauration oder geradezu Renaissance hatte.⁴ In dieser Zeit gewinnt das Totenbuch seine von da an verbindliche Gestalt. Vorher wurde jeder Totenbuchpapyrus individuell aus einem Vorrat von Sprüchen zusammengestellt. In dieser Zeit tauchen im Dekorationsprogramm monumentaler Grabanlagen Sammlungen von Pyramidentexten auf in einer textgeschichtlich hervorragenden Form. In dieser Zeit schließlich legen die offiziellen Inschriften einen sprachlichen Klassizismus an den Tag, der an die besten Traditionen der mittelägyptischen Literatur anknüpft.⁵ Das 7. Jahrhundert bedeutet für Ägypten eine tiefgreifende Reorganisation des kulturellen Gedächtnisses. Jetzt kristallisiert sich innerhalb der Schriftkultur ein Kernbereich normativer Texte heraus, die in ihrer Redaktion festgestellt werden und eine kanonische Verbindlichkeit gewinnen.

Aus der gleichen Zeit stammt ein Papyrus mit Ritualtexten in mittelägyptischer Sprache und neuägyptischer Interlinearübersetzung.⁶ Das zeigt, daß sich auch in Ägypten gleichzeitig mit der kanonisierenden Fixierung der Tradition wenigstens ansatzweise Formen von Auslegungskultur ausbilden. Aus der gleichen Zeit stammt aber auch ein Text, den ich als das vielleicht eindrucksvollste Beispiel ägyptischer Auslegungskultur vorstellen möchte. Es handelt sich um das in alttestamentlichen Kreisen ja bestens bekannte⁷ *Denkmal memphitischer Theologie*. Bisher hat man immer angenommen, daß es sich bei diesem Text um eine polemische Überbietung der heliopolitanischen Weltentstehungslehre handelt. Ich möchte dagegen zeigen, daß dieser Text vielmehr eine Auslegung der heliopolitanischen Kosmogonie darstellt.⁸

Text gehören, also kein rezeptionsgeschichtliches Faktum darstellen. S. hierzu die Beiträge von U. Rößler-Köhler und von mir («Altägyptische Kultkommentare») in: Assmann / Gladigow (1995). Das 17. Kapitel des TB wäre u.U. und trotz den von U. Rößler-Köhler vorgebrachten Argumenten als eine Art Initiationsverhör zu erklären.

⁴ Vgl. P. Der Manuelian (1994).

⁵ Vgl. hierzu N.-Chr. Grimal (1980).

⁶ Papyrus BM 10252; vgl. S. Schott (1954).

⁷ Z.B. K. Koch (1988).

⁸ Der Text ist erstmals im Jahre 1901 von J.H. Breasted als «Philosophy of a Memphite Priest» bekannt gemacht worden. A. Erman hat ihm 1909 unter dem Titel «Ein Denkmal

2. Die heliopolitanische Kosmogonie als normativer «Tiefentext»

Die heliopolitanische Weltentstehungslehre ist kein Text, sondern ein semantischer Komplex, eine Art «Tiefentext», der vielen «Oberflächen-Texten» zugrunde liegt, kurz, ein Mythos.⁹ Mythen haben ihren eigentlichen Ort in der mündlichen Überlieferung oder vielmehr im kollektiven Gedächtnis. Dort leben sie als semantische Komplexe, die fallweise in eine konkrete Gestalt überführt werden. Das muß nicht immer ein Text sein; auch Bilder realisieren mythische Tiefentexte. Man kann aber solche Realisierung nicht Auslegung nennen. Um einen Mythos auszulegen, muß man ihn zuvor ausformulieren. Plutarch hat das in seinem Traktat über Isis und Osiris eindrucksvoll gezeigt. Bevor er seine Interpretation vorführt, erzählt er die Geschichte, und seine Erzählung ist die einzige zusammenhängende Realisierung, die dem Osiris-Mythos überhaupt jemals zuteil wurde. Erst wenn Mythen eine Textgestalt gewonnen haben, die ihrerseits normativ und verbindlich geworden ist, wie etwa der biblische Schöpfungsmythos in Gestalt von Genesis 1, kann daran Auslegung ansetzen.

