

Jan Assmann

Lux divina – Zur Theologie des Lichts im Alten Ägypten

I. Teil

1. Die Erschaffung des Lichts

Nach biblischer Tradition ist die Erschaffung des Lichts Gottes erste Schöpfungstat. «Es werde Licht!» ist das erste der Worte, durch die Gott die Welt erschuf. Sonne und Mond dagegen werden erst am vierten Tag erschaffen. Rufen wir uns den vertrauten Text bis zu diesem Punkt in Erinnerung (Gen 1,1-19):

Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.

Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis, und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster Tag.

Dann sprach Gott: Ein Gewölbe entstehe mitten im Wasser und scheidet Wasser von Wasser. Gott machte also das Gewölbe und schied das Wasser unterhalb des Gewölbes vom Wasser oberhalb des Gewölbes. So geschah es, und Gott nannte das Gewölbe Himmel. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: zweiter Tag.

Dann sprach Gott: Das Wasser unterhalb des Himmels sammle sich an einem Ort, damit das Trockene sichtbar werde. So geschah es. Das Trockene nannte Gott Land, und das angesammelte Wasser nannte er Meer. Gott sah, dass es gut war.

Dann sprach Gott: Das Land lasse junges Grün wachsen, alle Arten von Pflanzen, die Samen tragen, und von Bäumen, die auf der Erde Früchte bringen mit ihrem Samen darin. So geschah es. Das Land brachte junges Grün hervor, alle Arten von Pflanzen, die Samen tragen, alle Arten von Bäumen, die Früchte bringen mit ihrem Samen darin. Gott sah, dass es gut war. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: dritter Tag.

Dann sprach Gott: Lichter sollen am Himmelsgewölbe sein, um Tag und Nacht zu scheiden. Sie sollen Zeichen sein und zur Bestimmung

von Festzeiten, von Tagen und Jahren dienen; sie sollen Lichter am Himmelsgewölbe sein, die über die Erde hin leuchten. So geschah es. Gott machte die beiden grossen Lichter, das grössere, das über den Tag herrscht, das kleinere, das über die Nacht herrscht, auch die Sterne.

Gott setzte die Lichter an das Himmelsgewölbe, damit sie über die Erde hin leuchten, über Tag und Nacht herrschen und das Licht von der Finsternis scheiden. Gott sah, dass es gut war. Es wurde Abend, und es wurde Morgen: vierter Tag.

Die Erschaffung des Lichts und die Scheidung von Licht und Finsternis macht also den Anfang der Schöpfung; den zweiten Akt bildet die Erschaffung des Raumes mit der Trennung des Himmels und der Trennung der oberen und unteren Wasser, den dritten die Trennung von Wasser und Land, und die Entstehung der Pflanzen, und erst am vierten Tag werden Sonne, Mond und Sterne erschaffen, wobei es nun, nachdem das Licht ja schon am ersten Tag erschaffen und von der Finsternis getrennt worden war, nur noch um die Erschaffung der Zeit gehen kann. Damit ist die Bühne bereitet für die Erschaffung der Lebewesen, die dann am fünften und sechsten Tag ihren Auftritt haben. Diese Herabstufung der Sonne zu einer Lampe und einer Uhr fällt besonders stark ins Auge, wenn man sie von Ägypten her betrachtet.

In Ägypten beginnt die Schöpfung mit dem Sonnenaufgang. Ich nenne das den kosmogonischen Moment.¹ Der ägyptische Ausdruck dafür ist *zp tpj*, «das erste Mal». Der kosmogonische Moment wiederholt sich nämlich nach ägyptischer Auffassung mit jedem Sonnenaufgang und stellt daher nur das «erste Mal» einer unendlichen Reihe dar. Mit dem Sonnenaufgang entsteht zunächst das Licht und dann der Raum und was ihn füllt. Vorher aber herrscht nicht «Nichts», sondern die Eins. 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».²

¹ Vgl. zum Folgenden das Kapitel «Kosmogonie. Göttliche Schöpfung und menschliche Kreativität» in meinem Buch: *Theologie und Weisheit im Alten Ägypten*, München 2005, 13-34.

² Vgl. hierzu insbesondere S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134, Fribourg/Göttingen 1994, 33-34.

Das Mysterium der Präexistenz erfährt viele Ausgestaltungen. Bei Atum bleibt es nicht. Diesem Gott, der sich ja im Zustand des Noch-nicht-Seins befindet, wird ein vorweltliches Ambiente beigegeben, ein Ur-Chaos, das man sich lichtlos, endlos, formlos vorstellt.³

In dem «Schu-Buch» der Sargtexte 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.⁴ Ihre klassische Ausgestaltung erhält diese Vorstellung vom Chaos in der Schöpfungslehre von Hermupolis.⁵ Hier wurde es in Gestalt einer frosch- und schlangenköpfigen Achtheit personifiziert, die vier Eigenschaften des Chaos in jeweils männlicher und weiblicher Ausprägung repräsentierten:

Kuk und Kauket: Finsternis

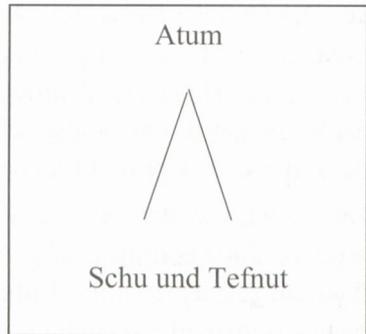
Huh und Hauhet: Endlosigkeit

Nun und Naunet: Wasser

Amun und Amaunet: Verborgenheit

Das Chaos ist nach ägyptischer Vorstellung kein Nichts, kein gähnender Abgrund (wie das griechische Wort «Chaos» es ausdrückt), sondern ein Urschlamm voller Keime möglichen Werdens. Aus diesem Urschlamm erhob sich nach der Schöpfungslehre von Hermupolis der Sonnengott, wiederum in spontaner Selbstentstehung, als Kind auf einer Lotosblüte.⁶

Der Übergang von der Präexistenz in die Existenz wird als Selbstentstehung des Urgottes gedeutet. Der ägyptische Ausdruck für diese Autogenese ist *cheper djesej*, «der von selbst Entstandene», griechisch *αυτο-*



³ Bickel, 23-31.

⁴ A. de Buck, Plaats en betekenis van Sjoe in de egyptische theologie, Mededeelingen der koninklijke nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. letterkunde, N.R. 10.9 (1947).

⁵ S. hierzu K. Sethe, Amun und die acht Urgötter von Hermopolis, APAW, Berlin 1929.

⁶ H. A. Schlögl, Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches, AH 5, Basel/Genf 1977.

γένης, lateinisch *causa sui*. 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 ist gleichbedeutend mit der Erschaffung des Lichts. Typisch für die ägyptischen Vorstellungen von der Weltentstehung ist das Ineinander von intransitivem Entstehen und transitivem Erschaffen. Indem der Gott entsteht (intransitive Kosmogonie), wird er zugleich auch schon nach aussen tätig (transitive Schöpfung) und setzt zwei neue Wesen, Schu und Tefnut, aus sich heraus. Der Mythos greift hierfür zu einigermaßen kruden Bildern körperlicher Ausscheidung: als Masturbation, Aushusten, Ausschneuzen.⁷ Mit der Selbstentstehung des Urgottes ereignet sich der Umschlag von Präexistenz in Existenz. Es handelt sich also um eine *creatio ex Deo*. Wie in der Bibel wird dieser Umschlag als die Entstehung des Lichts gedeutet. Indem der Gott als Sonne aufgeht, setzt er als erstes das Licht frei. Das Licht, darin sind sich Bibel und Heliopolis einig, ist die erste Schöpfungstat. Der Gott der Bibel freilich ist nicht die Sonne, sondern ein ausserweltlicher Gott, der die Welt durch sein Wort erschafft. Dieser Unterschied wird in der Bibel überdeutlich markiert, indem die Sonne erst ganz spät, nachdem das Licht längst schon da ist, geschaffen und zusammen mit dem Mond als Uhr und Lampe an den Himmel gehängt wird.

Das Licht, das der zur Sonne gewordene Urgott aus sich heraus strahlt, wird als ein Zwillingpaar personifiziert: Schu und Tefnut. Sie stehen als Paar für die lichterfüllte Luft. Schu ist der Gott der Luft. Tefnut wurde bisher immer als «Feuchte» interpretiert.⁸ Dafür gibt es aber überhaupt keinen Anhaltspunkt.⁹ Ganz im Gegenteil: alles, was wir von Tefnut aus späteren Texten erfahren (die älteren Texte sind hierfür vollkommen unergiebig), 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

⁷ Bickel, 72-86.

⁸ S. hierzu W. Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, MÄS 28, München/Berlin 1973, 89-94, der in 89 Anm. 9 die ältere Literatur zu diesem Punkt aufführt. Ursula Verhoeven meldet zurecht in ihrem Artikel «Tefnut», in: Lexikon der Ägyptologie VI, 1985, 296-304, vorsichtige Zweifel an der konventionellen Deutung der Tefnut als Göttin der Feuchtigkeit an, ohne allerdings eine alternative Deutung vorzutragen.

⁹ Vgl. Bickel, 169.

Präexistenz in die Existenz in die Sonne, deren Strahlung der Mythos als Gluthauch aus Feuer und Luft interpretiert. Der kosmogonische Augenblick ist also nichts anderes als der erste Sonnenaufgang in einer noch raum- und grenzenlos gedachten ungeschaffenen Welt.

In den Sargtexten aus der Zeit um 2000 v. Chr. erfährt diese Vorstellung vom kosmogonischen Augenblick eine neue Deutung und Ausgestaltung. Der kosmogonische Augenblick wird hier als der Moment dargestellt, in dem Atum zu Bewusstsein kommt und aus handlungsunfähiger Mattigkeit in Wille und Handlung eintritt. Dieser Moment der Selbstentstehung wird als «Selbstverdreifachung» gekennzeichnet: «Als er Einer war und zu Dreien wurde».¹⁰ Der spätere Text 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».¹¹ Man hat immer angenommen, diese Aussage würde sich gegen das krude Bild der Masturbation wenden,¹² 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 Mythos 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-Gerechtigkeit-Ordnung» erklärt:

«Ich bin am Schwimmen und sehr ermattet,
meine Glieder (?) sind träge.
Mein Sohn «Leben» ist es, der mein Herz erhebt.¹³
Er wird meinen Geist beleben, nachdem er diese
meine Glieder zusammengerafft hat, die sehr müde sind.»

¹⁰ A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, 7 Bde., Chicago 1935-1961 (im folgenden abgekürzt als CT), Bd. II, 39e. Bickel, 37.

¹¹ CT I 354c; Bickel, 79.

¹² Z. B. R. O. Faulkner, «Some notes on the god Shu», in: *JEOL* (Jaarb. Ex Oriente Lux) VI/18, 1964, 266.

¹³ D. h. «mein Bewusstsein erweckt».

