

# Der Platz der ramessidischen Theologie in der religiösen Evolution

Von JAN ASSMANN

Im folgenden Beitrag frage ich nach dem Platz der ramessidischen Theologie in der religiösen Evolution. Das Thema klingt vielleicht befremdlich. Gab es im Alten Ägypten überhaupt so etwas wie Theologie? Und wenn ja, hat die Theologie einer bestimmten Epoche, in unserem Fall also der Ramessidenzeit, des 13. und 12. Jhs. v. Chr., einen Platz über die altägyptische Religionsgeschichte hinaus, ja, in etwas so Allgemeinem wie der religiösen Evolution? Dass, und in welchem Sinne, von Theologie im Alten Ägypten die Rede sein kann, setze ich einmal voraus<sup>1</sup>; das wird im Folgenden vielleicht noch klarer werden. Was aber ist unter Evolution im Zusammenhang von Religion zu verstehen?

Es ist klar, dass wir für die Kulturwissenschaft den Evolutions-Begriff nicht einfach von den Naturwissenschaften übernehmen können. Dann wäre er nur eine biologistische Metapher. Wir müssen ihn für unsere Zwecke zurechtmachen. Evolution – das haben wir von DARWIN gelernt – vollzieht sich im Dreischritt von Variation, Selektion und Konsolidierung, und im Zeittakt der Generationen, durch sexuelle Fortpflanzung. Das kann je nach Art und Gattung eine Frage von Tagen oder von Jahrzehnten sein. Durch Fortpflanzung entsteht Variation, aufgrund von Umweltfaktoren und sonstigen Überlebensbedingungen kommt es zu Selektion und schließlich zur Fixierung des neuen Erbguts in einer eigenen Generationenkette. Dabei hat aber die natürliche Evolution kein Ziel vor Augen. Dementsprechend gibt es hier keine gezielte Höherentwicklung, keine Optimierungslogik, keine Teleologie. Außerdem hat die Natur kein Gedächtnis, sie kann nicht zurückgreifen auf Modelle der Vergangenheit<sup>2</sup>. All das gilt nicht für kulturelle Evolution. Die kulturelle Reproduktion vollzieht sich in Akten der Aufnahme und Weitergabe, z. B. im Vollzug eines Ritus, Aufführung eines Tanzes oder Dramas, Lektüre, Kopie, Kommentierung eines Textes usw. Die Kultur hat durchaus die Möglichkeit, sich ein Gedächtnis zu schaffen und auf

Altes zurückzugreifen, denken wir nur an die Renaissance, die es nicht nur bei uns, sondern in so gut wie allen alten Schriftkulturen gibt. Vor allem aber hat die Kultur die Möglichkeit, sich ein Ziel vor Augen zu stellen und sich in bestimmte Richtungen zu entwickeln. Hierbei gilt es, drei Formeln kultureller Veränderung zu unterscheiden. Ich nenne sie Wandel, Entwicklung und Evolution. Wandel ist ungerichtete Veränderung, also das alte Motiv von der *mutabilitas mundi*, das auch schon in der altägyptischen Literatur eine große Rolle spielt. In der sublunaren Welt und in der Menschenwelt bleibt nichts beim Alten, die Dinge verändern sich unaufhaltsam, die Gärten verwildern, Flüsse verlagern ihr Bett, die Preise steigen, Bauten entstehen und verfallen, die Sprachen und Sitten wandeln sich, und wer Bleibendes will, muss dieser ständigen Gravitation zur Veränderung entgegenarbeiten. Ein typischer Fall ungesteuerten kulturellen Wandels ist z. B. der Sprachwandel.

Eine andere Form von Veränderung ist Entwicklung. Darunter verstehen wir eine gerichtete Veränderung, die einem inneren Gesetz, einem eingeschriebenen Programm, einer Entelechie folgt, wie Aristoteles das nannte. Entwicklung zielt in Richtung Reifung, Wachstum, Vollendung, aber auch Verfall und Tod und bezieht sich immer auf wohlungrenzte Einheiten. Evolution meint aber etwas anderes. Eine Entwicklung kann abgeschlossen sein, eine Evolution niemals. Dieser Begriff geht nach meinem Verständnis in zwei Punkten über den Begriff der Entwicklung hinaus: erstens durch den Bezug auf etwas Allgemeineres, Umfassenderes als es die Einheiten sind, von deren Entelechie und Entwicklung man spricht, d. h. die nach einem inneren Reifungs- und Verfallsprogramm ablaufen, und zweitens durch jenen Gedanken einer Gradation, einer Höherentwicklung, eines Fortschritts, von dem die Naturwissenschaften nichts wissen wollen. Das liegt eben daran, dass die Natur in ihrem Wandel blind, die Kultur aber sehend verfährt. Anders als der Natur ist ihr ein Organ der

<sup>1</sup> Vgl. ASSMANN 2004, 51–62.

<sup>2</sup> Vgl. GERHARDT ET AL. 2011.

Selbstbeobachtung eingebaut. Evolution setzt eine hierarchische Ordnung des Niederen und Höheren voraus, die sich die Kultur als Ziel einer unabschließbaren Entwicklung vor Augen stellt. Diesen Begriff von kultureller Evolution gilt es aber durch den Begriff der Revolution zu ergänzen. Im Gegensatz zu Evolution impliziert dieser Begriff nicht Entwicklung, sondern Abbruch, Abkehr und Umkehr. So etwas kann es in der Natur nicht geben, denn hier ist sowohl kritische Selbstbeobachtung wie auch Gedächtnis unabdingbare Voraussetzung. Revolutionen legitimieren sich typischerweise durch Rückgriff auf alte Modelle.

Was nun die religiöse Evolution angeht, scheint Einigkeit darüber zu bestehen, dass sie als ein Weg vom Poly- zum Monotheismus zu verstehen ist. Allerdings kann man sich fragen, ob bei dieser Wende nicht auch ein Element von Revolution im Spiel ist, vor allem, wenn man an den Mythos vom Auszug aus Ägypten denkt<sup>3</sup>. Jedenfalls aber erscheint uns wohl auf den ersten Blick nichts natürlicher als diesen Weg als eine Evolution vom Niederen zum Höheren zu verstehen. Da könnte jedoch eine optische Täuschung im Spiel sein. Der Mensch neigt dazu, das jeweils Eigene und Gegenwärtige als den Gipfelpunkt einer Entwicklung und als die höchste Stufe auf einer Ordnung des Seienden anzusehen. So erscheint uns das Christentum als Gipfel einer Entwicklung und höchste Form von Religion. Auf den zweiten Blick wird klar, dass hier eine perspektivische Verzerrung vorliegt. Man muss versuchen, einen übergeordneten Standpunkt einzunehmen und von der Innensicht der eigenen Tradition und den Beschränkungen ihrer Perspektive möglichst weit wegzukommen. Dann aber wird es sehr problematisch, mit Bezug auf Religion von Evolution zu reden.

