

Die Einheit der altägyptischen Religion

Dieter Kessler

1. Einleitung

Das Faszinosum der altägyptischen Religion war seit der Lesbarkeit der Hieroglyphen ihre Affinität zur biblischen Tradition, aber auch die Komplexität und Tiefgründigkeit ihrer Aussagen. Heute, nach 150 Jahren Forschung, glauben wir, ihre im zeitlichen Wandel begriffenen Theologien zu erkennen, genauso wie die meist fast unmerklichen Verbindungen zum Alten und Neuen Testament. Die feine Linienspur, die von einem »Monotheismus« des Pharaos Echnaton über die Figur des Mose zum biblischen Monotheismus gezogen wird, greifbar etwa in den phraseologischen Übereinstimmungen zwischen Psalmen und altägyptischer Sonnehymnik, steht aktueller denn je im akademischen Diskurs. Weniger wird reflektiert, ob die bisherigen Beschreibungen der altägyptischen Theologie und Frömmigkeit auf einer ausreichenden Materialbasis gründen. Die überwiegenden Bereiche der altägyptischen Kult- und Glaubenspraxis entziehen sich wegen ihrer weitgehenden Schriftlosigkeit oder ihrer erst in der Entwicklung begriffenen Verschriftlichung einer meist allein auf die zufällig erhaltene Textüberlieferung fixierten Analyse. Wir wissen fast gar nichts über die täglichen und wöchentlichen bzw. zehntäglichen Formen der Religionsausübung und ihre sozial-ökonomische Organisation. Ihr kultischer Ablauf hat aber die Gottesnähe des Niltalbewohners grundlegend bestimmt und ganz Ägypten geeint. In den einfachen Kapellen der Stadt oder des Dorfes wurden keine religiösen Standardtexte auf Papyri rezitiert. Es wurde dort sicher eine formelhafte Sprache verwendet, begleitet von einfachen Kultakten.

2. Kurze Charakteristik des aktuellen Forschungsstandes

Abhandlungen über die facettenreiche altägyptische Religion wurden am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in großer Zahl neu geschrieben. Mit bunten Illustrationen geschmückte »Religionsgeschichten« der Fachwissenschaftler stehen neben gehaltvollen »Grundzügen« der altägyptischen Religion.¹ Das bereits jetzt kaum überschaubar zur Verfügung stehende Text- und Bildmaterial wird künftig durch die immer exakter dokumentierende Denkmäleraufnahme noch wesentlich erweitert werden. Fast jeder Fachägyptologe, der sich meist nur einen Ausschnitt des gesamten

¹ Vgl. z. B. Stephen Quirke, *Altägyptische Religion*. Stuttgart 1996 (Übersetzung aus dem Englischen). Weiterführendes Schrifttum zur Religion findet sich auch in dem Buch von Erik Hornung, *Einführung in die Ägyptologie. Stand, Methoden, Aufgaben*. 4. Auflage, Darmstadt 1993.

Materials erarbeiten kann, glaubt sich heute in der Lage, eine Abhandlung über die altägyptische Religion schreiben zu können. Er wird dazu persönliche Sichtweisen und Systematiken einfließen lassen. Nur über ein »eigenes System« ist es noch dem Einzelnen möglich, den Staat Altägyptens und die Vielfalt seiner Erscheinungswelt zu verstehen und zu ordnen.

Der akademischen Ausbildung des Faches entsprechend ist der Urheber einer altägyptischen Religionsgeschichte so gut wie nie der Religionswissenschaftler, sondern fast ausschließlich der Philologe. Eine eigene religionsphänomenologische Schule hat sich in der Ägyptologie nie entwickeln können, trotz der nach 1945 modisch werdenden Abkehr von der evolutionistischen Religionsbeschreibung hin zur 3000 Jahre und mehr zusammenfassenden Gesamtdarstellung. Die dabei auftretende scheinbare Widersprüchlichkeit der theologischen Aussagen hat zu intensivem Nachdenken über die spezifischen Denkschemata der alten Ägypter geführt, sei es über die von Henry Frankfort eingeführte, angeblich typisch ägyptische mehrlösige »multiplicity of approaches«, die »prälogischen« oder »mythischen Denkstrukturen« oder die vom Basler Ägyptologen Erik Hornung aufgestellte angeblich »komplementäre« oder »mehrwertige Logik« der alten Ägypter. Die Diskussionen haben sich allerdings in den letzten Jahren verflüchtigt. Die Religionsforschung hat sich in eine selbstgewählte, manchmal bequeme Subjektivität begeben, bei der Meinungsvielfalt vorherrscht. Ein akademischer Konsens wird kaum mehr angestrebt.

Das Unbehagen an den sich widersprechenden phänomenologischen Ansätzen der Ägyptologen hat vor einigen Jahren der Hamburger Alttestamentler Klaus Koch formuliert, dabei die phänomenologische Wesensbestimmung infrage gestellt und wieder den Blick auf die zeitliche Differenzierung gefordert: »Eine konsequente ägyptische Religionsgeschichte ist bisher noch nicht vorgelegt worden.« Er hat seinem Aufruf Taten folgen lassen und eine Geschichte der altägyptischen Religion verfasst.² So ist in den letzten Jahren zu beobachten, wie die historische Darstellung der religiösen Erscheinungen allmählich wieder an Boden gewinnt.

In der Diskussion stehen aktuell die zahlreichen Bücher des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann.³ Ihm ist es gelungen, auch außerhalb des engeren Fachgebietes neues Interesse an den altägyptischen Religionsvorstellungen zu wecken. Assmann hat, stark geprägt von Methoden der Literaturwissenschaft und ausgehend von der Sammlung der altägyptischen Hymnik einprägsam formulierte Modelle der altägyptischen Reli-

² Klaus Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion. Von den Pyramiden bis zu den Mysterien der Isis*. Stuttgart 1993 sowie ders., *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung* (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften E.V. Hamburg, Jahrgang 7 [1990] Heft 1). Hamburg 1989.

³ Vgl. von Jan Assmann: *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998; *Hymnen und Gebete*. Zürich/München 1973; *Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München 1990; *Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart 1984 sowie *Ägypten. Eine Sinngeschichte*. Darmstadt 1996.