Da sprach Nun (das Urwasser) zu Atum:
 «Küsse deine Tochter Ma'at (Wahrheit), 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 Wahrheit;
 dein Sohn Schu, er wird dich erheben.»¹⁴

Da sagte Atum: «Tefnut ist meine lebendige Tochter,
 sie ist zusammen mit ihrem Bruder Schu.
 Leben ist sein Name,
 Wahrheit 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 Wahrheit,
 eines in mir, eines um mich herum,
 ich habe mich aufgerichtet zwischen ihnen, indem ihre Arme um mich
 waren.»¹⁵

Auf einer weiteren Stufe der Ausdeutung werden im selben Text Schu-Leben und Tefnut-Wahrheit dann auch als *Neheh* («unendliche Zeit») und *Djet* («unwandelbare Dauer») bezeichnet: «Denn Schu ist Neheh, Tefnut ist Djet»;¹⁶ «Ich bin Neheh, der Vater der Heh-Götter, meine Schwester Tefnut ist Djet».¹⁷ 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.

In den Sargtexten lesen wir auch, dass Schu und Tefnut, also die beiden Aspekte des Lichts als Luft und Strahlung, sich nach ihrer Entstehung von ihrem Ursprung entfernt hatten und sich in der noch raum- und grenzen-

¹⁴ CT II, 34g-35h [80]; Bickel, 48f.

¹⁵ CT II, 32b-33a [80]; Bickel, 49-51.

¹⁶ CT II, 28d [80]; Bickel, 134.

¹⁷ CT II, 22a; 23 a,c [78]; Bickel, 134f.

losen Welt verflüchtigen. Da schickt der Urgott sein «Auge» hinter ihnen her, um sie zu suchen. «Damals», sagt Schu in einem Sargtext, «sandte Atum sein Ein-Auge aus, mich und meine Schwester zu suchen.»¹⁸

In einem Text, der erst auf einem späten Papyrus überliefert ist, aber aus derselben Zeit wie die Sargtexte stammen muss, spricht der Urgott selbst über die Vorgänge bei der Weltentstehung:

Der Allherr sprach, nachdem er entstanden war:
 «Ich bin es, der entstand als Chepri (der Entstehende),
 als ich entstand, entstanden die Entstehungen,
 und alles Entstehen entstand, nachdem ich entstanden war.
 Viel waren die Entstehungen, die aus meinem Munde hervorgingen,
 als Himmel und Erde noch nicht entstanden waren,
 als der Erdboden und das Gewürm noch nicht geschaffen waren.
 Inmitten der Urflut war es, dass ich mich knüpfte,
 ohne einen Ort zu finden, auf dem ich hätte stehen können.
 Wirksamkeit ward mir durch mein Herz,
 Planung (*znṯ*) ward mir durch mein Gesicht,
 in Einsamkeit schuf (= entwarf) ich alle Formen (*jrw*),
 als ich Schu noch nicht ausgeschneuzt,
 Tefnut noch nicht ausgehustet hatte,
 ohne dass ein anderer entstanden war, mit mir zusammen zu schaffen.
 Planung (*znṯ*) ward mir durch mein eigenes Herz.
 Es entstand die Fülle der Entstehungen von Entstehungen
 als Entstehungen ihrer Kinder.

Ich aber begattete mit meiner Faust
 und schuf Geschlechtslust mit meiner Hand,
 Ich liess fallen aus meinem eigenen Mund.
 Ich schneuzte (etwas) aus in Gestalt von Schu,
 ich hustete (etwas) aus in Gestalt von Tefnut.
 Mein Vater Nun war es, der sie aufzog,
 mein Auge behütete sie von Anfang an,
 später aber entfernten sie sich von mir.
 Als ein Gott wurde ich zu drei Göttern,
 nachdem ich zu dieser Welt geworden (*in diesem Lande entstanden*)
 war
 Schu und Tefnut aber jubelten in dem Urozean, in dem sie waren.
 Mein Auge, das hinter ihnen her war, brachte sie mir zurück,

¹⁸ CT II, 5.

nachdem ich meine Glieder versammelt hatte.

Ich weinte über sie, und so entstanden die Menschen
aus den Tränen, die aus meinem Auge kamen.

Das Auge aber entbrannte von Zorn gegen mich, nachdem es zurück-
gekommen war

und fand, dass ich ein anderes an seiner Stelle geschaffen hatte.

Ich schuf ihm Ersatz als «Achet»-Auge und setzte es mir an die Stirn
nachdem es die ganze Welt als Herrscherin in Besitz genommen
hatte.»¹⁹

Mit diesem Mythos verbinden sich noch zwei andere Motive. Der Urgott weint über die Abwesenheit von Schu und Tefnut. Aus den Tränen entstehen die Menschen. Die Menschen entstehen also schon vor der Welt beziehungsweise in einer Welt, in der es noch keinen Raum, d. h. weder Himmel noch Erde, gibt. Die Worte für «Mensch» und «Träne» lauten im Ägyptischen fast gleich; dieses mythische Motiv beruht also auf einem Wortspiel. Es ist in ägyptischen Texten ungeheuer verbreitet. Hymnen aus allen Epochen erwähnen immer wieder, dass die Menschen aus den Tränen des Schöpfers entstanden sind, meist in Gegenüberstellung zu den Göttern, die aus seinem Munde hervorgingen. Der Schöpfer hat die Menschen geweint, die Götter aber gesprochen. Dabei scheint es nicht um das Motiv des Leidens zu gehen, so wie in griechischen Texten, die die Menschen aus dem Weinen, die Götter aber aus dem Lachen des Urgottes hervorgehen lassen, sondern um die Augenhaftigkeit der Menschen, ihren Charakter als «Augenwesen».²⁰ Immer wieder kommen einem beim Lesen ägyptischer Texte Goethes Verse in den Sinn, die auf einen Gedanken des Ägypters Plotin zurückgehen:

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
die Sonne könnt es nicht erblicken.

¹⁹ Aus dem Buch «Die Entstehungen des Re zu kennen, Apopis zu fällen», das im Pap. Bremner-Rhind in zwei Fassungen erhalten ist (26.21-29.16), ed. R. O. Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind* (British Museum No. 10188), *Biblaeg III*, Brüssel 1933, 59-74.

²⁰ Vgl. hierzu mein Buch *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18. bis 20. Dynastie*, OBO 51, Fribourg 1983, 235-238.

Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt uns Göttliches entzücken?²¹

Die Sonnenhaftigkeit des Auges und die Augenhaftigkeit der Menschen, die aus den Tränen des Sonnenauges entstanden – das sind Motive, in denen jenes symbiotische Lebensgefühl zum Ausdruck kommt, das für den ägyptischen Kosmotheismus charakteristisch ist. Das ägyptische Äquivalent für das biblische «alles, was Odem hat» als Sammelbegriff für die Menschen lautet «alles, was Augen hat», äg. *jr.t nb.t*, «jedes Auge».

2. Das Licht und der Schrecken Gottes

Das andere Motiv, das sich mit dem Mythos vom Sonnenauge verbindet, ist der Zorn. Nachdem der Sonnengott sein Auge ausgesandt hat, um nach Schu und Tefnut zu suchen und sie ihm zurückzubringen, ist ein anderes Auge an seiner Stelle nachgewachsen, so dass das Auge bei seiner Rückkehr seinen Platz besetzt fand. Darüber geriet es in grossen Zorn, den der Sonnengott nur dadurch besänftigen konnte, dass er sich das heimgekehrte Auge als drittes Auge an die Stirn setzte. Dort nahm das Auge die Gestalt der Uräusschlange an, des Ursymbols des pharaonischen Königtums.

²¹ J. W. von Goethe, Entwurf einer Farbenlehre, *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe Bd. 13, 7. Aufl., München, 1975, 324, vgl. «Zahme Xenien», *Goethes Werke* Bd. 1, 367. Goethe notierte sich die entsprechende Passage Plotins auf Lateinisch in seinem Tagebuch: *neque vero oculus unquam videret solem, nisi factus solaris esset* (Enn. I. VI. 9; J. W. von Goethe, Die Schriften zur Naturwissenschaft, hrsg. im Auftrage der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina. II. Bd. 3, 17, mit weiteren Kommentaren 390ff. und II 4, 286ff.); vgl. Plato, *Pol.* VI 509a. Siehe W. Beierwaltes, «Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* XV (1961), 223ff.

Für Goethe bezeugte, wie für Plotin und Platon, die Sonnenhaftigkeit des Auges die innere Gegenwart des Göttlichen. Wie das Auge, so ist auch der Geist «Licht vom Lichte» (*phos ek photos*). Sehen und Wissen sind ein und dasselbe. Dies jedoch wird im Grossen Hymnus Echnatons explizit verneint. Nur der König ist in der Lage, von der inneren Sonnenhaftigkeit zur inneren Göttlichkeit aufzusteigen und davon zu sprechen, dass *Gottes eigne Kraft* in ihm ist:

«Ich bin dein Sohn, der dir wohlgefällig ist,
der deinen Namen verkündet und deine Macht,
indem deine Kraft in meinem Herzen befestigt ist»

(M. Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, Brüssel 1938, 14.13-16-15.1-3).

Als Diadem an der Stirn des Sonnengottes konnte nun das Auge seine zornflammende Energie gegen die Feinde richten, die sich gegen die Herrschaft des Schöpfers über seine Schöpfung empörten. Das zum Herrschaftssymbol verwandelte Sonnenauge verkörpert den Schrecken, der nach ägyptischer Vorstellung zu den unabdingbaren kosmogonischen Energien gehört, um eine Welt nicht nur zu erschaffen, sondern auch zu beherrschen, zu verwalten und zu erhalten, das «mysterium tremendum» der Sonne, die aggressive, vernichtende Seite des Sonnenlichts.

Damit berühren wir das eigenartige Motiv des Schreckens Gottes, das in der ägyptischen Überlieferung eine so auffallende Rolle spielt. Dieser Schrecken, der von der Uräusschlange ausgeht, symbolisiert als Schreckensglanz die aggressive, feurige Seite des Lichts. Wir wollen uns diesem Motiv wieder über einen Mythos nähern, der von einem späteren Stadium der Weltentstehung erzählt, der Trennung von Himmel und Erde. Erik Hornung hat ihn in einer meisterhaften Edition erschlossen.²² In der Urzeit, so erzählt dieser Mythos, lebten Götter und Menschen gemeinsam unter der Herrschaft ihres Schöpfers, des Sonnengottes Re. Dann aber kam es zu einer Empörung der Menschen gegen die Herrschaft des Schöpfer- und Sonnengottes. Der Gott schickte sein Auge aus, die Rebellen zu vernichten. Fast hätte die Augengöttin sie mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Aber dann fand der Sonnengott eine andere Lösung. Er besänftigte die zornflammende Göttin durch einen blutfarbenen Rauschtrank, trennte sich aber von der verschonten Menschheit. Er wölbte den Himmel hoch über und unter die Erde, setzte seinen Sohn, den Luftgott Schu, dazwischen mit der Aufgabe, den Himmel hoch über die Erde emporzustoßen und damit zugleich den Abstand als auch die Verbindung zwischen Göttern und Menschen aufrechtzuerhalten, und zog sich mit den anderen Göttern in den Himmel zurück. Indem Schu den Himmel fern hält, wirkt er zugleich als Mittler zwischen Himmel und Erde. Im Schu-Buch der Sargtexte sagt dieser Gott:

«Ich bin es, der den Schrecken vor ihm (dem Sonnengott) denen einflösst, die nach seinem Namen forschen.