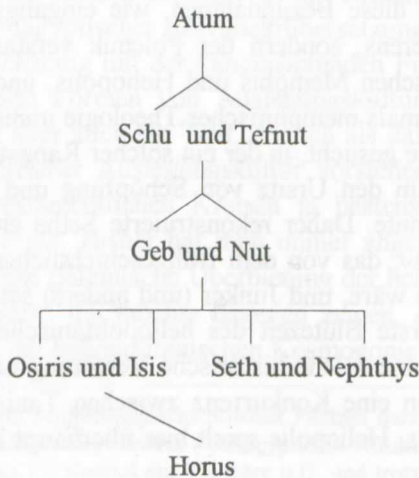
Für die heliopolitanische Kosmogonie ist das nicht der Fall. Daher wäre das Denkmal memphitischer Theologie als eine Realisierung, aber nicht als eine Auslegung oder gar Kommentierung des Tiefentexts (Mythos) zu betrachten. Trotzdem ergibt sich bei näherer Betrachtung, daß hier in eindeutigen Formen von Auslegung auf den Mythos Bezug genommen wird, der zu diesem Zweck zumindest andeutungsweise wie bei Plutarch ausformuliert wird. Bisher hat man diese Bezugnahmen, wie eingangs erwähnt, nicht im Sinne des Kommentierens, sondern der Polemik verstanden, als Ausdruck eines Rangstreits zwischen Memphis und Heliopolis, und hat daher die Entstehungszeit des Denkmals memphitischer Theologie immer in einer Phase der ägyptischen Geschichte gesucht, in der ein solcher Rangstreit zwischen Heliopolis und Memphis um den Ursitz von Schöpfung und Herrschaft sinnvoll vorgestellt werden könnte. Daher rekonstruierte Sethe ein vorgeschichtliches «Reich von Heliopolis», das von dem frühgeschichtlichen «Reich von Memphis» abgelöst worden wäre, und Junker (und andere) setzten den Text in die 5.–6. Dynastie, die erste Blütezeit des heliopolitanischen Sonnenkults. Die Spätzeit scheidet für eine solche historische Verortung natürlich vollkommen aus; hier erwartet man eine Konkurrenz zwischen Tanis, Theben, allenfalls Bubastis und Memphis. Heliopolis spielt hier überhaupt keine politische Rol-

memphitischer Theologie» eine kommentierte Übersetzung gewidmet (Erman [1911]), die dem Text bis heute seinen Namen gegeben hat. Die maßgeblichen Editionen stammen von K. Sethe (1928) und H. Junker (1940); ders. (1941). Wichtige neuere Behandlung bei J.P. Allen (1988) 42–47. Ich zitiere das «Denkmal memphitischer Theologie» im folgenden nach Junker.

⁹ Vgl. hierzu insbesondere Susanne Bickel (1994).

le. Aber diese Argumentation verkennt, daß die Lehre von Heliopolis vollkommen unabhängig von der Frage eines historisch-politischen Bezugs in Ägypten immer die Rolle einer «Großen Tradition» gespielt hat, d.h. einer interregional, gesamtägyptisch maßgeblichen Kosmogonie, vom Alten Reich bis zu den theologischen Systemen der griechisch-römischen Tempel. Hier haben wir es mit einem Mythos zu tun, der bereits in seiner Form als Tiefentext normativ war und nicht erst als konkret ausformulierter und kanonisierter Oberflächentext. Jede lokale Kosmogonie mußte sich an diese klassische und allgemein gültige Lehre anschließen. Die Spannung zwischen der «großen» Tradition von Heliopolis, die längst allgemein-ägyptisch war, und den verschiedenen «kleinen» Traditionen der einzelnen religiösen Zentren wie Theben, Memphis, Hermupolis, Elephantine, Esna, Edfu, Sais usw. bestimmte die gesamte ägyptische Religionsgeschichte. Jedes religiöse Zentrum mußte sich dadurch zu definieren und zu legitimieren versuchen, daß es den Tiefentext der heliopolitanischen Lehre auf sich hin auslegte. Dieser Bezug ist daher nicht polemisch, sondern interpretativ zu verstehen. Alle regionalen Kosmogonien lassen sich als Interpretationen eines zugrundeliegenden Tiefentextes verstehen.

Wir müssen nun unsererseits, um diese interpretativen Bezugnahmen deutlich machen zu können, eine Realisierung des Tiefentextes an den Anfang stellen. Die Kosmogonie von Heliopolis stellt die Stadien der Weltentstehung als einen Stammbaum mit vier Generationen dar:

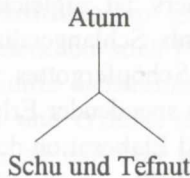


Zwei Punkte sind für diese Weltentstehungslehre kennzeichnend: erstens die enge Verbindung von Schöpfung und Herrschaft, und zweitens die komplementäre Verschränkung von Kosmogonie und Kosmopoie. Die Lehre von Heliopolis läßt den Schöpfergott Atum («das All») sich zugleich (a) in die Welt entfalten und (b) die Welt erschaffen, und sie läßt parallel zu diesem

komplementär gedachten, zugleich transitiven und intransitiven Prozeß der *Welt-Entstehung* 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. Ägyptische *Kosmogonien* sind zugleich immer «*Kratogonien*»; sie verbinden die Entstehung der Welt mit einem Bericht über die Entstehung der Herrschaft (d.h. des Staates).