gion entworfen. Sie werden von ihm als durchgehende Grundlagen des Niltalbewohners formuliert, sparen aber das dritte Jahrtausend v. Chr. (das Alte Reich) weitgehend aus. Trotz offensichtlicher kultischer Wandlungen propagiert Assmann eine über die Zeiten gleichbleibende persönliche Zuneigung zur Gottheit, eine Suche nach Gottesnähe. Sie äußert sich nach ihm in einer ersten, lokal-kultischen Dimension, bei der der Mensch an den Gott seiner Stadt, d.h. an den Kultvollzug am lokalen Tempel gebunden sein soll. Davon getrennt ist die kosmische Dimension der Gotteserfahrung, die der Mensch außerhalb seiner Stadt erlebt und die an wiederkehrende Naturereignisse in Raum und Zeit (Sonnenwende, Nilschwelle, Aufgang des Sirius, Mondphasen) gebunden ist. Dazu kommt als dritte Dimension die sprachlich-mythische Präsenz der Götter. Menschliche Konstellationen werden in der Götterwelt gesehen (Götterfamilie, Königsstellung der Götter). Assmann sieht den Ursprung dieser theologischen Entwicklung, die zur Frage nach der Wirkung und Rechtfertigung Gottes führt, im historischen Umbruch und den Wirren nach dem Ende des zweiten Jahrtausends vor Christus. Ab diesem Zeitpunkt soll die Suche nach der Einheit Gottes den »roten Faden ägyptischer Theologie« bilden. Höhepunkt der Entwicklung ist für Assmann der geistige Umbruch unter Pharao Echnaton (um 1350 v. Chr.) in der Amarnazeit, als plötzlich eine Transzendenzvorstellung des Einen Gottes durch die radikale Einstellung des Pharao gewaltsam durchgesetzt wurde. In jüngster Zeit hat Assmann durch die Einführung der »Gedächtnisspur« die Verbindungen zur alttestamentlichen Gottesvorstellung erneut zur Diskussion gestellt, die schon im vergangenen Jahrhundert naiv im Sinne einer zeitlichen und inhaltlichen Evolution von Echnaton über Mose hin zur biblischen Gottesvorstellung gesehen wurde. Vom *kosmotheistischen Monotheismus* des Pharao Echnaton zum *biblischen Monotheismus*, der durchaus von unterschiedlicher Art und wesentlich später formuliert wird, führt eine unmerkliche Entwicklungslinie. In Reaktion auf die Transzendenztheologie des Echnaton soll sich in der folgenden Ramesidenzeit (ab ca. 1290 v. Chr.) eine neue Theologie entwickelt haben, die den transzendenten Gott mit der alten pantheistischen Gottesvorstellung der Voramarnazeit verbunden hat und von da ab die Religion Ägyptens bis in ihre Spätphase geprägt haben soll. Ebenfalls nur über Echnaton und die Amarnazeit verständlich ist nach Assmann die eigenartige Entwicklung hin zur Sprache der so genannten *Persönlichen Frömmigkeit* unter den Ramessidenherrschern, bei der – scheinbar neu – ein kultfreies persönlich-privates Verhältnis zwischen Individuum und seiner persönlichen Gottheit auftaucht. Formal werden insbesondere Stelenmonumente, die eine Ich-Anrufung in Hymnen- und Gebetsform enthalten, als Zeugnisse *Persönlicher Frömmigkeit* eingestuft.

3. Eine oder viele altägyptische Religionen – eine Frage der Methode

Die aktuelle Forschung erstellt, meist auf den einseitigen Textsammlungen aufbauend, immer neue Synthesen zur Theologie und Frömmigkeit des Niltalbewohners, die Ägypten in einzelne Theologien und Religionen bis hin zur Trennung von Staats- und Volksreligion aufspalten. Die ägyptologisch-theologischen Systeme fragen nicht nach dem Umfang des nicht-schriftlichen Kultbereiches oder der oft immensen Überlieferungslücke.

Werden die ägyptischen Götter aus dem Textcorpus isoliert untersucht, so ergeben die Göttersysteme für jeden Hochgott eigene Theologien. Die an kultische Abläufe gebundenen religiösen Formeln und Bilder werden – losgelöst von raumzeitlichem Bezug – zu theologischen Aspekten und Symbolen und führen zu nebeneinander existierenden, teilweise konkurrierenden altägyptischen Systematiken. So wurden spezielle heliopolitanische, memphitische, hermopolitanische oder thebanische Theologien (Kosmogonien und Mythologien) aufgestellt, schließlich eine spezifische Amun-, Re-, Thot- oder Aton-Theologie entwickelt. Die komparatistische Arbeit musste unausweichlich zu der Ansicht führen, die Ägypter hätten verwirrend diffuse »mehrdeutige« theologische Lösungen gefunden.

Die diversen Tempeltheologien Altägyptens mutierten rasch zu unterschiedlichen Religionen. Aus bestimmten religiösen Textgruppen, insbesondere den Zeugnissen des nichtpriesterlichen privaten Bereiches, glaubte man die persönliche menschliche Beziehung zur Gottheit ablesen zu können. So gehörte danach die hymnische Anrufung des Hochgottes Amun durch einen Privatmann zum Amunglauben; die jeweilige Person wurde zum emotionellen Verehrer des Amun und damit implizit zum Anhänger einer Amun-Ideologie. Daraus wurde im Bereich Thebens eine Amunreligion, die sich von ihrem thebanischen Tempelzentrum im ganzen Lande ausgebreitet hatte und schließlich mit einem angeblich vom Zentrum Heliopolis aus vordringenden Sonnenglauben in Konkurrenz geriet. In Ägypten soll es gleichzeitig eine Amun-, Re-, Ptah-, Isis-, Chnumreligion oder einen Osirisglauben gegeben haben, deren Kern der lokale Tempel war. Die einzelnen Anhänger der Religionen konnten danach nebeneinander existieren, alles unter der Prämisse einer weitgehenden Unabhängigkeit des einfachen Ägypters, der sich abseits des Staats-tempels seinen privaten Gott selbst wählen konnte.

Von den ägyptischen Tempelwänden konnte aber kaum der gesamte Inhalt der ägyptischen Staatsreligion abgelesen werden. Tempelinschriften beziehen sich fast immer auf eine überirdische Götterebene. Der angestrebte Zielpunkt der kultischen Handlung waren dagegen die Menschengruppen vor dem Tempel, im weitesten Sinne die Menschen der umgebenden Stadt. Im Tempelhof fand, kontrolliert von der sakralen Elite, eine die Hierarchie und Ordnung des Staates sichernde Begegnung des Menschen mit der Staatsreligion statt.

Da die Tempelwände die Außenwelt verschweigen, musste man auf der Suche nach dem Glauben und der Kultbeteiligung des Ägypters auf an-

dere Quellen zurückgreifen. Dazu wurden ganze Textgruppen mit religiösen Aussagen (Papyri, Stelen, Grab- und Kapellenwände) aus ihrem prägenden kultisch-sakralen Rahmen mit ihren zeitlich periodischen Abläufen in kosmischen und mythischen Räumen isoliert. Altägyptische Hymnen und Gebete und damit ihre Schrifträger (Stelen in den Tempel- und Kapellenhöfen oder an den Grabwänden) wurden gern als zentrale Aussage über Gott aufgefasst und als kultfreie Träger eines aktuellen *theologischen Diskurses* eingeordnet. Aus ihnen konnte dann eine zeitspezifische, sich stetig verändernde *explizite Theologie* herausgelesen werden, deren inhaltliche Diskussion das ganze Land erfasst haben soll. Dies alles wird im Gegensatz zur *impliziten Theologie* der am Tempel ohne größere Diskussion angenommenen religiösen Standard-Kulttexte gesehen. Gebets- und Hymnentexte, getrennt von ihrem Schrifträger mit seinen Bild- und Textfeldern und dem Ort ihrer Aufstellung scheinen mir zur Erfassung der Gottesnähe des Ägypters nicht auszureichen.