²² E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, 1982; H. Beinlich, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, Wiesbaden 1991, 314-319.

Ich bin es, der inmitten der Millionen ist und die Reden hört der Millionen.

Ich bin es, der die Worte des Selbstenstandenen (Sonnengottes) gelangen lässt zu seiner Menge (= Geschöpfen).»²³

Den Schrecken, von dem hier die Rede ist, gab es offenbar vorher nicht, sonst hätten die Menschen es nicht gewagt, gegen ihren Schöpfer auf Rebellion zu sinnen. Er gehört zu der Welt der Gottesferne, in der Himmel und Erde getrennt sind und in der die Götter sich von den Menschen zurückgezogen haben, wie sie nun, als Folge dieser menschlichen Urverschuldung, die gegenwärtige Welt kennzeichnet. Die Trennung der Götter von den Menschen war der Gründungsakt der Kultur, denn jetzt waren die Menschen gezwungen, Tempel zu bauen, Bilder zu schaffen, Riten zu entwickeln und Opfer darzubringen, um die Verbindung mit den fernen Göttern nicht abreißen zu lassen. Die Kultur ist in gewisser Hinsicht eine Kompensation für die verlorene Symbiose mit den Göttern. Das gilt vor allem für den Staat, dessen vornehmste Aufgabe darin besteht, auch unter den Bedingungen der Gottesferne die Beziehung zur Welt der Götter nicht abreißen zu lassen. An die Stelle der Realpräsenz treten Mittelbarkeit und Repräsentation. Staat und Kult, Tempel, Riten, Statuen, Bilder vermögen durch die Kraft des Symbols das Göttliche zu vergegenwärtigen und einen immer nur mittelbaren Kontakt mit dem Göttlichen zu stiften. Anstelle der ursprünglichen unmittelbaren und symbiotischen Gottesnähe, wie sie die Mythen erzählen und imaginieren, entsteht der kulturell geformte, auf den Möglichkeiten symbolischer Vermittlung und Vergegenwärtigung beruhende Raum der Gottesnähe. Schu, der Gott der licht erfüllten Luft, ist die Verkörperung dieser neuen Kulturwelt institutionalisierter Vermittlung, in der es keine direkte Kommunikation zwischen Göttern und Menschen mehr geben kann ausserhalb der Kontakte und Schnittstellen, die der Staat zur Götterwelt aufbaut und unterhält. So wie der Luftgott Schu den Himmel zugleich fern rückt und ihn doch mit der Erde verbindet, so rückt der Staat die Götter fern, indem er ihre Tempel mit Schutzzonen abgestufter Unzugänglichkeit umgibt, und er hält zugleich die Verbindung zu ihnen aufrecht, indem er Priester bestellt, Opfer stiftet, Feste ausrichtet.

²³ CT I, 322-324.

In diese Welt der institutionell vermittelten Gottesnähe gehört der Schreckensglanz Gottes. Auch dieser Schreckensglanz bedarf der medialen Vermittlung. Schu, der Luftgott, bildet das Medium, in dem dieser von der Stirnchlange des Sonnengottes ausstrahlende Schrecken sich über die unendliche Entfernung, in die sich der Schöpfer zurückgezogen hat, hinweg bis zu den Geschöpfen verbreiten kann. Der Schrecken ist unerlässlich, um die Distanz zu schaffen und zu wahren zwischen dem Heiligen und dem Profanen, Himmel und Erde, Göttern und Menschen, Herrschern und Beherrschten. So wie der Luftgott Schu diesen Schrecken den Geschöpfen einflösst, damit sie nicht dem Sonnengott nachforschen, der sich ihnen entzogen hat, so flösst der Staat ihn den Untertanen ein, damit sie die Repräsentationen und Repräsentanten des entschwundenen Heiligen, die Kultbilder, Könige und heiligen Tiere, nicht antasten. Der Schrecken Gottes ist im Alten Ägypten vollkommen eindeutig ein politisches Phänomen. Er gehört zu der Herrschaft, die der Gott, der sich an den Himmel zurückgezogen hat, über die Welt ausübt: am Himmel als Sonne und auf Erden durch seinen Stellvertreter, den König.

In Ägypten erscheint das Heilige im Gewand des Politischen – oder umgekehrt: das Politische (die Herrschaft) in der Aura des Heiligen. Diese Allianz zwischen Herrschaft und Heil erklärt sich möglicherweise aus der Tatsache, dass wir es hier mit einer Kultur zu tun haben, die den ersten grossen Flächenstaat der Geschichte errichtete.²⁴ Das mag den Vorrang des Politischen in dieser Kultur erklären, das ungewöhnliche Ausmass der religiösen Überhöhung, die Aura des Sakralen, mit der das Amt des Herrschers und die Tätigkeit des Herrschens hier umgeben sind.²⁵ Die Aura des Heiligen und die Aura des Herrschers sind hier nicht zu trennen, sie sind ein und dasselbe. Der göttliche Schreckensglanz ist in Ägypten, so darf man vielleicht zusammenfassen, eine Kategorie der politischen Theo-

²⁴ Vgl. mein Buch *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000; Taschenbuchausgabe Fischer 2002.

²⁵ Möglicherweise ist sie etwas typisch Altägyptisch-Pharaonisches. In Mesopotamien scheinen die Dinge schon anders zu liegen. Dort scheint es Begriffe eines Schreckens oder Schreckensglanzes, einer furchteinflössenden Ausstrahlung, einer Schreckens-Aura zu geben, die dem Heiligen eignet und an der das Königtum, die irdische Herrschaft keinen Anteil hat. In Ägypten wüsste ich so gut wie nichts, was in punkto Schrecken vom Heiligen gesagt wird, das nicht ebenso auch für das Königtum belegbar ist.

logie. Der Schrecken tritt aber nicht allein auf, er ist, genau wie Rudolf Otto das für die Phänomenologie des Heiligen beschrieben hat, als «mysterium tremendum» nur der eine Pol einer Skala, an deren anderen Ende die Liebe steht, das hingerissene Entzücken, das «mysterium fascinans». Otto verstand darunter den «beseligenden Schrecken» eines religiösen Erlebnisses, einer Begegnung mit dem Numinosen, die zugleich als schrecklich und beglückend empfunden wird. «So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll wird es ihm.»²⁶ Inbegriff und Zentralsymbol dieser ambivalenten Ausstrahlung des Heiligen ist in Ägypten das Licht. In den ägyptischen Texten scheint es aber um etwas vollkommen anderes zu gehen als um mystischen Schauer und das ambivalente Gefühlsleben in der Brust eines dem Anblick des Numinosen hingeebenen Gläubigen. Zu eindeutig ist die politische Symbolik und Bedeutung der Szenen und Kontexte, in denen diese Affekte zum Tragen kommen, der Bezug auf die politischen Insignien des Königtums einerseits und auf politische Bezugsgruppen wie Untertanen und Feinde andererseits.

Die lichthafte Aura des Heiligen, die vom «mysterium tremendum» bis zum «mysterium fascinans» reicht, verbindet sich in Ägypten mit den Symbolen der Herrschaft: der Krone und der Uräusschlange, die sich in der Form eines Diadems an der Stirn des Sonnengottes und des Königs aufbäumt. Diese Schlange trägt den Beinamen *Nsr.t* «die Zornflamme». Der Schrecken Gottes ist ein Affekt, den diese Schlange und die anderen Symbole der heiligen Herrschaft denen einflösst, die sie erblicken; ihm korrespondiert der Zorn Gottes oder des Herrschers als der Affekt, den der Gott beziehungsweise der Herrscher selbst empfinden und den die zornflamme Schlange an ihrer Stirn symbolisiert.

Die Krone selbst, genauer gesagt eine der beiden Kronen, die der König trägt, heisst geradezu «die Schreckliche». Bevor der König sie aufsetzen kann, muss sie mit Hymnen besänftigt werden:

- Oh *nt*-Krone! Oh *jn*-Krone! Oh Grosse!
- Oh Zauberreiche! Oh Feuerspeierin!
- mögest du **Schrecken**²⁷ vor dem König²⁸ einflössen wie den Schrecken

²⁶ Rudolf Otto, *Das Heilige*, 29.-30. Auflage, München, 42.

²⁷ Möglicherweise passt hier «Strahlkraft» besser.

²⁸ Hier wird der Name des verstorbenen Königs eingesetzt.

vor dir,
mögest du **Furcht** vor dem König einflößen wie die Furcht vor dir.
mögest du **Achtung** [vor] dem König einflößen wie die Achtung
vor dir,
mögest du **Liebe** zu dem König einflößen wie die Liebe zu dir.
Mögest du veranlassen, dass sein *Aba*-Szepter an der Spitze der
Lebenden ist,
mögest du veranlassen, dass sein *Sechem*-Szepter an der Spitze der
Verklärten ist
und mögest du veranlassen, dass sein Messer gegen seine Feinde
fest sei.²⁹

Die Krone ist der Sitz des Schreckens, von ihr strahlt er aus auf die Herzen der Untertanen, der Schrecken, aber auch die Liebe, «mysterium tremendum» und «mysterium fascinans». Wie der Schrecken zum Zorn, so gehört die Liebe zur Milde, Güte und Liebenswürdigkeit des Herrschers. Vom König strahlen Schrecken und Liebe aus, nicht weil er gleichzeitig Zorn und Güte empfindet, sondern weil diese beiden Empfindungsmöglichkeiten in ihm angelegt sind. Ein guter Herrscher muss über das Böse in Zorn geraten können. Wer nicht zürnen kann, von wem kein Schrecken ausstrahlt, der kann auch das Gute nicht schützen. Ebenso muss ein guter Herrscher sich erbarmen, Milde zeigen, freundlich sein können. Nicht weil der Herrscher ein zwischen Zorn und Güte schwankendes Affektleben besitzt, sondern weil die Welt, die er zu beherrschen hat, in gut und böse gespalten ist, muss er diese beiden Affekte kultivieren, um sie dann fallweise zum Einsatz bringen zu können. Das gleiche gilt für den Schöpfergott, der die aus ihm hervorgegangene Welt als Herrscher in Gang hält. Auch seine die Welt mit Sonnenlicht erfüllende Strahlkraft ist ambivalent, sie vernichtet das Böse und fördert das Gute, erweckt Schrecken und Liebe.

