

Theologie in Ägypten

Jan Assmann - Heidelberg

Um die Frage nach Formen, Themen und Medien von Theologie in Ägypten angemessen in Angriff nehmen zu können, muss eine doppelte Unterscheidung vorgenommen werden: erstens die zwischen impliziter und expliziter Theologie, wie ich sie in meinem Buch *Theologie und Frömmigkeit* vorgeschlagen habe¹, und zweitens die zwischen primären und sekundären Religionen, wie sie in dankbarer Aufnahme und Weiterführung von Ansätzen Theo Sundermeiers² meinem Buch *Moses der Ägypter* und einer Reihe anderer Arbeiten zugrunde liegt.³ Implizite Theologie gehört zur ägyptischen Religion ebenso selbstverständlich wie zu jeder anderen Religion; ob es aber im alten Ägypten so etwas wie explizite Theologie gab, hängt davon ab, in welchem Umfang man bereit ist, den Begriff der Theologie über den Bereich der sekundären Religionen, in denen er strukturell zuhause ist, hinaus auch auf primäre Religionen auszudehnen.

Implizite und explizite Theologie

Eine Unterscheidung wie die zwischen impliziter und expliziter Theologie drängt sich mit Bezug auf das alte Ägypten geradezu unabweisbar auf, weil es hier um eine Unterscheidung nicht nur in der Form, sondern auch in der Sache geht. Auf eine kurze Formel gebracht, lässt sich feststellen, dass es implizite Theologie mit der Struktur der Götterwelt, explizite Theologie dagegen mit den Wesenseigenschaften Gottes (im Singular) zu tun hat. Was die Struktur der Götterwelt angeht, glaubte ich in dem genannten Buch, ausgehend von Hymnen, die das nahe legen, drei Ebenen oder Dimensionen unterscheiden zu können, die ich die kosmische, die kultisch-politische und die sprachlich-mythische

-
- 1 Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, UB 366, Stuttgart (1984) 21991; überarbeitete engl. Fassung: *The Search of God in Ancient Egypt*, Ithaca 2001 (Übers. D. Lorton).
 - 2 Th. Sundermeier, Art. Religion, Religionen, in: K. Müller/Th. Sundermeier (Hgg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 411–423; ders., *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch*, Gütersloh 1999, 34–42.
 - 3 *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998/Frankfurt 2000; zuerst engl., *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge MA 1997.

genannt hatte. Eine Gottheit im vollen Sinne des Wortes entfaltet ihr Wesen typischerweise in allen drei Dimensionen, in Form einer kosmischen Manifestation, z.B. Sonne, Wind, Nil usw., in Form einer kultischen Stadtherrschaft, z.B. als Herr oder Herrin von Theben, Dendera, Memphis usw. und als Zurechnungsobjekt von Epitheta, Genealogien und mythischen Erzählungen.⁴ Anders betrachtet stellt sich die Götterwelt auf diesen drei Ebenen als strukturierte Einheit und nicht etwa als beliebig gewachsene Agglomeration verschiedener Gottheiten dar. Auf der kosmischen Ebene ergänzen sich die vielen Götter zur Harmonie der kosmischen Prozesse, auf der kultisch-politischen Ebene ergänzen sie sich zur Einheit des Landes und auf der mythischen Ebene bilden sie ein sich gegenseitig beleuchtendes Geflecht von Konstellationen. Erst im Nachhinein stellte ich mit einiger Überraschung fest, dass ich damit genau jene Kategorien bezeichnet hatte, die Varro bei seinem berühmten Versuch einer Explikation der stoischen Theologie auf die Formel der *Theologia tripertita* gebracht hatte: *theologia naturalis* oder kosmike, *theologia civilis* oder politike und *theologia fabularis* oder mythike.⁵ Damit gewann diese Analyse in meinen Augen nicht unerheblich an Plausibilität und Objektivität. Ich möchte aber betonen, dass ich nicht von Varro, sondern von ägyptischen Hymnen ausgegangen bin, in denen man gelegentlich auf diese Dreiheit stoßen kann. Entscheidend war für mich vor allem ein Osiris-Hymnus, der mit den Worten beginnt:

Sei begrüßt, OSIRIS, Herr der Zeit,
König der Götter mit vielen *Namen*,
mit heiligen *Verkörperungen* und geheimen *Gestalten* in den Tempeln!⁶

Was dieser Hymnus als »Namen«, »Verkörperungen« (*hpr.w*) und »Gestalten« (*jr.w* = Kultbilder) unterscheidet, bezieht sich auf die Dreiheit der mythischen, kosmischen und kultischen Dimension. Dafür lässt sich noch eine Reihe weiterer Beispiele anführen; ich möchte mich aber dabei nicht aufhalten, weil ich nicht die als solche fraglose Existenz impliziter Theologie, sondern die durchaus problematische Existenz expliziter Theologie in Ägypten als mein eigentliches Thema betrachte. Implizite Theologie ist einer Religion so natürlich wie einer Sprache die implizite Grammatik. Ohne Grammatik würde eine Sprache nicht funktionieren, völlig unabhängig von der Frage, ob diese implizite Grammatik jemals von einem Wissenschaftler aufgezeichnet wurde oder nicht. Ebenso würde