Auf den »privaten« religiösen Zeugnissen sind als äußere Formen ständig variierte Götterscheinungen (naturalistische Tierformen, Pseudo-Statuenbilder, Standarten, Stäbe) zu sehen, die an den Wänden des großen Tempels weitgehend fehlen. So begann man auch noch neben die verschiedenen verschriftlichten Religionen, die man dem Begriff der Staatsreligion unterordnete, eine Sphäre der Volksreligiosität zu stellen. Das einfache Volk soll sich an populäre, bäuerlich-primitive, handgreifliche Formen des Göttlichen gehalten haben. Der verschriftlichten Staatsreligion wurde ein umfangreicher, weitgehend nicht oder erst später verschriftlichter Bereich der Volksreligion zur Seite gestellt. Die immer deutlicher ab 1500 v. Chr. zu Tage tretenden Formen der so genannten Volksreligion wurden (kaum nachweisbaren) »Tiefenschichten des Volkes« zugeschrieben.⁴ Allenfalls konstatierte man einen zunehmenden Einfluss der Staatsreligion auf den Volksglauben und eine sekundäre Theologisierung ihrer Formen. In an Zahl zunehmenden Erscheinungen wie den ägyptischen Tierfriedhöfen mit ihren Millionen beigelegten Tiermumien-Göttern, die deshalb nur einem verwirrten Glaubensverständnis des einfachen Niltalbewohners zugeschrieben werden konnten, glaubte man Belege für den primitiven Volksglauben gefunden zu haben. Das Paradoxon, dass gerade am Vorabend der Einführung des transzendenten Gottes durch Pharao Echnaton von dessen Vater die ersten ägyptischen Tierfriedhöfe eingerichtet wurden, hat dabei kaum Beachtung gefunden.

Mit der Einführung einer im Vergleich zum Gedankenflug der Tempeltheologie primitiv eingeschätzten Volksreligion und des Volksglaubens ist der irdische Bereich in einen scharfen Gegensatz zur Staatsreligion eines abgeschotteten Tempelareals gebracht worden. So soll sich das einfache Volk der Stadt, das an seine archäologisch kaum erfassten Kapellen in der Stadt gebunden war, nur bis an die Mauer des Tempels herangewagt haben, wo ihm Kultstellen als *Gegentempel* gedient haben sollen. Wie die

⁴ So Jan Assmann, in: *Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart 1984.

tägliche Kommunikation über Tempeldach und Vorhof weiter in die Stadt geleitet wurde (eventuell per Weckruf?), wissen wir nicht; wir können dort aber mit gleichartigen Kultaktionen zu übereinstimmenden Zeitpunkten rechnen. Werden aber die Kultpraxis des großen Tempels und die in den Kapellen des Dorfes und der Stadt nachvollzogenen Handlungen theologisch als äquivalent gesehen, verschwimmt der Gegensatz zwischen Staats- und Volksreligion.

3. Grundzüge der altägyptischen Götterwelt

Die altägyptische Religion und ihre Götterwelt wird gerne mit *polytheistisch* etikettiert. Es gibt in der Tat überraschend viele, noch niemals in ihrer Gesamtheit notierte altägyptische Götter. Die Ägypter haben sie selbst in Hochgötter (Götter der Großen Neunheit; die Neun steht für viele) und in *dii minores* (Götter der kleinen Neunheit) eingeteilt. Dennoch sind die ägyptischen Götter keine polytheistischen einer Naturreligion. Eine kosmische Begründung haben nur die großen Götter. Die kleinen Götter sind überwiegend handelnde Erscheinungsformen der großen Götter, theologisch ihre Sohn- und Tochtergötter. Sie können als Funktionsgötter mit speziellen Aufgaben umrissen werden, etwa als vom König initiierte Schutzgottheiten des ägyptischen Festes, des Militärs, der korporativ organisierten Gruppe. Alle ägyptischen Götter werden kultisch von beauftragten Personengruppen bedient (unscharf: »verehrt«). Sie haben irdisch sichtbare, äußere »Kultbilder« (mit getrennten Übergangsphasen bei Morgengrauen und Sonnenaufgang), aber auch Perioden der Unsichtbarkeit (am Abend bei Eintritt in den Sonnenschatten oder in der völligen Finsternis). Je nach einem spezifischen Zeitpunkt innerhalb des kultischen Ablaufs werden die Götter wiederum phasenidentisch mit anderen Göttern der Großen Neunheit. Das führt zu der variablen und wechselnden ägyptischen Götterverbindung – unzutreffend mit Synkretismus umschrieben – zu den so genannten Bindestrich-Göttern. So kommt es beispielsweise zu rätselhaft erscheinenden Formulierungen, dass etwa der Hauptgott Anubis in einer mittelägyptischen Stadt phasenidentisch mit Anubis sei, dem Herrn des Kastens, d.h. dem wichtigen Gott der im ganzen Land festlich begangenen Osiriserneuerung. Entsprechend wird auch der Ur- und Hochgott Amun, als sichtbarer Sonnen- und Himmels-gott mit dem himmlischen Re identisch, zu Amun-Re. Zusätzlich enthalten die Epitheta vieler Götter Ausschnitte der zyklisch und temporär ablaufenden »Einwohnungen«.⁵ Eine Formel wie »Amun-Re, Stier seiner Mutter, Herr des Himmels, König der Götter, Herr von Karnak« beschreibt dynamisch den Urgott, den sichtbaren kosmisch begründeten Himmels-gott und den Lokalgott Amun von Karnak. Alle diese Amun-Götter gehörten theologisch verschiedenen Generationen an und

⁵ Vgl. Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Gottesvorstellungen*. Darmstadt 1971.

wurden kultisch eigenständig durch ein differenziertes Personal bedient. Die diversen Kultplätze der thebanischen Amun-Götter waren durch die Prozessionszüge inhaltlich miteinander verbunden.