Ein erster Schritt auf diesem Weg besteht darin, den Begriff Evolution selbst zu historisieren. Wo kommt er her, in welchem Zusammenhang kommt er auf? Damit meine ich nicht das Wort „Evolution“, sondern die allgemeine Idee einer religiösen Höherentwicklung. Diese Idee scheint mir in der monotheistischen Religion zutiefst verankert. Vermutlich gibt es keine andere religiöse Tradition auf der Welt, die so intensiv von diesem Gedanken geprägt ist. Vielleicht kann man sogar so weit gehen zu sagen, dass sie weniger von diesem Gedanken geprägt ist, als dass sie ihn zuallererst in die Welt gebracht hat.

Alle monotheistischen Religionen basieren auf der Unterscheidung von Alt und Neu im Sinne einer scharfen Ablehnung des Alten und der Hochschätzung des Neuen<sup>4</sup>. So grenzt sich Israel von den Kanaanäern ab, das Christentum von den Juden, und der Islam (unter bedingter Anerkennung von Juden- und Christentum als Vorläuferreligionen) von den Ungläubigen. Bei dieser Abgrenzung handelt es sich aber nicht um einen evolutionären, sondern eher um einen revolutionären Prozess, der als Offenbarung verstanden wird. Diese Offenbarung ergeht nicht schrittweise im Lauf der Zeit, sondern greift von außen ein für allemal umstürzend und gründend in den Lauf der Zeit ein und trennt das Alte vom Neuen. Das ist eher Revolution als Evolution.

Aber auch dieser Revolution ist die Idee des Fortschritts eingeschrieben. Sie setzt sich dann innerhalb des Neuen fort. Das Alte Testament unterscheidet sehr klar zwischen Urgeschichte (von Adam bis Noah), Vätergeschichte (von Abraham bis Joseph) und Volksgeschichte (von Mose bis zum Weltende) und in religionsgeschichtlichem Sinne zwischen Israel, frühem Judentum (oder Judentum des II. Tempels) und rabbinischem Judentum. Das Christentum, z. B. die augustinische Tradition, unterscheidet zwischen der Zeit vor dem Gesetz (*ante legem*), der Zeit unter dem Gesetz (*sub lege*) und der Zeit unter der Gnade (*sub gratia*). Im 12. Jh. hatte der Mönch JOACHIM VON FIORE diese drei Stadien mit der Trinität in Verbindung gebracht und als Zeitalter des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gedeutet. Dabei hat er aber die Stadien *ante legem* und *sub lege* beide dem Zeitalter des Vaters, und das Zeitalter des Heiligen Geistes einer vorscheinenden Zukunft zugeordnet. So erscheint es mir sehr plausibel, dass der Evolutionismus mit seinem Fortschrittsglauben vor allem im Christentum verwurzelt ist.

Die religiöse Herkunft des Evolutionsgedankens zeigt sich auch darin, dass die meisten evolutionistischen Religions- und Kulturtheorien dreistufig sind, was auf ihre Herkunft aus der Unterscheidung der drei Stadien (1) vor dem Gesetz – (2) unter dem Gesetz – (3) unter der Gnade zu verweisen scheint. Schon im 18. Jh. teilt ADAM FERGUSON die Menschheitsentwicklung in die drei Stadien Wildheit – Barbarei – Zivilisation ein, worin ihm dann im 19. Jh. der einflussreiche LEWIS HENRY MORGAN folgte. MARX und ENGELS machen daraus die Dreiheit von Stammes-

<sup>3</sup> Hierzu siehe ASSMANN 2015.

<sup>4</sup> Das gilt allgemein für alle „sekundären“ Religionen im Sinne THEO SUNDERMEIERS, zu denen außer den „abrahamitischen“ Religionen z. B. auch der Zoroastrismus und der Buddhismus gehören,

die man nicht uneingeschränkt als Monotheismen bezeichnen kann. Siehe SUNDERMEIER 1987, 411–423; vgl. auch SUNDERMEIER 1999.

Sklavenhalter- und kapitalistisch-bürgerlicher Gesellschaft, wobei sie aber auch schon, ähnlich wie JOACHIM VON FIORE, das Morgenrot einer neuen, der klassenlosen Gesellschaft anbrechen sahen, die dann ein viertes Stadium, das säkularisierte messianische Zeitalter wäre. Dreistufig ist AUGUSTE COMTES berühmtes Modell mit der Abfolge von Religion – Metaphysik – positivistischer Wissenschaft, und sogar noch NIKLAS LUHMANNs Unterscheidung von segmentär, hierarchisch und funktional gegliederten Gesellschaften kann man hier einreihen. Schließlich gehören auch die dreistufigen Theorien der Religionsentwicklung wie TYLORS Animismus – Polytheismus – Monotheismus oder SIGMUND FREUDs Totemismus – Polytheismus – Monotheismus in dieses Schema. Das alles und vor allem natürlich HEGELs Geschichtsphilosophie möchte man als säkularisierte Formen der dreistufigen Heilsgeschichte verstehen. HEGELs Konzeption der Geschichte als Prozess eines allmählichen Zu-sich-Kommens und Seiner-selbst-Bewusstwerdens des absoluten und objektiven Geistes ist der klassische Fall einer Evolution, und er ist, wie oft betont, aus dem Geist der christlichen Heilsgeschichte geboren<sup>5</sup>.

Ganz klar versteht sich diese Entwicklung aus dem Blickwinkel der monotheistischen Religionen als ein Fortschritt, eine Höherentwicklung. Dabei spielen zwei Kriterien eine Rolle: (1) die Einheit Gottes und (2) die Ethisierung des Kults. Ethisierung meint den Schritt vom blutigen Opferkult zu Wortgottesdienst und moralischer Unterweisung, also das, was SIGMUND FREUD „Fortschritt in der Geistigkeit“ nannte<sup>6</sup>. Auch MAX WEBERs Rationalisierungs- und Entzauberungstheorie zeichnet eine solche Entwicklungslinie<sup>7</sup>.

Wenn wir nun nach Ägyptens Platz – und näherhin nach dem Platz der ramessidischen Theologie – in dieser Konzeption von religiöser Evolution fragen, müssen wir uns zunächst von den ideologischen Vorgaben der biblisch-islamischen Perspektive freimachen. Ägypten erscheint in der Bibel bekanntlich als der Inbegriff des Alten, von dem man sich abgrenzen, das man hinter sich lassen, aus dem man auswandern muss, um in die neue Religion, den religiösen „Fortschritt in der Geistigkeit“ einzusteigen. Wie stellt sich aber die ägyptische Religion von innen gesehen dar? Gibt es auch hier so etwas wie eine Entwicklung, gar eine, die sich als eine Art

Fortschritt verstehen lässt, und wenn ja, nach welchen Kriterien?