Jeder Übergang von einer Generation zur anderen entspricht einem kosmogonischen Akt und bildet einen semantischen Knoten in dem «Tiefentext», der zum Ausgangspunkt interpretierender Ausformulierungen wird:

1. Die Präexistenz



Nach ägyptischer Vorstellung ist die Welt nicht aus dem Nichts, sondern aus der Eins entstanden. Diese Ur-Eins 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».¹⁰ Das Mysterium der Präexistenz ist ein Punkt, der die spätere Kommentierung des Tiefentexts ganz besonders beschäftigen wird. Bei Atum bleibt es nicht. Diesem Gott, der sich ja im Zustand des Nochnichtseins befindet, wird ein vorweltliches Ambiente beigegeben, ein Ur-Chaos, das man sich lichtlos, endlos, formlos vorstellt.¹¹

2. Der kosmogonische Augenblick: die Entstehung des Lichts

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 (intransitive Kosmogonie), wird er zugleich auch schon nach außen tätig (transitive Kosmopoie) und setzt zwei neue Wesen, Schu und Tefnut, aus sich heraus. Der Mythos greift hierfür zu den kruden Bildern körperlicher Ausscheidung: als Masturbation, Aus husten, Ausspucken.¹² Das ist ein weiterer Punkt, an dem die Interpretation ansetzen wird. Mit der Selbstentstehung des Urgottes ereignet sich der Um-

¹⁰ Bickel (1994) 33–34.

¹¹ Bickel (1994) 23–31.

¹² Bickel (1994) 72–86.

schlag von Präexistenz in Existenz. Wie in der Bibel wird dieser Umschlag als die Entstehung des Lichts gedeutet. Schu ist der Gott der Luft. Tefnut wurde bisher immer als «Feuchte» interpretiert.¹³ Dafür gibt es überhaupt keinen Anhaltspunkt.¹⁴ 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. Der kosmogonische Augenblick ist nichts anderes als der erste Sonnenaufgang. Schu und Tefnut symbolisieren zugleich den kratogonischen Aspekt dieses ersten kosmogonischen Ereignisses. Tefnut, die löwengestaltige Göttin des Feuers, ist zugleich das Symbol der Königsherrschaft, das sich der Schöpfer als Schlangendiadem an die Stirn setzt. Schu wird als Sohn und Erbe des Schöpfergottes zum Archetyp des Königs in seiner Rolle als Luft und Leben spendender Erhalter. Man sieht, welche Möglichkeiten der Interpretation und Elaboration der «Tiefentext» der heliopolitischen Kosmogonie in sich schließt.

3. Die Entstehung des Raumes¹⁵

Schu und Tefnut



Geb und Nut
(Erde und Himmel)

Die Kinder von Schu und Tefnut oder Luft und Feuer sind Geb und Nut, die Götter von Erde und Himmel. Auf die Entstehung des Lichts in der Form des

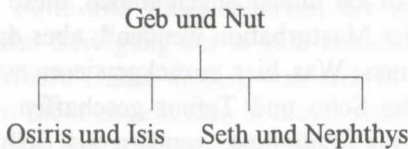
¹³ S. hierzu W. Barta (1973) 89–94, der in 89 Anm. 9 die ältere Literatur zu diesem Punkt aufführt. Vgl. ders. (1973) 91: «Tefnut würde damit (das Ausgespiene) bzw. (die Feuchtigkeit) personifizieren können, die dann antagonistisch neben Schu, der Trockenheit, stünde. Für diese Deutung spräche auch die 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.» Barta's «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 ein Urelement ist. Es gehört zu den Besonderheiten des ägyptischen Weltbildes, daß die Fülle der Wirklichkeit nicht in der geordneten Welt aufgeht. Ursula Verhoeven (1986) meldet zurecht vorsichtige Zweifel an der konventionellen Deutung der Tefnut als Göttin der Feuchtigkeit an, ohne allerdings eine alternative Deutung vorzutragen.

¹⁴ Vgl. Bickel (1994) 169.

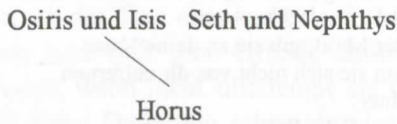
¹⁵ Bickel (1994) 176–198.

ersten Sonnenaufgangs folgt die Entstehung des kosmischen Raumes, der im Licht sichtbar wird.

4. Die Entstehung der kulturellen Institutionen



Die vierte Generation wird durch die Kinder der Nut gebildet: Osiris, Isis, Seth, Nephthys. 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. 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 Fünffheit eine zeitliche Dynamik angelegt ist, die sich in der endlosen Kette der Horusverkörperungen in Gestalt der Könige als Geschichte entfaltet.



Es verwundert nicht, daß diese Phase des kosmogonischen Prozesses zu ganz besonders vielen interpretierenden Ausgestaltungen Anlaß gegeben hat. Auch das Denkmal memphitischer Theologie legt auf dieses Stadium einen besonderen Schwerpunkt, weil es hier auf Memphis ankommt und Memphis unter den Gründungen den ersten Rang einnimmt.

