

JAN ASSMANN

Homo religiosus Aegyptiacus Der Tod als Urszene religiöser Erfahrung im Alten Ägypten

1. Der Osiris-Mythos als Urszene der altägyptischen Kultur

Den Begriff der „Urszene“ prägte Sigmund Freud und verstand darunter das (reale oder imaginierte) pathogene Erlebnis des elterlichen Geschlechtsverkehrs durch das Kleinkind, eine Szene also von überwältigender, ja traumatisierender, alle weitere Entwicklung prägender Intensität.¹ Im Rahmen der Theorie des Ödipus-Komplexes gewann der Begriff der Urszene bei Freud über die ontogenetische Ebene, in die er ursprünglich gehört, hinaus phylo- und ethnogenetische Dimensionen. Im phylogenetischen Sinne geht es um die ödipale Struktur, die sich die menschliche Seele als „archaische Erbschaft“ durch den Mord der Brüderhorde am Urvater zugezogen hat² und im ethnogenetischen Sinne geht es um den Mord an Mose, der das Judentum geprägt hat, indem er zu Traumatisierung, Verdrängung und endlicher Rückkehr des Verdrängten in Gestalt des Monotheismus führte. Im Monotheismus als „Vaterreligion“ kehrt zugleich die Figur des erschlagenen Urvaters zurück, in der diese Religion ihre „historische Wahrheit“ besitzt.³

Ohne diese psychoanalytischen Konstruktionen übernehmen zu wollen, lässt sich der Begriff der Urszene auch für die Religionstheorie fruchtbar machen. Dafür muss man ihn natürlich von seinem Inhalt (die ödipale Struktur oder Konstellation auf onto-, phylo- und ethnogenetischer Ebene) und seinen damit verbundenen pathogenen Aspekt, wie Freud ihn geprägt und verwendet hat, entleeren und nur seine

1 Zuerst 1897 im Briefwechsel mit W. Fliess, ausführlich dargestellt dann z.B. in der „Wolfmann“-Studie „Aus der Geschichte einer infantilen Neurose“ (1918), in: *Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband*, Herausgegeben von Anna Freud et al. (GW) 12, 1968, 27-157.

2 *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Wien 1913.

3 *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam 1939; Neuausgabe mit Nachwort von J. Assmann, Stuttgart 2010.

Funktion als gründendes, Sinn, Identität und Struktur stiftendes Ereignis festhalten. In diesem allgemeineren Sinne haben etwa James G. Frazer und W. Robertson Smith, Freuds wichtigste Gewährsmänner⁴, die „Urszene“ der Religion in je einem anderen Ritus gesehen. Bei Frazer ist das der rituelle Königsmord, bei Smith die Totemmahlzeit, zwei Motive, die sich in Freuds Konstruktion des Urvatermords verbinden. Unter den Neueren sind es vor allem Walter Burkert, der in seinem berühmten Buch *Homo Necans* das blutige Opfer im Sinne einer Urszene in das Zentrum der griechischen und allgemein archaischen Religion stellt, und René Girard mit seinen Thesen vom Gründungsmord und dem Sündenbock, der eine gemeinschaftlich begangene Gewalttat als Urszene jeder sozialen und religiösen Ordnung versteht. In diesem Sinne möchte ich danach fragen, welche Urszenen die altägyptische Gesellschaft in ihren Gründungsmythen erzählt und rituell begeht. Natürlich ist mir klar, dass ein Narrativ, auch im ausgezeichneten Sinne eines Gründungsmythos, keine Szene, sondern eine Szenenfolge darstellt. Ich meine aber, dass sich solche zentralen Mythen auf Urszenen im Sinne narrativer Kerne verdichten lassen. Jedenfalls würde ich dem Begriff des Narrativen gern den der Szene zur Seite stellen, der diesen Möglichkeiten der Verdichtung Rechnung trägt.

In Ägypten stoßen wir in der Funktion eines Gründungsmythos auf ein Narrativ, das auf den ersten Blick sehr viel gemeinsam hat mit den Urszenen, in denen Frazer und Smith, Freud, Burkert und Girard den Ursprung von Religion und Kultur sehen: den Mythos von Osiris, der zugleich der Mythos des Todes und des ägyptischen Königtums ist. Seine Protagonisten sind die Fünfheit von Gottheiten, die die vierte (und fünfte) Generation der Kosmogonie von Heliopolis bildet, auf die ich noch eingehe: Osiris, Seth, Isis, Nephthys und Horus. Zur Zeit, als die Götter das Königsamt über die aus dem Sonnengott hervorgegangene Welt ausübten, herrschte Osiris als König. Sein Bruder Seth, der selbst König werden wollte, ermordete ihn, zerstückelte seinen Leichnam und warf die Teile in den Nil, die der Strom im ganzen Land anschwemmte. Isis suchte die Teile, setzte sie wieder zusammen und beweinte sie zusammen mit ihrer Schwester Nephthys, bis Osiris so weit zum Leben erwachte, dass sie von ihm noch einen Sohn empfangen konnte: Horus. Dann wurde der Leichnam mumifiziert und beige-setzt. Zum jungen Mann herangewachsen forderte Horus den Mörder vor dem Göttergericht heraus, gewann den Prozess, bestieg den Thron

⁴ The Golden Bough. Die erste, zweibändige Ausgabe erschien 1890, im gleichen Jahr wie Smiths Lectures on the Religion of the Semites.

und rehabilitierte seinen ermordeten Vater, der zum Herrscher der Unterwelt eingesetzt wurde. Als die Königsherrschaft von den Göttern auf die Menschen überging, verkörperte sich von da an Horus in jedem regierenden König und jeder verstorbene König wurde zu Osiris. Der Mythos leistet dreierlei: eine Fundierung des ägyptischen Königtums als Abbild und Fortsetzung dieser mythischen Konstellation, eine Fundierung des Götterkults als Kontaktnahme mit dem Jenseits und eine Fundierung des ägyptischen Zeit- und Geschichtsbilds überhaupt. Vor allem aber leistet er eine Sinngebung des Todes durch Verheißung seiner Überwindung. Überwunden wird der Tod durch die Gattenliebe der Isis und die Sohnesliebe des Horus. Isis gelingt die körperliche, Horus die soziale Restitution, indem er Seth herausfordert und Osiris gegen ihn, wie es ägyptisch heißt, rechtfertigt. Für Osiris bedeutet dies die Wiederherstellung seiner Ehre, Würde, Persönlichkeit, Status, kurz: alles dessen, was der Ägypter mit dem Begriff „Ka“ verbindet, auf den ich noch eingehe. Er kehrt zwar nicht in die Welt der Lebenden zurück, kann aber in der Welt der Toten nun die Rolle des „toten Vaters“ spielen und hat im Medium des Sohnes an der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten Anteil. Insoweit geht es in diesem Mythos um den Tod und seine Überwindung. Für Horus bedeutet der Sieg über Seth das Anrecht auf den Thron. Aber erst der tote Vater Osiris vermag aus dem Jenseits heraus diesem Anrecht volle Legitimität und Segenskraft zu geben. Davon erzählt ein als „Denkmal memphitischer Theologie“ bekannter Text:

So geriet Osiris in die Erde in der Königsburg
auf der Nordseite dieses Landes, zu dem er gelangt war.
Sein Sohn Horus erschien als König von Ober- und Unterägypten
in den Armen seines Vaters Osiris
inmitten der Götter, die vor ihm und hinter ihm waren.⁵

Trotz den in die Augen fallenden Parallelen zu den Konstruktionen von Gründungsgewalt bei Freud, Burkert und Girard stoßen wir hier auf das exakte Gegenbild zu der von Sigmund Freud in Totem und Tabu entworfenen Anthropologie, derzufolge sich der Mensch aus seiner vorgeschichtlichen Existenz in der Urhorde als archaische Erbschaft den Ödipus-Komplex erworben hat, den Vater töten und die Mutter heiraten zu müssen. Nach Freud ist die Religion entstanden,

5 Nach: Kurt Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, Leipzig 1928, 76-77.

als dem Vaternord ein Ende gemacht und die Figur des erschlagenen Vaters als Totem in die Götterwelt entrückt und zum Gegenstand der Verehrung gemacht wurde. Die ägyptische Urszene ist die genaue Umkehrung der Freudschen Konstruktion. Geht es bei Freud um Vaternord und Bruderbund, so geht es hier um Brudermord und Sohnesbund. Der ägyptische *homo religiosus* ist als *pious filius* das extreme Gegenteil des freudschen Familienromans.

2. Die Kosmogonie von Heliopolis

Wir begegnen dem Osiris-Mythos, nicht als fortlaufende Erzählung, aber in zahllosen Anspielungen und Zitaten, erstmals in den Pyramidentexten, dem ältesten Korpus religiöser Texte der Menschheit, deren schriftliche Aufzeichnung auf das 26. Jh. v. Chr. zurückgeht, wobei manche Texte in mündlicher Überlieferung noch weiter zurückgehen werden.⁶ Mit diesen Texten kommen wir bis an die Anfänge der Schriftkultur um 3000 v. Chr. heran, die in Ägypten mit der Gründung des Staates zusammenfallen. Was sich diesen Texten als das älteste Stadium der ägyptischen Religion entnehmen lässt, ist denn auch von der Staatsidee gar nicht zu trennen. Es handelt sich im wahrsten Sinne des Wortes um eine Staatsreligion, um eine Vergottung der Herrschaft.

Kernstück dieser Religion ist die Kosmogonie von Heliopolis.⁷ Sie stellt die klassische ägyptische Weltentstehungslehre dar, die in der Geschichte der ägyptischen Religion die kanonische Bedeutung einer „Großen Tradition“⁸ besaß und von den lokalen Traditionen der Tempel von Memphis, Theben, Hermopolis, Edfu usw. immer nur variiert, aber nicht ersetzt wurde. Allerdings wird auch diese Kosmogonie weder in den Pyramidentexten noch in späteren Texten jemals fortlaufend erzählt, so wie etwa die hebräische Weltentstehungslehre im ersten Kapitel der biblischen Genesis oder die babylonische im *Enuma Elish*. Sie ist aber in nuce in der „Neunheit“, dem Götterkreis von Heliopolis enthal-

6 Vgl. Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Leipzig 1908-1922; James P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Writings from the Ancient World 23*, Atlanta und Leiden 2005.

7 Vgl. Suzanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134, Freiburg/Göttingen 1994.

8 Robert Redfield, *Human Nature and the Study of Society*, Chicago 1962.

ten und lässt sich daraus leicht erschließen.⁹ Die Kosmogonie von Heliopolis stellt die Stadien der Weltentstehung als einen Stammbaum mit vier Generationen dar und lässt den Ur- und Schöpfergott Atum („das All“) sich zugleich (a) in die Welt entfalten und (b) die Welt erschaffen. Parallel zu diesem komplementär gedachten, zugleich transitiven und intransitiven Prozess der Welt-Entstehung lässt sie – und das ist entscheidend und gibt dem ganzen Narrativ den Charakter einer Urszene der ägyptischen Kultur – die Herrschaft entstehen und von einer Götter-Generation auf die andere übergehen, bis schließlich in der fünften Generation Horus die Herrschaft erbt, der sich als Gott des geschichtlichen Königtums in jedem regierenden Pharao verkörpert.

Nach ägyptischer Vorstellung ist die Welt nicht aus dem Nichts, sondern aus Gott entstanden. Dieser Ur-Gott heißt Atum. Atum ist die Verkörperung der Präexistenz. Der Name bedeutet zugleich „das All“ und „das Nicht“ im Sinne von „noch nicht“ oder „nicht mehr“.¹⁰ Der Übergang von der Präexistenz in die Existenz wird als Selbstentstehung des Urgottes gedeutet. Der Gott der präexistenten Einheit, Atum, verfestigt sich zur der Gestalt des Sonnengottes und taucht zum ersten Mal über dem Urwasser auf. Dieser erste Sonnenaufgang wird als ein Akt primordialer Selbstentstehung und zugleich als erste Schöpfungstat verstanden: als Erschaffung des Lichts. Indem der Gott entsteht, wird er zugleich auch schon nach außen tätig und setzt zwei neue Wesen, Schu und Tefnut, aus sich heraus. Schu ist der Gott der Luft. Tefnut wurde bisher immer als „Feuchte“ interpretiert.¹¹ Dafür gibt es überhaupt keinen Anhaltspunkt.¹² 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 ers-

9 Vgl. Winfried Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit. Münchner Ägyptologische Studien 28, München 1973.

10 Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 33-34.

11 Ursula Verhoeven meldet zurecht in ihrem Artikel „Tefnut“, in: *Lexikon der Ägyptologie* (LÄ) VI, 1985, 296-304, vorsichtige Zweifel an der konventionellen Deutung der Tefnut als Göttin der Feuchtigkeit an, ohne allerdings eine alternative Deutung vorzutragen.

12 Vgl. Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 168f. mit Verweis auf Adriaan de Buck (Hg.), *The Egyptian Coffin Texts*, 7 Bände, Chicago 1938-1961 (CT), VI 286i-j, die einzige Stelle, wo von Tefnut unabhängig von Schu die Rede ist. Dort wird die Göttin in der Tat mit dem Wasser in Verbindung gebracht: „Tefnut ist es, die zählt, was von der djet-Ewigkeit gezählt wird. Preist sie vor dem Wasser, das in ihr ist!“ Dafür heißt es CT II 77 18f, dass Tefnut „über den Göttern leuchtet“.

te kosmogonische Stadium. Atum selbst verwandelt sich bei seinem Übergang von der Präexistenz in die Existenz in die Sonne, deren Strahlung der Mythos als Gluthauch aus Feuer und Luft interpretiert.