Diese Frage dürfen wir nicht an den Kult richten, der durch alle Epochen der ägyptischen Religionsgeschichte hindurch die Mitte der Religion bildet. Riten legitimieren sich durch ihr hohes Alter und nicht durch einen wie auch immer zu verstehenden Fortschritt in der Geistigkeit. Riten entspringen dem Wunsch nach Dauer und Beständigkeit und wollen sich dem ständigen Wandel mit seiner Tendenz zu Verfall und Stillstand entgegen stellen. Nicht die Riten sind die Quellen, die Aufschlüsse versprechen, sondern die Texte, denen wir die Ideen entnehmen können, die man sich über die Götter gemacht hat. Wenn hier überhaupt von Evolution gesprochen werden kann, dann von einer Ideenevolution<sup>8</sup>.

Ägypten konfrontiert uns hierfür mit einer unglaublichen Fülle von Quellen, die zu allermeist sehr gut datierbar sind und die sich dazu auch noch auf einen relativ überschaubaren Zeitraum beschränken, die vier Jahrhunderte des „Neuen Reichs“ zwischen 1500 und 1100 v. Chr. Aus dieser Zeit stammen Hunderte, ursprünglich vermutlich viele Tausende von Götter-, vor allem Sonnenhymnen, und innerhalb dieses Corpus zeichnet sich nun in der Tat ziemlich klar eine Wandlung ab, die man als Ideenevolution bezeichnen kann. Natürlich gibt es auch eine Fülle von Texten, die älter und jünger sind als das gewählte Zeitfenster. Aber da verändert sich nicht viel. Die entscheidende Wende findet in diesen Jahrhunderten um 1300 v. Chr. statt; das ist für Ägypten eine regelrechte Achsenzeit. Das Einmalige an dieser Epoche ist, dass sie uns mit beiden Formen einer Wende konfrontiert: mit einem revolutionären Umsturz und einem evolutionären Prozess<sup>9</sup>.

Man kann diese Epoche in drei Abschnitte ungleicher Länge einteilen. Der erste Abschnitt umfasst die Zeit von ca. 1500 bis 1350 v. Chr., der zweite, ganz kurze, die 20 Jahre von 1350–1330 v. Chr., und der dritte die Zeit von 1330 bis 1100 v. Chr., die Nach-Amarna- und Ramessidenzeit. Die leitende Gottesidee der ersten Periode lässt sich unter dem Begriff einer Primat-Theologie zusammenfassen. Es handelt sich um einen Polytheismus mit starker Einheitsperspektive. Alles ist auf einen einzigen Gott ausgerichtet, aus dem alles hervorging, Himmel und Erde, Menschen und Götter, Tiere und Pflanzen. Gott erscheint hier durchaus als der Schöpfer von Himmel

<sup>5</sup> Vgl. vor allem LÖWITH 1983.

<sup>6</sup> FREUD 2010, 137–142.

<sup>7</sup> WEBER 1919.

<sup>8</sup> LUHMANN 2008.

<sup>9</sup> Auf diesen Prozess bin ich in zahlreichen Publikationen eingegangen, von denen hier nur die früheste und umfassendste genannt sei, ASSMANN 1983.

und Erde, aber er hat eine Welt hervorgebracht, zu der auch die Götter gehören. Und indem er diese Welt voller Götter und anderer Lebewesen geschaffen hat, hat er sich seiner uranfänglichen Einzigkeit entäußert und ist zu einem Gott unter Göttern, wenn auch zum Höchsten unter ihnen geworden. Diese Primat-Theologie ist so alt wie die ägyptische Kultur und reicht weit vor 1500 v. Chr. zurück.

Charakteristisch für diese Perspektive ist das Zusammendenken dreier Formen von Beziehung: „Ursprung aus“, „Abhängigkeit von“ und „Herrschaft über“. Was aus einem Ursprung entstanden ist, bleibt von diesem Ursprung abhängig. Die Ägypter glaubten, dass alles Leben aus der Sonne entstanden sei, die durch ihr Strahlen Licht und Wärme und durch ihre Bewegung die Zeit erzeugt. Alles, was aus der Sonne entstanden ist, bleibt von ihr abhängig; ohne die Sonne gäbe es kein Leben auf der Erde, soweit würden wir ja auch heute noch mitgehen. Diese Abhängigkeit aller Lebewesen von der Sonne wird nun von den Ägyptern als Herrschaft der Sonne über das aus ihr Entstandene und von ihr Abhängige gedeutet. Von der Sonne gehen nicht nur Licht und Zeit, sondern auch Herrschaft aus. Es handelt sich hier also nicht nur um eine kosmische, sondern auch um eine politische Theologie. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Ägypter den ersten Großstaat der Geschichte errichtet haben, und die ägyptische Primat-Theologie geht auf die Epoche der Staatsentstehung um 3000 v. Chr. zurück.

Was sich aber nach 1500 v. Chr. zu entwickeln beginnt, ist eine Universalperspektive, die zu dieser Einheitsperspektive hinzutritt. Bis dahin lebte man in einer Welt, die mit den Grenzen Ägyptens zusammenfiel. Was außerhalb lag, war nicht mehr geordnete Welt, sondern Chaos. Ab 1500 v. Chr. begannen die Ägypter Erfahrungen zu machen, die das ägyptische Weltbild grundlegend veränderten. Sie traten infolge umwälzender politischer Ereignisse, auf die ich hier nicht eingehen kann (Stichwort Fremdherrschaft, Hyksos) in ein weltpolitisches Netzwerk ein und wurden eine Großmacht neben und über vielen anderen Groß- und Kleinmächten. So setzte sich die Einsicht durch, dass die geordnete Welt bei den Grenzen Ägyptens nicht aufhört, sondern eine Menge vergleichbar organisierter Staaten und Kulturen umfasst.

Man teilte die Menschen in vier Arten ein, Ägypter, Libyer, Asiaten, Nubier, oder auch in fünf unter Hinzunahme der Kreter, Mykener und Ägäer,

und ließ den Schöpfergott für alle zuständig sein. So heißt es z. B. in einem Hymnus an den Schöpfergott:

Atum, der die Menschheit erschafft,  
ihre Wesensart unterscheidet und ihren Lebens-  
unterhalt schafft,  
ihre Eigenschaften trennt, den einen vom an-  
dern<sup>10</sup>.

Das bezieht sich vermutlich nicht auf die Verschiedenheit der Individuen, das wäre zu modern gedacht, sondern auf die Verschiedenheit der Arten, Sprachen und Lebensformen.

Als der Urgott, aus dem alles hervorging, sich in die Sonne verwandelte und zum Schöpfer wurde, bestieg er zuletzt zusammen mit anderen Göttern eine Barke, um die Erde bei Tag und Nacht von oben und unten zu umkreisen und auf diese Weise die aus ihm entstandene Welt zu beleben, zu ordnen und zu erhalten. Diese Zentralidee des ägyptischen Weltbilds erfährt nun ab ca. 1400 v. Chr. eine entscheidende Veränderung. Der Abstand zwischen dem Einen Gott und den anderen Göttern wird immer größer, und zuletzt umkreist er die Welt in seiner Barke allein. Auch wenn es die anderen Götter immer noch gibt, als Geschöpfe des Sonnengottes neben den Menschen, ist die monotheistische Einheitsperspektive nun sehr viel stärker geworden.