3. Kommentar und Allegorie in den Sargtexten

Bevor ich zum Denkmal memphitischer Theologie komme, möchte ich wenigstens einen kurzen Blick auf einen Text aus dem Mittleren Reich werfen, der ebenfalls einen Kommentar der heliopolitanischen Weltentstehungslehre darstellt. Hier wird die Präexistenz ausgedeutet als das bewußtlose Dahintreiben des Urgottes Atum in der Urflut, dem Nun, dem als weitere Aspekte des Urchaos noch die Finsternis (Kuk), die Endlosigkeit (Huh) und die Weglosigkeit (Tenemu) zugesellt werden. Der kosmogonische Augenblick wird als der Moment dargestellt, in dem Atum zu Bewußtsein kommt und aus handlungsunfähiger Mattigkeit in Bewußtsein, Wille und Handlung eintritt. Dieser Moment der Selbstentstehung wird als «Selbstverdreifachung» gekennzeichnet:

«Als er Einer war und zu Dreien wurde».¹⁶ Der Kommentar macht klar, daß man sich diesen Vorgang auf keinen Fall in der Form von Zeugung und Geburt vorstellen darf, indem er den Luftgott Schu sagen läßt: «Nicht hat er mich geboren mit seiner Faust, nicht hat er mich in Schwangerschaft getragen mit seiner Faust».¹⁷ Man hat immer angenommen, diese Aussage würde sich gegen das krude Bild der Masturbation wenden¹⁸; aber daran hat der Ägypter keinen Anstoß genommen. Was hier zurückgewiesen wird, ist vielmehr die Vorstellung, Atum habe Schu und Tefnut geschaffen. Der kosmogonische Augenblick soll nicht als Schöpfung, sondern als Selbstentfaltung gedacht werden. Schu und Tefnut waren bei Atum vor aller Welt und bildeten mit ihm zusammen die Ureinheit, die zu Dreien wurde.

In diesem Text aus dem frühen 2. Jahrtausend wird der Tiefentext in einer Weise ausgedeutet, die bereits an die allegorisierende Mytheninterpretation eines Plutarch erinnert. Schu – die Luft – wird als «Leben» und Tefnut – das Feuer oder Licht – als «Wahrheit» erklärt.

«Ich bin am Schwimmen und sehr ermattet,
meine Glieder(?) sind träge.

Mein Sohn «Leben» ist es, der mein Herz erhebt.¹⁹

Er wird meinen Geist beleben, nachdem er diese
meine Glieder zusammengerafft hat, die sehr müde sind.»

Da sprach Nun (das Urwasser) zu Atum:

«Küsse deine Tochter Ma'at, gib sie an deine Nase!

Dein Herz lebt, wenn sie sich nicht von dir entfernen.

Ma'at ist deine Tochter,
zusammen mit deinem Sohn Schu,
dessen Name «Leben» ist.

Du wirst essen von deiner Tochter Ma'at;
dein Sohn Schu, er wird dich erheben.²⁰

Da sagte Atum: «Tefnut ist meine lebendige Tochter,
sie ist zusammen mit ihrem Bruder Schu.

«Leben» ist sein Name,

«Ma'at» ist ihr Name.

Ich lebe zusammen mit meinem Kinderpaar,
zusammen mit meinem Zwillingpaar,
indem ich mitten unter ihnen bin,
der eine an meinem Rücken, die andere an meinem Bauch.

«Leben» schläft mit meiner Tochter «Ma'at»,

eines in mir, eines um mich herum,

ich habe mich aufgerichtet zwischen ihnen, indem ihre Arme um mich waren.»²¹

¹⁶ CT [80] II, 39e. Bickel (1994) 37.

¹⁷ CT I, 354c; Bickel (1994) 79.

¹⁸ Z.B. R.O. Faulkner (1964) 266.

¹⁹ D.h. «mein Bewußtsein erweckt».

²⁰ CT II, 34g–35h [80]; Bickel (1994) 48f.

²¹ CT II, 32b–33a [80]; Bickel (1994) 49–51.

Auf einer weiteren Stufe der Ausdeutung werden im selben Text *Schu*-Leben und *Tefnut*-*Ma'at* dann auch als «*Neheh*-Ewigkeit» und «*Djet*-Ewigkeit» bezeichnet: «Denn *Schu* ist *Neheh*, *Tefnut* ist *Djet*»²²; «Ich bin *Neheh*, der Vater der *Heh*-Götter, meine Schwester *Tefnut* ist *Djet*»²³. *Neheh* und *Djet* sind Begriffe für die Fülle und Unabsehbarkeit der Zeit. Dabei bezeichnet *Neheh* die unaufhörliche Bewegung der in sich kreisenden Zeit, *Djet* die unendliche und unwandelbare Dauer dessen, was sich in der Zeit ereignet und vollendet hat. Mit dem Licht entsteht also in dieser Ausdeutung zugleich auch die Zeit in ihren beiden Aspekten der zyklischen Wiederholung und der bleibenden Dauer.

