

# Mystische Anklänge

IN DEN ALTÄGYPTISCHEN VORSTELLUNGEN  
VON GOTT UND WELT

Von JAN BERGMAN

## a) *Gab es Mystik im alten Ägypten?*

Das Thema dieses Symposiums, „Die Mystik“, bedeutet gerade für den Ägyptologen sowohl eine Anregung als eine Herausforderung.

In der Geschichte der Mystik nimmt zweifelsohne das Land Ägypten einen hervorragenden Platz ein. So sind die bekannten Mystiker, denen die nächsten drei Vorträge heute gewidmet sind, alle drei mit Ägypten mehr oder weniger eng verbunden. Nach mehreren klassischen Autoren<sup>1</sup> soll ja Pythagoras bei ägyptischen Priestern in Heliopolis, Memphis und Theben, sogar 22 Jahren lang, studiert haben und so in die ägyptischen Geheimlehren eingeweiht worden sein. Der Jude Philo war bekanntlich in Alexandrien zu Hause, und sein umfassendes Schrifttum verdient nicht nur von dem allgemeinen Denken eines hellenisierten Judentums sondern auch von den besonderen bodenständigen ägyptischen Vorstellungen her beleuchtet zu werden. Plotinos, der *mysticus classicus*, stammte aus der oberägyptischen Stadt Lykopolis<sup>2</sup>, die ihren Namen dem wolfgestaltigen Ortsgott Upuaut verdankt, und seine ägyptische Heimat lässt sich auch in mancherlei Weise in seinen Enneaden spüren. Erinnert werden kann auch daran, dass die christliche Mönchsmystik im ägyptischen Nährboden eine frühe Blüte erlebte, und die grösstenteils in koptischer Sprache überlieferten Apophtheg-

<sup>1</sup> Siehe vor allem Diod. Sic. I 69, 96 und 98; Plut. *De Iside* 10; Jambl. *Vita Pythag.* 14 und 19. Eine gute Sammlung weiterer Referenzen findet sich bei Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris* 2 (*Monographien des Archiv Orientalni IX:2*), Prag 1941, S. 88 f.

<sup>2</sup> Dieser Geburtsort wird zwar nicht von Porphyrios in seiner Plotinos-Vita, sondern erst von Suidas erwähnt, es gibt aber keinen Grund, die Richtigkeit dieser Angabe zu bezweifeln. Sein Erwecker (siehe Porph. *Vita Plot.* 3) und Lehrvater Ammonios Sakkas war auch Ägypter, sein Heimatort war aber Alexandrien.

mata patrum lassen uns ahnen, dass echte mystische Erlebnisse in diesem religiösen Klima gediehen sind.

Die hier angedeutete wohl bezeugte Mystik auf ägyptischem Boden erweckt somit bei dem Ägyptologen, der sich hauptsächlich mit den früheren Kulturperioden des Landes beschäftigt, zunächst nicht geringe Erwartungen, welche sich aber bei näherer Beschäftigung mit dem Gegenstand nur schwer erfüllen lassen. Gern würde ich die einheimischen Geheimlehrer eines Pythagoras' bekanntmachen und einige ägyptische Vorläufer eines Philons oder eines Plotinos' dem Auditorium vorstellen. Dazu bin ich aber leider nicht imstande. Ich bezweifle gar nicht, dass es auch im alten Pharaonenreich vergleichbare echte Mystiker gegeben haben kann, das heisst also nicht nur Vertreter einer normalen persönlichen Frömmigkeit<sup>1</sup>, sondern Personen, die ihre Einheit mit Gott und Welt in ganz sonderbarer Weise erlebt haben. Gegen verallgemeinernde Behauptungen, dass es innerhalb der alten ägyptischen Religiosität für Mystik kaum Platz gewesen sei<sup>2</sup>, nehme ich eine skeptische Haltung ein. Die alten einheimischen Quellen sind aber nicht so beschaffen, dass sie innere Erlebnisse mystischer Art kundtun. Überhaupt fliessen bekanntlich die literarischen Zeugnisse persönlicher Religiosität<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Innerhalb der katholischen Kirche ist eine Neigung bemerkbar, fast jede persönliche Frömmigkeit, die ausserhalb der gemeinsamen Kulterlebnisse fällt, als „Mystik“ zu bezeichnen. S. Morenz hat in seinem Vortrag „*Mystik in der ägyptischen Spätzeit*“ (Kolloquium in Strasbourg 1967 über die Religion der ägyptischen Spätzeit; nur ein kurzes Résumé liegt noch vor) mit vollem Recht gegen diesen allzu weiten Gebrauch des Wortes „Mystik“ z. B. seitens E. Drioton Einwände erhoben.