Dieses neue Weltbild nun wird von Echnaton, der um 1350 v. Chr. herum den Thron besteigt, in der Weise radikalisiert, dass die anderen Götter kurzerhand abgeschafft, ihre Bilder zerstört, ihre Namen ausgehakt, ihre Kulte und Feste eingestellt, ihre Tempel geschlossen und ihre Priester entlassen werden<sup>11</sup>. Einerseits ist das der Endpunkt einer Entwicklung, die sich ab 1500 v. Chr. abzeichnete, andererseits ist das ein gewaltsamer Akt, den man als Revolution und nicht als Evolution einstufen muss. Für Echnaton gibt es nur noch die Sonne, die aber nun auch nicht mehr in einer Barke über den Himmel fährt sondern, bar aller anthropomorphen Züge, nur noch als Sonne mit Strahlen dargestellt wird, die – das ist der einzige anthropomorphe Rest – in Händen enden. Hier kommt auch die Universalperspektive auf ihren Gipfel:

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

<sup>10</sup> pKairo 58038 (sog. pBoulaq 17 oder „Kairener Amunshymnus“), siehe ASSMANN 1999, Nr. 87C, 66–68.

<sup>11</sup> HORNUNG 2001; ASSMANN 1992, 143–176.

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

Du machst den Nil in der Unterwelt  
und bringst ihn (herauf) nach deinem Belieben,  
um die Menschheit am Leben zu erhalten wie du  
sie dir geschaffen hast,  
du, ihrer aller Herr, der sich abmüht mit ihnen.  
Du Herr eines jeden Landes, der aufgeht für sie,  
du Sonne des Tages, gewaltig an Hoheit!  
Alle fernen Länder, du schaffst ihren Lebensun-  
terhalt:  
du hast einen Nil an den Himmel gesetzt, dass er  
herabsteige zu ihnen,  
er schlägt Wellen auf den Bergen wie der  
Ozean,  
um ihre Äcker zu befeuchten, wie es ihnen zu-  
kommt.  
Wie wirkungsvoll sind deine Pläne, du Herr der  
unendlichen Zeit!  
Der Nil am Himmel, er ist gedacht für die  
Fremdvölker  
und die Wildtiere eines jeden Berglandes, die auf  
ihren Füßen laufen.  
Der (eigentliche) Nil, er kommt aus der Unter-  
welt nach Ägypten<sup>12</sup>.

Echnatons Monotheismus geht viel weiter als der  
am Sinai offenbarte biblische Monotheismus. Die-  
ser erkennt die Existenz anderer Götter ausdrück-  
lich an, er verbietet nur deren Anbetung. Hier geht  
es um ausschließende Treue, die keinen Sinn hätte,  
wenn es keine anderen Götter gäbe, mit denen Israel  
IHWH die Treue brechen könnte. Für Echnaton gibt  
es keine anderen Götter, und es geht ihm nicht um  
Treue, sondern um Erkenntnis. Zweimal heißt es in  
den Hymnen dieser Zeit: „Du einziger Gott, außer  
dem es keinen anderen gibt“. Echnatons Gott ist aber  
tatsächlich die Sonne und nichts als die Sonne. Der  
Sonne kann man nicht treu bleiben. Seine Theologie  
ist nicht anthropo-, sondern heliomorph und eher  
eine Kosmo- als eine Theologie.

Zugleich mit der Abschaffung der Götter und  
ihrer Kulte wird auch die Transzendenz abgeschafft,  
d. h. es werden die Vorstellungen von Präexistenz,  
Urzeit und Kosmogonie verworfen. Echnatons Gott  
war immer da und erschafft die Welt jeden Tag aufs  
Neue. Seine Idee der Zeit besteht in einem radikalen  
Präsentismus. Echnaton räumt mit allem auf, was

eine Differenz zwischen dem Hier und Nicht-hier,  
dem Jetzt und Nicht-jetzt voraussetzt: dem Mythos  
und den Kultbildern, d. h. den Formen symbolischer  
Repräsentation. Die mythischen Motive der Kosmo-  
gonie, des „Ersten Mals“, der Urzeit und der Vorwelt  
gibt es in den Amarnatexten nicht, ebenso wenig wie  
die Kultbilder, die die Nichtpräsenz des Heiligen vor-  
aussetzen, indem sie es re-präsentieren.

Im Kult von Amarna treten sich der (von keiner  
Priesterschaft repräsentierte) König und der im Licht  
leibhaftig gegenwärtige Gott unmittelbar gegenüber.  
Der Sonnenlauf hat nichts zu tun mit Geburt und Tod,  
Gerechtigkeit und Herrschaft und anderen Bildern,  
in denen sich die Existenzialien der Menschenwelt  
spiegeln. Mit diesen Mythen wird radikal gebrochen.  
Das neue Bild vom Sonnenlauf ist anti-mythisch, an-  
ti-konstellativ und anti-anthropomorph. Von diesem  
Gott wird nur das ausgesagt, was das forschende  
Auge und der denkende Geist des Königs als Wirkun-  
gen von Licht und Bewegung der Sonne auszuma-  
chen vermag: also eine strikt heliomorphe Theologie.  
Der Eine ist die Sonne und nichts als die Sonne. Im  
Großen Hymnus Echnatons wird der Eine als Sonne  
in folgenden Worten gepriesen:

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

Du bist aufgegangen in deiner Verkörperung als  
Lebende Sonne,  
du bist erschienen und strahlend,  
du bist fern und nah (zugleich).

Du erschaffst Millionen Verkörperungen aus dir,  
dem Einen,  
Städte und Dörfer,  
Äcker, Weg und Fluß.  
Alle Augen sehen dich ihnen gegenüber,  
indem du als Sonne des Tages über der Erde bist<sup>13</sup>.

Manches ist uns bekannt, die Ferne, das Gegenüber  
von Gott und Welt, aber ganz neu ist der Gedanke, die  
millionenfältige sichtbare, bewohnbare und begeh-  
bare Welt als Verkörperung, äg. *Cheperu*, der Sonne  
zu deuten. Hier liegt der Keim zu einem Pantheis-  
mus, der sich in der Folgezeit noch eindrucksvoll ent-  
wickeln wird. Im sog. Kleinen Hymnus heißt es:

Du bist die lebendige Sonne, die unendliche Zeit  
ist dein Abbild;

<sup>12</sup> ASSMANN 1999, Nr. 92, 83–104.

<sup>13</sup> ASSMANN 1999, Nr. 92, 110–119.

du hast den Himmel fern gemacht, um an ihm aufzugehen,  
um alles zu sehen, was du erschaffst, indem du ein Einziger bist,  
aber Millionen von Leben in dir sind, um sie zu beleben –  
(denn) Lebenshauch an die Nase ist es, deine Strahlen zu sehen<sup>14</sup>.