4. Das Denkmal memphitischer Theologie

Ein Sprung über mindestens 1000 Jahre bringt uns zum Denkmal memphitischer Theologie. Dabei handelt es sich um einen Basaltblock, dessen Inschrift sich als Wiedergabe einer alten Papyrushandschrift ausgibt. In der Überschrift erklärt *Schabaka* die Umstände der Redaktion:

«Seine Majestät ließ dieses Buch von neuem schreiben im Hause seines Vaters *Ptah*. Seine Majestät hatte es nämlich gefunden als Werk der Vorfahren, von Würmern zerfressen, und man kannte es nicht vom Anfang bis zum Ende. Da ließ es S.M. von neuem schreiben, so daß es schöner ist als es vordem war.»

Früher stritt man darum, ob der Text eher in die 1.–2. oder in die 5.–6. Dynastie gehört.²⁴ Inzwischen sind viele gute Gründe dafür beigebracht worden, daß er zumindest in Teilen, wenn nicht überhaupt als Ganzes, ein Werk der 25. Dynastie darstellt.²⁵ Seine Datierung schwankt also um fast 2500 Jahre! Wie immer man aber den Anteil der 25. Dynastie an der Abfassung des Textes bestimmen will, kein Zweifel kann an ihrer produktiven Rezeption dieses Textes bestehen.

In diesem Text erfährt das Motiv der Präexistenz eine Ausdeutung, nach der die Aspekte des Chaos ihrerseits aus dem Gott *Ptah* hervorgegangen sind, wobei die ägyptische Wendung *hpr m* sowohl «entstehen aus» als auch «werden zu» bedeutet.

Die Götter, die aus *Ptah* entstanden/zu *Ptah* geworden sind:²⁶
Ptah auf dem Großen Thron [...]

²² CT II, 28d [80]; Bickel (1994) 134.

²³ CT II, 22a; 23a,c [78]; Bickel (1994) 134f.

²⁴ Für die Frühzeit pädierte insbesondere *Sethe*, für das hohe Alte Reich *Junker*.

²⁵ *F. Junge* (1973); *H.A. Schlögl* (1980).

²⁶ Mit dieser Übersetzung gehe ich auf *Gardiner* und *Erman* zurück, die am Anfang dieses Jahrhunderts den Sinn der Wendung m.E. völlig richtig erfaßt haben. *Sethe* verwies dann auf die in den «Verwandlungssprüchen» der Sargtexte und des Totenbuchs übliche Bedeutung von *hpr m* als «werden zu» und drehte die Richtung um: «die Götter, die zu *Ptah* geworden sind» oder «in *Ptah* Gestalt gewonnen haben». Grammatisch ist diese Übersetzung ebensogut möglich wie «werden aus». Die Frage ist nur semantisch zu entscheiden.

Ptah Nun	Der Vater, der Atum [zeugte]
Ptah Naunet	Die Mutter, die Atum gebar
Ptah-Wer	Das sind Herz und Zunge der Neunheit
[...]	[...] alles ... der die Götter gebar
[...]	[...] der die Götter gebar
[...]	[...]
[...]	[... Nefer]tem an der Nase des Re,
	Tag für Tag,

entstanden durch das Herz als Sinnbild des Atum,
entstanden durch die Zunge als Sinnbild des Atum,
indem es groß und gewaltig war.²⁷

Wie immer man diesen sehr zerstörten Textabschnitt ergänzen will – eines ist klar: auch der präexistente Urzustand wird noch einmal transzendiert auf einen Gott hin, der damit als die schlechthin transzendente, auch der Präexistenz noch voraus- und zugrundeliegende Einheit dargestellt wird.

Dann heißt es von Ptah weiter:

Ptah überwies [Leben allen Göttern] und ihren Ka's
durch dieses Herz, aus dem Horus,
und durch diese Zunge, aus der Thot entstand aus Ptah.
So geschah es, daß das Herz und die Zunge Verfügungsgewalt erhielten über alle
anderen Glieder
aufgrund der Lehre, daß es (das Herz) jedem Leib und sie (die Zunge) jedem Mund
vorsteht

von allen Göttern, allen Menschen,
allen Tieren und allem Gewürm, das da lebt
indem (das Herz) alles denkt und (die Zunge) alles befiehlt, was sie wollen.
Seine Neunheit war vor ihm
als Zähne, d.i. der Same des Atum
und als Lippen, d.i. die Hände des Atum.
Es war ja die Neunheit des Atum entstanden
durch seinen Samen und durch seine Finger.
Die Neunheit aber ist in Wahrheit Zähne und Lippen
in diesem Munde dessen, der die Namen aller Dinge erdacht hat,
aus dem Schu und Tefnut hervorgegangen sind, der die Neunheit geschaffen hat.
Daß die Augen sehen, die Ohren hören
und die Nase Luft atmet, ist, um dem Herzen Meldung zu erstatten.
Dieses ist es, das alle Erkenntnis entstehen läßt.
Die Zunge ist es, die wiederholt, was vom Herzen gedacht wird.²⁸