<sup>2</sup> So z. B. S. Morenz in dem erwähnten Vortrag. Vgl. auch E. Otto, *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen* (SbHAW 1958:1) S. 17 Anm. 30. Morenz weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass „Extase“, d. h. dass vor allem die äusseren extatischen Phänomene im alten Ägypten anscheinend keine Rolle gespielt haben. Dies ist zweifelsohne richtig, wenn man die literarischen Quellen als Zeugnisse der Totalität der ägyptischen Gesellschaft gutheisst, was jedoch eine gefährliche Beschränkung der Perspektive bedeutet. Ausserdem muss die Mystik nicht mit äusserer Extase verbunden sein. Für Belege für verschiedene Arten von Besessenheit siehe H. Bonnet *RÄRG* s.v. Gott im Menschen S. 227 f („Seth-Menschen“ nach der Angabe eines Traumbuches) und S. Sauneron, „Les 'possédés'“, *BIFAO* 60, 1960, S. 111 ff.

<sup>3</sup> Für die Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit — welche wegen der bekannten Bezeichnung der Ramessidenzeit durch J. H. Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York 1912, S. 344 ff als „the Age of Personal Piety“ allzu viel auf diese Epoche eingeschränkt worden ist — und deren oft enge Beziehung zum Kult siehe z. B. J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350* (OMRO N.R. 27), Leiden 1947, S. 50 ff (bes. die S. 50 Anm. 13 angegebene Litera-

im alten Ägypten nur sehr spärlich, und es fehlen alle Spuren einer mystischen Literatur. Wenn ausnahmsweise eine religiöse Persönlichkeit, wie vor allem Achenjati, aus den zeitgenössigen Zeugnissen hervortritt, schildern die Quellen uns keine inneren mystischen Vorgänge, obwohl gerade solche Erlebnisse sein festes Bewusstsein, der „Einzig“ des Gottes zu sein, und seinen sonderbaren Missionseifer im Dienst des Gottes am besten begründen und erklären könnten.

Deshalb wird auch in den wissenschaftlichen Behandlungen der ägyptischen Religion das Wort „Mystik“ nur sehr selten in Verbindung mit dem alten Ägypten gebraucht. Charakteristisch für die allgemeine Einstellung ist auch, dass S. Morenz in einem Vortrag beim Strassburger Symposium über die Religion in der ägyptischen Spätzeit, der den Titel „Mystik in der ägyptischen Spätzeit“ trägt<sup>1</sup>, in verschiedenen späten Zeugnissen mystischer Vorstellungen, wie einigen gemischten Totenbüchern und Darstellungen, vom „Werden zu Osiris“ auf einigen Leichentüchern, eine „auf wesentliche (ontologische) Vereinigung zwischen Mensch und Gott drängende *hellenistische* (von mir kursiviert) Position, welche neben der traditionellen reservierten ägyptischen Haltung auftritt“ erkennen will.

Gegen diesen Hintergrund wäre es eine wichtige Aufgabe, die Stellen, in welchen wenigstens mystische Anklänge sich erhören lassen, aus dem gesamten ägyptischen Textmaterial zusammenzustellen und zu interpretieren. M. E. würde eine solche Sammlung eine beträchtliche Anzahl auch alter Zeugnisse aufweisen. Es ist ja natürlich, dass die zahllose Menge von Identitätsaussagen<sup>2</sup>, welche nicht nur im Kontext der Totenliteratur zu Hause sind sondern auch — und wohl ursprünglicher — dem Kult angehören, nicht nur gewissermassen als Zaubersprüche gebraucht sondern auch bisweilen innerlich erlebt worden sind, was einer *unio mystica* mit dem Gott,

---

tur); S. Morenz, *Ägyptische Religion (Die Religionen der Menschheit 8)*, Stuttgart 1960, S. 108 ff und 138 ff; ders. *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten (SbSAW 109:2)*, Berlin 1964, S. 30 ff und jetzt vor allem G. Fecht, *Literarische Zeugnisse zur „Persönlichen Frömmigkeit“ in Ägypten (AHAW 1965:1)*, Heidelberg 1965.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 48 Anm. 1.