4 Vgl. meinen Artikel *Gott im LÄ 2*, Wiesbaden 1976, 756–786.

5 R. Schröter, *Die varronische Etymologie*, in: C.O. Brink (Hg.), *Varron. Six exposés et discussions*, EnAC 9, Vandoeuvre-Genève 1963, 79–100, spez. 98f; A. Dihle, *Die Theologia tripertita bei Augustin*, in: H. Cancik u.a. (Hgg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*, FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 183–202.

6 Paris, *Stele Louvre C 286* hg. von A. Moret, BIFAO 30 (1930), 725–750; Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (ÄHG), Fribourg/Göttingen 21999, Nr. 213, 477.

auch eine Religion nicht funktionieren ohne implizite Theologie. Das bedarf, glaube ich, keiner weiteren Begründung.

Der Vergleich mit der Grammatik hinkt jedoch in einem entscheidenden Punkt. Man darf wohl davon ausgehen, dass im Fall der Sprache eine explizite Grammatik die implizite Grammatik möglichst genau abbildet. Wenn in Ägypten von expliziter Theologie die Rede sein kann, dann handelt es sich hier jedoch keineswegs um eine Abbildung und lehrhafte Entfaltung der impliziten Theologie, sondern um etwas ganz anderes. Fast möchte man sagen, dass sich das Aufkommen expliziter Theologie an diesem Widerspruch entzündet, am Widerspruch zwischen Götterwelt und Gott, Polytheismus und inklusivem Monotheismus. Bevor ich darauf eingehe, muss jedoch klargestellt werden, in welchem Sinne in Ägypten *nicht* von Theologie die Rede sein kann.

Sekundäre Religionserfahrung als Theologie-Generator

Man kann sich durchaus auf den Standpunkt stellen, dass Theologie die exklusive Errungenschaft und geradezu die »Signatur« sekundärer Religionen ist. Damit ist dann eine Theologie im strengen Sinne gemeint, deren Vorkommen in einer Religion wie der altägyptischen ausgeschlossen werden muss. Ich will kurz erläutern, was mit sekundärer Religion gemeint ist und greife dafür auf meinen Beitrag zu Theo Sundermeiers Festschrift zum 65. Geburtstag zurück.⁷

Das Kennzeichen sekundärer Religionen ist, dass sie sich in einem Akt der Stiftung an die Stelle älterer religiöser Traditionen gesetzt haben, deren Formen sie als »Heidentum« oder »Unwissenheit« verdammen. Sie wissen um ihre Neuheit und wissen sich damit zugleich auch in einem emphatischen Sinne als Religion, anders als die primären Religionen, die sich nicht gegen etwas anderes absetzen und die sich daher auch nicht von »Kultur« unterscheiden oder, wie Max Weber sagen würde, als eine autonome Wertsphäre innerhalb der Kultur ausdifferenzieren lassen. Der Übergang von der »primären« zur »sekundären Religionserfahrung« ist daher auch ein Prozess der Bewusstwerdung. Was sich im Horizont primärer Religionserfahrung nicht als Sphäre eigener Werte und Normen weiß, tritt nun in seinen spezifischen Konturen hervor und zwingt zu bewusster Entscheidung. »Nun kann und muss man«, schreibt Theo Sundermeier, »sich für das Neue entscheiden. Der rituelle Vollzug genügt nicht mehr, es geht auch um den innerlichen Nachvollzug. Glaube, Nachfolge wird gefordert,

7 In den Krypten der sekundären Religion. Zu einer künstlerischen Allegorie, in: D. Becker/A. Feldtkeller (Hgg.), *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz.* Theo Sundermeier zum 65. Geburtstag, 2 Bde., MWF Neue Folge 11/12, Erlangen 2000, Bd. 2, 87–98.

Wahrheit von Lüge unterschieden. [...] Es gibt jetzt »wahre« und »falsche« Religion.«⁸

Diese Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, wahrer und falscher Religion ist die eigentliche Signatur dessen, was Theo Sundermeier »sekundäre Religionserfahrung« nennt. Damit kommt eine Spannung in die Religion, die zur Produktion explizit-theologischer Texte führt. So kommt es dann z.B. zu jener Differenz zwischen der Religionsgeschichte Israels und der Theologie des Alten Testaments, die gegenwärtig für eine heftige Kontroverse sorgt⁹, und die doch ganz einfach in der Natur der Sache sekundärer Religionen liegt. Alle sekundären Religionen leben im Widerspruch und in der produktiven Spannung zwischen einer synkretistischen Religion bzw. Praxis und einer mehr oder weniger orthodoxen Theologie bzw. Theorie.