Auch hier werden der Eine, d. h. die eine Sonne, und die Millionen Geschöpfe gegenübergestellt, aber das verbindende Band bildet hier nicht der Begriff der Verkörperung, sondern des Lebensodems. Der Gott belebt alles mit seinem Licht, das von der Sonne ausstrahlt und alle Wesen an der unendlichen Lebenskraft des Gottes teilhaben lässt. Millionen heißt im Ägyptischen so viel wie „Alles“.

Im Unterschied zum biblischen blieb aber der Monotheismus Echnatons in Ägypten Episode. Nach dem Tod des Königs wurden die alten Götter wieder eingeführt und alle Spuren der neuen Religion und ihres Stifters ausgelöscht. Das Interessante ist aber nun, dass damit die theologische Ideenevolution, als deren radikale Speerspitze Echnatons Umsturz verstanden werden kann, in keiner Weise stillgestellt wurde, im Gegenteil.

Im Gegenzug entwickeln die thebanischen Theologen der Ramesseidenzeit eine Theologie, die auf einer neuen theologischen Kategorie basiert. Das ist die Kategorie „Ba“. Der Ba-Begriff stammt aus der Anthropologie und bezeichnet die Seele, die den Körper zu Lebzeiten beseelt und sich nach dem Tode von ihm trennt<sup>15</sup>. Diesen Begriff nahmen die Theologen der Nach-Amarnazeit als Instrument, die Beziehung zwischen Gott und Welt neu zu bestimmen, und zwar einer Welt, die nun wieder als von Göttern beseelt und bevölkert galt. So wird der höchste Gott jetzt als „Ba“ gedacht, der sich in der Welt verkörpert wie die Seele im Leib, und zugleich werden die vielen Götter, die die Welt in Gang halten, als die Bas des All-Einen erklärt, in denen er sich innerweltlich manifestiert<sup>16</sup>. In einem magischen Papyrus der Spätzeit, dem 7. Jh. v. Chr., findet sich eine Illustration, die den Gott Bes, den

zwerghaften Maskengott, mit sieben Köpfen auf seinem Kopf darstellt<sup>17</sup>. Der Text dazu bezieht sich auf diese Köpfe als die verschiedenen Bas des Amun. Die Formen, in denen der Gott sich innerweltlich manifestiert, werden als die immanenten Masken des transzendenten und verborgenen Einen verstanden.

Was ist damit gewonnen? Oder anders gefragt: In welchem Sinne lässt sich das als eine Höherentwicklung verstehen? Damit ist eine vollkommen neue Form gefunden, das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz bzw. Einheit und Vielheit zu denken. Im Rahmen des kosmogonischen Monotheismus war das Göttliche als Einheit nur außerhalb der geschaffenen Welt denkbar, und zwar als Präexistenz. Die Beziehung von Gott und Welt wurde dadurch temporalisiert. Mit dem Ba-Begriff hatte man jetzt aber eine Kategorie gefunden, das Göttliche auch innerhalb bzw. gleichzeitig mit der geschaffenen Welt als Einheit zu denken. Neben das traditionelle Paradigma der Kosmogonie – der Eine als Ursprung der Vielen – trat jetzt das Paradigma der Manifestation: der Eine, der sich als Vielheit manifestiert, die Götterwelt als eine Form göttlicher Immanenz. Entscheidend ist, dass Gott als der Eine und der Verborgene jetzt nicht mehr ausschließlich vorweltlich, sondern auch außerweltlich gedacht wird: ein entscheidender Schritt hin zu einem neuen Transzendenzbegriff. Jetzt findet sich in Hymnen der Gedanke, dass die „Millionen“, also die immanente Schöpfungswelt aus Göttern, Menschen, Tieren und Pflanzen den „Leib“ des transzendenten Einen konstituieren:

Einzig Einer, dessen Leib die Millionen sind,  
<dessen> Bilder (immer) neu sind, aber dessen  
Gestalt fest besteht<sup>18</sup>.

Nach wie vor aber gilt es, den wichtigen Unterschied zwischen dem ägyptischen und dem abendländischen Transzendenzbegriff festzuhalten. Während der transzendente Gott des biblischen Monotheismus und der griechischen Metaphysik durch die kategoriale Unterscheidung von Gott und Welt von der Immanenz getrennt ist, besteht in der ramesseidischen Theologie

<sup>14</sup> ASSMANN 1999, Nr. 91, 52–56.

<sup>15</sup> Für eine ausführlichere Darstellung des Ba-Konzepts und seiner Bedeutung im Rahmen der thebanischen Theologie der Ramesseidenzeit siehe ASSMANN 1983, 203–211, sowie kritisch dazu KESSLER 2000, 176–183. KESSLER bestreitet vor allem den neuartigen Charakter dieser „Theologie“ sowie deren Abgehobenheit von konkreten Kultformen. Neu wären dann nicht so sehr die Vorstellungen, sondern deren Zur-Sprache-Kommen. Aber genau dieses Zur-Sprache-Kommen beschäftigt uns hier als Ausdrucksform von (expliziter) Theologie.

<sup>16</sup> In der Ramesseidenzeit wird auch eine Elementenlehre greifbar, die sich den Begriff „Ba“ zunutze macht, um aus den Göttern der vier Generationen der heliopolitanischen Neunheit eine Elementenlehre zu entwickeln. Der Ba des Re, Ba des Schu, Ba des Geb und Ba des Osiris werden zu der Vierheit von Licht, Luft, Erde und Wasser verbunden, siehe WILD 1960, 60; GOYON 1972, 96 n. 120; *Epigraphic Survey* 1963, Taf. 420 B2.

<sup>17</sup> SAUNERON 1970, 23 Taf. IV, Abb. 3 (neben S. 13). Siehe zu der Stelle auch VITTMANN 1995, 13–24.

<sup>18</sup> pLeiden I, 344, Strophe 5, siehe ASSMANN 1999, Anhang Nr. 2 (II,9–III,6), 14.

eine Kontinuität zwischen Gott und Welt. Darin liegt ein pantheistisches Moment, das in der ramesidischen Theologie hervortritt.

Im Museum von Leiden gibt es einen Papyrus mit Hymnen an den Einen, den Ur- und Sonnengott Amun-Re. Einer dieser Hymnen preist Amun als den Verborgenen in Formeln einer negativen Theologie:

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

Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu ent-  
hüllen,  
er ist zu groß, um ihn zu erforschen,  
zu stark, um ihn zu erkennen.  
Man fällt um auf der Stelle vor Schrecken,  
wenn man seinen geheimen Namen wissentlich  
oder unwissentlich ausspricht.  
Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte.  
Ba-hafter, der seinen Namen verbirgt wie sein  
Geheimnis<sup>19</sup>.

Wichtig ist vor allem der letzte Vers, der die „Ba-haftigkeit“ des Gottes mit seiner Verborgenheit gleichsetzt. Dem folgenden Hymnus aus derselben Sammlung liegt die Dialektik von Manifestation und Verborgenheit zugrunde:

Alle Götter sind drei,  
Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.  
Der seinen Namen verbirgt als Amun,  
er ist Re im Angesicht,  
sein Leib ist Ptah.  
Ihre Städte auf Erden  
stehen fest auf immerdar:  
Theben, Heliopolis, und Memphis allezeit, (...)  
Einzig er allein, Amun, zusammen mit Re  
[und Ptah], zu dreien verbunden<sup>20</sup>.