Die Kinder von Schu und Tefnut oder Luft und Feuer sind Geb und Nut, die Götter von Erde (im Ägyptischen männlich) und Himmel (weiblich). Auf die Entstehung des Lichts in der Form des ersten Sonnenaufgangs folgt die Entstehung des kosmischen Raumes, der im Licht sichtbar wird. Die vierte Generation wird durch die Kinder von Geb und Nut gebildet: Osiris, Isis, Seth, Nephthys, Horus, der fünf Protagonisten des Osiris-Mythos also, in dem ich die Urszene der ägyptischen Kultur erblicken möchte. 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.¹³ Der Mythos spricht aber von fünf Kindern der Nut und erzählt, dass Isis und Osiris sich schon im Mutterleib vereint hätten, so dass Nut auch deren Kind Horus zur Welt brachte. Der Sinn dieser Überlieferung ist vermutlich, dass in dieser Fünffheit eine zeitliche Dynamik angelegt ist, die sich in der endlosen Kette der Horusverkörperungen in Gestalt der Könige als Geschichte entfaltet.

Die Kosmogonie von Heliopolis handelt also nicht nur von der Entstehung der Welt, sondern zugleich damit von der Entstehung der Herrschaft, die nach ägyptischer Vorstellung so alt wie die Welt ist. Daher lässt sich die Kosmogonie auch als eine „Kratogonie“ und damit als Urszene der pharaonischen Herrschaft lesen, die erzählt, wie die Herrschaft vom Urgott auf die aus ihm entstandenen Götter übergeht. Zuerst übt der als Sonne erschienene Urgott selbst die Herrschaft über die aus ihm entstandene Welt aus, dann geht sie auf den Luftgott Schu, von diesem auf den Erdgott Geb und von diesem auf Osiris, den Herrn der Unterwelt über. Sie beschreibt also eine Abwärtsbewegung, vom Himmel über Luft und Erde bis zur Unterwelt. Mit Horus kehrt die Herrschaft dann auf die Erde zurück, aber sie wird insofern ‚konstellativ‘, als Horus sie in engster Verbindung mit den anderen Göttern, vor allem seinem Vater Osiris ausübt. Ferner geht mit Horus die Herrschaft von Mythos in Geschichte über, denn Horus verkörpert sich in jedem geschichtlichen König. Die pharaonische Herrschaft legitimiert sich also als Schöpfungsherrschaft, die der König als Nachfolger und

13 Zu diesem Gott S. Annie Forgeau, *Horus, fils d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, BdE 150, Kairo 2010.

Stellvertreter des Ur- und Sonnengottes auf Erden ausübt.¹⁴ Die Königsherrschaft, der Staat also, ist nichts anderes als die Fortsetzung der Kosmogonie unter den Bedingungen der entstandenen, und als solche der unausgesetzten Inanghaltung der bedürftigen Welt.

Der höchste Gott dieser Staatsreligion ist aber nicht der lebende, sondern der tote König. Vom König nahm man an, dass er, ein Gott auf Erden, nach dem Tode zum Himmel auffliegt und sich mit dem Sonnengott, seinem himmlischen Vater, vereinigt. Dieser Glaube findet in der Bauform der Pyramide seinen Ausdruck. Die Pyramide symbolisiert – und bewirkt dadurch nach dem Glauben der Menschen – mit ihrer genauen Ausrichtung nach den Himmelsrichtungen und ihrer Betonung der vertikalen Achse den Himmelsaufstieg des toten Königs und seine Eingliederung sowohl in den Sonnenlauf als auch in die Zirkumpolarsterne am nächtlichen Nordhimmel, die als einzige während der Nacht nicht untergehen. Die Pyramide hält auf diese Weise Himmel und Erde, Jenseits und Diesseits zusammen, und genau das ist es, worum es in der ägyptischen Religion von allem Anfang an und vor allen Dingen geht. Der tote König ist der Garant dieses Zusammenhangs, daher ist er der „Große“ oder geradezu „der größte“ Gott – der ägyptische Ausdruck lässt beide Übersetzungen zu – und alle kulturellen und insbesondere baulichen Anstrengungen des Landes gelten seiner Verehrung.¹⁵ In den Pyramidentexten wird er mit Osiris gleichgesetzt, während sein Nachfolger die Rolle des Horus, des hinterbliebenen Sohnes, verkörpert. Dieses Band zwischen dem verstorbenen, als Osiris in die Götterwelt eingegangenen Vater und dem hinterbliebenen, als Horus über die Menschenwelt herrschenden Sohn wird symbolisch in der Umarmung vollzogen, wie sie die Schlusszene des „Denkmals memphitischer Theologie“ darstellt. Die Pyramidentexte handeln nun allerdings ausschließlich von Tod und Unsterblichkeit des Königs, und es wäre methodisch unzulässig, diese Vorstellungen anthropologisch zu verallgemeinern und für den ägyptischen *homo religiosus* in Anspruch zu nehmen, wenn sie nicht im Laufe der Zeit, spätestens mit dem Übergang vom 3. zum 2. Jahrtausend, in den allgemeinen Totenglauben der Alten Ägypter übergegangen wären.¹⁶ Ich gehe im 4. Abschnitt kurz auf diesen Prozess ein, behandle aber im Folgenden

14 Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Politik und Religion. Altägyptische und Biblische Ausprägungen eines aktuellen Problems“, in: Jan Assmann, Harald Strohm (Hg.), Herrscherkult und Heilserwartung, München 2010, 83-105.

15 Vgl. Jan Assmann, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, 2. Aufl. 2003.

16 Siehe hierzu: Assmann, Tod und Jenseits, 501-4.

die Konstellation von totem Vater und hinterbliebenem Sohn, in der ich, im anthropologischen Sinne, die Urszene der ägyptischen Religion und Kultur erblicke.

3. Das Bündnis zwischen Vater und Sohn

In der Umarmung von Osiris und Horus, totem Vater und hinterbliebenem Sohn, wird ein Bund zwischen Diesseits und Jenseits, Lebenden und Toten, gestiftet, der die Grundlage des ägyptischen Königtums und das heißt, von Staat und Gesellschaft im alten Ägypten bildet. Jeder Pharao ist Horus und steht mit dem Jenseits in Verbindung, als hinterbliebener „Sohn“ sowohl der gesamten Reihe seiner Amtsvorgänger bis zurück in graueste Vorzeit, als auch der gesamten Götterwelt, der er im Kult als seinen Vätern und Müttern gegenübertritt. Das Band, das den toten Vater und den hinterbliebenen Sohn über die Todesschwelle hinweg verbindet, trägt die ganze ägyptische Religion, Kultur und Gesellschaft.

Dieses Band zwischen verstorbenem Vater und hinterbliebenem Sohn wird in Gestalt des „Ka“ symbolisiert, einer Art Schutzgeist des Menschen. Das Schriftzeichen „Ka“ stellt zwei erhobene Arme dar, die wir uns aber in Wirklichkeit nicht vertikal erheben, sondern horizontal ausgestreckt vorstellen müssen. Es sind umarmende Arme. So umfasst zum Beispiel der Schöpfergott Atum das aus ihm entstandene Zwillingspaar Schu und Tefnut:

Atum Cheprer,
 du bist aufgegangen auf dem Benben
 im Phönixhaus in Heliopolis.
 Du hast ausgespien als Schu
 und ausgehustet als Tefnut.
 Du hast deine Arme um sie gelegt als die Arme des Ka,
 damit dein Ka in ihnen sei.
 Atum, mögest du dir deine Arme auch um NN geben,
 (um dieses Bauwerk, um diese Pyramide) als Arme des Ka,
 damit der Ka des NN in ihm sei,
 fest für immer und ewig.¹⁷

¹⁷ Pyramidentexte §§ 1652-53.