Den primären Religionen ist die Unterscheidung zwischen wahr und falsch und damit auch die zwischen Orthodoxie und Praxis fremd. Hier gelten die Leitdifferenzen des Heiligen und des Profanen oder des Reinen und Unreinen. Die Hauptsorge gilt nicht, wie in den sekundären Religionen, der Gefahr, falsche Götter anzubeten, sondern ganz im Gegenteil der Gefahr, eine wichtige Gottheit zu vernachlässigen. Fremde Religionen haben grundsätzlich den gleichen Wahrheitswert wie die eigene und man geht davon aus, dass zwischen den eigenen und den fremden Göttern Beziehungen der Übersetzbarkeit bestehen. Das wäre nicht möglich, wenn man die Götter der anderen für falsch und fiktiv hielte. Der Übergang von der primären zur sekundären Religionserfahrung ist daher auch gleichbedeutend mit einer neuartigen Konstruktion von Fremdheit, der Konstruktion des »Heiden«. Die Unterscheidung zwischen wahr und falsch zieht eine Grenze, die es vorher nicht gab: zwischen der »wahren Religion« und dem Heidentum.¹⁰

Die primäre Religionserfahrung ist in ihrer Nichtunterscheidung von Religion und Kultur die Sache einer schlichten, geradezu natürlichen Evidenz, die gerade deswegen auch zu großen Teilen im Bereich des Impliziten verbleibt und funktioniert. Hier besteht kein kommunikativer Bedarf an argumentativer Entfaltung. Niemand käme auf den Gedanken, die Existenz der göttlichen Mächte zu leugnen. Sie stehen ja allen vor Augen, in Gestalt von Sonne und Mond, Luft, Wasser, Erde und Feuer, Tod und Leben, Krieg und Frieden. Man kann sie vernachlässigen, kann es an Ehrfurcht fehlen lassen, kann eines ihrer Tabus brechen, aber man kann die Beziehung zu ihnen weder eingehen noch aufkündigen,

8 Sundermeier, Art. Religion, Religionen, 418 = Was ist Religion?, 36.

9 B. Janowski/N. Lohfink (Hgg.), Religionsgeschichte Israels oder Theologie des alten Testaments?, JBTh 10, Neukirchen-Vluyn 1995; B. Janowski/M. Köckert (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, VWGTh 15, Gütersloh 1999; O. Keel, Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?, in: F.L. Hossfeld (Hg.), Wie viel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie, QD 185, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2001, 88–109.

10 S. hierzu Verf., Moses.

die niemals Sache innerer Entscheidung ist, sondern die einer Welt und Wirklichkeit angehören, in die jeder immer schon unaufkündbar hineingeboren ist. Die sekundäre Religionserfahrung aber gründet sich auf eine Offenbarung, die man nicht sehen und erfahren, sondern an die man nur glauben kann, »von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft«. In dieser Ablösung von der sinnlichen Welt liegt das, was Sigmund Freud den »Fortschritt in der Geistigkeit« genannt hat und den man als eines der entscheidendsten Merkmale sekundärer Religionserfahrung festhalten muss.¹¹ Dieser Fortschritt in der Geistigkeit erfordert Anstrengungen, die unablässiger Begründung und Abgrenzungen bedürfen, wie sie sich in der für sekundäre Religionen typischen Proliferation von Texten niederschlägt. Solche Texte, die sich als Apologetik (im weitesten Sinne) zusammenfassen lassen, kann es aus systematischen Gründen in einer Religion wie der altägyptischen nicht geben. Wenn wir den Begriff der Theologie auf diese Phänomene eingrenzen wollen, dann müssen wir es, was das Alte Ägypten angeht, bei einer Fehlanzeige bewenden lassen.

Denken des Einen

Nun gibt es aber noch andere Spannungen als die zwischen Orthodoxie und religiöser Praxis, die zur Entstehung expliziter theologischer Diskurse führen können, das heißt von Texten über das Göttliche, die ihr Thema auf eine allgemeine, grundsätzliche Weise fassen und es lehrhaft und argumentativ entfalten.¹² Explizite Theologie in diesem weiteren Sinne entzündet sich an Spannungen und Problemen, die dazu geeignet sind, als Theologie-Generatoren zu wirken. Was Ägypten betrifft, lassen sich hier zwei Probleme namhaft machen, von denen ich mich aber hier aus Raumgründen auf eines beschränken will. Das eine Problem, das am frühesten zur Entstehung von Texten führt, die ich als theologisch einstufen würde, ist das Problem der Theodizee, also die Frage, wie »Gott« – und nicht: die Götterwelt – das Böse zulassen kann.¹³ Das andere