Alle Götter sind drei, aber diese drei sind auch nur innerweltliche Manifestationen des Einen verborgenen

Gottes, der hier nicht mit Namen, sondern nur „er“ genannt wird. Dieser verborgene Eine manifestiert sich innerweltlich als Name (Amun), Sonne (Re) und Kultbild (Ptah), und diese Dreiheit wiederum liegt allen anderen Göttern zugrunde.

Der Begriff Ba, „Seele“, nun dient als Modell, die Beziehung zwischen Gott und Welt zu denken. Gott verhält sich zur Welt, wie die Seele zum Körper. Ob man so weit gehen darf, in diesem Zusammenhang an den platonischen Begriff der Weltseele zu denken, will ich nicht entscheiden. Diese Begriffe liegen weit auseinander, und es fehlt an Zwischengliedern. Solche Zwischenglieder scheinen mir aber durchaus greifbar in Bezug auf zwei andere Motive der ramesidischen Amun-Theologie, die All-Einheit und den Weltgott.

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

Sei begrüßt, du Einer, der sich zu Millionen macht,  
der lang ist und breit ist ohne Grenzen;  
das gerüstete Machtbild, das sich selbst erschafft,  
die Uräusschlange mit gewaltiger Flamme,  
der Zauberreiche mit geheimer Gestalt,  
der geheime Ba, dem Ehrfurcht erwiesen wird!<sup>21</sup>

Der erlauchte Ba, der am Anfang entstand,  
der große Gott, der von der Wahrheit lebt.  
Der erste Urgott, der die Urgötter hervorbrachte,  
aus dem jeder Gott entstand.  
Der Eine Gott, der sich zu Millionen machte.  
Der Eine Einzige, der die Seienden schuf,  
der die Erde begründete am Anbeginn.  
Geheim an Geburten, reich an Verkörperungen,  
dessen Ursprung man nicht kennt<sup>22</sup>.

Auch diese Hymnen preisen Gott als „geheimen“ oder „erlauchten Ba“ in seiner Verborgenheit und in den Formen seiner Weltzuwendung. Gott ist der Eine, der sich zu Millionen macht, der Verborgene, Grenzlose, der sich als Welt manifestiert. Der „Eine, der sich zu Millionen macht“ ist eine Formel, die in ramesidischen Hymnen immer wiederkehrt und bis in die römische Zeit hinein vorkommt<sup>23</sup>. Ich erblicke darin das

<sup>19</sup> pLeiden I, 344, IV, 12–21, ASSMANN 1983, 200–203; ASSMANN 1999, Nr. 138, 17–29.

<sup>20</sup> ASSMANN 1999, Nr. 139, 1–9.

<sup>21</sup> pMagHarris III, 10–IV, 8, LANGE 1927, 32ff. Abschnitt G, siehe ASSMANN 1999, Nr. 129.

<sup>22</sup> Die Herrschaftstitulatur des Gottes Amun zur Zeit des Gottesstaats (21. Dynastie) nach den Götterdekreten für die Königin Neschons (pKairo CG 58032, GOLENISCHEFF 1927, 171ff.) und König Painudem (pKairo CG 58033, GOLENISCHEFF 1927, 196ff.), vgl. Holztafel Kairo JE 46891, ASSMANN 1999, Nr. 131, 3–10.

<sup>23</sup> Siehe hierzu ASSMANN 1983, 211–218.

ägyptische Äquivalent der zahlreichen griechischen und lateinischen Formeln, die die höchste Gottheit als *Hen to Pan, unus et omnia, una quae es omnia* usw. bezeichnen. Im *Corpus Hermeticum* ist die Formel in verschiedenen Varianten an die 25 Mal belegt. Der Neuplatoniker RALPH CUDWORTH hat sie in seinem Buch *The True Intellectual System of the Universe* (1678) zusammengestellt und die Lehre der Alleinheit als die ägyptische Geheimtheologie gedeutet. Obwohl er durchaus ISAAC CASAUBONS Spätdatierung der hermetischen Schriften akzeptiert, führt er sie (natürlich in völliger Unkenntnis der Eins-Millionen-Tradition) auf die ägyptische und nicht auf die heraklitisch-platonische zurück, in der er vielmehr einen Spätableger der ägyptischen Geheimtheologie erblickt<sup>24</sup>.

Noch deutlicher oder weniger spekulativ ist dieser Zusammenhang zwischen ägyptischer Theologie und antiker Philosophie im Fall des dritten Motivs, der Welt als Körper Gottes, das ja das logische Korrelat zum Begriff Gottes als verborgenem Ba darstellt, der diesen Weltkörper beseelt. In der Antike tritt uns die Gestalt des Weltgottes, des *dieu cosmique*, wie ANDRÉ-JEAN FESTUGIÈRE ihn genannt hat<sup>25</sup>, in vielen Formen und Überlieferungen entgegen. Zu den eher philosophischen, und zwar stoischen, kann man den Zeushymnus des Kleantes<sup>26</sup> rechnen sowie den *deus mundus* bei Plinius<sup>27</sup>. Auch ein orphischer Hymnus gehört hierzu, in dem es heißt:

„Zeus ist Himmel und Erde, Wind, Feuer, Wasser, Sonne und Mond. Alles ist in Zeus' Körper eingeschlossen.“<sup>28</sup>

Dieser Gott spielt aber auch in der Magie eine große Rolle, vor allem in den Zauberpapyri des 2.–4. Jhs. n. Chr., die aus Ägypten stammen, aber in griechischer Sprache abgefasst sind. Dort 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!<sup>29</sup>

Der angerufene Gott, Agathos Daimon, entspricht dem ägyptischen Gott (P)Schai, „Schicksal“<sup>30</sup>, und dieser Gott wiederum beerbt den traditionellen Sonnengott in seiner Rolle eines Höchsten Wesens. Er wird hier als Weltgott dargestellt: Der ganze, anthropomorph gedachte Kosmos bildet den Leib dieses Gottes. Ähnlich lautet ein Offenbarungssorakel des Gottes Serapis, 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<sup>31</sup>.

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

Er ist Harachte im Himmel,  
sein rechtes Auge ist der Tag,  
sein linkes Auge die Nacht (...)  
sein Leib ist der Nun (das Urwasser), was darin  
ist der Nil,  
der alles hervorbringt und alles, was ist, am  
Leben erhält;  
sein Hauch ist die Luft für alle Nasen<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Zu R. CUDWORTHs Theorie des Hermetismus als ägyptischer Geheimtheologie siehe ASSMANN 2010, 72–87.

<sup>25</sup> FESTUGIÈRE 1949.