Wenn wir eingangs festgestellt haben, dass der Schrecken unerlässlich ist, weil er die lebenswichtigen Distanzen wahrt – zwischen Himmel und Erde, Göttern und Menschen, Herrschern und Beherrschten – so müssen wir jetzt hinzusetzen, dass die Liebe ebenso unerlässlich ist, weil sie die ebenso lebenswichtige Verbindung herstellt zwischen dem, was der Schrecken auf Distanz hält. Nicht ohne Überraschung stellen wir fest,

²⁹ K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, 4 Bde., Leipzig 1908-1922, Bd. 1 Spruch 221.

dass das Gegenteil von Schrecken die Liebe ist. Der Schrecken ist das abstossende, Distanz schaffende, die Liebe das anziehende, Verbindung herstellende Prinzip. Wie der Schrecken Himmel und Erde zu trennen vermag, so vermag die Liebe Ober- und Unterwelt zu verbinden und den Tod zu überwinden. Die ägyptische Welt ist von Affekten durchwaltet, die zugleich Strahlkräfte sind und ihren Sitz in den Kronen der Götter und Herrscher haben. Das von der Sonne ausstrahlende Licht wird in den Texten ebenso als Schrecken wie als Liebe ausgedeutet.

Der Schrecken Gottes ist im Alten Ägypten also eigentlich und von Haus aus der Schrecken des Königs. Genauer gesagt ist er der Schrecken der Krone; sie ist Sitz, Ausgangspunkt und Symbol dieses faszinierenden Schreckensglanzes, der den Herrscher wie eine Aura umgibt und von ihm ausstrahlend den Erdkreis erfüllt. Gott und Herrscher teilen sich in diesen Schreckensglanz; was vom einen ausgesagt werden kann, gilt ebenso auch für den anderen. Das mag zweierlei Gründe haben: entweder, die Herrscher haben Anteil an der Aura des Göttlichen, weil sie ein göttliches Geschäft ausüben, weil Herrschen etwas Göttliches ist, oder die Götter haben Anteil an der Aura des Herrscherlichen, weil auch sie Herrschaft ausüben. Anders gesagt: der Schrecken kennzeichnet entweder die Heiligkeit des Herrschens oder die Herrschermacht des Heiligen. Von aussen gesehen zwingt uns der Befund m.E. eindeutig zu einer Option für die zweite Alternative. Der Schrecken ist etwas primär Herrscherliches, und die Götter strahlen ihn aus, weil und sofern sie auch Herrscher sind. Von innen gesehen, im Eigenverständnis der ägyptischen Kultur, stellt sich die Sache aber so dar, dass die Gottheit dem König Schrecken verleiht, dass sie es ist, die bewirkt, dass sich sein Schrecken über den ganzen Erdkreis verbreitet. So spricht z. B. Amun zu Thutmosis III.:

Ich will dir geben Kraft und Stärke gegen die Fremdländer,
ich will deine Macht und die Furcht vor dir in alle Länder geben,
indem dein Schrecken bis hin zu den vier Himmelsstützen reicht.
Ich will deinen Respekt gross machen in allen Leibern
und den Ruf Deiner Majestät durch die neun Bogen hin verbreiten,
indem die Grossen aller Fremdländer in deiner Faust gebündelt sind.
(...)

Ich will den Schrecken Deiner Majestät ihren Herzen einflößen.
 Meine Uräusschlange an meinem Kopf wird sie vernichten ...³⁰

Der König empfängt die Kronen und mit ihnen die Schreckensstrahlung von dem Gott, dessen Herrschaft er auf Erden repräsentiert.

Auch wenn der Schrecken Gottes im Grunde der Schrecken des Königs ist, so ist er doch göttlich, weil es die Krone ist, von der dieser Schrecken ausgeht, und weil diese Krone eine Erscheinungsform des Sonnenauges ist. Es gibt viele Kronen in Ägypten, aber alle lassen sich letztendlich auf die eine Göttin zurückführen, die sich am Anbeginn der Welt der Schöpfer als das Zeichen seiner Herrschaft als Schlangendiadem an die Stirn setzte, das Sonnenauge, das allmählich untrennbar mit seiner Tochter Tefnut, der flammenspeienden Löwin, verschmilzt. Es lohnt wohl, im Vorbeigehen auf die Weiblichkeit der Gottheit aufmerksam zu machen, in der sich in Ägypten der Schreckensglanz Gottes beziehungsweise des Königs verdichtet. Diese Gottheit hat viele Namen; sie heisst Sachmet, die Mächtige, und verbreitet in dieser Gestalt Seuchen und Krankheiten; sie heisst Bastet, die Liebliche, und symbolisiert in dieser Gestalt die herrscherliche Milde. Sie heisst *Ma'at*, Gerechtigkeit, *Nesret* die Zornflamme, *Wadjet* die Gedeihende, *Nechbet* die Bestimmende, *Hedjet* die Weissstrahlende, *Nit* die Schreckliche, und diese letztere Bezeichnung ist auch der Name der grossen Göttin von Sais, Neith, die die Griechen der Athene gleichgesetzt haben. Athene ist ebenfalls eine Göttin des kriegerischen (und in dem Sinne politischen) Gottesschreckens mit dem Wafenschmuck der Ägis und dem Gorgonenhaupt. Der Typus dieser schreckensverbreitenden Kriegsgöttin ist im östlichen Mittelmeerraum und vorderen Orient sehr verbreitet; hierher gehören die sumerische Inanna, die babylonische Ishtar und die syrische Astarte. Der Schreckensglanz Gottes, der, wie wir gesehen haben, aus dem Herrschertum kommt, personifiziert sich in weiblicher und überdies besonders liebevoller Gestalt. Vergessen wir nicht, dass es immer um eine Skala der Ausstrahlung geht, deren einen Pol lediglich der Schrecken und deren anderen die Liebe bildet.

³⁰ Aus der «poetischen Stele» Thutmosis' III., vgl. J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (im folgenden ÄHG), Zürich/München 1975. 2. Aufl. in: *Orbis Biblicus et Orientalis*, Fribourg/Göttingen 1999, Nr. 233.

Der politische Charakter dieser vom Heiligen und vom Herrscher ausgehenden Strahlkräfte tritt in den ägyptischen Texten klar genug hervor. Diese Strahlkräfte sind gerichtet, sie haben eine Adresse. Es geht um Freund und Feind. Die Strahlkräfte des Schreckens richten sich ganz eindeutig gegen die Feinde, hier geht es um Abschreckung. Ein bedeutendes Literaturwerk des Mittleren Reiches, die Prophezeiungen des Neferti, schliesst, nachdem es in grossen Tableaus die Schrecken einer künftigen Leidenszeit ausgemalt hat, mit der Ankündigung eines messianischen Heilskönigs, der die Leiden beenden und die Welt wieder in Ordnung bringen wird:

Freut Euch, ihr Menschen seiner Zeit,
denn der Sohn eines Edlen wird seinen Namen wieder unsterblich
machen können.

Die aber Böses planen und Aufstand sinnen,
denen soll ihr Mund niedergeworfen werden durch seinen Schrecken.

Die Asiaten werden fallen durch das Entsetzen vor ihm
und die Libyer durch seine «Zornflammende» (Uräusschlange),
die Rebellen durch sein Zornesrasen
und die Empörer durch sein Prestige.

Die Uräusschlange an seiner Stirn befriedet ihm die Widersacher.³¹

Der Schrecken, den der Herrscher seinen äusseren und inneren Feinden einflösst, hängt untrennbar zusammen mit dem Zorn, den die Feinde ihm einflössen. Dieser Zorn ist ebenso politisch, wie die Strahlkraft, in der er sich äussert. Es handelt sich um den gerechten Zorn, die Fähigkeit des Herrschers, sich gegen Unrecht und Rebellion empören zu können. Dieser Zorn ist eine Tugend des Herrschers. Aufgrund dieser engen Verbindung von Zorn und Gerechtigkeit kann die «zornflammende Göttin» auch Ma'at genannt werden, die Göttin der Gerechtigkeit.

Von dieser Ma'at heisst es in ungezählten Sonnehymnen, dass sie an der Stirn des Sonnengottes erscheint. Den Sonnengott denkt man sich als einen Herrscher, der die Herrschaft im Himmel ausübt, während er auf Erden den König als seinen Stellvertreter eingesetzt hat. Zum Zeichen seines Herrschertums trägt auch der Sonnengott einen Schlangendiadem, das sich in einer Göttin personifiziert, die bald Tefnut, die löwengestaltige Göttin des Feuers, bald Nesret, die «Zornflammende» und bald Ma'at

³¹ W. Helck, Die Prophezeiung des Neferti, Wiesbaden 1992, 52-55.

heisst.³² In diesem Schlangendiadem beziehungsweise in dieser Göttin gewinnt die aggressive, vernichtende, tödliche Seite der Sonnenstrahlung Gestalt. Die ägyptische Sonnentheologie deutet auch diese zerstörerische Seite des Sonnenlichts als eine welterhaltende Energie, indem sie sie als Schutzmacht zur Vernichtung des Bösen deutet. Nach ägyptischer Vorstellung muss die Erhaltung der Weltordnung, das heisst das Gelingen der Sonnenfahrt, immer wieder aufs Neue einer ständigen Gravitation zu Stillstand und Auflösung abgerungen werden.

In einem Hymnus an Amun wird die Stirnsschlange des Sonnengottes mit folgenden Worten besungen:

Die freie Fahrt gibt den Insassen der Barke,
die die Taue der Mannschaft in Ordnung hält,
das Steuerruder «knüpft», den Weg leitet
und die Flut beruhigt im Himmel:
die Umringerschlange, die die Sonnenscheibe umzingelt
und die Glieder ihres Begleiters schützt;
die schöne Führerin des Allherrn,
das Leben der ganzen Erde;

die Nasen der Menschen [atmen] durch ihre Gabe,
ihre Zauberkraft ist in jedem Auge.
Ihre Schutzkraft gehört dem Palastbewohner,
ihre Stärke ist gegen die gerichtet, die sich gegen ihn empören.
Ihr Schrecken durchzieht die Seevölker,
kein Leib ist frei von Furcht vor ihr.
Die Starkarmige in ihren Verkörperungen,
die [Tochter?] der Doppelkrone, die die Krummherzigen einsperrt,
die die Feinde ihres Vaters bestraft, deren Arm keiner abwehrt;
die den Bogen spannt und die Pfeile herauszieht,
die die Bösen zuhauf niederstreckt,
Feurige mit grosser Lohe,
Flammende, [...] mit aggressivem Gesicht.³³

Auch ein Hymnus im Grab Ramses' VI. preist Ma'at, die Göttin der Gerechtigkeit, als Stirnsschlange des Sonnengottes:

³² J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 160-195.

³³ Pap. Chester Beatty IV rto., cf. ÄHG Nr.195, 64-101.