Das 19. Jahrhundert, das den biblischen Gott auch in den altägyptischen Texten gesucht hat, musste erstaunt feststellen, dass jeder Hochgott Ägyptens als *Einziger Gott* beschrieben werden kann. Jeder Gott der Großen Neunheit kann der *transzendente Schöpfergott*, »der sich selbst erschafft«, vor der Kosmogonie sein. Erik Hornung hat diesen altägyptischen *Henotheismus* besonders betont, in scharfem Gegensatz zu älteren Ansätzen, die einen frühen *Monotheismus* oder *monotheistische Tendenzen* und die *Heraufkunft des transzendenten Gottes* im ägyptischen Göttersystem erkennen wollten.⁶ Jeder Hochgott ist aber auch der *Allgott* und Herrscher, d. h. *König der Götter* über andere Götter in der Situation des Ersten Males nach der Schöpfung, als Götter und Menschen noch nicht getrennt waren und sich der All- und Sonnengott noch nicht von den Menschen entfernt hatte und als sichtbarer Himmelsgott über den Menschen steht. Der ägyptische Hochgott ist also auch ein *pantheistischer Gott*, was zu so komplexen Formeln wie der vom *pantheistisch-transzendenten Weltgott* in der Ramessidenzeit geführt hat, angeblich als eine Reaktion auf den vorausgehenden Monotheismus unter Pharao Echnaton.⁷

4. Neue Forschungsansätze: Der ägyptische Tempel und der König

Am Ende unseres Jahrhunderts mehren sich die Stimmen, die eine verstärkte Betrachtung der sozialen und ökonomischen Konstanten der altägyptischen Religion einfordern. So erfährt besonders der altägyptische Tempel eine Neubewertung. Er ist nicht mehr nur ein lokaler Tempelbau mit einem Stadtgott im Zentrum (und seinem kleinen »Kultbild« aus Edelmetall im Schrein), sondern in ökonomischer und politisch-religiöser Sicht eine »Zweigstelle der Staatsverwaltung«. Der große ägyptische Tempel in seiner Gesamtheit wird vom Horus-Pharao und seiner auch sakral handelnden Beamtenelite eingerichtet und dient ihrem Zweck.⁸ Tempelscheunen, Tempelwerkstätten, Tempelherden und die lebensnotwendige Schiffsorganisation des Tempels, mit der das Getreide im Lande eingesammelt wurde, waren staatlich. Damit gerät unsere gewohnte Aufteilung in Privatleute (Beamte bzw. Schreiber) und Priester, d. h. die Trennung von Kirche und Staat, ins Wanken. Es gibt zwar einzelne Heiligtümer, die

⁶ Vgl. dazu Siegfried Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*. Leipzig 1964 und ders., *Altägyptische Religion*. Stuttgart 1960.

⁷ Vgl. Jan Assmann, *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*. Göttingen 1983.

⁸ Zu den altägyptischen Tempeln siehe zusammenfassend Dieter Arnold, *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten*. Augsburg 1996. Zum Konzept des Tempels von Efu siehe die Textsammlung von Dieter Kurth, *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel von Efu*. Zürich 1994.

aus bescheidenen lokalen Ursprüngen entstanden sind, wie z. B. der Tempel der Göttin Satet in Elephantine bei Aswan aus einer einfachen Felsnische. Spätestens ab dem so genannten Mittleren Reich (nach 2000 v. Chr.) ist aber jeder ägyptische Tempel, umgeben von einem Netz kultisch-religiös dazugehöriger Sakralbauten, generell eine königliche Institution, in der Gottheit und Horus-König eine kultische ständig wiederholte Verbindung eingehen. Sie macht den regierenden Pharaon in jährlichem Ablauf zum Sohn und Erben des kosmisch begründeten Hochgottes (aber niemals der lokalen Gottheit). Immer ist dabei funktional die gesamte Gruppe der Hochgötter anwesend.

Der Schwerpunkt des ägyptischen Tempelareals liegt nicht im Inneren, sondern vor dem Tempelbau im irdischen Bereich. Dort sind sich die Sakralelite des Pharaon und die Menschen der Stadt in hierarchisch-sozialer Gliederung zunehmend reglementiert begegnet. Das abgeschirmte Innere des Tempels war nur den Geheimnistägern und ihren Gehilfen vorbehalten, die um die Vorgänge der kosmisch begründeten Phasenidentität des Königs mit den Göttern (auf dem Dach vollzogen) und die geheimen Wiedergeburt- und Erscheinungsvorgänge Bescheid wussten. Sie allein kannten die Unterschiede zwischen einem Lokalgott wie etwa dem Amun-Re, Herrn von Karnak, und dem überregionalen, kosmisch begründeten Königsgott Amun-Re oder etwa dem Ptah, Herrn von Memphis, und dem andersartigen überregionalen Königsgott Ptah mit dem Epitheton »südlich-seiner-Mauer«. Die Sichtbarkeit und damit schützende Wirksamkeit der ägyptischen Hochgötter für die Menschen war im Tempelhof gegeben. Da sich nicht alle Menschen der Stadt jeden Tag im Festhof versammeln konnten, ist der tägliche Kultakt am Tempel wahrscheinlich von sozialwirtschaftlich dazu befähigten Priester-Beamten in den zahlreichen Lehmziegelkapellen der nahen Stadt nachvollzogen worden. Der Tempelhof – die einfache Kapellenanlage der Stadt oder des Dorfes mit ihrem davor aufgestellten steinernen Kultbild, wurde zum großen Festhof, in dem die kosmische Dimension der Gotteserfahrung des Menschen kultisch erfahrbar und einsichtig wurde. Die Göttererscheinungen des Festhofes stellten eine bunte Mischung handelnd-aktiver Statuenformen dar. Königsstatuen, an die Militär- und Berufsgruppen kultisch-ökonomisch angebunden waren, standen neben thronenden und stehenden Götterstatuen und – in zunehmender Anzahl – einem Ensemble der tiergestaltigen Schutzgottheiten. Dazu kamen heilige Stäbe und Standarten, die irdische Festprozessionen begleiteten.

Die *diu minores* des Festhofes, an denen der tägliche und der jährlich-kosmische Ablauf des Festes vorbeigingen, waren Erscheinungsformen der ägyptischen Hoch-, niemals der Lokalgötter. Es sind die Pharaonen, die per »Gesetz des Pharaon« als juristisch Zuständige für die irdische Festebene des Tempels die diversen Götterformen dort institutionalisieren und reglementieren. Ein Pharaon wie Echnaton konnte sie auf die Bilder der Königsfamilie reduzieren. Die Ramessiden haben wieder systematisch im Lande königliche Schutzgottheiten aufstellen lassen, zweifellos aus religiösen und ökonomischen Gründen. Widder, Krokodile, Falken, Pavi-

ane und viele andere uns so seltsam anmutende, oft als Mischformen abstoßend empfundene äußere Götter-Schutzformen des ägyptischen Tempels sind aus den kosmischen Abläufen und den im ganzen Land zentralen Königsfesten zu erklären. So konnte jüngst gezeigt werden, dass bereits die unter dem Vater des Pharaos Echnaton an seinen Tempeln aufgestellten tierischen Statuenformen mit kosmischen Konstellationen zu verbinden sind. Alle sichtbaren Tierformen waren aber auch Wesen, die zu vorausgehenden geheimen Vorgängen des Ersten Males der Schöpfung nach der Erschaffung der Welt gehörten. Die in der Statue sichtbare Gans als Handlungsform des Sonnengottes Amun-Re war vorher die geheimnisvolle Urgan. Für die bis heute oft propagierten volkstümlichen Ursprünge der Tierformen am ägyptischen Tempel gibt es keine Beweise.