Der Ka, so stellt man es sich vor und so wird es in vielen Texten beschrieben, geht in Form einer Umarmung vom Vater auf den Sohn über. Der Ka verbindet den hinterbliebenen Sohn mit dem verstorbenen Vater. Allgemein gesprochen verbindet das Prinzip Ka die Gemeinschaft der jetzt Lebenden mit den Toten. Jeder Mensch hat einen Ka: dieser Ka steht mit der Welt der Toten in Verbindung.¹⁸ Der Mensch erbt und vererbt den Ka; der Ka geht durch ihn hindurch, ein generationenübergreifender Teil seines Wesens. Einerseits bestimmt der Ka den Menschen in seiner unverwechselbaren Individualität, denn er gilt als von Gott, dem menschenschaffenden Töpfergott Chnum, mit ihm zusammen geformt. Andererseits gehört er ihm nicht völlig zu, sondern bindet ihn in einen übergreifenden Zusammenhang und in die Welt der Toten ein. Daher stirbt der Ka auch nicht mit dem Menschen, und auch der Mensch stirbt nicht, weil er ja einen Ka hat, zu dem er nach dem Tode gehen kann. Ein wichtiger Teil seines Selbst war schon zu seinen Lebzeiten mit der Totenwelt in Verbindung. In den Pyramidentexten stößt man sogar auf die Aussage, dass der tote Vater der Ka des hinterbliebenen Sohnes ist:

Oh Osiris NN, Horus ist für dich eingetreten,
er hat gehandelt für seinen Ka, der du bist,
damit du zufrieden bist in deinem Namen „Zufriedener Ka“.¹⁹

Der Ka ist eine Figur der Selbsttranszendenz, die den Einzelnen in die Generationenkette einbettet.

Für die Verbindung zwischen den Toten und den Lebenden, Jenseits und Diesseits, totem Vater und hinterbliebenem Sohn, hat das Ägyptische ein ebenso zentrales wie unübersetzbares Wort: ACH, das im Koptischen als $i\bar{\alpha}$ mit der Bedeutung „Gespenst“ weiterlebt.²⁰ Unsere Wörterbücher geben es mit „nützlich“ wieder, aber das trifft die Bedeutung in keiner Weise. Es handelt sich um eine „Nützlichkeit“, die die Todesschwelle überwindet und vom Jenseits ins Diesseits sowie vom Diesseits ins Jenseits wirkt. ACH sind die Lebenden für die Toten, indem sie ihrer gedenken, ihnen Opfer darbringen und sie verehren, ACH sind die Toten für die Lebenden, indem sie bei den Göttern

18 Zur Vorstellung des „Ka“ S. Assmann, *Tod und Jenseits*, 131-39.

19 Spruch 356.

20 Hierzu und zum Folgenden S. ausführlich: Assmann, *Tod und Jenseits*, 182-185.

für sie eintreten und für häuslichen Frieden und Erfolg sorgen. Unter ACH als Verbum müssen wir uns also eine heilswirksame, segenspendende Wirksamkeit vorstellen. Vater und Sohn sind aufeinander angewiesen. Sie stehen einander bei, der eine im Jenseits, der andere im Diesseits. Das ist die ägyptische Form des Generationenvertrags. Sein Sinn liegt darin, dass er die Grenze zwischen beiden Welten zu überwinden vermag. Dieses Aufeinander-angewiesen-Sein über die Todeschwelle hinweg bringt eine Sentenz zum Ausdruck, die in einem Spruch zur Opferdarbringung zitiert wird:

„Ach“ ist ein Vater für seinen Sohn,
 „ach“ ist ein Sohn für seinen Vater.²¹

ACH kommt aber auch als Nomen vor. Dann bezeichnet es den Toten als „Ahnengeist“, d.h. als ein machtvolles Wesen, das vom Jenseits aus ins Diesseits hineinwirken kann.

Der Ort dieser mutuellen Wirksamkeit zwischen Lebenden und Toten ist das Grab. Die Gräber waren für die Ägypter nicht nur Ruhestätten, sondern vor allem Kommunikationsmedien mit der Nachwelt. In Gestalt ihrer Gräber wollten sie mit der Nachwelt verbunden bleiben und für die Nachwelt ihrerseits waren die Gräber Orte, mit den Vorfahren in Verbindung zu treten und sich ihres Segens und Beistands zu versichern. Das kultische Zentrum des ägyptischen Grabes ist die „Scheintür“, durch die, wie man annahm, die Toten in unsichtbarer Gestalt hindurchgehen konnten, um mit den Lebenden in Verbindung zu treten und die Opfertgaben in Empfang zu nehmen. Die Gräber dienten als Schnittstellen zwischen Diesseits und Jenseits, Lebenden und Toten, Nachfahren und Vorfahren und führen uns in ihrer Anlage und ihrem Dekorationsprogramm die große Bedeutung vor Augen, die für den Einzelnen diese kommunikative Eingebundenheit in die familiären Konstellationen von Mitwelt und Nachwelt besaß.

Das Grab ist daher der Ort des Ahnenkults, wo der Tote als ein „Ach“, d.h. verkörperter Ahnengeist verehrt wurde. So haben sich in manchen Gräbern Briefe gefunden, die die Nachkommen dem Verstorbenen geschrieben haben. Ein Totenbrief aus Naga ed-Deir zum Beispiel aus dem späten Alten Reich (ca. 2250 v. Chr.) ist von einem ältesten Sohn an den toten Vater adressiert und bittet ihn um Beistand

²¹ Jan Assmann, *Altägyptische Totenliturgien*, Bd. 2, Heidelberg 2005, 61 ff., V. 13-14 und 80, § 5.

gegen einen Anderen, von dem üble Handlungen befürchtet werden. Der Brief wurde im Grab des Vaters *in situ* gefunden.

Ein Diener spricht vor seinem Herrn,
 (nämlich) sein Sohn Heni,
 sprechend: Achtgeben millionenmal,
 denn nützlich ist achtgeben auf den, der dich mit Opfern versorgt,
 wegen dessen, was dein Diener Snj tut,
 (nämlich weil) veranlasst wurde, dass sich dein Diener da (epistolari-
 sche Selbstbezeichnung des Briefschreibers) im Traum sieht in einer
 Stadt zusammen mit dir.
 Siehe, sein Charakter war es doch, der ihn selbst vertilgt hat!
 Siehe, nicht ist das, was gegen ihn geschehen ist, geschehen durch
 die Tätigkeit dieses Dieners da!
 Es gibt keine Grenzen des Geschehenden;
 siehe aber: Nicht ich war es, der ihm zuerst die Wunde zugefügt hat.
 Andere haben gehandelt vor dem Diener da.
 Möge doch ja sein Herr achthaben, dass er nicht aufrührerisch schade,
 indem er bewacht wird, sodass er den Diener da niemals mehr sieht.²²

Heni hat Grund zur Sorge. Er hat sich selbst im Traum zusammen mit seinem toten Vater gesehen und muss befürchten, dass er zu diesem in die Unterwelt geholt wird. Er führt das auf die Machenschaften eines Dieners, Seni, zurück, der offenbar nicht ganz ohne Mitschuld des Heni zu Tode gekommen ist. Meri soll darauf hinwirken, dass dieser Seni im Jenseits streng bewacht wird.