Sei gegrüsst, jenes Auge des Re
 von dem er lebt, Tag für Tag,
 vor der sich Der (Gott) hinter der Kajüte fürchtet;
 die verklärt hervorkam aus dem Haupt ihres Erzeugers,
 Stirnsschlange, die hervorkam aus seiner Stirn.
 Du bist die Strahlende, die ihn leitet,
 die Recht spricht für Den mit verborgenem Namen,
 der gerechtfertigt ist vor der Neunheit.
 Herrin der Furcht, gross an Hoheit,
 Ma'at, mit der Re beglückt ist,
 die ihm die beiden Länder befriedigt
 durch das, was sie den Göttern befiehlt,
 die das Übel fern hält, die das Unrecht verabscheut,
 die die Herzen der Neunheit befriedigt.
 Du bist die Waage des Herrn der beiden Ufer.
 Schöngesichtige, wenn Re aufsteigt zu seinen [...],
 er ist geehrt durch sie, ihm werden Ovationen zuteil von seiten
 der grossen Götter,
 die «Ba's» der beiden Reichsheiligtümer beten ihn an.
 Strahlkräftiger ist er durch sie als die Götter
 in jenem ihrem Namen «Strahlende»;
 Thoth hat sie gebracht und gezählt
 – sie ist befestigt, strahlend, vollständig –
 in jenem ihrem Namen Ipet.
 Er hat sie belebt als Uräus
 in jenem ihrem Namen als «Wegöffner»,
 die ihn leitet auf dem Weg der beiden Horizonte
 in jenem ihrem Namen «Leiterin der Menschen»,
 die sich aufrichtet an seinem Scheitel
 in jenem ihrem Namen «Uräus».³⁴

Ein leider nur fragmentarisch erhaltener Hymnus im Sonnenheiligtum von Medinet Habu ist noch expliziter, was die feind-vernichtende Aggressivität der Stirnsschlange angeht:

³⁴ A. Piankoff/N. Rambova, *The Tomb of Ramesses VI* (Bollingen Series XL.1), 2 Bde., New York 1954, Tf. 105; Übers. 320f.; J. Assmann, *Ma'at*, 161f.; E. Hornung, «Maat – Gerechtigkeit für alle?», *Eranos Jahrbuch* 56, 1987 [1989], 385-427, S. 421, macht darauf aufmerksam, dass dieser Hymnus im Grabe Ramses' VI. «räumlich und inhaltlich ganz eng auf das Totengericht bezogen ist. Sein Hymnus steht in der Vorkammer zu seiner Sarkophaghalle, dem Anruf an die Totenrichter direkt gegenüber.»

Die Re [beschützt] in seiner Barke,
 wenn er den Himmel quert in der Tagesbarke,
 die Flamme seines Augenpaares auf seinem Kopf.
 O Grosse, Herrin der Flamme,
 die in ihrem Korb ist, Erste der Neunheit,
 ...
 die den Rebellen abwehrt in seiner Stunde
 und die Feinde des Re verbrennt!
 Mögt ihr Auftrieb geben der Barke,
 mögt ihr freie Fahrt geben jener Barke des Re,
 mögt ihr das Gemetzel veranstalten an Apopis,
 mögt ihr ihn niederwerfen ...³⁵

Auch hier wird wieder vollkommen klar, dass das Licht als Schreckensglanz des Sonnengottes in das politische Sinnfeld der Herrschaft gehört. Die Strahlkraft der Kronenschlange wirkt belebend und vernichtend: sie belebt die Guten und vernichtet die Bösen. Der Doppelaspekt des Numinosen, als *tremendum* und *fascinans*, bezieht sich auf die in gut und böse gespaltene Welt. Der Schrecken des Herrschers schützt das Land vor seinen Feinden und die Herrschaft vor Rebellen und Aufrührern, der Schreckensglanz des göttlichen Sonnenlichts schützt das kosmische Leben, indem es die Chaosmächte in Schach hält.

Die als Schreckensglanz ausgedeutete Sonnenstrahlung wird in Begriffen der Lichthaftigkeit und der Affektivität als herrscherliche Aura beschrieben. Die Affektivität dieser herrscherlichen Aura reicht vom panischen Schrecken bis zum hingerissenen Entzücken. Sie schreckt ab und bindet. Durch diese beiden gegenstrebigem Kräfte bindet sie die Guten an den Herrscher und verstösst die Bösen aus den Grenzen des Reiches. Eine in gut und böse gespaltene Welt wird auf diese Weise durch doppelte Ausstrahlung geordnet und regiert. Die Ambivalenz dieser Ausstrahlung hat in Ägypten keine psychologische Basis, wie in den von Rudolf Otto untersuchten Befunden, sondern eine politische.

Der Sonnengott braucht den Schrecken, um die Welt in Gang zu halten. Auch die kosmischen Kreisläufe müssen einer ständig wirksamen Gravitation zu Auflösung und Stillstand abgerungen werden. Daher hat sich der Schöpfer seine flammenspeiende Tochter als Schlangendiadem an die

³⁵ U. Hölscher/H. H. Nelson, *Medinet Habu VI*, Chicago 1963, 421B.

Stirn setzen müssen. Die Schöpfung lässt sich nur in Form von Herrschaft fortführen und aufrechterhalten. Die Könige brauchen denselben Schrecken, um die Schöpfungsordnung auf Erden durchzusetzen. Daher tragen sie dieselben Kronen und verbreiten denselben Schrecken.³⁶

II. Teil

3. Das Licht als der Blick Gottes

a) Die Augen des Weltgottes

Im zweiten Teil dieses Vortrags möchte ich nun die aggressive Ausdeutung des Sonnenlichts als Schreckensglanz und feindvernichtende Ausstrahlung um die positive Ausdeutung als belebende und fürsorgliche Zuwendung ergänzen. Das Material hierzu ist uferlos, wie sich leicht denken lässt, ist doch der Sonnengott von Anfang bis Ende der ägyptischen Kultur als Schöpfer und Erhalter der Welt das Oberhaupt, und gilt doch das Licht als die wichtigste seiner Gaben und Wirkungsweisen. Entsprechend zahllos sind die Stellen, die man hier anführen könnte. Deshalb will ich mich auf ein Motiv beschränken, das mir besonders wichtig zu sein scheint: die Ausdeutung des Lichts als des Blicks, den Gott auf seine Schöpfung und seine Geschöpfe wirft. Ich möchte dabei in zwei Schritten vorgehen. Zunächst möchte ich die Stellen betrachten, die von Sonne und Mond als den Augen des Weltgottes reden, und in einem zweiten Schritt dann die Stellen untersuchen, die davon handeln, dass Gott im Medium des Lichts die Welt betrachtet.

Die Gestalt des Weltgottes, des *dieu cosmique*, wie André-Jean Festugière ihn genannt hat, tritt uns in der Antike in vielen Formen und Überlieferungen entgegen. In Zauberpapyri des 2.-4. Jh. n. Chr., die aus Ägypten

³⁶ Schliesslich aber brauchen in Ägypten auch die Toten den Schrecken, nach dem Vorbild ihres Gottes Osiris, dem sie nach dem Tode in die ihm zuteil gewordene Auferstehung nachfolgen. Osiris ist der Gott, mit dem sich am häufigsten die Prädikate der Schrecklichkeit verbinden: nicht, weil er als Gott der Unterwelt und als Herrscher des Totenreichs so besonders schreckenerregend ist, nicht, weil er die Schrecken des Todes verkörpert, sondern weil er als ein gestorbener Gott so ganz besonders darauf angewiesen ist, sich Respekt zu verschaffen. Daher ist in den Osirishymnen ganz besonders oft von den königlichen Strahlkräften die Rede.

ten stammen, aber in griechischer Sprache abgefasst sind, liest man z. B. mehrfach folgende Anrufung:

Du, dessen unermüdliche Augen Sonne und Mond sind (...),
 dessen Kopf der Himmel,
 dessen Leib die Luft,
 dessen Füße die Erde sind;
 das Wasser um dich herum aber ist der Ozean:
 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 Offenbarungsrakel des Gottes Sarapis, das Macrobius, überliefert:

Der himmlische Kosmos ist mein Kopf
 mein Bauch ist das Meer
 die Erde meine Füße.
 Meine Ohren reichen in die Luft,
 mein Auge ist das weithinleuchtende Licht der Sonne.³⁹

Ähnliche Aussagen einer Gleichsetzung der Gestirne mit den Augen eines Weltgottes, dessen übriger Leib den Kosmos bildet, finden sich sehr häu-

³⁷ *Papyri Graecae Magicae* ed. Karl Preisendanz, Stuttgart 1973 (=PGM) XII, 242ff.: XIII, 767ff.: XXI, 4ff.

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

³⁹ *Saturnalia I*, 20.17 nach Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, Bonn 1922, 597f. Die Anführung dieses Orakels dient Macrobius im Zusammenhang bezeichnenderweise dem «synkretistischen» Argument, dass Sol und Sarapis identisch (d. h. jener in diesem enthalten) seien.

fig auch in ägyptischer Sprache in den Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit, so z. B. im Tempel von Edfu:

Deine «Lebenden» Augen schiessen Flammen,
deine «Heilen» Augen vertreiben die Finsternis,
deine Nase ist der Wind, von dem die Nasen atmen.⁴⁰

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

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.⁴¹

Entsprechend für Amun in Theben:

Sein Schweiss ist der Nil
seine Augen das Licht
seine Nase der Wind.⁴²

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 beziehungsweise Nil, also Elemente, die den Kosmos nicht nur konstituieren, sondern vor allem beleben. So erklärt sich auch das Fehlen der Erde.⁴³ Den Zusammenhang der Elemente mit

⁴⁰ E. Chassinat, *Le temple d'Edfou I*, Paris 1897, 16-17.

⁴¹ H. Junker: Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 67, 1931, 51-55, 54f.

⁴² Urk. d. äg. Altertums VIII, § 65c, vgl. § 1b; 7b; 17e; 57b = 70b; 59b; E. Naville, *The Temple of Deir el Bahari V*, London [1906], pl. 149; K. Sethe, *Amun* (wie Anm. 5), § 202.

⁴³ 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 J. Assmann, *Das Grab des Basa*, Mainz 1973, I, 72-73; ders., *Liturgische Lieder an den Sonnengott*. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I, Berlin 1969, 80; H. Wild, *Statue*

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.⁴⁴

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. Dieser Gottesbegriff findet sich vor allem in indischen und iranischen Texten der Antike. Geo Widengren hat in seiner Religionsphänomenologie eine Reihe von Beispielen beigebracht. So heisst es im Mahabharata:

Das Feuer ist mein Mund
die Erde meine Füsse
Sonne und Mond meine Augen
der Himmel ist mein Haupt
das Firmament und die Himmelsgegenden meine Ohren.⁴⁵

In den Bhagavadgita lesen wir:

Die Sonne und der Mond sind deine Augen
es glänzt dein Angesicht wie Feuerschein
du füllst den Weltenraum mit deinem Licht.⁴⁶

In den Mundaka-Upanishad heisst es von diesem Gott:

Sein Haupt ist Feuer
seine Augen Mond und Sonne
die Himmelsgegenden seine Ohren
seine Stimme die Veda-Offenbarung
der Wind ist sein Hauch
sein Herz die Welt
aus seinen Füßen (ist) die Erde
er ist das innere «Selbst» (atman) in allen Wesen.⁴⁷

d'un noble mendésien du règne de Psamétik I^{er}, in: Bull. de l'Inst. Franç. d'arch. orient. 60, 1960, 43-68, 53.