Mit der Erkenntnis der dominanten Rolle des Pharaos am Tempel beginnt eine Neubestimmung des »Königstempels«. Darunter sind Tempel unterschiedlicher Form bis hin zum Felsenheiligtum (oft in Steinbruchgebieten) zu verstehen, die juristisch dem Pharaos unterstanden. Ihr Besitz einschließlich Personal konnte verändert und umgewidmet werden, im Gegensatz zu sakralen Institutionen, deren einmal gestifteter Besitz durch die als Schriften des Sonnengottes Re klassifizierten Gründungsurkunden unantastbar war. Schwerpunkt des Kultes am Königstempel war außen die schützende Königsstatue, an die insbesondere die königlichen Schreiber und das Militär des Königs gebunden waren. Beispielsweise war der wirksame Schutzgott des berühmten Felsentempels von Abu Simbel der Pharaos. Der Gott, der innen Phasenidentitäten mit den Hochgöttern einging, wird außen »Ramses in der Stadt« genannt. Auch seine Gemahlin, mit einem eigenen Felsentempel versehen, hatte außen ihr Erscheinungsfest, das die Menschen der Stadt am Festtag in Form der göttlichen Statuenpräsenz erlebten. Innen wurde sie phasenidentisch mit Hathor, der Gemahlin des Sonnengottes. Mit dem königlichen »Erscheinen« war zweifellos auch eine Festversorgung und die Wiederherstellung der materiellen Basis für die dort tätigen Leute des Königs verbunden.

»Königstempel« werden auch in den Nekropolenbereichen der ägyptischen Städte angelegt. Touristische Attraktionen sind heute die großen Anlagen auf der thebanischen Westseite. In diesen unglücklicherweise bisher als »Totentempel« klassifizierten pharaonischen Bauten ist das Funeräre kaum ausgeprägt. Sie wurden mit dem Regierungsantritt des Pharaos initiiert und waren kultisch notwendige Prozessions- und Wendepunkte für die Erscheinungsfeste an den Tempeln der Stadt. Die oft enormen königlichen Zuweisungen von Feldern und Personal an den Königstempel sicherten die Fortführung des Königskultes auch nach dem Tode des Pharaos, letztlich im ökonomischen Interesse der davon profitierenden Anhänger wie Militärs, Beamte und Sakralite des Pharaos. Sie leisteten dort auch temporären Priesterdienst. Alle Königstempel hatten eine solare Hochanlage, mit deren Nord-Süd-Achse die kosmischen Abläufe (Ekliptik, Sonnenwende, Nilschwelle) betont wurden, ebenso eine geheime dunkle Anlage des Osirisgeschehens. Im Mittelpunkt der kultischen Aktionen am Königstempel standen die nach dem überregionalen bürgerlichen

Kalender geordneten großen Jahresfeste des Landes (Neujahrsfest, Fest des Sokar-Osiris, Fest des Amun, Thotfest usw.).

5. Der König als Initiator von Kult und Theologie

Die Ägypter achteten das exklusive Wissen des ägyptischen Eingeweihten (des *Obersten der Geheimnisse*), der allein um die geheimnisvollen Abläufe auf der Götterebene Bescheid wusste. Kein Text der Tempelwände verrät das, was in den innersten Bereichen des Tempels inhaltlich geschehen ist, schildert den Vorgang der Kosmogonie im dunklen Raum oder erklärt die geheimen Phasenidentitäten der Götter und der Königsgestalt. Erst in der Spätphase der altägyptischen Religion erlaubt ein zunehmend auf eine exklusive, abgeschottete Priesterschaft reduziertes Wissen die Anbringung geheimer Texte am Ort ihrer funktionellen Wirksamkeit.

Die Ägyptologen haben aus dem Eingeweihten oft den anonymen Priester-Theologen gemacht, der niemals näher bestimmt werden kann. So sollen meist Amunpriester die Theologie des Amuntempels entworfen haben, besonders in der Ramessidenzeit in Reaktion auf die Theologie Echnatons. Frühe Texte verraten aber, dass der Eingeweihte als Angehöriger des engsten Königskreises um das Geheimnis zwischen königlicher Person und Königsamt wusste und damit die zyklisch wiederholten Vorgänge der staaterhaltenden Erneuerung und Verjüngung, die alle Götter sowie den König zum Nutzen für die herrschende Sakralelite und damit zur Versorgung der abhängigen Menschen erfasste. Es ist zunächst der Pharao, der vom innersten Palastbereich aus den ägyptischen Tempelbau initiiert. Folglich ist auch die theologisch-inhaltliche Vorgabe eine Angelegenheit des Königs. Der König selbst wird zum literarischen Autor bestimmter Sakralschriften, vor allem der geheimen solaren Tempelhymnik, da die Wiederholung und Sicherung der kosmischen Abläufe immer einer Initiation des Königs bedurfte. *Creatio continua*, morgendliches Erscheinen des Allgottes und Sonnenlauf sind Themen der Sonnenhymnen, sicherlich am Tempel vorgesungen anlässlich der kosmischen Übergänge (mit ihrem Oszillieren zwischen irdischer und überirdischer Ebene bei Morgenröte, Sonnenaufgang oder Eintritt in den Abendschatten). Vorbild für die Tempelhymnik scheint mir die zufällig nicht erhaltene sakrale Palasthymnik gewesen zu sein. Sie wurde sicher zunächst ohne Standardhymnen von der sakral agierenden Hofbeamtenschaft des Königs formuliert. Die Tempeltheologie des Amun-Tempels in Theben, schließlich inhaltlich per Papyri auf andere Amuntempel des Landes übertragen und dort dem Kultbetrieb angepasst, wurde vom König bzw. den Leuten des nahen, bisher noch nicht entdeckten Königspalastes entworfen und wohl nicht von einer meist korporativ verstandenen thebanischen Priesterschaft. Den geistigen Anteil der Eingeweihten des Königspalastes im Ost-delta zur Zeit der Ramessiden kennen wir nicht, doch sollte er nicht gering geschätzt werden. Am engeren Heiligtum des Amun von Karnak war der Hohepriester (der erste Gottesdiener) kultisch lediglich für den Lo-

kalgott Amun von Karnak zuständig. Das irdische Zentrum des weitläufigen Tempelareals des königlichen Hochgottes Amun stand unter der kultischen und administrativen Kontrolle des königlichen Palastes und seiner Beauftragten (mit Haushofmeister, Stadtvorsteher und Generälen). Erst als gegen Ende des zweiten Jahrtausends die Macht des nun fern regierenden Königs schwächer wurde, übernahm der erste Hohepriester im Raum Theben, gestützt auf eine lokale Priester- und Beamtschaft, vorübergehend die politische Macht. Faktisch und religiös legitimiert wurde er auch durch seinen Generalstitel (der General als Oberster Geheimnisträger der königlichen Feste und die Offiziere des Heeres waren zuständig für die Machtinsignien des Staates, die Standarten und Schutzgötter; sie übernahmen an den Jahresfesten des Pharaos auch die Kommunikation mit dem königlichen Hochgott). Der Vollzug des kosmischen Ablaufs am Tempel bedurfte aber auch dann noch der Figur des Königs, auf dessen Funktion und Namensring nicht verzichtet werden konnte.