«Phallus» und «Hand», die überlieferten Körpersymbole der Kreativität, werden als «Zähne und Lippen» gedeutet. Die eigentlich kreativen Organe sind Herz und Zunge. Da der Ägypter keine scharfe Grenze zwischen «Körper»

Da scheint mir im Kontext einer Kosmo-Theogonie die Rede vom Entstehen der Götter aus Ptah wesentlich näherzuliegen als ihr Werden zu Ptah. Junker wollte der Wendung *hpr m* überhaupt jeden Zeitbezug absprechen und schlug die Übersetzung «in etwas Gestalt haben» vor.

²⁷ Zeilen 48–53; s. Junker (1940) 16f.39. Der erste Akt der Schöpfung, auf den hier restimierend zurückgeblückt wird, ist die Entstehung der Götterwelt. Die herkömmliche Übersetzung «groß und gewaltig ist Ptah» ist ungrammatisch und semantisch nichtssagend.

²⁸ Zeilen 53–55; s. Junker (1940) 39.48.55.58.

und «Geist» zieht, werden auch Erkenntnis und Sprache als körperliche Phänomene verstanden. Die Erkenntnis entsteht im Herzen aufgrund der ihm gemeldeten Sinnesdaten. Die im Herzen geformte Erkenntnis wird von der Zunge artikuliert. Es springt in die Augen, daß die Lehre von Memphis die Lehre von Heliopolis zugrunde legt und überbieten will. Die Frage ist, ob wir diese Überbietung im Sinne polemischer Abgrenzung oder im Sinne kommentierender Auslegung zu verstehen haben.

5. Kommentar als Überbietung

Die Schöpfung durch das Wort und die Welt als Text

Die memphitische Interpretation setzt am Mysterium des kosmogonischen Augenblicks an. «Same» und «Hände» werden als «Zähne» und «Lippen» interpretiert, und damit wird das Bild der Masturbation ersetzt durch den Akt des Sprechens. Das Denkmal memphitischer Theologie ist die elaborierteste ägyptische Darstellung einer Schöpfung durch das Wort. Sie unterscheidet sich von der biblischen in zwei Punkten. Der eine ist die Rolle des Herzens, d.h. der planenden Konzeption der Schöpfung; davon ist in der Bibel nicht die Rede. Der andere ist die Rolle der Schrift, der Hieroglyphen, die zweimal erwähnt wird.²⁹ Diese beiden Punkte hängen eng miteinander zusammen. Denn was das Herz ersinnt, ist nicht die Lautgestalt der Dinge, sondern ihr «Begriff» und ihre «Form». Die Hieroglyphenschrift gibt diese Form wieder und bezieht sich auf dem Weg über die Form auf den Begriff. Die Zunge vokalisiert die Begriffe, die vom Herzen erdacht und von der Hieroglyphenschrift in sichtbare Form gebracht werden:

Und so wurden alle Götter geboren,
das ist Atum und seine Neunheit.

*Es entstanden aber alle Hieroglyphen
durch das, was vom Herzen erdacht und von der Zunge befohlen wurde.*

...

Und so wurden alle Handwerke geschaffen und alle Künste,
das Handeln der Arme und das Gehen der Beine,
die Bewegung aller Glieder gemäß seiner Anweisung
dieser Worte, die vom Herzen erdacht und von der Zunge geäußert wurden und die
die Versorgung von allem schaffen.

...

So wurde gefunden und erkannt,
daß seine Kraft größer ist als die aller anderen Götter.

Und so war Ptah zufrieden, *nachdem er alle Dinge erschaffen hatte*³⁰
und alle Hieroglyphen,

²⁹ *mdw ntr*, wörtlich «Gottesworte», ist die ägyptische Bezeichnung der Hieroglyphenschrift.

³⁰ Man könnte auch *htp* geradezu übersetzen «und so ruhte ...», in Entsprechung zum biblischen Schöpfungsbericht. Aber der Begriff der Arbeitsruhe (Pause) wird im Ägyptischen anders ausgedrückt.

nachdem er die Götter gebildet hatte,
 nachdem er ihre Städte geschaffen
 und ihre Gaue gegründet hatte,
 nachdem er ihre Opferkuchen festgesetzt
 und ihre Kapellen gegründet hatte,
 nachdem er ihre Leiber ihnen gleich gebildet hatte, so daß sie zufrieden waren.
 Und so traten die Götter ein in ihren Leib
 aus jeglicher Art Holz und Mineral,
 jeglichem Ton und allen anderen Dingen, die auf ihm wachsen,
 aus dem sie entstanden sind.
 Und so versammelten sich um ihn alle Götter und ihre Ka's
 zufrieden und verbunden im Herrn der beiden Länder.³¹