11 Mit »Der Fortschritt in der Geistigkeit« überschreibt Freud den dritten von insgesamt acht Abschnitten, in denen er die Ergebnisse seines letzten Buches *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* ([1939], in: *Gesammelte Werke XVI*, hg. v. Anna Freud, London 1950, Frankfurt, Fischer, 1968 = *Bibliothek Suhrkamp 131*, Frankfurt 1964: dort 144–149) zusammenfasst. Diesen Abschnitt hat er nicht nur darüber hinaus als selbständigen Artikel veröffentlicht (*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago* 24 [1939], 6–9), sondern auch von seiner Tochter Anna Freud auf dem Internationalen Psychoanalytischen Kongress in Paris 1938 als seinen Beitrag verlesen lassen.

12 Zu diesem Begriff von Theologie s. H. v. Stietencron (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, und speziell zur ägyptischen Theologie meinen Beitrag zu diesem Band: *Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten*, a.a.O., 46–69.

13 S. hierzu Verf., *Ägypten*, 198–221 (Kap. 8).

Problem, und darauf will ich mich hier beschränken, ist das Verhältnis von Gott und Götterwelt. Dieses Problem wird erst im Neuen Reich, zwischen dem 15. und 12. Jh. virulent, dann aber in einem Umfang, der die gesamte altägyptische Kultur in Mitleidenschaft zieht und tiefgreifend verändert. Dafür ist der monotheistische Umsturz des Echnaton von Amarna ein hinreichender Beleg. Die Virulenz dieses Problems äußert sich denn auch in einer beispiellosen Proliferation von Texten, und zwar Hymnen, allen voran Hymnen an den Sonnengott Re und an den ihm gleichgesetzten thebanischen Reichsgott Amun-Re.

Die Dynamik hinter der theologischen Ideenevolution im Neuen Reich lässt sich als ein Paradigmenwechsel in der Beziehung von Gott und Welt beschreiben, und zwar als Wechsel vom Paradigma der Schöpfung zum Paradigma der Manifestation. Vor Amarna entfalten die Sonnehymnen das Problem der Beziehung von Gott und Welt bzw. Götterwelt im Paradigma der Schöpfung. Unser Begriff »Schöpfung« gibt allerdings die ägyptische Sicht der Dinge nicht präzise genug wieder. Es geht um *die Verwandlung Gottes in die Welt*, die, indem sie aus ihm hervorgeht, gleichzeitig auch von ihm geschaffen wird. Schöpfung und Kosmogonie sind komplementäre Aspekte desselben Vorgangs.¹⁴ Daher ist der Schöpfer auch der Herr. Er hat nicht nur alles geschaffen, sondern verkörpert auch die Einheit, den Zusammenhang und die Richtung – heute würden wir sagen: das »Programm« – alles Seienden, da es ja aus ihm hervorging und in ihm seine Einheit hat. Schöpfungstheologie ist daher zugleich Kosmologie. Über das, »was die Welt im Innersten zusammen hält« nachdenken, heißt für den Ägypter: über Gott nachdenken. Dieses Nachdenken vollzieht sich im Medium des Theologischen Diskurses, und dieser wiederum bedient sich zu seiner Artikulation der Gattung des Hymnus.

Der erste in diesem Sinne theologische Hymnus ist der Kairener Amunshymnus, der vielleicht noch aus dem Mittleren Reich stammt, jedenfalls aber älter ist als das Neue Reich.¹⁵ Er vertritt eine Primat-Theologie.¹⁶ Die Beziehung von Gott und Welt (inklusive Götterwelt) wird als eine Beziehung der Herrschaft

14 Zu den ägyptischen Schöpfungsvorstellungen s. S. Sauneron/J. Yoyotte, *La Naissance du Monde selon l'Égypte ancienne*, in: ders., u.a. (Hgg.), *La Naissance du Monde: Égypte ancienne – Sumer – Akkad – Hourvites et Hittites – Canaan – Israel – Islam – Turcs et Mongols – Iran préislamique – Inde – Siam – Laos – Tibet – Chine*, SO 1, Paris 1959, 17–91; J.P. Allen, *Genesis in Egypt: the Philosophy of ancient Egyptian Creation Accounts*, Yale Egyptological Studies 2, New Haven 1988; Verf., *Art. Schöpfung*, LÄ 5, Wiesbaden 1984, 677–690; S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1994.

15 pKairo 58038 (sog. pBoulaq 17 oder »Kairener Amunshymnus«) hg. von A. Mariette, *Les Papyrus Egyptiens du musee de Boulaq II*, Paris 1872, Tf. xi–xiii Nr. 17; G. Möller, *Hieratische Lesestücke II* Tf. 33–34(i–vi) = ÄHG Nr. 87.