6. Religiosität und offizieller Kult

Die für die geordnete ägyptische Gesellschaft in den Schutzstatuen des Tempelhofes immer wieder sichtbar gemachte Strahlkraft göttlichen Wirkens war ohne die Königsfigur undenkbar. Die Gesetze des Pharaos bestimmten Form, Zusammensetzung und Organisation der *dii minores*. Die Priesterschaft der *dii minores* des Tempelhofes im Amun-Areal von Theben setzte sich, auch wenn sie den Titel eines Priesters des Amun (nicht des Amun von Karnak) trug, aus königlichen Schreibern, Militärs und Leuten des Königs zusammen. Sie verrichteten meist nur temporäre Priesterfunktionen. Der Aufstellung immer neuer *dii minores* im ägyptischen Tempelhof voraus gingen königliche Felderstiftungen und Einschreibungen von Kultpersonal und Menschen. Die Bindung des einfachen Menschen an einen der irdischen Schutzgötter war also keine Angelegenheit des Glaubens, sondern der korporativen Zugehörigkeit zu einer Berufsgruppe, zum Haushalt eines hohen Beamten (und Geheimnisträgers) oder zu bestimmten Militäreinheiten. Die rechtsverbindliche Einschreibung einer Person und seiner Nachkommen an einen Gott bedeutete in vielen Fällen Zwang, verbunden mit Dienstleistungen für die göttliche Institution, deren wirtschaftlicher Nutznießer ein Angehöriger der Sakralelite sein konnte. Stiftungen des Pharaos an ein sakrales Tempelareal wurden dann intensiviert, wenn Leute des Pharaos, darunter oft viele ausländische Militärangehörige, versorgt werden mussten. Denkmäler von Menschen, die eine Person adorierend vor der Form eines »kleinen Gottes« zeigen, sind nicht Zeugnisse selbst gewählter persönlicher Glaubensvorlieben, sondern Dokumente einer offiziellen, institutionalisierten Teilnahme in der Absicht, sich dauerhaft an den Kultablauf anzuschließen.

Je weiter die sakralen Institutionen der *dii minores* vom großen ägyptischen Tempel entfernt liegen, desto weniger vermehren die Textzeugnisse. Dennoch ist die religiöse Beteiligung eines Dorfbewohners kaum anders

als die des Städters am Tempel zu sehen. Kapellenbauten, vom Lehmziegelbau bis hin zum bescheidenen Hausraum mit Kultstelle oder zur wieder verwendeten Grabhöhle, wurden von einem oft nur temporär agierenden Priester bedient. Er erhielt diese Position dank seiner sozialen Kompetenz, kaufte sie von der Administration oder wurde sogar zwangsweise dazu bestimmt. Bei mangelhafter staatlicher Ausstattung dürfte der Priesterposten für ihn und seine Familie oft wenig attraktiv gewesen sein. Einige Einkünfte bezog er wahrscheinlich aus seiner Petitionstätigkeit. Der Inhaber der Stelle konnte wenigstens die Riten durchführen und frei die religiösen Formeln und Hymnen an den vorgeschriebenen Übergangsstellen rezitieren. Der vorbetende Dorfpriester übernahm damit die Aufgabe, die Sakralgesetze des Pharaos zu vollziehen. Die Institution etwa einer steinernen Widderprotome oder einer Widdersphinx im ägyptischen Dorf (im bewussten Unterschied zur königlichen Widderfigur im Tempelhof der Metropole) erfolgte durch die pharaonische Administration. Ihre Formen standen sicherlich in Abhängigkeit von der Zuordnung der Dorffelder zur entsprechenden staatlichen Organisation, die das Getreide für die Speicher des ägyptischen Tempels einsammelte. Das Dorf nahm an den Aktionen seines Vorbeters teil, der täglich (durch Rufen?) und zehntäglich mit der im ganzen Land vorgeschriebenen nächtlichen Orakelanrufung des Gottes seine Mitmenschen an die Institution heranzuführte und am Festtag außen vereinte. Aus den aus ihrem Kontext gelösten und damit scheinbar »individuellen« Stelentexten der Heiligtümer ist zu Unrecht abgeleitet worden, dass es in Ägypten keine Gemeinde gegeben hätte. Die schriftlichen Texte, die wir haben, stammen in erster Linie von den Denkmälern der temporär agierenden Kultführer, d. h. der Sakralelite des Dorfes wie etwa dem diensthabenden Wab-Priester und den Pastophoren, die das kleine Kultbild begleiteten und sich am Festtag (zehntäglich) versammelten, um die Antworten eines richtenden Gottes auf eine Petitionsanfrage zu besprechen. Unterhalb der kleinen Sakralelite des Dorfes standen die gewöhnlichen Menschen (Bauern, Frauen, Dienstpersonal, Familienmitglieder jeden Alters), von deren religiösen Bindungen und Glaubensvorlieben so gut wie keine Denkmäler berichten.

Die in der Nachamarnazeit auf Stelen zunehmend schriftlich belegte Ich-Anrufung des Hochgottes möchte ich im Gegensatz zur These von der allmählich aufkommenden *Persönlichen Frömmigkeit*⁹ sehen. Ich glaube nicht, dass Gebet und Hymnus auf einer privat gestifteten *Votivstele* eines einmaligen Gelübdes wegen erscheint, sondern möchte den Gebetshymnus in der Ich-Form der beginnenden Verschriftlichung einer wesentlich älteren Petitionspraxis zurechnen. Hier rief ein temporär agierender Priester in der Nacht vor dem Festtag im dunklen Raum den unsichtbaren handelnden *Rettergott* formelhaft-persönlich an, der ihn aus der nächtlichen mythischen Gefahr vor den gefährlichen, auch tiergestaltigen Wesen in der kosmischen Landschaft des Ersten Males errettete, damit dann frühmorgens auf der Ebene des Allgottes im Rat der Götter

⁹ Von Jan Assmann sogar als Reaktion auf die Amarnazeit verstanden.

die Petition juristisch entschieden werden konnte. Die juristisch legitimierte Antwort des Gottes wurde immer am Morgen des Festtages der versammelten sakralen Elite der entsprechenden Institution mitgeteilt. Die häufig an der Übergangsstelle zwischen Außen und Innen aufgestellten *Kultstelen* der beteiligten Kultführer, der agierenden und der ehemaligen Wab-Priester, enthalten variable Bild- und Textelemente zur äußeren kultischen Form und zum theologischen Inhalt. Bei der Petitionsanrufung musste der anrufende Priester ein »Diener« vor dem richtenden Allgott sein. Wegen seiner formelhaft vor dem Gott geäußerten Verfehlungen unterwarf er sich völlig dem Richterentscheid seines Herrn. Das Petitionswesen, dessen frühe schriftlose Formen unbekannt sind, wurde in ganz Ägypten vom Königshof bis zur kleinsten Kapelle in vergleichbaren Formen durchgeführt. Es erfasste auch zunehmend die ausländische Bevölkerung Ägyptens. Mit der Funktion des nächtlich sich offenbarenden Rettergottes der Petition (als körperloser, mit gefährlichen Waffen versehener Gott niemals im äußeren Kultbild), der am Morgen als Richter gott die Anfragen entschied, konnte die Gottesvorstellung der Ausländer problemlos vereint werden. Diese traten ansonsten den äußeren Formen der *dii minores* der Ägypter, abgesehen von den Königsstatuen, mit Vorbehalten, oder wie die Griechen, mit offenem Abscheu entgegen.