<sup>2</sup> Unsere prinzipielle Bewertung dieser wichtigen Formeln haben wir in unserer Abhandlung *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien (Acta universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3)*, Uppsala 1968, S. 219 ff kurz dargelegt.

in dessen Rolle der König und der Priester, aber auch der Laie z.B. bei der Feier des Osirismysteriums in Abydos<sup>1</sup>, eingegangen sind, nahe kommen mag. Solch eine Inventierung und Interpretation können wir hier natürlich nicht leisten sondern müssen diese ganz zentrale Angabe anstehen lassen. Ich will aber nochmals meine Auffassung unterstreichen, dass es auch im alten Ägypten Mystik im engeren Sinn, das heisst bewusste Erlebnisse einer Einheit mit dem Gott und feste Erfahrungen seiner Einwohnung im Menschen, gegeben hat, dass aber die Quellen, die primär solche Erlebnisse beleuchten äusserst fragmentarisch sind, so dass die mystischen Vorgänge sich hauptsächlich nur auf indirekte Weise belegen lassen.

### b) *Zum Thema des Vortrages*

So haben wir im Titel dieses Vortrages nicht von „Mystikern“ sondern von „mystischen Anklängen in den ägyptischen Vorstellungen von Gott und Welt“ gesprochen. Diese Formulierung erfordert teils eine Verdeutlichung, teils eine Erklärung. Zunächst zum Gebrauch des Wortes „mystisch“. Für den Aussenstehenden könnte wohl — und kann noch immer — die Mehrzahl der ägyptischen Vorstellungen als mystisch im Sinne von „eigentümlich, sonderbar oder unverständlich“ erscheinen. Ich verwende das Adjektiv hier nicht in diesem weiten Sinn. Die Verwandtschaft von „mystisch“ mit „Mysterium“ soll bei meinem Gebrauch mitklingen. Insofern nähere ich mich der Einstellung der Griechen, welche die ägyptische Religion als äusserst geheimnisvoll und ängstlich ansahen<sup>2</sup>. Ich möchte aber ausserdem vor allem den Zusammenhang von „mystisch“ mit „Mystik“ und mystischen Erlebnissen im engeren Sinn unterstreichen.

Nun noch ein Wort zur Behandlung des Themas.

<sup>1</sup> Vgl. Bergman, *Ich bin Isis*, S. 231.

<sup>2</sup> Strabo XIV 1, 29 (c. 806) werden die ägyptischen Priester als *μυστικοί* bezeichnet, da sie kaum ihre Lehren vermitteln, sondern sie grösstenteils verborgen halten. Plut. *De Iside* 10 wird behauptet, dass Pythagoras die symbolische und geheimnisvolle Darstellungsweise seiner ägyptischen Lehrer (τὸ συμβολικὸν αὐτῶν καὶ μυστηριώδες) nachgeahmt hat, indem er seine Lehren mit Rätseln vermengte (ἀναμείξας ἀινίγματα τὰ δόγματα). Und Lukian lässt Zeus über die ägyptischen Götter sagen: „Zum grössten Teil stellen sie Rätsel (ἀινίγματα) dar; es gibt aber keinen Grund, darüber zu lächeln, denn man ist nicht eingeweiht (ἀμύητος)“ (*Deorum conc.* 10). Endlich soll natürlich an Jamblichos erinnert werden, dessen wichtigste Schrift über Ägypten den Titel „Die Geheimlehren“ trägt.

Die Vorstellungen von der Beziehung zwischen Gott und Welt stellen offenbar den äusseren Rahmen dar, innerhalb dessen auch die Einzelbeziehung eines Mystikers zum Gott erlebt und verstanden wird. Wenn wir somit hier gerade dieses Thema aufnehmen, beschäftigen wir uns mit den äusseren Bedingungen oder, wenn wir so wollen, den Prolegomena der Mystik.