Einen anderen Brief, ebenfalls aus dem späten Alten Reich, hat eine Witwe zusammen mit ihrem Sohn an den verstorbenen Ehemann auf Leinenstoff geschrieben. Hier wird der Verstorbene als Beistand gegen Lebende angerufen, deren Habgier die Briefschreiber ihres Erbteils beraubt hat:

Eine Schwester spricht zu ihrem Bruder,
 ein Sohn spricht zu seinem Vater!
 [...] Schau, Wa'buet ist gekommen mit Isesi.
 Sie haben dein Haus verwüstet und sie hat alles weggenommen, das
 darin war, um Isesi reich zu machen,
 weil sie deinen Sohn <Eje> ruinieren wollten durch Isesis Bereicherung.
 Ja, sie hat Ja'azi, Jeti und An'anchi weggenommen;

22 Gerhard Fecht, „Der Totenbrief von Nagac ed-Deir“, in: Mitt. d. Deutschen Archäol. Inst. Kairo 24, 1969, 105-128.

siehe, sie nimmt alles Gesinde Deiner Majestät weg
nachdem sie alles in deinem Haus weggenommen hat.

Wird dein Herz darüber kühl bleiben?

Ich wollte lieber, du würdest die zu dir nehmen, die hier bei dir ist,
als dass ich deinen Sohn dem Sohn des Isegi unterworfen sähe.

Wecke deinen Vater Eje auf gegen Behezi,

richte dich selbst auf, mach dich eilends auf gegen ihn –

Du weißt, wer hier zu dir gekommen ist

im Rechtsstreit mit Behezi und A'ais Sohn An'anchi.

Richte dich auf gegen sie zusammen mit deinen Vätern, deinen Brüdern und deinen Freunden

und bringe Behezi und A'ais Sohn An'anchi zu Fall.

<...>.²³

Hier wird nicht nur der Tote, sondern auch dessen ganze jenseitige Familie als Beistand angerufen im Rechtsstreit gegen Behezi und An'anchi.

Ein drittes Beispiel stammt aus der Zeit um 2000:

Das, was Dedi dem Priester Antef, geboren von Iu-Nacht, (zu wissen) gibt:

Was diese Dienerin Imu angeht, die krank ist:

Weder bei Tag noch bei Nacht trittst du (der Ach) für sie ein,
da du nicht diejenigen bekämpfst, die ihr Böses antun.

Wozu wünschst du die Zerstörung deines Hauses?

Kämpfe du für sie heute aufs Neue,

damit ihr Hausstand gesichert sei und damit für dich Wasser ausgegossen wird.

Wenn du das nicht tust, wird dein Haus zerstört werden.

Kann es etwa sein, daß du gar nicht weißt, daß es diese Dienerin ist,
die dein Haus unter den Menschen versorgt?

Kämpfe du für sie, wache über sie.

Schütze sie vor jedem und jeder, die gegen dich handeln!

Dann werden dein Haus und deine Kinder wieder wohlgegründet sein.

Mögest du gut hören!²⁴

23 Alan H. Gardiner und Kurt Sethe, *Egyptian Letters to the Dead, mainly from the Old and Middle Kingdoms*, London 1928, 1-2, 13-16, Tf. I („Cairo text on linen“, JE 25975).

24 Schale Kairo CG 25375, in: Gardiner und Sethe, *Letters to the Dead*, 7f., 22. Übersetzung von M. Bommas.

Die Krankheit, an der die Dienerin leidet, wird nicht etwa auf die Einwirkung des angeschriebenen Ahnengeists selbst zurückgeführt. Ihm wird lediglich unterlassene Hilfeleistung vorgeworfen. Er soll vor einem jenseitigen Gerichtshof Anklage erheben und die Schuldigen verfolgen. Die Rolle eines Ahnengeists ist die eines jenseitigen Rechtsbeistands und Nebenklägers. Er soll die Sache seines Hauses vertreten. Dafür werden die Hinterbliebenen, in diesem Fall die Witwe, unter den Lebenden für die Sache des Toten eintreten, sein Haus unter den Lebenden sowie sein Grab in der Nekropole versorgen und ihm „Wasser ausgießen“, das heißt das Totenopfer darbringen.

Wir sehen an diesen Beispielen, eine wie bedeutende und konkrete Realität das Jenseits im Glauben der Ägypter darstellte, in das die Verstorbenen als mächtige Ahnengeister übergingen und welche Möglichkeiten den Toten zugeschrieben wurden, sich von dort aus für ihre Hinterbliebenen im Diesseits einzusetzen. Diesseits und Jenseits waren zwei Welten, die aufs Engste miteinander verbunden waren. Die Gräber waren Kontaktstellen, in denen man die Toten erreichen, „zu ihnen hinabsteigen“ konnte, wie es die Totenrituale ausdrücken.

Immer wieder wünscht man dem Toten oder wünscht er sich selbst, er möge aus dem Jenseits herauskommen und sein Wohnhaus besuchen, um seine Nachkommen zu beschützen:

Mögest du die Hügel des Totenreichs öffnen
damit du dein Haus der Lebenden wieder siehst.
Mögest du das Geräusch von Gesang und Musik hören
in deinem (Wohn-)Haus in diesem Lande.
Mögest du ein Schutz für deine Kinder sein
für immer und ewig.²⁵

Auf einer Gruppenstatue der 18. Dyn. bittet der Verstorbene

Herauszukommen als lebender Ba, die Hügel zu öffnen
am Tage des Kampfes der beiden Länder,
um sein Haus der Lebenden wiederzusehen
wie es seine Gewohnheit auf Erden war.²⁶

25 Nina de Garis Davies und Alan H. Gardiner, *The Tomb of Amenemhet* (No. 82), TTS 1, London 1915, 102, Taf. XXVII.

26 Brüssel E 4295, Dimitri Meeks, „Oiseaux des carrières et des cavernes“, in: U. Verhoeven, E. Graefe (Hg.), *Religion und Philosophie des Alten Ägypten*, Leuven 1991, 233-241, hier 241.

Und im memphitischen Grab eines Paser wird dem Grabherrn gewünscht:

Mögest du (deine Feinde) belasten und die Bittgesuche hören
der Kinder und Diener deines Hauses.

(...)

Mögest du ein- und ausgehen, wohin du willst,
ohne daß dein Ba eingesperrt wird.

Wenn du gerufen wirst, mögest du alsobald kommen,
mögest du dein Haus besuchen auf Erden.²⁷

Der Wunsch des Toten richtete sich aber nicht nur darauf, das Jenseits zeitweise verlassen, ins Diesseits zurückkehren, sein Wohnhaus besuchen und bei seinen Kindern nach dem Rechten sehen zu dürfen; man musste auch damit rechnen, dass er danach trachtete, seine Familie und vor allem seinen Erbsohn, den „Sohn den er liebt“, zu sich ins Totenreich nachzuholen. Um das zu verhindern, gab es ein eigenes Ritual.²⁸ Darin wendet sich der Sohn etwa mit folgenden Worten an den Toten:

O mein Vater, der im Westen ist!