<sup>26</sup> ZUNTZ 1958, 289–308, 289; vgl. zur weiteren Geschichte der stoischen Obergottheit-Idee auch LEWIS 1958, 56–58.

<sup>27</sup> „Mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit, cuius circumflexu degunt cuncta, numen esse credi par est, aeternum, inensum, neque genitum neque interiturum umquam. huius extera indagare nec interest hominum nec capit humane coniectura mentis“, Plinius, *Nat. Hist. Buch II*, 1. Satz.

<sup>28</sup> WIDENGREN 1969, 102.

<sup>29</sup> *Papyri Graecae Magicae* (= PGM) XII, PREISENDANZ 1973, 241ff.; PGM XIII, PREISENDANZ 1973, 767ff.; PGM XXI, PREISENDANZ 1973, 4ff.

<sup>30</sup> QUAEGBEUR 1975, 170–176 mit weiterer Literatur, darunter besonders BERGMAN 1969, 207–227, und LINDSAY 1970, 301–322. QUAEGBEUR geht auf die griechischen Texte nicht weiter ein; die hier aufgezeigten Parallelen bestätigen seine These eines ägyptischen Ursprungs der alexandrinischen Agathos-Daimon-Vorstellung.

<sup>31</sup> Macrobius, *Saturnalia* I, 20.17. Die Anführung dieses Orakels dient Macrobius im Zusammenhang bezeichnenderweise dem „synkretistischen“ Argument, dass Sol und Sarapis identisch (d. h. jener in diesem enthalten) seien.

<sup>32</sup> ASSMANN 1999, Nr. 141.

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

Deine beiden Augen sind Sonne und Mond  
dein Kopf ist der Himmel  
deine Füße sind die Unterwelt<sup>33</sup>.

Sein Leib ist der Wind,  
der Himmel ruht auf seinem Haupt,  
das Urwasser trägt sein Geheimnis<sup>34</sup>.

Du bist der Himmel, du bist die Erde, du bist die Unterwelt,  
du bist das Wasser, du bist die Luft zwischen ihnen<sup>35</sup>.

Diese Gottesidee bleibt in Ägypten bruchlos bis in die griechisch-römische Zeit präsent. Die Texte, die sich mit der Idee des Einen beschäftigen, denken ihn immer jenseits der Welt und setzen doch eine Kontinuität zwischen Gott und Welt, Jenseits und Diesseits voraus. Sie umkreisen dieses Jenseits vor allem mit zwei Transzendenzformeln. Die eine, ältere, versteht es im zeitlichen Sinne, als Präexistenz und Postexistenz, vor der Weltentstehung und nach dem Weltende, in der nach ägyptischer Vorstellung nicht das Nichts, sondern die ungeschiedene Einheit herrscht. Die andere, jüngere, versteht dieses Jenseits als Verborgtheit. Gott ist der All-Eine, der sich als Welt zugleich manifestiert und verhüllt. Wir können ihn nicht sehen, sondern nur aus seinen Manifestationen erraten. Das ist der Gottesbegriff, den die hermetischen Texte dem Abendland in der Formel *Hen kai pan* überliefert haben und Plutarch mit der Inschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais als „Ich bin alles, was da war, ist und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet“<sup>36</sup>.

Gegen Ende des 18. Jhs. sollte diese Idee der All-Einen Gottheit, die von den Theologen der Ramesidenzeit als Antwort auf Echnatons radikalen Monotheismus entwickelt und dem Abendland über die griechischen Quellen vermittelt worden war, noch einmal zünden. *Hen kai pan* – das war die Devise, die LESSING im Jahre 1780 auf die Tapete des Freundschaftstempels schrieb, den der Halberstädter Dichter WILHELM LUDWIG GLEIM in seinem Garten

eingerrichtet hatte und dessen Tapete als Gästebuch fungierte<sup>37</sup>. Die Zeitgenossen haben das sofort im Sinne von *deus sive natura* als Bekenntnis zu SPINOZA verstanden, als Aufhebung der Unterscheidung von Gott und Welt. Der junge Philosoph CARL LEONHARD REINHOLD war es dann, der diese philosophische Gottesidee auf die ägyptischen Mysterien zurückführte<sup>38</sup>. Mose, der am pharaonischen Hof erzogen und als künftiger Herrscher in die Mysterien eingeweiht worden war, habe sie dann seinem Volk, den Hebräern vermittelt bzw. verraten. Die Selbstvorstellung der Isis auf dem verschleierte Bild von Sais – „Ich bin alles, was da war, ist und sein wird“ und JHWHs Selbstvorstellung im brennenden Dornbusch „Ich bin der ich bin“ besagen seiner Meinung nach ein und dasselbe, die Gleichsetzung von Gott und Sein. REINHOLD zitiert den Satz nach der LXX, *ego eimi ho on* „Ich bin der Seiende“ und deutet ihn als „Ich bin das wesentliche Daseyn“<sup>39</sup>. SCHILLER, Freund und Fakultätskollege von REINHOLD in Jena, benutzte die REINHOLDSche Schrift für seinen Essay *Die Sendung Moses*<sup>40</sup> und machte REINHOLDS These in ganz Europa bekannt. BEETHOVEN hat sich einige Kernsätze, darunter den entscheidenden, „Ich bin alles was da war, ist und sein wird“, aus SCHILLERS Essay abgeschrieben und sich unter Glas gerahmt auf seinen Schreibtisch gestellt<sup>41</sup>. Die große Sensation bestand darin, dass der Gott der Philosophen, das All-Eine Göttliche, von seiner philosophischen Abstraktheit erlöst, und als älteste Gottesidee des Alten Ägypten sowie Ursprung der biblischen Gottesidee historisch nachgewiesen werden konnte.

Das alles brach natürlich zusammen, als mit der Entzifferung der Hieroglyphen durch CHAMPOLLION 1822 die ägyptischen Texte selbst allmählich lesbar wurden. Da war nichts von Mysterien zu finden, nichts von einem esoterischen Pan- oder Monotheismus. In seinem Klassiker *Der Eine und die Vielen* (1971) hat ERIK HORNUNG noch einmal endgültig alle Versuche zurückgewiesen, in der ägyptischen Theologie so etwas wie einen „Supergott hinter den Göttern“ auszumachen:

„Das ist großartig perspektivisch gedacht und abendländisch – doch mit ägyptischem Anschauen und Denken hat es wenig zu tun! Der Ägypter kennt keine Kulissen und keine Raamtiefe, hinter einem Gott stehen allenfalls

<sup>33</sup> Theben, Grab Nr. 65, siehe PIEHL 1886–1888, 140.

<sup>34</sup> ASSMANN 1999, Nr. 130, 26–28.

<sup>35</sup> ASSMANN 1999, Nr. 130, 205–206. Der Text ist aufgrund seiner Parallele im pBerlin 3056 in die 20. Dynastie zu datieren.

<sup>36</sup> *Egō eimi pan to gegonos kai on kai esomenon* (Plutarch, *De Iside et Osiride* 9 [354C]).