Die Zweiteilung, die Söderblom gern mit den beiden Termini „Persönlichkeitsmystik“ und „Unendlichkeitsmystik“ ausdrücken wollte, kann m. E. in verschiedener Hinsicht irreführen. Man könnte ja umgekehrt die Behauptung wagen, dass eine pantheistisch gefärbte Auffassung der Umwelt fast immer die Grundlage der mystischen Betrachtungs- und Erlebensweise bildet. Die Erfahrung einer „Einheit mit dem All“ — wie die moderne Mystikerin aus Vällingby ihr sonderbares Erlebnis bezeichnet hat<sup>1</sup> — scheint eine für echte Mystik ganz zentrale Empfindung zu sein. So zeugt unserer Meinung nach das überaus grosse Interesse der Ägypter an Kosmogonien nicht so sehr von Neugierde oder Freude an Spekulationen sondern vom Suchen nach Antworten auf ganz essentielle Fragen der Menschheit. So betrachtet erhalten die kosmogonischen Auslegungen grösseres Gewicht. Hier ringt der Mensch nach seiner Beziehung zu Gott und Schöpfung, nach seiner Stellung im geschaffenen Kosmos. Überhaupt bilden die kosmogonischen Entwürfe lokal variierende Lösungen und Erklärungen der spannungsvollen Frage nach der Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpfen, nach Einheit und Vielheit im Wesen von Gott und Welt.

Folgen wir diese Fragestellung und betrachten einige ägyptische Vorstellungen, welche vor allem in kosmogonischen Kontexten zu Hause sind.

### 1. *Das Zeugnis einiger Götternamen*

Zunächst können wir unsere Aufmerksamkeit auf ein paar Götternamen richten, welche sich anscheinend, wenigstens nach schon früh erscheinenden Etymologisierungen, auf die Frage von Einheit und Vielheit in der Schöpfung beziehen lassen.

Erstens handelt es sich um den heliopolitanischen Hauptgott, der den Platz an der Spitze der dortigen grossen Enneade beansprucht, und zwar

---

<sup>1</sup> Siehe den Einleitungsvortrag von Prof. C.-M. Edsman, oben S. 11, 25 und 29.

Atum. Oft<sup>1</sup> ist hervorgehoben worden, dass dieser Gottesname sowohl mit dem Verbum *tm* „vollenden“ als mit dem gleichlautenden negierenden Verbum *tm* „vernichten, aufhören“ zusammengestellt und somit teils als „das All“, teils als „das Nichts“ übersetzt werden kann. Von diesen Verbindungen zeugen nun auch schon früh die ägyptischen Texte. In einem Pyramiden-spruch<sup>2</sup> findet sich die Zusammenstellung *tm* „all, ganz“ — Atum in einer typischen Wortspielerei, welche eine Deutung von Atum als „das All, die Ganzheit“ andeuten mag<sup>3</sup>. Ein Sargtext<sup>4</sup>, der anscheinend<sup>5</sup> in eine Identifikationsaussage des Toten mit dem Urgott ausmündet<sup>6</sup>, sagt „Dieser N.N. ist Atum — der noch nicht Vollendete (*tm*)<sup>7</sup>, wenn er sich vollendet (*tmm*)“.<sup>8</sup> In charakteristischer Weise wird hier auf die entscheidende Zeit des ersten Entstehens, auf den Grenzpunkt zwischen dem Nichts und dem All hingewiesen, den der vorschöpferliche Urgott darstellt. Im grossen Leidener

<sup>1</sup> Z.B. K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig 1930 § 114; C. E. Sander-Hansen, *Aegyptiske forestillinger om verdens skabelse*, Kopenhagen 1941; H. Bonnet, RÄRG s.v. Atum S. 71.

<sup>2</sup> *Pyr* 1298 b.

<sup>3</sup> Der betreffende Passus scheint eine ziemlich lose Verbindung verschiedener Sprüche zu sein. Als Einzelaussage könnte man den Satz vielleicht am besten mit „Dein Fleisch ist vollkommen als Atum“ oder „dein Fleisch ist als Totalität Atum“ übersetzen. Dieser Sinn ist am verständlichsten, wenn die Deutung des Atumnamens als „der Vollkommene, der Allumfassende“ schon festlag.

<sup>4</sup> Spell 141 = CT II S. 174 e.

<sup>5</sup> Anders L. Speelers, *Textes des cercueils*, Brüssel o.J., S. 77, der den Text emendiert (vgl. Komm. z. St. S. 362).

<sup>6</sup> Im selben Spruch (CT II S. 174 a) wird gerade Atum, neben Re und Geb angerufen. Der „atumisierte“ Tote kann somit vor Atum auftreten, ganz wie der osirianisierte Tote vor Osiris erscheint.