(...) Hast Du gesagt, daß ich weggebracht werden soll zu diesem
erhabenen Land, in welchem du bist,
so daß dann dein Haus (auf Erden) zerstört, dein Tor eingerissen
wird,

so daß es dann an deinem Erben fehlt, damit dann deine Feinde
über dich jubeln?

Ich bin doch hier in diesem Lande dabei, deinen Thron einzuneh-
men,

deine Verzagten zusammenzuhalten, deine Waisen aufzuziehen,
dein Tor zu befestigen, deinen Namen lebendig zu erhalten
auf Erden im Munde der Lebenden.

Hab Geduld, hab Geduld,

der du göttlich bist in jenem erhabenen Land, wo du bist!

27 Geoffrey Thorndike Martin, *The Tomb-Chapels of Paser and Ra'ia at Saqqâra*, EEF 52, London 1985, Taf. X.

28 Vgl. Reinhard Grieshammer, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, Wiesbaden 1970, 25-29; ders., „Zur Formgeschichte der Sprüche 38-41 der Sargtexte“, in: *Orientalia Lovanensia Periodica* 6/7, 231-35; Aleid de Jong, „Coffin Texts Spell 38: The Case of the Father and the Son“, in: *Studien zur Altägyptischen Kultur* 21, 1995, 141-157.

Ich bin doch hier in diesem Lande der Lebenden,
 deine Altäre zu bauen, deine Totenopfer festzusetzen
 in deinem Haus der Ewigkeit in der Feuerinsel!
 (..) Du aber bist doch zufrieden in jenem Land
 als mein Beistand im Gerichtskollegium des Gottes!
 Ich dagegen bin hier als ein Fürsprecher im Gerichtskollegium der
 Menschen,
 indem ich deinen Grenzstein aufstelle, indem ich deine Verzagten
 zusammenhalte,
 indem ich für dich dein Ebenbild abgebe auf Erden
 und dir dein Tor befestigt wird durch das, was ich tue.²⁹

Damit Vater und Sohn, der eine im Jenseits, der andere im Diesseits, füreinander eintreten können, muss der Vater in der Unterwelt bleiben und darf nicht unkontrolliert in der Oberwelt herumspuken, und der Sohn muss in der Oberwelt bleiben und darf nicht vom Vater in die Unterwelt zitiert werden.

4. Osiris und die ägyptische Erlösungsidee

Nach dem Glauben des Alten Reichs im 3. Jahrtausend v. Chr. sterben die Menschen, indem sie in den „schönen Westen“ übergehen und dort in ihren Gräbern und im Gedächtnis der Nachwelt weiterleben. Den König aber dachte man sich des Schicksals der Sterblichen enthoben. In den Pyramidentexten distanziert sich der tote König ausdrücklich vom Jenseitsschicksal der gewöhnlichen Menschen. Der König ist ein Gott. Er geht nicht ein in die Erde wie die Menschen, die „sich verstecken“, sondern „fliegt auf zum Himmel“. Er „schwingt sich“, um die *Zauberflöte* zu zitieren, „aus der Erde himmelan“. Er gesellt sich nicht zu denen „deren Stätten verborgen sind“, sondern tritt die Herrschaft über sie an und nimmt ihre Huldigung entgegen. Er gehört nicht zu den Bewohnern der Todeswelt, sondern übt als Osiris die Herrschaft über sie aus. Er entgeht dem Tod und gesellt sich zu den Göttern.

Die Erzählung des Sinuhe beginnt mit einer Schilderung des Todes Amenemhet I. und bedient sich dazu formelhafter Wendungen, die bis

29 CT I, 157-176.

in die Spätzeit verbindlich bleiben für die feierliche Erwähnung eines Königstodes.

Ein Gott steigt auf zu seinem Horizont,
König Amenemhet, er entfernt sich zum Himmel,
vereint sich mit der Sonnenscheibe,
der Gottesleib vermischt sich mit seinem Schöpfer.³⁰

Nie würde der Tod eines gewöhnlichen Sterblichen in Ägypten in solchen Wendungen beschrieben werden. Für den Königstod aber bleibt bis zuletzt die Himmelfahrt die bestimmende Idee. In dieses Königsbild nun investierte die religiöse Imagination der Ägypter alle Vorstellungen einer ewigen Glückseligkeit. Dadurch kommt es zu der Zweiteilung der Jenseitsvorstellung, die das ägyptische Weltbild kennzeichnet, nicht in „Himmel“ und „Hölle“, aber in „Todeswelt“ und „Elysium“, in eine Sphäre, in der die Toten tot sind und eine Sphäre, in die der König zu ewigem Leben in Gemeinschaft der Götter eingeht.

Nach dem Untergang des Alten Reichs wurden die Pyramidentexte breiteren Schichten verfügbar. Damit wurde die Idee des Übergangs in die Götterwelt, die im 3. Jahrtausend dem König vorbehalten war, allmählich zum Leitgedanken des allgemeinen Totenglaubens. Die Unterscheidung zwischen Todeswelt und Elysium verlor ihren politischen Sinn (dem König das Elysium, den Menschen die Todeswelt) und wurde zu einer Frage der Moral und des Wissens. Nicht die durch das Königsamt vermittelte Sohnschaft am Sonnengott, sondern Tugend oder Gerechtigkeit, und die Ausstattung (bzw. „Einweihung“) mit magischem Wissen galten als der Heilsweg zur Unsterblichkeit. In das Ritual der Einbalsamierung und „Verklärung“ des Toten, das ihn zu einer Mumie und zu einem „Ahnengeist“ machen sollte, wurde nun ein Ritus der Rechtfertigung aufgenommen, der den Toten vor einem göttlichen Tribunal als Ma'at-konform ausweisen sollte. Dazu wurde das Herz auf eine Waage gelegt und gegen das Symbol der Ma'at, eine Straussenfeder, abgewogen. Dabei hatte der Tote eine lange Liste von Sünden aufzusagen und zu beteuern, sie *nicht* begangen zu haben. Mit jeder Lüge würde die Waagschale mit dem Herzen schwerer und das Herz von einem Monstrum verschlungen werden. Der gerechtfertigte Tote aber wurde ins Elysium, das „Binsengefilde“, wie es ägyptisch heißt, aufgenommen und eines ewigen Lebens teilhaftig. So wird nun

30 Sinuhe R 6-7, hg. v. Roland Koch, Die Erzählung des Sinuhe, Brüssel 1990, 4.

die mythische Szene der Todesüberwindung durch Rechtfertigung zur Urszene der allgemeinen Totenreligion im Sinne eines Bundes zwischen Lebenden und Toten. Jeder Tote will nun zu Osiris werden, um mit Hilfe seines Erbsohns wieder zu Status, Würde und Personalität zu gelangen.