Ptah ist der Gott der Künstler und Handwerker; ihm verdanken die Dinge ihr «design», ihre unveränderliche, im Werden und Vergehen der Dinge und Lebewesen ewig reproduzierte und im Schriftzeichen abgebildete Gestalt. Thot, der Gott der «Zunge», ist daher auch der Gott der Hieroglyphenschrift. Er vermag die Gedanken des Herzens in gesprochene und geschriebene Sprache umzusetzen. Die Schöpfung ist ein Akt der Artikulation: gedanklich, ikonisch und phonetisch. Mit den Dingen und ihren Namen entstehen zugleich auch ihre Schriftzeichen:

Und so war Ptah zufrieden, nachdem er alle Dinge erschaffen hatte
 und alle Hieroglyphen.

Die Gesamtheit der Schöpfung wird zusammengefaßt in der Wendung «alle Dinge und alle Hieroglyphen».

Die Geschichte dieses Gedankens einer Schöpfung durch das Wort läßt sich in Ägypten gut verfolgen. Vor dem Neuen Reich entsteht, was aus Worten hervorgeht, über Wortspiele und ohne weitere Absicht. Sprache erscheint hier als eine neben anderen «Ausscheidungen» des Schöpfers.³² Erst mit der 18. Dynastie kommt der Gedanke der absichtsvollen sprachlichen Schöpfung auf. Er beschränkt sich aber hier auf die Götter. Die Götter entstehen aus dem Munde, d.h. den Worten des Schöpfers. Erst in der 19. Dynastie läßt sich die Vorstellung greifen, daß die gesamte Welt auf göttlichen Ausspruch zurückgeht. In memphitischen Texten spielt dabei das Herz des Schöpfers die Hauptrolle, d.h. das Organ der geistigen Konzeption.³³ Von der Hieroglyphenschrift ist jedoch in diesen Texten kaum jemals die Rede. Hier handelt es sich um ein Spezifikum unseres Textes. Es ist zugleich sein «modernster» Zug. Denn

³¹ Zeilen 56–61; s. Junker (1940) 59.62.63.65.66.

³² Bickel hat auf S.100–111 ihres grundlegenden Buches (1994) die einschlägigen Stellen aus den Sargtexten für die ältere Konzeption einer Schöpfung durch das Wort vor dem Neuen Reich zusammengestellt. Ihr entgehen aber die wichtigen Unterschiede. Diese Stellen belegen nur, daß Götterwort die Kraft hat, Wirklichkeit hervorzubringen, aber nicht, daß die gesamte Wirklichkeit die sprachliche Hervorbringung eines Gottes ist.

³³ Vgl. Assmann (1983) 220–221.230.238–241; engl. Ausgabe: ders. (1995) 156–158. 166–174.

diese Einschätzung der Hieroglyphenschrift kann erst zu einem Zeitpunkt aufgekommen sein, als sie sich zu einem rein sakralen Medium entwickelt hat: in der Spätzeit. Die Einschätzung der Hieroglyphenschrift als einer heiligen, priesterlichen Schrift, in der nur sakrale Texte geschrieben werden und in die nur Priester eingeweiht sind, begegnet uns erst bei griechischen Autoren. Sie wird meist als ein Mißverständnis abgetan, aber sie reflektiert auf eine sehr getreue Weise das Bild, das die ägyptischen Priester selbst sich von ihren Schriftsystemen machten und das sie den Griechen vermitteln wollten.³⁴ In der Tat entwickelt sich erst in der Spätzeit die Hieroglyphenschrift zu einer Art Dingschrift, deren Zeichenrepertoire dem Gesamtbestand der Dinge koextensiv ist. Wo der Schabaka-Text auf diese Theologie Bezug nimmt, kann er nicht älter sein als die Ramessidenzeit. Es handelt sich dabei um dieselben Textteile, in denen von Ptah-Tatenen die Rede ist.

Wenn man die Unterscheidung zwischen einer Sphäre der Urbilder (Ideen) und einer Welt unendlich reproduzierter Abbilder als ein Prinzip der platonischen Philosophie identifizieren darf, dann kommt bereits in dieser Zweiteilung der Schöpfung ein ursprünglicher und untheoretischer Platonismus zum Ausdruck. Die Hieroglyphen sind die Urbilder der Dinge, die die Gesamtheit der Wirklichkeit ausmachen. Zwischen Ding und Schriftzeichen besteht im ägyptischen «hieroglyphischen» Denken eine ähnliche Relation wie zwischen Ding und Begriff im griechischen. Indem Ptah die Urbilder der Dinge konzipierte, erfand er zugleich mit ihnen auch die Schrift, die Thot nur aufzuzeichnen braucht, so wie er als Zunge die Gedanken des Herzens nur aussprechen muß. Ein Onomastikon ist daher überschrieben als Auflistung «aller Dinge, die Ptah geschaffen und Thoth niedergeschrieben hat»³⁵. Thot, der Gott der Schrift, mußte sie nur finden, nicht erfinden. Sie war schon in der Struktur der Wirklichkeit angelegt. Der Neoplatoniker Jamblich hat den latenten Platonismus des hieroglyphischen Denkens sehr scharfsinnig erkannt, wenn er in seinem *Brief des Abammon* das symbolische Schriftprinzip der Ägypter als eine Nachahmung der göttlichen «Demiurgie» deutet: «Die Ägypter ahmen die Natur des Universums und die Demiurgie der Götter nach, indem sie mit Hilfe von Symbolen Bilder der mystischen, unsichtbaren und geheimen Begriffe erzeugen, in derselben Weise wie die Natur auf symbolische Weise die unsichtbaren Logoi in sichtbaren Formen ausdrückt und die göttliche Demiurgie die Wahrheit der Ideen in sichtbaren Bildern niederschreibt.»³⁶