<sup>7</sup> Hier tritt die besondere Ausdruckskraft der ägyptischen Bildschrift klar hervor: durch das doppelte Determinieren des *tm* (teils Negationszeichen, teils Gotteszeichen) wird m. E. das Wort sowohl auf Atum als auf das Nichts (das noch nicht Entstandene) — als Auslegung des Gottesnamens — bezogen. Man beachte jedoch, dass das „Negationszeichen“ hier rein phonetischer Art sein kann.

<sup>8</sup> Die geminierte Form *tmm* fasse ich als ein part.imperf.pass. des Verbums *tm* „vollenden“ auf. (In Gardiner, *Grammar* kommt nur *tmm* als part.perf.pass. des negativen Hilfsverbums vor, § 360; K. Sethe, *Das aegyptische Verbum* I–II, Leipzig 1899 belegt nur eine finite Form *tmm* nach *ir* und *m ht*, II S. 109 § 253, 10 a und 13 h.) Das part.imperf. drückt eine Intensität aus, die als „wirkliche Durchführung“ (so C. E. Sander-Hansen, *Studien zur Grammatik der Pyramidentexte, Analecta Aegyptiaca* VI, Kopenhagen 1956 S. 30) zu deuten ist. Auch eine futurale Übersetzung empfiehlt sich oft (siehe Gardiner, *Grammar* § 355), und so übersetzt Bonnet (RÄRG s.v. Atum S. 71) die betreffende Aussage.

Amunhymnus IV 14–15 wird die Wendung = „Er vollendet (*tm*) sich als Atum“ auf Amun übertragen, der auch im selben Kontext als „Allherr“ (*nb r dr*, eig. „Herr bis an die Grenze“) heisst. Ein anderer Leidener Papyrus<sup>1</sup> sagt: „Du vollendest (*tm*) dich als Herr der Ewigkeit in diesem deinem Namen von Atum.“ Somit wird der Vollendung, die aus dem Namen Atum herausgehört wird, sowohl eine geographische als auch eine zeitliche Dimension zugeschrieben.

Für uns ist nun wichtig, dass auch die gesamte Menschheit unter der stammverwandten Bezeichnung *tm.w*<sup>2</sup> wie schon Zandee<sup>3</sup> beachtet hat, mit dem Gott Atum zusammengestellt wird, der „Grosser Atum, Herr der ganzen Menschheit“ (*tm.w*)<sup>4</sup> heisst und mit „O, Atum, Schöpfer der ganzen Menschheit (*tm.w*)“ angerufen wird. Eine solche Lautähnlichkeit legt für den Ägypter bekanntlich ein sicheres Zeugnis von einer dahinterliegenden Wesensgleichheit ab. Hieran konnten somit leicht Gedanken über eine tiefere Einheit zwischen diesem Gott und den Menschen anknüpfen, und damit auch über eine Einheit mit dem All (*tm*)<sup>5</sup>.

In der Totenliteratur kommt tatsächlich häufig eine in dem Mund des Toten gelegte Aussage vor, welche in erster Linie mit „Mir gehört das All“ zu übersetzen ist, die aber auch, wie die Schriftvarianten zeigen, als „Ich bin Atum“, „Ich bin das All“ oder „Mir gehört Atum“ gedeutet wurde<sup>6</sup>. Dass die Glieder des Toten mit den Gliedern des Atum identisch sind, ver-

<sup>1</sup> Pap. Leiden I 344 VI 9. Zandee, *De Hymnen*, S. 79 hat diesen Passus bereits früher zum Vergleich herangezogen (= Text Nr. 380).

<sup>2</sup> Siehe Wb V S. 305.

<sup>3</sup> Zandee a.O. Die Hinweise finden sich Anm. 16 und 17.

<sup>4</sup> Diese Bezeichnung des Atum ist so auch auf andere Götter übergegangen (Wb V S. 305, 12 gibt Belege auch für Amun-Re, Min und Osiris).

<sup>5</sup> Wb V S. 305, 4–6 nimmt *tm* „alles, das All“ besonders auf und hebt die Phrasen *mk (n.k) tm* „mir (dir) gehört das All“ und *nb tm* „Herr, des Alls“ hervor, welche letztere wenigstens in der Spätzeit kaum von *nb tm.w* „Herr der ganzen Menschheit“ zu scheiden ist.