<sup>37</sup> ALBRECHT 2005, 517–518; DAUNICHT 1971, 539–540; siehe auch NISBET 2008, 821–831.

<sup>38</sup> REINHOLD 2006.

<sup>39</sup> REINHOLD 2006, 41–42.

<sup>40</sup> Abgedruckt in REINHOLD 2006, 129–156.

<sup>41</sup> GRAEFE 1972, 19–21.

seine Gefolgsleute, und der Grund der Welt mag ihm göttlich sein, aber kein Gott. Es ist faszinierend, das ägyptische Pantheon dreidimensional zu ordnen und den Einen als Fluchtpunkt zu setzen – aber steht dahinter nicht das alte apologetische Bemühen, die ägyptischen Götter für uns glaubhafter zu machen?<sup>42</sup>

ERIK HORNING hat vollkommen Recht, was die Grundstruktur der ägyptischen Religion angeht. Die Ideenevolution aber, die sich in der ägyptischen Theologie des Neuen Reichs abgespielt hat, führte in der Ramessidenzeit zur Ausbildung einer Gottesidee, die als „Supergott hinter den Göttern“ zwar unschön, aber durchaus treffend bezeichnet ist. In dieser bis ins frühe 19. Jh. lebendigen und in manchen esoterischen Richtungen bis heute weiterlebenden Tradition, die als ein Tiefenstrom die abendländische Religionsgeschichte begleitet und immer wieder herausgefordert hat, liegt der Beitrag der Ramessidenzeit zur religiösen Evolution.

## Bibliographie

- ALBRECHT 2005  
W. ALBRECHT (Hrsg.), *Lessing. Gespräche, Begegnungen, Lebenszeugnisse: Ein kommentiertes Lese- und Studienwerk*, 2 Bände, Kamenz 2005.
- ASSMANN 1983  
J. ASSMANN, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, OBO 51, Fribourg/Göttingen 1983.
- ASSMANN 1992  
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.
- ASSMANN 1999  
J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Fribourg/Göttingen 1999 (Erstausgabe Zürich 1975).
- ASSMANN 2004  
J. ASSMANN, *Theologie in Ägypten*, in: M. OEMING/K. SCHMID/A. SCHÜLE (Hrsg.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen*, Münster 2004, 51–62.
- ASSMANN 2010  
J. ASSMANN, *Religio Duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin 2010.
- ASSMANN 2015  
J. ASSMANN, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.
- BERGMAN 1969  
J. BERGMAN, *Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übersetzung*, in: *Scripti Instituti Donneriani Aboensis* III, 1969, 207–227.
- DAUNICHT 1971  
R. DAUNICHT (Hrsg.), *Lessing im Gespräch*, München 1971.
- Epigraphic Survey* 1963  
*The Epigraphic Survey, Medinet Habu VI. The Temple Proper 2: The Re Chapel, the Royal Mortuary Complex, and Adjacent Rooms with Miscellaneous Material from the Pylons, the Forecourts and the First Hypostyle Hall*, OIP 84, Chicago 1963.
- FESTUGIÈRE 1949  
A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste II. Le dieu cosmique*, Paris 1949.
- FREUD 2010  
S. FREUD, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Stuttgart 2010.
- GERHARDT ET AL. 2011  
V. GERHARDT/K. LUCAS/G. STOCK (Hrsg.), *Evolution. Theorie, Formen und Konsequenzen eines Paradigmas in Natur, Technik und Kultur*, Berlin 2011.
- GOLENISCHIEFF 1927  
W. GOLENISCHIEFF, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos. 58001–58036: Papyrus Hieratiques*, Le Caire 1927.
- GOYON 1972  
J. C. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*, BdÉ 52, Le Caire 1972.
- GRAEFE 1972  
E. GRAEFE, *Beethoven und die ägyptische Weisheit*, in: *GM* 2, 1972, 19–21.
- HORNING 1971  
E. HORNING, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971.
- HORNING 2001  
E. HORNING, *Echnaton. Die Religion des Lichts*, Düsseldorf 2001.

<sup>42</sup> HORNING 1971, 16–17. Vgl. die sechste, vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage von 2005, 24, wo dieses Urteil erheblich abgemildert ist.

- KESSLER 2000  
D. KESSLER, *Die kultische Bindung der Ba-Konzeption 1. Teil: Die Tempelbindung der Ba-Formen*, in: SAK 28, 2000, 161–206.
- LANGE 1927  
H. O. LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927.
- LEWIS 1958  
C. S. LEWIS, *The Allegory of Love*, Oxford 1958.
- LINDSAY 1970  
J. LINDSAY, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, London 1970.
- LÖWITH 1983  
K. LÖWITH, *Sämtliche Schriften*, 9 Bände, hrsg. von K. STICHWEH ET AL., Band 2, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1983.
- LUHMANN 2008  
N. LUHMANN, *Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie*, Frankfurt 2008.
- Macrobius, *Saturnalia I*  
<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Macrobius/Saturnalia/home.html> (abgerufen am 20.07.2016).
- NISBET 2008  
H. B. NISBET, *Lessing. Eine Biographie*, München 2008.
- PIEHL 1886–1988  
K. PIEHL, *Inscriptions hiéroglyphiques 1*, Stockholm/Leipzig 1886–1888.
- Plinius, *Nat. Hist. Buch II*  
[http://www.hs-augsburg.de/%7EHarsch/Chronologia/Lspost01/PliniusMaior/plm\\_hi02.html](http://www.hs-augsburg.de/%7EHarsch/Chronologia/Lspost01/PliniusMaior/plm_hi02.html) (abgerufen am 20.07.2016).
- PREISENDANZ 1973  
K. L. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 3 Bände, Stuttgart 1973 (Erstausgabe Leipzig u. a. 1928–1931, unveränderter Nachdruck 2012).
- QUAEGEBEUR 1975  
J. QUAEGEBEUR, *Le dieu Egyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Leuven 1975.
- REINHOLD 2006  
C. L. REINHOLD, *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, hg. und eingeleitet von J. ASSMANN, Neckargemünd 2006.
- SAUNERON 1970  
S. SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, New York 1970.
- SUNDERMEIER 1987  
T. SUNDERMEIER, *Religion, Religionen*, in: K. MÜLLER/T. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411–423.
- SUNDERMEIER 1999  
T. SUNDERMEIER, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh 1999.
- VITTMANN 1995  
G. VITTMANN, „Riesen“ und riesenhafte Wesen in der Vorstellung der Ägypter, *Beiträge zur Ägyptologie 13, Veröffentlichungen des Instituts für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien 71*, Wien 1995.
- WEBER 1919  
M. WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, München 1919.
- WIDENGREN 1969  
G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin/New York 1969.
- WILD 1960  
H. WILD, *Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik Ier aux musées de Palerme et du Caire*, in: *BIFAO 60*, 1960, 43–67.
- ZUNTZ 1958  
G. ZUNTZ, *Zum Kleanthes-Hymnus*, in: *Harvard Studies* 63, 1958, 289–308.