Das Zusammenspiel von Ptah, der die Dinge «erschafft» und Thot, der sie «niederschreibt», erinnert an das Zusammenspiel von Gott und Adam im Pa-

³⁴ Zur Gräko-ägyptischen Kultur der hellenistischen und römischen Zeit s. G. Fowden (1986).

³⁵ A.H. Gardiner (1947) 1*.

³⁶ Jamblichus, *De Mysteriis*, VII.1.

radies. Gott erschafft die Lebewesen «und führt sie Adam zu, um zu sehen, wie der sie nennen würde: und wie immer er sie benannte, das war ihr Name» (Gen 2,20). Adams Akt der Benennung und Thots Akt der Zuschreibung erfüllen beide dieselbe Funktion der Verknüpfung von Dingen und Worten, und da es sich um eine Schöpfung durch das Wort handelt, «lesen» Adam und Thot den Dingen ab, was sie aussprechen bzw. niederschreiben.

Die Schöpfungslehre von Memphis betont die Schriftförmigkeit der Welt. Sie deutet die Welt als einen Text, den Ptah im Herzen erdacht und vermittelt der Zunge ausgesprochen hat, woraufhin er sich in der sichtbaren Wirklichkeit in Gestalt der Dinge realisiert hat, die den Hieroglyphen entsprechen. Dieser kühne Entwurf wird in ständiger Bezugnahme auf die heliopolitanische Lehre entfaltet. Daher kann man ihn einen Kommentar, einen Akt interpretierender Rezeption nennen.

Literaturverzeichnis

- Allen, J.P. (1988), *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Egyptological Studies 2), New Haven (Connecticut).
- Assmann, J. (1983), *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie* (OBO 51), Freiburg (Schweiz)/Göttingen.
(engl. Ausgabe: – [1995], *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London.)
- / Gladigow, B. (Hgg.) (1995), *Text und Kommentar* (Archäologie der literarischen Kommunikation 4), München.
- Barta, W. (1973), *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit* (MÄSt 28), München/Berlin.
- Bickel, Susanne (1994), *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire* (OBO 134), Freiburg (Schweiz)/Göttingen.
- Breasted, J.H. (1901), «The Philosophy of a Memphite Priest», ZÄS 39, S.39–54.
- Der Manuelian, P. (1994), *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty* (Studies in Egyptology), London.
- Erman, A. (1911), «Ein Denkmal memphitischer Theologie», SPAW.PH 43, S.916–950.
- Faulkner, R.O. (1964), «Some notes on the God Shu», JEOL VI/18, S.266–270.
- Fowden, G. (1986), *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge.
- Gardiner, A.H. (1947), *Ancient Egyptian Onomastica. Text. Vol. I*, Oxford.
- Grimal, N.-Chr. (1980), «Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne», in: Institut Français d'Archéologie orientale du Caire. *Livre du centenaire 1880–1980* (MIFAO 104), Kairo, S.37–48.
- Junge, F. (1973), «Zur Fehldatierung des sog. Denkmals memphitischer Theologie oder Der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit», MDAIK 29, S.195–204.
- Junker, H. (1940), *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)* (APAW.PH 23, Jg.1939), Berlin.
- (1941), *Die politische Lehre von Memphis* (APAW.PH 6, Jg.1941), Berlin.
- Koch, K. (1988), «Wort und Einheit des Schöpfergottes in Memphis und Jerusalem. Zur Einzigartigkeit Israels», in: ders., *Studien zur alttestamentlichen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg. v. E. Otto, Göttingen, S.61–105.
- Schott, S. (1954), *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung* (AAWLM.G 5), Mainz/Wiesbaden.
- Schlögl, H.A. (1980), *Der Gott Tatenen. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches* (OBO 29), Freiburg (Schweiz)/Göttingen.
- Sethe, K. (1928), *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (UGAÄ 10), Leipzig.
- Verhoeven, Ursula (1986), Art. «Tefnut», LÄ VI, Wiesbaden, S.296–304.