<sup>6</sup> Siehe vor allem CT IV S. 184 b (in 19 Versionen fehlt das Götterdeterminativ, in 2 wird es ausgeschrieben; man beachte jedoch, dass „Ich bin Re“ als parallele Aussage folgt!) und CT IV S. 340 a (wo das Götterdeterminativ wenigstens in einem Fall steht; die Fortsetzung (c) zeigt jedoch, dass es sich hauptsächlich um „das All“ in seiner Ganzheit handelt). Vgl. weiter die späteren Versionen im Totenbuch Kap. 17 bzw. 13. Pap. Ani weist im ersten Fall (Taf. VII 5) eine Doppelschreibung auf, die wohl die doppelte Auslegung sichern soll. Siehe auch CT III S. 389 b.

kündigt schon ein Pyramidentext<sup>1</sup>, und dass der Körper des Osiris — und nach ihm jedes Toten — vollkommen (*tm*) ist, wird oft versichert<sup>2</sup>.

In der grossen Endperspektive offenbart sich aber auch die negierende Seite seines Wesens (*tm* = „aufhören“). Wie Atum in der heliopolitanischen Sonnentriade die Rolle der untergehenden Sonne innehat<sup>3</sup>, so ist er in dem Weltabendgesicht in Kap. 175 des Totenbuches der Gott, der beim Untergang der Welt als der Letzte zum vorschöpferlichen Zustand zurückkehrt. So umfasst er alle Existenzformen: Vorexistenz — Leben — Nachexistenz. Er ist schon dank seinem Namen der wahre *nb nt.t iw.t.t.* „Herr dessen was ist und was nicht (= ‘noch nicht’ oder ‘nicht mehr’) ist.“ Er ist der „Einherr“ und der „Allherr“<sup>4</sup>, er ist der „Eine“<sup>5</sup> und „das All“. Solch eine tiefe, räumlich und zeitlich gedachte pantheistische Anschauung konnte zweifelsohne als geeignete Grundlage für Erlebnisse einer gleichzeitigen Einheit mit Gott und Welt dienen.

Zweitens nenne ich den Gott Schu, dem als Erstgeborenem eine Schlüsselstellung in der heliopolitanischen Kosmogonie zukommt. Besonders eine Gruppe von Sargtexten macht uns mit einer entwickelten Schu-Theologie bekannt, der A. de Buck, der eminente Herausgeber der Sargtexte, die wichtige Studie *Plaats en Betekenis van Sjoë in de Egyptische Theologie*<sup>6</sup> gewidmet hat. Auch sein Name lässt sich nämlich — in erstaunlicher Parallele zum Namen Atum — in einander entgegengesetzte Richtungen auslegen. Teils erinnert der Name Schu an das Verbum *šwj* „leer sein“, teils wird er als die „Luft“ (*šw*) bzw. — wenigstens in der Spätzeit — als das „Sonnen-

<sup>1</sup> Pyr 135. Vgl. auch Pyr 1298 b. Das Genre „Gliedervergötterung“ (Ranke) ist in der ägyptischen Totenliteratur reichlich vertreten.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. de Wit, Opet, S. 244, wo zu Osiris gesagt wird: „dein Körper ist vollkommen (*tm*) in deiner Gestalt von Atum.“

<sup>3</sup> Vgl. schon Pyr 1695, wo jedoch noch eine andere Wortassoziation (*tnm*) zu belegen ist.

<sup>4</sup> Man beachte den sinnreichen Wechsel zwischen *nb tm* „Allherr“ und *nb w'* „Einherr“ CT III S. 382 b und c bzw. zwischen *mš tm* „Allschöpfer“ (eig. „Allgebärer“) und *nb w'* „Einherr“ S. 384 d und S. 385 b.

<sup>5</sup> Das Motiv seiner Einzigkeit vor der Schöpfung kommt oft vor (CT III S. 383 c; CT IV S. 184 = Tb Kap. 17 usw.).