Der *homo religiosus aegyptiacus* erblickte das höchste Gut in der Eingebundenheit in die Ordnungen, die Diesseits und Jenseits zusammenhalten und die Menschen zur Gemeinschaft verbinden. Diese Eingebundenheit oder Konnektivität hatte für die alten Ägypter etwas Lebenspendendes. Den weitesten Horizont dieser Konnektivität und individuellen Einbindung bildete der Staat, den engsten die Familie und einen mittleren, für die Ägypter ebenfalls ungemein wichtigen, die Stadt bzw. der „Gau“. Was diese verschiedenen Horizonte der Eingebundenheit zusammenhielt, heißt ägyptisch Ma'at, was wir mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung und Harmonie umschreiben. Ma'at ist das Prinzip einer konnektiven Ethik, einer Ethik der Einbindung. Die große Verheißung, die mit dieser Einbindung verbunden war, bestand darin, dass diese Bindungen nicht nur dem Leben volle Lebendigkeit sondern auch einen den Tod überdauernden Bestand verleiht und es, paulinisch gesprochen, vom Joch der Vergänglichkeit befreit. Ein im Sinne der Ma'at geführtes, d.h. im Einklang mit den Normen des Gemeinschaftslebens geführtes Leben ist der Heilsweg, der den Einzelnen im Totengericht bestehen lässt. Von dieser Gerechtigkeit heißt es in einem wichtigen Text des frühen 2. Jahrtausends:

Die Ma'at aber wird ewig sein.

Sie steigt an der Hand dessen, der sie übte, ins Totenreich hinab.

Er wird begraben und vereint sich der Erde;

sein Name aber wird nicht ausgelöscht werden auf Erden,

sondern man gedenkt seiner wegen der Tugend.³¹

Die Aufgabe des Königs, d.h. des Staates, bestand darin, die Rahmenbedingungen dafür zu schaffen, dass sich der Einzelne durch „Tugend“, d.h. ein Leben im Sinne der Ma'at, also der optimalen Einfügung in die Bindungen, in die das Leben ihn stellt, eine Fortdauer im Gedächtnis erwerben kann. So heißt es in einem Text von kanonischer Gel-

31 „Die Klagen des Bauern“ B1 338-342 = B2 72-76, Richard B. Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford 1991, 43f.

tung, der vermutlich aus dem Mittleren Reich, also aus dem Anfang schon des 2. Jts. stammt:

Re (der Schöpfer- und Sonnengott) hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden für immer und ewig,
um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufriedenzustellen,
um die Gerechtigkeit (Ma'at) zu verwirklichen und das Unrecht zu vertreiben.
Er gibt den Göttern Gottesopfer
und den Toten Totenopfer.³²

Damit der umfassendste Horizont der Einbindung umrissen. Der König integriert Götter- und Menschenwelt, indem er auf Erden die Ma'at verwirklicht und deren Gegenteil Isfet, also Lüge, Unrecht, Chaos und Streit vertreibt. Die Menschen integrieren sich in diesen kosmisch-sozialen Gesamtzusammenhang, indem sie die vom Staat auf Erden eingerichtete Ma'at in ihrem Denken, Reden und Handeln tätig verwirklichen.

Das ist die ägyptische Art von Frömmigkeit. Sie hat wenig mit dem gemeinsam, was wir unter Frömmigkeit verstehen. Mit Gottesdienst, in die Kirche bzw. den Tempel gehen, Opfer darbringen, anbeten hat sie nichts zu tun: das obliegt den Priestern. Die offizielle kultische Sphäre ist normalen Menschen verschlossen. Theoretisch ist überhaupt nur der König zum kultischen Umgang mit den Göttern befähigt, denn nach ägyptischer Auffassung findet Kult nicht zwischen Mensch und Gott, sondern zwischen Gott und Gott statt. So heißt es ja auch in dem zitierten Text: Er (der König) bringt den Göttern Gottesopfer und den Toten Totenopfer dar. De facto delegiert er diese Aufgabe natürlich an die lokalen Priesterschaften. Was den König zum Umgang mit den Göttern legitimiert, ist seine Sohnschaft am Sonnengott. Als Sohn tritt er, wie schon erwähnt, allen Göttern und Göttinnen des ägyptischen Pantheon als seinen Eltern gegenüber. Diese Vater-Sohn-Beziehung zwischen König und Sonnengott ist es, die nach ägyptischem Glauben Himmel und Erde zusammenhält. Der Kern der ägyptischen

32 Jan Assmann, *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Beleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*, Abh. d. Deutschen Archäologischen Instituts VII, 1970; M. C. Betrò, *I testi solari del portale di Pascerientaisu (BN 2)*, Pisa 1989.

tischen Religion ist daher pietas filialis, filial piety, Vaterkult. Der familiale Gräberkult bildet den Staatskult im Kleinen ab. Wie der König zum Sonnengott stehen alle Ägypter zu ihren Toten in einer Diesseits und Jenseits umgreifenden, die Todesschwelle überschreitenden Beziehung.

5. Der altägyptische Kosmotheismus

Wenn wir von den Alten Ägyptern die Ideen der Rechtfertigung und der Unsterblichkeit geerbt haben, so gilt Entsprechendes auch, wie ich abschließend andeuten möchte, für den Monotheismus, jedenfalls für eine bestimmte Form von Monotheismus, die mit dem biblischen wenig zu tun hat, aber in der ganzen Alten Welt bis hin nach Indien verbreitet war und auf dem Grundsatz beruht: Alle Götter sind Eins (im Gegensatz zum biblischen „Keine anderen Götter!“). Dafür möchte ich noch einmal auf die Kosmogonie von Heliopolis zurückkommen. Wir haben es hier mit einem „kosmogonischen Monotheismus“ zu tun. Nach ägyptischer Vorstellung ist die Welt weder aus dem Nichts noch aus einer wie immer gearteten Ur-Materie, sondern aus Gott entstanden, als sich der Urgott in die Sonne verwandelte und die Welt aus sich entließ. Da „entstehen aus“ im ägyptischen Denken gleichbedeutend ist mit „abhängig sein von“ und diese Abhängigkeit als Herrschaft des Sonnengottes über die aus ihm hervorgegangene Welt gedeutet wird, bleibt die Welt ihrem Ursprung dauernd verbunden. Die Amarna-Religion hat die Einheit Gottes nicht als ursprünglich, sondern als gegenwärtig aufgefasst.³³ Als Antwort auf diesen radikalen Umsturz hat die darauf folgende Zeit die Konzeption eines allumfassenden Weltgotts entwickelt, der sowohl ursprünglich als auch gegenwärtig ist, indem er die Welt – wie die Seele (Ba) den Leib – von innen beseelt und sich in der unzähligen Vielheit der Dinge und Wesenheiten (einschließlich der Götter) manifestiert als der „Eine, der sich zu Millionen macht“, eine Formel, die in ramessidischen Hymnen immer wiederkehrt und bis in die römische Zeit hinein vorkommt. Ich erblicke darin das ägyptische Äquivalent der zahlreichen griechischen

33 Zur Amarna-Religion S. J. Assmann, „Akhanyati's Theology of Light and Time“, in: Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, VII 4, Jerusalem 1992, 143-176; Erik Hornung, Echnaton. Die Religion des Lichts, Zürich 1995.

und lateinischen Formeln, die die höchste Gottheit als das All-Eine, *Hen to Pan, unus et omnia, una quae es omnia* usw. bezeichnen.