⁴⁴ Urk. VIII, § 1g.

⁴⁵ Mahabharata III, V, 12960ff., zit. nach G. Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin/New York 1969, 94.

⁴⁶ Bhagavadgita, 11. Gesang, zit. nach G. Widengren, a.a.O., 95.

⁴⁷ Mundaka-Upanishad II, 3, 4, zit. nach G. Widengren, a.a.O., 97.

In Griechenland begegnen ähnliche Ideen in der Orphik:

«Zeus ist Himmel und Erde, Wind, Feuer, Wasser, Sonne und Mond.
Alles ist in Zeus' Körper eingeschlossen.»⁴⁸

Im Zeus-Hymnus des Stoikers Kleantes wird Zeus als die «Obergottheit» gepriesen, in der alle göttlichen Kräfte vereinigt sind.⁴⁹ In bezug auf die iranischen Religionen beschreibt Widengren die Gestalt dieses Weltgotts mit den Worten «Eine Anzahl von Elementen bildet den Leib des Gottes und bildet zusammen die Welt».⁵⁰ Für Ägypten würde man eher sagen: «und belebt beziehungsweise beseelt zusammen die Welt».

Dieser Begriff eines die Welt belebenden Allgottes lässt sich in Ägypten über tausend Jahre und mehr in der Geschichte zurückverfolgen. So heisst es etwa in den Amun-Hymnen des Pap. Leiden I 350, V, 19ff.:

Er ist Harachte im Himmel,
sein rechtes Auge ist der Tag,
sein linkes Auge die Nacht (...)
sein Leib ist der *Nun* (das Urwasser), was darin ist der Nil,
der alles hervorbringt und alles, was ist, am Leben erhält;
sein Hauch ist die Luft für alle Nasen.⁵¹

Die Blütezeit dieses Gottesbegriffs stellt nach Ausweis der Sonnehymnen die 20. Dynastie, also die späte Ramessidenzeit dar. Hier finden sich oft Aussagen, die Gott und Welt gleichsetzen, z. B. im thebanischen Grab TT 65 aus der Zeit Ramses' IX.:

Deine beiden Augen sind Sonne und Mond
dein Kopf ist der Himmel
deine Füße sind die Unterwelt.⁵²

Im Amontempel von el-Hibe in der Oase el-Kharga, erbaut unter Darius I., aber beschriftet mit spätramessidischen Hymnen, heisst es:

⁴⁸ G. Widengren, a.a.O., 102.

⁴⁹ G. Zuntz, Zum Kleantes-Hymnus, in: Harvard Studies 63 (1958), 289-308, 289; vgl. zur weiteren Geschichte der stoischen Obergottheit-Idee auch C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford 1958, 56ff.

⁵⁰ G. Widengren, a.a.O., 100.

⁵¹ J. Zandee, *De Hymnen aan Amon*, Leiden 1948, 98-101; ÄHG, Nr. 141.

⁵² TT 65 ed. K. Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, Stockholm/Leipzig 1909, I, 140.

Sein Leib ist der Wind,
 der Himmel ruht auf seinem Haupt,
 das Urwasser trägt sein Geheimnis.⁵³

Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist die Unterwelt,
 du bist das Wasser, du bist die Luft zwischen ihnen.⁵⁴

Dieser in persischer Zeit erbaute Amuntempel hat uns in einem Hymnus auch die bei weitem elaborierteste Form dieser Weltgott-Theologie bewahrt. Das ist die Lehre von den 10 Ba's des Gottes. Der Ba-Begriff dient den Theologen dazu, die Beziehung von Gott und Welt auf eine sehr differenzierte Weise zu entfalten. Das ägyptische Wort *Ba* übersetzen wir üblicherweise mit «Seele», so dass wir, was die Ba-Beziehung von Gott und Welt angeht, mit vollem Recht von einer «Beseelung» sprechen dürfen. Der Sinn des ägyptischen Begriffs ist freilich sehr komplex. Er bezeichnet zum einen die unsichtbare Kraft, die einen sichtbaren Körper von innen beseelt, und zum anderen genau umgekehrt die sichtbare oder sonst sinnlich erfahrbare Manifestation einer unsichtbaren Macht. So gilt z. B. der Wind als der Ba des Luftgottes Schu und das Licht als der Ba des Sonnengottes Re. Im Buch von der Himmelskuh, das wir schon für den Mythos von der Vernichtung der Menschen zitiert haben, heisst es etwa:

Der Ba des Schu ist die Luft
 Der Ba des Neheh (lies: Huh) ist der Regen
 Der Ba der Finsternis ist die Nacht
 Der Ba des Urwassers ist Re (die Sonne)
 Der Ba des Orisis ist der Widder von Mendes
 Der Ba des Sobek sind die Krokodile
 Der Ba jeden Gottes sind die Schlangen
 Der Ba des Apopis ist (im) Ostgebirge
 Der Ba des Re ist durchs ganze Land hin (= das Licht).⁵⁵

⁵³ N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis in el-Kharga Oasis III, The Decoration*, New York 1963, Tf. 33 = ÄHG, Nr. 130, 26-28.

⁵⁴ Ebd., Nr. 130, 205f. Der Text ist aufgrund seiner Parallele im pBerlin 3056 in die 20. Dynastie zu datieren.

⁵⁵ E. Hornung, *Mythos von der Himmelskuh*, 26f., 47; J. Assmann, *Re und Amun*, 206f.; D. Kessler, *Die kultische Bindung der Ba Konzeption*, Teil I, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 28, 2000, 161-206, S. 175.

Die Formel «der Ba des X ist Y» ist jeweils zu verstehen als «X manifestiert sich in Y».

In einem magischen Papyrus der Spätzeit findet sich das Bild des Bes Pantheos, einer monströsen Montage verschiedener Köpfe auf der Gestalt des zwerghenförmigen Maskengottes Bes, und dazu folgende Beischrift:

Der Bes mit sieben Köpfen:
 er verkörpert die «Ba's» des Amun-Re,
 (...) des Herrn von Himmel, Erde, Unterwelt, Wasser und Bergen,
 der seinen Namen geheim hält vor den Göttern,
 des Riesen von Millionen Ellen,⁵⁶

⁵⁶ Zum ägyptischen Begriff eines göttlichen Riesen oder riesigen Gottes s. G. Vittmann, Riesen und riesenhafte Wesen in der Vorstellung der Ägypter, in: Veröff. d. Inst. f. Afrikanistik und Ägyptologie Wien 71 (1995). Als «Mann von Millionen Ellen» bezeichnet sich der Sonnengott in der Geschichte von Isis und Re (W. Pleyte/F. Rossi, Papyrus de Turin, Leiden 1869-76, Tf. 134); die gleiche Wendung begegnet auch in einem Totentext auf dem Sarg der Anchnesneferibre (ed. C. E. Sander-Hansen, Die relig. Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre, Kopenhagen 1937, 134). Ähnlich wird in den gleichen Texten auch Sichtbarkeit beziehungsweise Unsichtbarkeit dieses riesigen Gottes beschrieben: «Finsternis von Millionen Ellen umgibt ihn auf allen Seiten» (pChester Beatty VIII vso. 14.2-3, ed. A. H. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd ser., London 1935, Tf. 49; oIFAO 1181; W. Pleyte/F. Rossi, Papyrus de Turin, Tf. 123), «Feuer von Millionen Ellen umgibt ihn auf allen Seiten» (C. E. Sander-Hansen, Anchnesneferibre, 126; pStrasbourg 2+7, III, 17). Auch diese Tradition führt in die Ramessidenzeit zurück, und man kann sich fragen, ob mit diesem «Riesen» nicht die Gestalt des Weltgottes selbst gemeint ist, zumal der Brooklyner Text diese Identität voraussetzt. Auch in ramessidischen Amun-Hymnen finden sich Stellen, bei denen weniger an die Welt als Leib Gottes als an einen welt-erfüllenden Leib Gottes gedacht scheint, z. B. pLeiden J 344 vso IV.11 (zit. bei J. Zandee, An Ancient Egyptian Crossword-Puzzle, Leiden 1966, 37):

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

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

des Starkarmigen, der den Himmel festmachte auf seinem Haupt,
 (...) aus dessen Nase die Luft hervorgeht, um alle Nasen zu beleben,
 der als Sonne aufgeht, um die Erde zu erhellen,
 aus den Ausflüssen dessen Leibes der Nil fließt,
 um jeden Mund zu beleben ...⁵⁷

Da haben wir ihn wieder, den Weltgott, der die Welt mit seinen Ausscheidungen belebt, mit seinem Atem als Luft, mit seinem Licht als Sonne, mit seinen Ausflüssen als Nil, und diese belebenden Manifestationen werden offenbar als die sieben Ba's des Allgottes bezeichnet, ohne dass freilich das System dahinter, also eine Liste von sieben solcher Ba's greifbar würde.

Ein solches System enthält die Lehre von den zehn Ba's des Amun, die uns in einem Hymnus des Hibis-Tempels erhalten ist.⁵⁸ In den ersten fünf Ba's finden wir wieder jene kosmischen Elemente, die die Welt lebenspendend durchwalten. Das erste Ba-Paar sind Sonne und Mond, die zugleich als das rechte und das linke Auge des Weltgottes erklärt werden. Dann kommen der Ba des Schu und der Ba des Osiris für Luft und Wasser, und als fünftes nicht, wie man erwarten würde, der Ba des Geb für die Erde, sondern der Ba der Tefnut. Der Hymnus gibt die theologische Deutung. Sonne und Mond stehen nicht nur für das Licht, sondern auch für die Zeit, die hier ebenfalls als eine kosmische, lebenspendende Energie erscheint. Das Licht wird in seinem aggressiven Aspekt dem Ba der

derzuhalten von der Vorstellung des Weltgottes im eigentlichen Sinne, dessen Leib die Welt ist.

⁵⁷ S. Sauneron, *Le pap. magique illustré de Brooklyn* [Brooklyn Museum 47.218.156], New York 1970, Tf. IV + IVa, 1.1-5, S. 23-26.

⁵⁸ ÄHG, Nr. 130. Leider sind von den zehn Liedern, die je einem der Ba's gewidmet sind, nur die ersten drei erhalten. Aber ein einleitender Hymnus in der Form eines Morgenliedes nennt sie alle zehn, so dass das System als solches erkennbar wird. J. C. Goyon, *The Decoration of the Edifice*, in: R. A. Parker et al., *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, Providence 1979, 11-79, bes. 69-79; 40-41; Tf. 27. Vgl. ÄHG, Nr. 128; A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris 1980, Nr. 88. Einen demotischen Paralleltext veröffentlichte M. Smith, *A New Version of a Well-known Egyptian Hymn*, in: *Enchoria* 7, 1977, 115-149. Zum Kult der zehn Ba's siehe D. Kessler, a.a.O., 185-192. Eine Abbildung der anderweitig unveröffentlichten Darstellung der zehn Ba's des Amun in der Krypta des ptolemäischen Opet-Tempels von Karnak findet sich in: C. Traunecker, *Les dieux de l'Égypte, Que sais-je?*, Paris 1992, S. 97 Abb. 8.