Wir wissen auch, dass die religiös-sozialen Führer des Handwerkerdorfes von Der-el-Medine, das für den König arbeitete, durchaus vor mehreren kleinen Göttersanktuaren ihre Stelen, die die Festteilnahme verewigten, aufstellen konnten, da sie zu den begleitenden, aktiv kultisch handelnden Priester- und Pastophorengruppen der Festprozessionen und der Nachtfeiern gehörten. Es wäre unsinnig, aus ihren dortigen diversen Stelen (und Kultostraka) mit wechselnden Götterkonstellationen ihren persönlichen Gott herauslesen zu wollen (was manchmal zu einer Vorstellung völliger religiöser Wahlfreiheit oder zur Idee von Pilgerfahrten der kleinen Leute geführt hat). Den fest in Gemeinschaften integrierten Ägyptern wird bewusst gewesen sein, dass allein die Aktion des vorbetenden Wab-Priesters für sie die Kommunikation mit den Hochgöttern hergestellt hat. Sie wussten, dass der Schutzgott, vor den sie der Priester außen versammelt hat, nur eine Transferfunktion erfüllte, um göttliches Wirken für sie auf der Erde wieder nutzbar zu machen. Auf der Ebene des Ersten Males der Schöpfung war der Allgott mit der Gruppe der übrigen Hochgötter regierend und richtend vereint. Der jeweilige kultisch evozierte Hochgott der Institution blieb immer nur ein Teil des ganzen kosmischen Geschehens, in dem alle Hochgötter ihre Funktion einnahmen.

7. Echnaton und der Kult des Königsgottes Aton

Dem Versuch einer religionshistorischen Einschätzung des *Einziges Gottes* in der Religion des Pharaos Echnaton, der einer alttestamentlichen Gottesvorstellung so nahe zu stehen scheint, kann sich kein Ägyptologe entziehen. Echnaton soll im Jahr 1350 v. Chr. für etwa elf Jahre alle Göt-

ter Ägyptens und ihren Kult abgeschafft haben. Sie sollen zugunsten eines monotheistischen Einzigen Gottes, des in der morgendlichen Sonnenscheibe sichtbaren Hochgottes Aton (alte Bezeichnung für Sonnenscheibe), beseitigt worden sein. König und Königsfamilie sollen für die Menschen die einzigen Mittlerfiguren gegenüber Aton dargestellt haben. Der berühmte Sonnenhymnus mit der Schilderung der beseelten Welt, den laut formelhafter Zuschreibung Echnaton persönlich verfasst hat, ist an den Wänden der Gräber einiger Hofbeamter erhalten. Der Sonnenhymnus wurde zur kultfreien theologischen Literatur erklärt. Echnaton wurde zum Religionsstifter erhoben, zu einer mit Mose vergleichbaren Größe, die freilich im Gegensatz zu diesem mit seiner Radikalität in Ägypten scheitern musste.

Merkwürdigerweise findet sich außerhalb der Hauptstadt des Echnaton bei den Menschen dieser Zeit keine Spur einer Aton-Verehrung. Insofern bedeutete die nach manchen Forschern brutal vorangetriebene Eliminierung der Götter Ägyptens, die Menschen wären schlagartig zu Glaubenslosen und Entwurzelten geworden, losgelöst von ihren sozial-religiösen Bindungen. Eine Entwicklung, die politisch kaum beabsichtigt gewesen sein wird. Ist eine exklusive neue Theologie, die sich auf Echnaton und seinen engen Hofkreis beschränkt und die Menschen Ägyptens bewusst ausgeschlossen hat, daher wirklich eine neue Religion? Und warum werden Kosmogonie, die Voraussetzung der lichterfüllten kosmischen Szenerie, wie auch das Funeräre in der neuen Aton-Theologie nicht oder kaum angesprochen? Und kann die neue Theologie des Echnaton die Menschen Ägyptens und ihr Denken derart verändert haben, wenn sie diese inhaltlich nicht betroffen und ihnen keine Alternative angeboten hätte?

Eine Lösung der Widersprüche, die hier nur angedeutet werden kann, hat von der Definition des Königstempels auszugehen. Echnaton hat im ganzen Land juristisch legal den Kult der *dii minores* der einzelnen Sakralinstitution auf die Königsfigur beschränkt und die Institutionen der lokalen Gottheit verändert. Er hat nicht die sakralen Institutionen Ägyptens geschlossen, sondern theologisch die lokale Gottheit zugunsten der Betonung der überregionalen Festgottheit des Königs abgeschafft. Die nur den Eingeweihten bekannte und durch – erst später überlieferte – Einwohnungstheologie erklärte Differenz zwischen dem überregionalen Königsgott und dem Lokalgott eines Tempels wurde aufgehoben. Damit verschwanden auch die sprachlich erklärenden mythischen Modelle.

Im äußeren Bereich führte weiterhin die Kultaktion, jetzt von der Königsstatue mit Strahlenaton als sichtbarer Schutzgottheit ausgehend, abends über den Festweg hinein in das Sakralgebäude und am Tag des Festes zurück auf die Erde. Der agierende Priester wird – wie zuvor – die kleinen Kultfiguren von Göttern, die er als Pastophor zu Hause aufbewahrte, in seine Kapelle getragen haben. Dies zu Grunde gelegt bräuchten wir nicht wegen des Fundes von Götterstatuetten einen versteckten Kult verbotener Götter in der Hauptstadt Echnatons anzunehmen. Innen im sakralen Raum der Kapelle agierte in königlichem Auftrag als Geheimnisträger weiterhin der königliche Priester-Beamte, der die Anrufungen des

Hochgottes durchführte, die raumzeitlich gebundene formelhafte Hymnik sang und persönlich den rettenden und richtenden Hochgott für die Beantwortung der Petitionen der Mitglieder seiner Sakralinstitution evokierte. Lösen wir uns von der Vorstellung, die Aufstellung der Vorhofstatuen entstammte einem Volksglauben, so hätten die Veränderungen des Echnaton den Glauben der Menschen und ihre Bindung an den Hochgott der Kapelle nicht allzu sehr tangiert. Es gab also in den Kapellen des Landes, auch in der Hauptstadt des Echnaton weiterhin täglich die *creatio continua* (und vorausgehend die geheime Kosmogonie), dann das Erscheinen der kosmisch begründeten Hochgötter als Begleiter des Allgottes. Die staatlichen Institutionen der Hochgötter Ptah, Re, Thot, Hathor, Horus, Geb, Osiris usw. wurden in Ägypten nicht abgeschafft. Sie werden weiterhin genannt, selbst an den Wänden des neuen thebanischen Atontempels. Osiris begegnet uns nicht nur in Gräbern von Amarna. Die wirtschaftlichen Grundlagen Ägyptens blieben unverändert; die Schließung aller staatlichen Tempelbezirke hätte den ökonomischen Kollaps bedeutet. Radikal wurde lediglich Amun und damit seine juristische Legitimität eradiert. Der täglich durchgeführte kultische Zyklus wurde beibehalten, wahrscheinlich sogar die Festprozessionen zwischen Stadt und Nekropole. Amun wurde einfach durch den thebanischen Neubau des Aton ersetzt. Seine Baulichkeiten blieben aber als Teile des Königskultgeschens erhalten.