16 Vgl. hierzu meine Studie: *Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines »Höchsten Wesens*, in: W. Westendorf (Hg.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, GOF.Ä 9, Wiesbaden 1979, 7–40.

gedacht. Die anderen Götter gehören zur Welt hinzu. Sie empfangen wie alle anderen Lebewesen ihr Leben und ihren Lebensunterhalt von Gott, ihrem Schöpfer, von dem alles Geschaffene abhängig ist. In dieser totalen Abhängigkeit manifestiert sich die Herrschaft des Schöpfers über sein Geschöpf sowie der Zusammenhang alles Seienden. Dieser Zusammenhang ist vertikal gedacht: als hierarchische Abhängigkeit von der Spitze, die Gott bildet als die eine Quelle allen Lebens. Als nächsten rein theologischen Hymnus muss man den Großen Hymnus des Echnaton nennen mit seinem grandiosen revolutionären Neuentwurf der Beziehung von Gott und Welt, die hier nicht mehr als urzeitliche, sondern als tagtägliche Schöpfung dargestellt wird.¹⁷ Gott und Welt stehen sich in dieser Theologie gegenüber, und der Begriff der Welt schließt hier den der »Götterwelt« aus. Im Gegenzug entwickeln die thebanischen Theologen der Ramessidenzeit eine Theologie, die auf einer neuen theologischen Kategorie basiert. Das ist die Kategorie »Ba«.¹⁸ Der Ba-Begriff stammt aus der Anthropologie und bezeichnet die Körperseele des Menschen, die zu Lebzeiten den Körper beseelt und sich nach dem Tode von ihm trennt, um zum Himmel aufzusteigen, die aber dennoch die Beziehung zum mumifizierten Leichnam aufrecht erhält. Schon in den Sargtexten des Mittleren Reichs wird der Ba-Begriff mit Bezug auf

17 M. Sandman (Hg.), *Texts from the Time of Akhenaten*, BAeg. VIII, Brüssel 1938, 93–96. Neuere Übersetzungen und Bearbeitungen: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature II*, Berkeley 1976, 96–100; E. Hornung, *Gesänge vom Nil*, Zürich 1990, 137–141, danach H.A. Schlögl, *Echnaton – Tutanchamun*, Wiesbaden 1993 112–113; E. Hornung, *Echnaton. Die Religion des Lichts*, Zürich 1995, 88–93; P. Grandet, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris 1995, 97–119; ÄHG Nr. 92; zur Theologie dieses Textes s. Verf., *Akhanyati's Theology of Light and Time*, PIASH VII,4 (1992), 143–176.

18 S. hierzu Verf., *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, OBO 51, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1983, 189–211 bzw. 133–149 der (leicht erweiterten) engl. Ausgabe *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun, and the Crisis of Polytheism*, London 1995, sowie meine Schrift *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, SHAW.PH 1993/2, Heidelberg 1993 und meinen Aufsatz: *Verkünden und Verklären. Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten*, in: A. Loprieno (Hg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Leiden 1996, 313–334. Zur kritischen Auseinandersetzung mit meiner Rekonstruktion der ägyptischen Ba-Theologie s. jetzt die Aufsätze von D. Kessler, *Die kultische Bindung der Ba-Konzeption*, Teil I: *Die Tempelbindung der Ba-Formen*, SAÄK 28 (2000), 161–206 und Teil II: *Die Ba-Zitate auf den Kultstelen und Ostraka des Neuen Reichs*, SAÄK 29 (2001), 139–186. Kessler bestreitet grundsätzlich die Existenz einer »abstrakten« Theologie im alten Ägypten und verankert die Ba-Vorstellung in der kultischen Praxis, insbesondere in Verbindung mit den heiligen Tieren. Er hält meine Rekonstruktion für zu einseitig textbasiert. Das ist sicher richtig. Im gegenwärtigen Zusammenhang der ägyptischen »Theologie« interessieren aber vor allem die Texte, nicht die kultische Praxis. Wir fragen nach dem Zur-Sprache-Kommen im engeren Sinne theologischer Vorstellungen.