Tefnut, der Göttin der flammenden Uräus-Schlange, zugewiesen und als Schutzmacht mit dem Herrscher der Unterwelt und der Toten, also Osiris, in seinem Namen «Der heil erwacht», verbunden. Wir haben hier also Zeit, Luft, Wasser und Licht als lebenspendende Elemente.

Alle fünf Ba's tragen in der zugehörigen Darstellung das Abzeichen ihrer kosmischen Manifestation auf dem Kopf: Sonne, Mond, Luftsegel, drei Wassernäpfe (*nw*) und Fackel. Bis dahin finden wir uns auf vertrautem Boden, wenn auch diese Fünfheit sonst nur selten belegbar ist, z. B. in einer Anrede an den Toten im Totenpapyrus Rhind aus der Zeitenwende: «Indem du den Sonnengott am Morgen verehrtest samt dem Mond, dem Wind, dem Wasser und dem Feuer».⁵⁹

Die zweiten fünf Ba's, auf die wir hier nicht näher eingehen wollen, stehen für fünf Klassen von Lebewesen. Diese Theologie unterscheidet also zwischen kosmischem und animalischem Leben. Den fünf lebenspendenden kosmischen Energien stehen fünf Klassen lebensempfangender, beselter Wesen gegenüber. Es sind Menschen, Vierfüßler, Vögel, Wassertiere und Erdwesen wie Schlangen, Skarabäen und Tote. Der Ba für die Menschen ist menschengestaltig und heisst «Königs-Ka», der Ba für die Vierfüßler ist löwenköpfig und heisst «Widder der Widder», der Ba für die Vögel ist menschengestaltig und heisst Harachte, der Ba für die Wassertiere ist krokodilköpfig und heisst «Ba derer im Wasser», der Ba für die Erdbewohner ist schlangenköpfig und heisst Nehebka. Das verblüffendste an dieser Theologie ist wohl der Platz, den sie dem Königs-Ka, also dem Königtum als Institution anweist. Das pharaonische Königtum gehört zu den zehn Ba's, es ist eine der zehn innerweltlichen Manifestationen, in denen Gott die Welt belebt, beseelt und organisiert, und zwar ist es diejenige Gottesenergie, die für die Menschen zuständig ist. Der Königs-Ka ist das als solches göttliche institutionelle Prinzip des Königtums, das sich in jedem seiner Träger verkörpert und das nach traditioneller Auffassung mit dem Gott Horus identisch ist. Das Königtum ist eine kosmische Energie wie Licht und Luft. In ihm kommt diejenige Gottesmacht zur Erscheinung, die die Menschenwelt beseelt, versorgt und ordnet.

⁵⁹ Totenp. Rhind ed. G. Möller, Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg, Leipzig 1913, I, I 5d,2.

Der Ba-Begriff erlaubt es, das Verhältnis von Gott und Welt im Sinne der Manifestation zu denken. Neben das traditionelle Paradigma der Schöpfung – der Eine als Ursprung der Vielen – tritt jetzt das Paradigma der Manifestation: der Eine, der sich als Vielheit manifestiert, die Götterwelt als eine Form göttlicher Weltzuwendung. Das lässt sich mithilfe der Ba-Relation von Gott und Welt auch so ausdrücken, dass Gott als der verborgene Ba bezeichnet wird, der sich als Welt manifestiert, indem er sie be-seelt wie die Seele den Körper. Der folgende Hymnus stellt den verborgenen Einen als «geheimen Ba» seiner millionenfältigen innerweltlichen Manifestation gegenüber, wobei wiederum das Licht in seinen beiden Aspekten, als herrscherlicher Schreckensglanz und als belebendes Sonnenlicht, im Zentrum steht:

Sei gegrüsst, 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!

König Amun-Re, der Selbstenstandene,
 Ahti, östlicher Horus,
 der aufgehende mit leuchtendem Strahlenglanz,
 das Licht, das alle Götter an Strahlkraft übertrifft!⁶⁰

Dieser Hymnus preist Gott zugleich in seiner Verborgenheit und in seiner Manifestation, in den Formen seiner Weltzuwendung, als Sonne und König. Gott ist als «geheimer Ba» der Eine, der sich zu Millionen macht, der Verborgene, Grenzenlose, der sich als Welt manifestiert.

b) *«In deinem Licht schauen wir das Licht» (Ps 36,10)*

Von der Vorstellung eines Weltgottes, der die Welt mit dem Licht seiner Augen erfüllt, ist es nun nur noch ein kleiner Schritt zu der anthropomorphen Ausdeutung des göttlichen Lichts als der Blick, den Gott auf die aus ihm hervorgegangene und ständig hervorgehende Welt wirft. Diese Idee ist im Grunde nur eine kommentierende Variation oder Weiterführung des alten Bildes der Ausschneuzung und Aushustung von Schu und Tef-

⁶⁰ pMagHarris III. 10-IV. 8 ed. h. O. Lange, *Der Magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, 32ff. Abschnitt G, s. ÄHG, Nr. 129.

nut. Nach wie vor ist es der selbstentstandene Urgott, von dem das Licht emaniert; auch der Blick wird als eine Emanation verstanden, nur abstrakter als in der ursprünglichen Fassung als Schu und Tefnut.

Der Kirchenvater Eusebius hat diese Idee überliefert und in der abendländischen Tradition berühmt gemacht. Die entsprechende Stelle wird im 17. und 18. Jh. oft zitiert. Die Ägypter, schreibt Eusebius, hätten ein «proton theiotaton», ein «Erstes göttlichstes Wesen» verehrt, genannt «Kneph»:

Wenn es aufgeblickt hätte, hätte es das All mit Licht erfüllt in seinem
erstentstandenen Raum,
wenn es aber die Augen geschlossen hätte, wäre Finsternis
eingetreten.⁶¹

Kneph ist *Km-3t=f* «Der seine Zeit vollendet hat», der selbstentstandene Urgott, aus dem die Welt hervorging und der nach spätägyptischer Vorstellung «seine Zeit vollendet hat», d. h. gestorben ist, als ein *deus otiosus* in der Unterwelt ruht und das Werk der Weltangenhaltung den aus ihm hervorgegangenen Göttern überlässt. Diesem allgemeinen Bild lassen sich nun auch einige genuin spätägyptische Traditionen einordnen. Da ist zunächst die Gestalt des kosmischen Lichtgottes, wie sie Eusebius beschreibt und wie sie die Ägypter in Horus von Edfu verehren:

Öffnest du deine Augen, wird es Tag,
schliesst du sie, wird es Nacht.⁶²

Der die Finsternis vertreibt mit seinen «Göttlichen» Augen:
öffnet er seine «Lebenden» Augen, wird es Tag,
schliesst er sie, wird es Nacht.⁶³

Die Gestalt eines Gottes, der das Licht durch das Öffnen, die Finsternis durch das Schliessen seiner Augen erzeugt, ist in ägyptischen Texten sehr verbreitet und lässt sich weit zurückverfolgen. Die entsprechende Passage des als «Isis und Re» bekannten ramessidischen Heilungszaubertextes

⁶¹ Praep. ev. I, 10.49 (= Philo Bybl., Sanchuniathon) nach Th. Hopfner, *Fontes* (wie Anm. 39), 291.

⁶² E. Chassinat, *Le Temple d'Edfou*, VIII, Kairo 1933, 131.

⁶³ E. Chassinat, *Le Temple d'Edfou*, I, Paris 1897, 112.

Ich bin es, der seine Augen öffnet, und es wird Licht,
der seine Augen schliesst, und es wird Finsternis⁶⁴

hat bereits einen Vorläufer in pRamesseum IX, 3 (bes. 7-9, die Erschaffung des Lichts durch den Blick in Zeile 9) aus dem Mittleren Reich:

Der seine Augen öffnet, und es wird Ta[g],
der seine Augen schliesst, und es wird Na[cht].⁶⁵

In einem spätramessidischen Hymnus lesen wir:

Du öffnest deine Augen, dass du sähest mit ihnen,
und es entstand das Licht für jedermann
durch den Glanz deiner Augen, als der Tag noch nicht entstanden war.

Du tatest deinen Mund auf, um mit ihm zu reden,
du setztest den Himmel fest mit deiner Rechten⁶⁶

Sonne und Mond sind die beiden Augen des Weltschöpfers, der sich in die Sonne verwandelt hatte, um seine Schöpfung zu bewachen und zu erhalten, und das Licht ist der Blick, mit dem er die Welt betrachtet.

Von diesem Gott sagt König Thutmosis III.:

Er kennt Himmel und Erde.
Er erblickt die gesamte Erde in einer Stunde.⁶⁷

Besonders beliebt ist dieses Motiv in der «Neuen Sonnentheologie», die in der späten 18. Dynastie (ab Ende 15. Jh.) aufkommt, in den Sonnenhymnen der Amarnazeit kulminiert, aber auch später in Geltung bleibt.⁶⁸ Ein Hymnus verwendet für dieses als Blick gedeutete Sonnenlicht sogar ein Wort, das prägnant «überwachen, kontrollieren» bedeutet:

Du dringst in die Erde, du machst den Himmel geheim,
du machst die Unterwelt tief entsprechend ihrer Verfassung (*secheru*).

⁶⁴ W. Pleyte/F. Rossi, Papyrus de Turin, Tf. 133, 8 = pChester Beatty XI rto. 3,4, ed. A. H. Gardiner, Hieratic Papyri BM (wie Anm. 56), Tf. 65.

⁶⁵ Vgl. G. Posener, *Revue d'Égyptologie* 28, 1976, 148. Vgl. auch ÄHG, Nr. 109, 6; Nr. 122, 8-10; Nr. 127, 16; Nr. 129, 97; Nr. 131, 83.

⁶⁶ ÄHG 122, 8-10.

⁶⁷ *Urkunden des ägyptischen Altertums IV*, Neudruck Graz 1961, 751, 15-16.

⁶⁸ S. hierzu ÄHG Nr. 42, 41-43; 45, 5-6, 12; 46, 8; 89, 52f.; 91, 54; 52, 111; 97, 37-38; 128, 96; 130, 87; 195, 4; 144, 45.