■ Etwas anders als an den staatlichen Tempelbereichen des Landes stellt sich die Situation am neuen Palasttempel in Amarna dar. Die Eingeweihten um den König veränderten radikal den exklusiven, geheimen Königskult ohne beabsichtigte Wirkung nach außen. Abends wurde die unsichtbare Phase des Königsgottes Aton persönlich durch den König und seine Familie eingeleitet. Am Palast von Amarna, in dem der König morgens wieder leiblich als Abbild der Sonne sichtbar wurde, haben, wenn der König entrückt war, die Hofbeamten als Geheimnisträger den schon seit langem rein solar geprägten Königskult weitergeführt. Am frühen Morgen werden sie eine kultische Schöpfungshymnik rezitiert haben. Durch die Übernahme dieser Hymnik in ihr Grab wollten sie auf ewig am kultischen Gesamt Ablauf partizipieren. Andere wählten statt der frühmorgendlichen Schöpfungshymnik im Grab die vermutlich mit dem späteren *Levé* des Königs zusammenhängende eulogische Hofhymnik. Hier, im Kult des Palastbereiches, spielten die kosmisch begründeten Hochgötter keine erkennbare Rolle mehr; die Frage nach den übrigen stellte sich dort, wo der König körperlich präsent war, nicht. Vielleicht ist es richtiger, den berühmten Echnatonhymnus nicht mehr als kultfreien theologischen Traktat einzuordnen, sondern in ihm ein Stück raumzeitlich gebundener, frühmorgendlicher Kulthymnik der exklusiven Sakralinstitution Königspalast zu sehen. Der Hymnus scheint als vorbildlicher neuer Standardtext durch königliche Vorschrift auch auf andere neue Königstempel des Landes übertragen worden zu sein, wo immerhin seine bildliche Umsetzung nachweisbar ist. Damit würde das Fehlen der Kosmogonie, die weiterhin im Unsichtbaren abließ wie schon in den Zeiten zuvor, einer Überliefe-

runglücke zuzuschreiben sein. Für eine Gesamtbeschreibung der Religion in der Amarnazeit reichte der Hymnus des Echnaton dann allerdings nicht mehr aus.

8. Die einheitliche Religion des Niltales

Die Einheitlichkeit der Religion Altägyptens scheint durch den vom Staat und seiner sakralen Elite vorgegebenen, festlich vollzogenen kultischen Ablauf in Raum und Zeit hergestellt worden zu sein, so wie der Staat auch die Bindung des Einzelnen in einer sozial genau umrissenen Gruppe vorgeschrieben hat. Das tertium comparationis vieler religiöser Texte und Bilder Altägyptens ist eine sich nur zögernd erschließende Konstante: das exklusive Wissen der Eingeweihten um Form und Inhalt der Abläufe. Die Festliturgie der großen Jahresfeste ist uns nur unzureichend bekannt. Was bei den vielen lokalen Tempelfesten der Götter Ägyptens wirklich im Einzelnen auf der Götterebene und im Festhof geschah, bleibt fast immer im Dunkeln. Der liturgisch-kultische Tempelrahmen für den Vorgang der Kosmogonie, die geheimen Verwandlungen eines Gottes, und die meist nur in Fragmenten angedeuteten mythischen Erzählungen haben sich in zufälligen Ausschnitten erhalten. Die Tempelbibliotheken mit den Schriften des Sonnengottes Re sind lediglich in Resten nachweisbar. Hätten wir den Inhalt von Buchtiteln wie »Das Werden des Horus zu Chepri« (des Königs zum jugendlichen Sonnengott) oder »Das Buch über die heiligen Tiere«, wüssten wir mehr um Göttervorgänge auf irdischer und überirdischer Ebene. Trotzdem werden wir nie an das Wissen der Eingeweihten heranreichen. Die Tempelwände verschleiern, was sich im Raum auf Götterebene abspielte. Sie können – zusammengesetzt aus einzelnen, ständig variierten Bildelementen (Ikon) – in einer komplexen Verschränkung von Text und Bild gleichzeitig auf mehrere Phasen des zyklischen Regenerations- und äußeren Erscheinungsvorganges hinweisen: auf die Festkonstante mit ihren kosmischen, mythischen und realen Bezügen. Ägyptische Grabwände zeigen nur scheinbar einen Ausschnitt der Wirklichkeit; das einzelne Bildikon war für den Beamten als Geheimnisträger auf dem Hintergrund seiner realen Beteiligung an den Königsfesten lesbar. Auch ägyptische Götterstatuen mit ihren variierenden ikonographischen Details, an denen täglich die Kulthandlungen mit ihren wechselnden Phasenidentitäten vorübergingen, sind nicht auf eine einzige Gottheit und eine einzige Götterebene zu beschränken. Ägyptische Götter kamen niemals zur vollständigen Ruhe, sondern waren gerade wegen ihrer aktiven Rolle bei den regenerativ-kosmischen Abläufen der ägyptischen Festreligion in ständiger Transformation begriffen. Sie waren alle in das niemals endende, linear fortschreitende, in sich aber zyklisch stetig erneuerte Festgeschehen integriert.

Die Diesseits- und Jenseitserwartung des Ägypters bildete für ihn keinen Gegensatz. Der heute so bedrohlich und düster wirkende Einschnitt

des Todes wurde für ihn durch die Gewissheit aufgehoben, täglich an den vom König und seiner sakralen Elite in Gang gehaltenen Verjüngungsvorgängen der Feste teilzuhaben. Einen echten Totenglauben der Ägypter hat es nicht gegeben, selbst die Feste des Osiris waren in den kultischen und kosmischen Rahmen der staatlichen Kulte in Stadt und Nekropole integriert. Der Glaube des Niltalbewohners wurde geprägt durch den Wunsch nach ständiger, täglich erneuerter Teilnahme am zyklischen Festablauf, der für die Versorgung der Familie ebenso wie für den religiösen Trost bürgte. Die Hochgötter waren Teil dieser vom Staat garantierten Erneuerung. Der Einzelne fühlte sich von ihrer Vielfalt und ständigen Wandlung nicht verunsichert. Er hätte den Hochgott, den der dazu befähigte Priester seiner religiösen Gruppe anrief, nie im Gegensatz zu dem der benachbarten Institution gesehen. Religiöser Partikularismus erscheint erst in der Schlussphase der ägyptischen Religion unter veränderten sozialen Bedingungen.