Götter verwendet.¹⁹ Als Ba der Götter gilt ihre sinnlich erfahrbare kosmische Manifestation. Im Buch von der Himmelskuh, dessen Text vermutlich auf das Mittlere Reich zurückgeht, heißt es in diesem Sinne:

Der Ba des Schu ist die Luft
 Der Ba des Neheh (lies: Huh) ist der Regen
 Der Ba der Finsternis ist die Nacht
 Der Ba des Urwassers ist Re (die Sonne)
 Der Ba des Orisis ist der Widder von Mendes
 Der Ba des Sobek sind die Krokodile
 Der Ba jeden Gottes sind die Schlangen
 Der Ba des Apopis ist (im) Ostgebirge
 Der Ba des Re ist durchs ganze Land hin (=das Licht).²⁰

Dabei bedeutet die Formel »Der Ba des A ist B« soviel wie »A manifestiert sich in B«. In Phänomenen der biokosmischen Sphäre wie Wind, Regen, Nacht, Licht sowie in heiligen Tieren manifestieren sich göttliche Kräfte.²¹ Auf solchen Traditionen aufbauend, wird in der Nach-Amarnazeit der Ba-Begriff zum Instrument, die Beziehung zwischen Gott und Welt bzw. Götterwelt auszudrücken. 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 Ba's des All-Einen erklärt, in denen er sich innerweltlich manifestiert. Die Götter werden zu Formen der erhaltenden Weltzuewendung des Einen, zu Weisen seiner Innerweltlichkeit.

Damit ist eine vollkommen neue Form gefunden, das Verhältnis von Einheit und Vielheit zu denken.²² Im Rahmen des Schöpfungsparadigmas war das Göttliche als Einheit nur *außerhalb* der geschaffenen Welt denkbar, und zwar als

19 L.V. Žabkar, A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts, SAOC 34, Chicago 1968; E. Wolf-Brinkmann, Versuch einer Deutung des Ba-Begriffs anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reichs, Diss. Basel/Freiburg 1968.

20 E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh, OBO 46, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1982, 26f, 47; Verf., Re und Amun, 206f; Kessler, Die Tempelbindung der Ba-Formen, 175.

21 In der Ramessidenzeit 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, s. H. Wild, BI-FAO 60, 60; J.C. Goyon, Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An, BEt 52, Kairo 1972, 96 n.120; Medinet Habu, 420 B2.

22 Für eine ausführlichere Darstellung des Ba-Konzepts und seiner Bedeutung im Rahmen der thebanischen Theologie der Ramessidenzeit s. Re und Amun, 203–211 sowie kritisch dazu Kessler, Die Tempelbindung der Ba-Formen, 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.

Präexistenz. Die Beziehung von Gott und Welt wurde dadurch temporalisiert. Jetzt hatte man mit dem Ba-Begriff eine Kategorie gefunden, das Göttliche auch *innerhalb* bzw. gleichzeitig mit der geschaffenen Welt als Einheit zu denken. Neben das traditionelle Paradigma der Schöpfung – der Eine als Ursprung der Vielen – trat jetzt das Paradigma der Manifestation: der Eine, der sich als Vielheit manifestiert, die Götterwelt als eine Form göttlicher Weltzuwendung.

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!

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

Du hast dich verborgen als Amun, der Grosse,
du hast dich entfernt in deiner Verkörperung als Sonne,
Tatenen, der sich über die Götter erhebt,
der sich verjüngende Greis, der die Zeit durchläuft,
Amun, der in allen Dingen bleibt,
dieser Gott, der die Erde begründete durch seine Pläne.²³

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

Ba-hafter, der sich in Verkörperungen verkörpert,
Heilig-Verborgener, den man nicht erkennen kann.²⁴ (ÄHG 131)

Diese Lehre steht in deutlicher Opposition zur verfemten Amarna-Religion. Wir können das hier nicht ausführen; wichtig ist nur der argumentative und kontroverse Zusammenhang, der den Amarna-Monothetismus und die ramessidische Theologie verbindet. In den Amarna-Texten kommt der Begriff »Ba« nicht vor; die entsprechende Kategorie lautet hier *hprw*. Die sichtbare Welt ist *hprw* des

23 pMagHarris III. 10–IV. 8 ed. H.O. Lange (Hg.), Der Magische Papyrus Harris, Kopenhagen 1927, 32.ff Abschnitt G, s. ÄHG Nr. 129.

24 pKairo CG 58032, Golenischeff, Papyrus Hieratiques, Le Caire 1927, 171ff und pKairo CG 58033, Golenischeff, a.a.O., 196ff = ÄHG Nr. 131, Verse 70f.

Gottes, d.h. sie geht aus ihm hervor, ist aber nicht selbst göttlich.²⁵ Eine Schöpfung, nicht *ex nihilo*, sondern *ex Deo*. Gemeint ist, dass das Licht die Dinge erschafft, indem es sie sichtbar macht und ihnen dadurch Form gibt, ein Gedanke, den man im 18.Jh. als »materialistisch« oder »naturalistisch« bezeichnet hätte. Gott verwandelt sich in die Welt: damit bewegen wir uns immer noch im Rahmen des Schöpfungsparadigmas in seinem Aspekt der Kosmogonie, wenn auch jetzt nicht mehr im Sinne einer urzeitlich-einmaligen, sondern alltäglichen-gegenwärtigen Welterschaffung. Erst der Begriff »Ba« erlaubt es, Gott und Welt in die Beziehung der Manifestation zu setzen.