Du hast dich entfernt als «der Ferne» über ihnen,
um sie überwachen zu können Tag für Tag.⁶⁹

Der Sonnengott ist so unendlich fern über seinen Geschöpfen, um sie nur umso besser in ihrer Gesamtheit überblicken zu können:

Urgott der beiden Länder, der sich selbst erschuf,
der alles sieht, was er geschaffen hat, als er allein war,
der an die Grenzen der Länder vordringt Tag für Tag
im Anblick derer, die auf ihnen wandeln!⁷⁰

Du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen,
um alles zu sehen, was du erschaffst, indem du ein Einziger bist.⁷¹

Andere Hymnen stellen die erkennende Aufmerksamkeit Gottes seiner eigenen Unerkennbarkeit gegenüber. Er sieht alles und ist selbst überwältigend sichtbar, ohne doch erkannt werden zu können. Er ist unnahbar fern, und doch spürt man seine Nähe in der Wärme seiner Strahlung:

Du hast dich entfernt und bist doch nahe,
(aber) man kann [dich] nicht erkennen;
[du fährst dahin über] allem, was du geschaffen hast,
du allein, und betrachtetest sie, indem du allein bist.
Du querst den Himmel ihnen gegenüber ohne Unterlass,
(aber) niemand kennt deinen Gang.⁷²

Das Licht ist der Blick Gottes, mit dem er unermüdlich seine Herrschaft über die von ihm geschaffene Welt ausübt und «seine Dinge», d. h. seinen Tempel, seine Opfer, sein Eigentum überwacht:

Er fährt über den Himmel und durchläuft die Unterwelt,
seine Augen geheftet auf seine Dinge an ihrem Ort.⁷³

Das Licht dringt in alle Winkel. Es gibt keine Grenze der göttlichen Aufmerksamkeit. Nichts entgeht seinem Blick:

⁶⁹ ÄHG 47.

⁷⁰ ÄHG 89 (Suti und Hor).

⁷¹ ÄHG 91

⁷² ÄHG 97. Im Corpus Hermeticum wird Gott beschrieben als «Der alles sieht und alles hört und doch selbst nicht gesehen wird» (R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, 22).

⁷³ E. Chassinat, Le Temple d'Edfou III, Kairo 1928, 361.

Der an Blicken reiche,
seinem Umlauf sind keine Grenzen gesetzt.⁷⁴

[Der über den Himmel fährt] ohne zu ermüden,
der nicht seinesgleichen hat,
der Blick deines Angesichtes ist es, der das Licht schafft,
du bist der Herr [...] ⁷⁵

In einem anderen Hymnus wird der Gott aufgefordert, einen Blick auf seine Geschöpfe zu richten:

Der Umlaufende ist er, der Herr von Karnak,
der Erglänzende, der die beiden Umkreise umfasst hat.

Keine Grenze gibt es für den Umlauf seiner beiden Augen,
kein Ort ist seinem Ka verborgen.
Wenn er sich zeigt, hat er die Gesichter aufgetan
und hat die Herzen aufspringen lassen auf ihrer Stelle.

Erscheine doch dem, was deine Arme geschaffen haben,
Starker, Herr von Himmel und Erde!
Schau doch auf das, was dein Herz eronnen hat,
Kluger, der das Seiende formte und das Existierende schuf!⁷⁶

Hier wird die Weisheit des Schöpfers mit der Aufmerksamkeit des Erhalters verknüpft. Die klassische Stelle für genau diese Motiv-Verknüpfung steht aber bereits in einem viel älteren Text, der «Lehre für Merikare» aus dem Anfang des 2. Jahrtausends. Dieser Text gehört freilich in eine ganz andere Tradition als die Hymnen, die wir bisher betrachtet haben; er steht nicht im kultischen, sondern in einem profan-literarischen Kontext. Dort heisst es mit Bezug auf die Weisheit des Schöpfers und die Aufmerksamkeit des Erhalters als guten Hirten:

Wohlversorgt sind die Menschen,
die Herde Gottes:
Ihnen zuliebe schuf er Himmel und Erde,
er bezwang die Gier des Wassers,

⁷⁴ pBerlin 3049, XVII,6.

⁷⁵ ÄHG 109.

⁷⁶ ÄHG 45.

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.

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.⁷⁷

Wir wollen aus diesem komplexen Text nur das Motiv des Lichts hervorheben, dass als Ausdruck fürsorglicher Aufmerksamkeit gedeutet wird, mit der der Schöpfer gerade die Menschen als seine Herde behütet. An diese Tradition knüpfen die Sonnenhymnen des Neuen Reichs an.

Besonders bemerkenswert erscheint mir nun der Gedanke, dass es dieser die Welt mit Licht erfüllende Blick Gottes ist, kraft dessen auch wir sehen können. «Wenn er sich zeigt, hat er die Gesichter aufgetan.» Dieses Motiv ist uns z. B. aus Ps 36 vertraut, in dem es heisst: «In deinem Lichte schauen wir das Licht» (Vs.10):

Herr, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist, deine Treue, so weit die Wolken ziehn.

Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge Gottes, deine Urteile sind tief wie das Meer. Herr, du hilfst Menschen und Tieren.

⁷⁷ J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, Wiesbaden 1992, 78f.

Gott, wie köstlich ist deine Huld! Die Menschen bergen sich im Schatten deiner Flügel,
 sie laben sich am Reichtum deines Hauses; du tränkst sie mit dem Strom deiner Wonnen.
 Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Lichte schauen wir das Licht.

Aussagen, dass die Menschen durch das Licht der Sonne sehen können, sind in ägyptischen Texten unendlich häufig. Einigemal aber wird in spätramessidischen Hymnen präzisiert, dass sie durch den *Blick Gottes* sehen können:

Der sich entrückte als Sonne, die nicht erkannt werden kann,
 der sich verhüllte vor dem, was aus ihm hervorging.
 Strahlende Fackel mit grossem Licht,
man schaut inmitten (vermittels) seines Schauens.
 Man verbringt den Tag, ihn anzuschauen, und wird seiner nicht satt;
 wenn es Tag wird, beten zu ihm alle Gesichter.⁷⁸

Er [entfernte] sich zum Himmel und betrachtete das Geschaffene,
 und **man schaut inmitten (vermittels) seines Schauens.**
 Fern ist er im Lichtglanz (und zugleich) wie in diesem Lande
 (anwesend),
 seine beiden Augen, sie [dringen] ins Wüstental.⁷⁹

Im Licht begegnen sich der Blick Gottes und der Blick der Geschöpfe, der Augenwesen, die als Tränen aus dem Auge des Sonnengottes hervorgegangen sind. Im Licht kommunizieren Gott und Mensch. Das innigste Band zwischen der Sonne und ihren Geschöpfen wird durch das Auge gestiftet. Nach dieser Theologie, die in der Amarna-Religion kulminiert, erschafft das Licht das Auge. «Dein Licht», heisst es, «erschafft Augen für alles, was du gemacht hast.»⁸⁰ Goethe könnte dieses in vielen Hymnen greifbare Motiv nicht präziser wiedergeben als in seiner Farbenlehre, wo er schreibt:

⁷⁸ ÄHG 131, 80-85.

⁷⁹ Hibis (wie Anm. 53) 32, 20 = ÄHG 129, 95-99.

⁸⁰ M. Sandman, Texts (wie Anm. 21), 11.12-13 (Kleiner Hymnus); 23.4-5. Vgl. *ibid.*, 21: «der allen seinen Geschöpfen Augen macht»; spätere Texte: J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz 1983, 266 (c).

Das Auge hat sein Dasein dem Licht zu danken. Aus gleichgiltigen tierischen Hilfsorganen ruft sich das Licht ein Organ hervor, das seinesgleichen werde, damit das innere Licht dem äusseren entgetrete.⁸¹

In diesem Zusammenhang zitiert Goethe auch den Ägypter Plotin («Wär nicht das Auge sonnenhaft ...») und verweist damit selbst auf eine antike, vielleicht in letzter Instanz altägyptische Tradition.

Ein Hymnus vermutlich aus der Zeit Amenophis' III. preist ihn:

Du reichst einem jeden die Hände,
sie gehen zur Ruhe, wenn du zur Ruhe gehst;
sie sehen nicht mit ihren (eigenen) Gesichtern,
sondern schauen durch deine beiden göttlichen Augen.⁸²

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass das biblische Äquivalent für die ägyptische Wendung *jr.t nb.t*, «alles, was Augen hat», lautet: «alles, was Odem hat». Daher übersetzt der 104. Psalm den Gedanken einer Kommunikation oder geradezu Kommunion im Licht als Kommunion im Atem:

Du verbirgst dein Gesicht und sie sind verwirrt,
du nimmst deinen⁸³ Atem weg: sie sterben
und kehren zurück zu ihrem Staub.
Du sendest deinen Atem wieder aus: sie werden erschaffen
und du erneuerst das Antlitz der Erde.⁸⁴

Im Grossen Hymnus von Amarna heisst es:

Die Welt entsteht auf deinen Wink, wie du sie geschaffen hast.
Wenn du aufgehest, leben sie,
wenn du untergehst, sterben sie.
Du bist die Lebenszeit selbst, man lebt durch dich.

Wieder stossen wir auf das Ineinander von Licht und Zeit. Der Sonnengott schafft Leben in Gestalt von Licht und Zeit.

⁸¹ J. W. von Goethe, Entwurf einer Farbenlehre, *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe Bd. 13, 7. Aufl., München, 1975, 323.

⁸² Pap. Leiden I 344 vso. V,9f. ÄHG Anhang 1 Strophe 12.

⁸³ Vgl. M. Dahood, Psalms III, 101-150, The Anchor Bible, New York, 1970, 46, der *rwhm* auflöst als *ruh* plus enklitisches *mem*, «das hier als stilistischer Statthalter des Pronominalsuffixes (<dein>) fungiert, um parallelistische Monotonie zu vermeiden».

⁸⁴ Ps 104, 29-30.

So wie die Menschen nur sehen können durch den Blick, den Gott auf die Menschen wirft, indem er als Sonne über ihnen aufgeht, so können sie sich in der Welt auch nur orientieren und ihre Aufmerksamkeit auf das Wesentliche richten, weil Gott ihnen seine Aufmerksamkeit zuwendet und das menschliche Dasein jeder Beliebigkeit enthebt.⁸⁵ So wie in der biblischen Tradition Gottes Sprechen vermittelt einer Schöpfung durch das Wort die Welt «lesbar» macht, so erfüllt in der ägyptischen Tradition Gottes Blick, seine erhaltende Aufmerksamkeit sie mit Sinn und normativen Orientierungen. Wie die biblische Religion im Banne von Gottes Wort, das die Welt lesbar macht, so stand die altägyptische Kultur im Banne von Gottes Blick, der sie als bewohnbaren Raum konstituiert.

Die alten Ägypter, das wollte ich Ihnen in diesem Vortrag zeigen, erlebten das Sonnenlicht in zwei entgegengesetzten Richtungen, zum einen als herrscherlichen Schreckensglanz, mit dem der Schöpfer die Welt regiert, indem er das Böse in Schach und den Sonnenlauf in Gang hält, und zum anderen als fürsorglichen Blick, mit dem sich der Schöpfer seinen Geschöpfen und insbesondere den Menschen, den «Augenwesen» zuwendet, die in ihrem Schauen seinen Blick erwidern und kraft seines Schauens sehen und dank seiner Aufmerksamkeit sich in der Welt orientieren können.

⁸⁵ ÄHG 44. 5:

Jubel dir, der die Götter schuf,
der den Himmel hochhob für den Umlauf seiner beiden Augen;
der die Erde schuf, um seinen Lichtglanz auszubreiten,
um zu bewirken, dass ein Jeder seinen Nächsten erkennt.