Das ist jener „deus mundus“, die Welt als Gott, auf den im 18. Jahrhundert der Begriff „Kosmotheismus“ geprägt wurde.³⁴ Dieser Begriff passt aber auf die gesamte Religion sehr viel besser als der Begriff „Polytheismus“, da ihr als eines kosmogonischen Monotheismus von allem Anfang an eine starke Einheitsperspektive eingeschrieben war. Worauf es ankam, war die Immanenz des Göttlichen in der Welt. Vor dem Hintergrund dieser religiösen Einstellung versteht man das Trauma der Amarna-Erfahrung, als die Götter ihre Immanenz aufgekündigt und sich von der Welt abgewendet hatten. Eben diese Angst prägt nun auch den Blick des spätantiken ägyptischen Heidentums auf die neuen monotheistischen und gnostischen Religionen und Strömungen, in denen es sein Ende heraufkommen sah:

Und doch wird eine Zeit kommen, wenn es so aussieht, als hätten die Ägypter vergeblich die Gottheit verehrt mit frommem Herzen und unablässiger Hingabe und alle heilige Hinwendung zu den Göttern wird vergeblich und ihrer Früchte beraubt sein. Denn die Gottheit wird von der Erde wieder zum Himmel aufsteigen und Ägypten verlassen. Dieses Land, einst der Sitz der Religion, wird nun der göttlichen Gegenwart beraubt sein. Fremde werden dieses Land bevölkern, und die alten Kulte werden nicht nur vernachlässigt, sondern geradezu verboten werden. Von der ägyptischen Religion werden nur Fabeln übrig bleiben und beschriftete Steine. [...] In jenen Tagen werden die Menschen des Lebens überdrüssig sein und aufhören, den Kosmos (*mundus*) zu bewundern und zu verehren. Dieses Ganze, so gut, daß es nie etwas Besseres gab, gibt noch geben wird, wird in Gefahr sein, unterzugehen, die Menschen werden es für eine Last ansehen und es verachten. Sie werden diese Welt, das unvergleichliche Werk Gottes, nicht länger lieben, diesen glorreichen Bau, gefügt aus einer unendlichen Vielfalt von Formen, Instrument (*machina*) des göttlichen Willens, der seine Gunst rückhaltlos in sein Werk verströmt, wo sich in harmonischer Vielfalt alles, was der Anbetung, Lobpreisung und Liebe wert ist, als Eines und Alles zeigt. Finsternis wird man dem Licht vorziehen und Tod dem Leben. Nie-

34 Vgl. meine Schrift *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines ‚Denkens des Einen und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1993, Bericht 2, Heidelberg 1993.

mand wird seine Augen zum Himmel erheben. Den Frommen wird man für verrückt halten, den Gottlosen für weise und den Bösen für gut. [...]

Die Götter werden sich von den Menschen trennen – o schmerzliche Trennung! – und nur die bösen Dämonen werden zurückbleiben, die sich mit den Menschen vermischen und die Elenden mit Gewalt in alle Arten von Verbrechen treiben, in Krieg, Raub und Betrug und alles, was der Natur der Seele zuwider ist.

In jenen Zeiten wird die Erde nicht länger fest sein und das Meer nicht mehr schiffbar, der Himmel wird die Sterne nicht in ihren Umläufen halten noch werden die Sterne ihre Bahn im Himmel einhalten; jede göttliche Stimme wird notwendig zum Schweigen kommen. Die Früchte der Erde werden verfaulen, der Boden wird unfruchtbar werden und die Luft selbst wird stickig und schwer sein. Das ist das Greisenalter der Welt: das Fehlen von Religion (inreligio), Ordnung (inordinatio) und Verständigung (inrationabilitas).³⁵

In dieser Darstellung ist der Zerfall der Welt in ihrer Wohleingerichtetheit und Bewohnbarkeit nicht Folge eines politischen Zusammenbruchs, sondern einer religiösen Entscheidung, einer Konversion. Die Menschen werden die alte Religion verlassen, die in der Verehrung des Kosmos bestand, und sich einer neuen Religion zuwenden, die den Kosmos „für eine Last ansieht“ und ihn „verachtet“. Die Riten werden eingestellt, die Kulte geschlossen und verboten werden, deren Sinn darin besteht, die Welt durch Verehrung in Gang zu halten und die Götter auf Erden heimisch zu machen. Die Folge ist, dass die Götter die Erde verlassen und die nicht mehr rituell in Gang gehaltene Welt vergreist und aus dem Ruder läuft. In diesen Bildern artikuliert sich das Endzeitbewusstsein der ägyptischen Kultur. Der Sinn des ägyptischen Kosmotheismus, das wird hier ganz deutlich, besteht in der Inanghaltung der Welt, durch Opfer, Zuspruch und Verehrung „mit frommem Herzen, unablässiger Hingabe und heiliger Hinwendung“. Die Ägypter waren offenbar durchdrungen von dem Bewusstsein, dass die Welt solcher unablässigen Verehrung bedürfe, um für den Menschen bewohnbar zu sein.

Was sich aus dem Ausflug ins Alte Ägypten für unsere Frage nach dem *homo religiosus*, nach Urformen des Religiösen, festhalten lässt, ist die enge Verbindung von Religion und Tod bzw. der testamentarische

35 Asclepius 24-26, Ed. Nock-Festugière, Corpus Hermeticum, Collection Budé, Paris 1960, 326-329.

Charakter der Religion. Religion ist etwas, das wir von unseren Vätern geerbt haben und das uns mit diesen Vätern in Verbindung hält. Sogar die aufgeklärtesten Deutungen der Religion wie Freuds Theorie, die sie auf die Vergottung des erschlagenen Vaters der Urhorde zurückführen will oder Lessings Ringparabel, der die drei monotheistischen Religionen drei ununterscheidbaren Ringen vergleicht, die ein sterbender Vater seinen Söhnen vererbt, verstehen Religion als eine intergenerationelle Bindung, „de père en fils“, wie Voltaire sagt. Das Christentum, das von seinen heiligen Schriften als „Testamenten“ spricht, bringt das besonders klar zum Ausdruck. „Die Geburt der Religion aus der Todeserfahrung“, dem Wissen um die eigene Endlichkeit und dem Streben nach einer todübergreifenden Verankerung in der Kette der Generationen, das ist die Antwort, die uns das Alte Ägypten auf unsere Frage gibt. In einem bedeutenden Text aus der Wende vom 3. zum 2. Jt. sagt der Schöpfergott von den Menschen:

„Ich habe (es so) eingerichtet, daß ihre Herzen den Westen (=den Tod) nicht vergessen werden,
damit den Gaugöttern Gottesopfer dargebracht werden.“³⁶

Ohne den ständig gegenwärtigen Gedanken an den Tod gäbe es die Religion nicht.

³⁶ CT VII Spruch 1130, S. Jan Assmann und Andrea Kucharek, *Ägyptische Religion I, Totenliteratur*, Frankfurt 2008, 361f., 809-811.