Die ramessidische Ba-Theologie gipfelt in der Lehre von den 10 Ba's des Amun, die in einem gewaltigen Hymnus entfaltet wird.²⁶ Die ersten 5 Ba's sind kosmische Elemente, die die Welt lebenspendend durchwalten. Das erste Ba-Paar sind Sonne und Mond, die zugleich als das rechte und das linke Auge des Weltgottes erklärt werden. Dann kommen der Ba des Schu und der Ba des Osiris für Luft und Wasser, und als fünftes nicht, wie man erwarten würde, der Ba des Geb für die Erde, sondern der Ba der Tefnut für das Feuer.²⁷ Der Hymnus gibt die theologische Deutung. Sonne und Mond stehen nicht für das Licht, sondern die Zeit, die hier ebenfalls als eine kosmische, lebenspendende Energie erscheint. Das Licht wird dem Ba der Tefnut, der Göttin der flammenden Uräus-Schlange zugewiesen. Wir haben hier also Zeit, Luft, Wasser und Licht als lebenspendende Elemente. Alle fünf Bas tragen in der zugehörigen Darstellung das Abzeichen ihrer kosmischen Manifestation auf dem Kopf: Sonne,

25 Vgl. Verf., Die Häresie des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion, Saeculum 23 (1972), 109–126, sowie Verf., Akhanyati's Theology of Life and Time.

26 ÄHG Nr. 130. Leider sind von den 10 Liedern, die je einem der Ba's gewidmet sind, nur die ersten drei erhalten. Aber ein einleitender Hymnus in der Form eines Morgenliedes nennt sie alle 10, so dass das System als solches erkennbar wird. J.C. Goyon, A New Version of a well-known Egyptian Hymn, in: R.A. Parker/J. Leclant/J.C. Goyon (Hgg.), The Edifice of Taharqa, Brown Egyptological Studies 8, Providence 1979, 69–79; 40–41; Tf.27. Vgl. ÄHG Nr. 128; A. Barucq/F. Dumas (Hgg.), Hymnes et prières de l'Égypte ancienne, LAPO 10, Paris 1980, Nr. 88; TUAT II,2, Gütersloh 1988, Nr. 13, 865–868. Einen demotischen Paralleltext veröffentlichte M. Smith, A New Version of a well-known Egyptian Hymn, Enchoria 7 (1977), 115–149. Zum Kult der 10 Bas s. Kessler, a.a.O., 185–192.

27 Tefnut wurde bisher immer als »Feuchte« interpretiert, s. hierzu W. Barta, Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit, MÄSt 28, München 1973, 89–94, der in 89 Anm. 9 die ältere Literatur zu diesem Punkt aufführt. U. Verhoeven meldet zurecht in ihrem Artikel »Tefnut«, in: LÄ 6, Wiesbaden 1985, 296–304, vorsichtige Zweifel an der konventionellen Deutung der Tefnut als Göttin der Feuchtigkeit an, ohne allerdings eine alternative Deutung vorzutragen. Dafür gibt es überhaupt keinen Anhaltspunkt (Vgl. Bickel, Cosmogonie, 169). Ganz im Gegenteil: alles, was wir von Tefnut aus den Texten erfahren, weist auf eine Göttin des Feuers hin. Kessler, Die Tempelbindung der Ba-Formen, 189f, präzisiert die Licht- und Feuerbeziehung der Tefnut an dieser Stelle, indem er zwischen dem »Ersten Feuer« (der Morgenröte) und dem »schmerzhaften Feuer« (der Uräusschlange) unterscheidet. Tefnut bezieht sich hier, seiner Deutung nach, auf die Morgenröte.

Mond, Luftsegel, drei Wassernäpfe (*nw*) und Fackel. Bis dahin finden wir uns auf vertrautem Boden, wenn auch diese Fünfheit sonst nicht belegbar ist.²⁸

Die zweiten fünf Ba's – und damit betreten wir theologisches Neuland – stehen für fünf Klassen von Lebewesen. Diese Theologie unterscheidet also zwischen kosmischem und animalischem Leben. Den fünf lebenspendenden kosmischen Energien stehen fünf Klassen lebenempfangender, beseelter Wesen gegenüber. Es sind Menschen, Vierfüßler, Vögel, Wassertiere und Erdwesen wie Schlangen, Skarabäen und Tote. Der Ba für die Menschen ist menschengestaltig und heißt »Königska«, der Ba für die Vierfüßler ist löwenköpfig und heißt »Widder der Widder«, der Ba für die Vögel ist menschengestaltig und heißt Harachte, der Ba für die Wassertiere ist krokodilköpfig und heißt »Ba derer im Wasser«, der Ba für die Erdbewohner ist schlangenköpfig und heißt Nehebka. Besonders interessant ist, dass auch der Königs-Ka, also die als solche göttliche Institution des Königtums, die sich in jedem seiner Träger verkörpert und die mit dem Gott Horus identisch ist, als eine der zehn innerweltlichen Manifestationen gilt, in denen Gott die Welt belebt, beseelt und organisiert, und zwar als diejenige Gottesenergie, die für die Menschen zuständig ist und die Menschenwelt beseelt, versorgt und ordnet.²⁹

In einem magischen Text ist von den sieben Bas des Amun-Re die Rede:

Der Bes mit sieben Köpfen. [...]

Er (verkörpert) die Ba's des Amun-Re, [...],

des Herrn von Himmel, Erde, Unterwelt, des Wassers und der Berge,

dessen, der seinen Namen geheim hält vor den Göttern,

des Riesen von Millionen Ellen,

des Starken, der den Himmel festmachte auf seinem Haupt,

[...] aus dessen Nase die Luft hervorgeht, um alle Nasen zu beleben,

der als Sonne aufgeht, die Erde zu erhellen,

aus den Ausflüssen dessen Leibes der Nil fließt, um jeden Mund zu beleben[...]³⁰

Der Text gehört zu einer bildlichen Darstellung dieser Gottesidee, die allerdings in ihrer grotesk anmutenden Erscheinung vor allem die Unabbildbarkeit des Abgebildeten deutlich macht. Bes ist kein großer Gott, sondern eher ein Monstrum. Typisch für ihn ist die übelabwehrende Fratze, er ist der Gott der maskenhaften Verhüllung. Auch hier tritt er nur als Maske auf und zwar des verborgenen Allgotts. Im gleichen Papyrus erscheint er noch einmal abgebildet, diesmal

28 Eine Abbildung der anderweitig unveröffentlichten Darstellung der 10 Bas des Amun in der Krypta des ptolemäischen Opet-Tempels von Karnak findet sich in: C. Traunecker, *Les dieux de l'Égypte*, QSJ 1194, Paris 1992, 97, fig. 8.

29 Vgl. Kessler, *Die Tempelbindung der Ba-Formen*, 190, der die Beziehung des Königs-Ka zu Horus bestreitet.

30 S. Sauneron, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn* [Brooklyn Museum 47.218.156], New York 1970, 23 Tf. IV, fig. 3. (neben S. 13). S. zu der Stelle auch G. Vittmann, »Riesen« und riesenhafte Wesen in der Vorstellung der Ägypter, *VIAÄ* 71, Wien 1995, 13–24.

mit neun Köpfen. Der Text beschreibt das Bild als »Mensch mit neun Köpfen auf einem einzigen Hals, und zwar ein Bes-Gesicht, ein Widderkopf, ein Falkenkopf, ein Krokodilskopf, ein Nilferdkopf, ein Löwenkopf, ein Stierkopf, ein Affenkopf und ein Katzenkopf.«³¹ Dieser Theos Pantheos erscheint in den griechischen Zauberpapyri als Enneamorphos, der »Neugestaltige«.³²

All das sind Versuche, das Verhältnis von Gott und Welt mit Hilfe des Ba-Begriffs im Sinne der Manifestation zu denken. Gott ist der Verborgene, der sich in der Welt zugleich manifestiert und verhüllt. Die Paradoxie ist das bevorzugte Formulierungsverfahren der ägyptischen Theologie. Gott ist fern und nah, er verbirgt sich in seinen Strahlen, er ist die Welt und zugleich der persönliche Nothelfer des Einzelnen. Alle diese Paradoxien entspringen dem Problem, im Rahmen des Kosmotheismus und der primären Religionserfahrung die Einheit Gottes zu denken. Dieser Gott steht der Welt nicht gegenüber wie der biblische Gott, sondern durchdringt und beseelt sie von innen.

Diese Texte einer expliziten Theologie sprechen von »Gott«, nicht von *einem* unter vielen Göttern. Ihnen eignet ein unverkennbar »monotheistischer« Zug. Zwar werden die vielen Götter keineswegs geleugnet, aber sie gehen in dem Einen auf, als Formen und Aspekte seiner innerweltlichen Präsenz. Wir haben es hier mit einem inklusiven und kosmotheistischen Monotheismus zu tun, der allmählich und bruchlos aus dem Polytheismus herauswächst und ihn theologisch überformt. Diese Überformung vollzieht sich im Medium der expliziten Theologie.

31 Sauneron, a.a.O., 18, Tf. II, fig. 2 (neben S. 12)

32 R. Merkelbach/M. Totti (Hgg.), *Abrasax*. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts Bd. 1: Gebete, ARWAW PapyCol 78; R. Merkelbach, *Abrasax 3: Zwei griechisch-ägyptische Weihezeremonien*, Opladen 1992, 10f und öfter.