<sup>6</sup> In *Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen*, Afd. Letterkunde N.R. 10:9, Amsterdam 1947. Jetzt ist auch R. O. Faulkner, „Some Notes on the God Schu“, *JÉOL* 18, 1964, S. 266 ff, heranzuziehen.

licht“ (*šw*), das alles Leere erfüllt, aufgefasst<sup>1</sup>. So konnte auch dieser Gott schon wegen seines Namens sowohl mit dem Zustand der Vorschöpfung als mit dem erschaffenen Kosmos, der dank der Luft am Leben erhalten wird, auf das Engste verbunden werden. Zu den essentiellen Vorstellungen, die sich auf die Luft- und Lichtnatur dieses Gottes beziehen, kommen wir unten zurück. Hier soll nur erwähnt werden, dass in diesem Kontext die Grenzenlosigkeit seines Wesens besonders hervorgehoben wird. Das geschieht vor allem dadurch, dass Schu mit den *hḥw*-Göttern<sup>2</sup>, einer Ogdoade von Himmelsträgern, deren Name mit *hḥ* „Unendlichkeit“ zusammenhängt, in engste Verbindung gebracht wird. Ihre innige Zusammengehörigkeit mit Schu hebt ein Anruf in der folgenden feierlichen Wendung hervor: „O, ihr acht *hḥw*-Götter, von Schu empfangen und von Schu geboren, von Schu erschaffen und von Schu geknotet, von Schu gezeugt aus der Flüssigkeit seines Körpers usw.“<sup>3</sup>. Von diesen Göttern, die auch gewissermassen ihrer Gestalt und Funktion nach als Doppelgestalten des Schu zu betrachten sind, heisst es: „Ihre Länge ist (die Länge) des Himmels, ihre Breite ist (die Breite) der Erde“<sup>4</sup> — was eine Version so weiterentwickelt und präzisiert: „Ihre Länge ist grösser als die Länge des Himmels, ihre Breite ist grösser als die Breite der Nut“<sup>5</sup>. Und die Funktion dieser Götterogdoade, welche den unendlichen Raum verkörpert, geht gut aus dem folgenden Anruf hervor: „Ihr acht *hḥw*-Götter, die ihr als *Hḥ*-Gott des *Hḥ*-Gottes dient(?)“<sup>6</sup>, die ihr den Himmel mit euren Armen umfasst und den Himmel mit dem Aker des

<sup>1</sup> Siehe vor allem K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* (APAW 1929:4), Berlin 1929 S. 112 ff. Sethe spricht zwar von zwei Wörtern *šw*, die auseinanderzuhalten seien. Ob die Ägypter so verfahren sind, ist auf jeden Fall fraglich. Vgl. de Buck, *Sjoe*, S. 247 ff und Bonnet, *RÄRG* s.v. Schu S. 686 f.

<sup>2</sup> Für diese *hḥw*-Götter wird auf de Buck, *Sjoe*, S. 233 f und Sethe, *Amun*, S. 94 ff hingewiesen.

<sup>3</sup> CT II S. 19 c-e. Man beachte, mit welcher Emphase die doppelte Elternschaft, die Schu zukommt, unterstrichen wird. Vgl. weiter CT II S. 1 b, 5 e und 23 d. Mit Atum werden diese Götter gewöhnlich durch die Namensgebung verbunden (ebd. S. 6 d, 7 e, 23 e). Einige Stellen (ebd. S. 7 d, 20 a) schreiben Atum jedoch noch eine weitere Rolle zu.

<sup>4</sup> CT II S. 20 e nach den Versionen B1C, B2L, B1P.

<sup>5</sup> Ebd. Textzeuge B1Bo (vgl. auch A1C). Hier sieht man gut den Schu-Theologen am Werk. — Die Übersetzung der Stelle de Buck, *Sjoe*, S. 233 gibt keine der Versionen richtig wieder.

<sup>6</sup> Diese Wiedergabe empfiehlt sich aus der Mehrzahl der Texte. Die abweichende Schreibung in G1T und A1C zeugt vom paarweisen Auftreten dieser Götter.

Geb (d.h. der Erde<sup>1</sup>) verbindet, Schu hat euch geboren...“<sup>2</sup>. Gerade in diesem Kontext, der somit indirekt die räumliche Grenzenlosigkeit auch des Gottes Schu hervorhebt<sup>3</sup>, wird nun Schu mit der *nḥḥ*-Ewigkeit identifiziert, deren Benennung schon von ihrer Verwandtschaft mit *ḥḥ* zeugt: „Ich bin die *nḥḥ*-Ewigkeit, die die *ḥḥw*-Götter gebiert“<sup>4</sup>. Ausführlicher heisst es: „Ich bin das Leben, der Herr der Jahre, der das Leben der *nḥḥ*-Ewigkeit lebt, der Herr der *ḏ.t*-Ewigkeit“<sup>5</sup>, oder mit einer Wendung, die die beiden Sphären der Zeit und des Raums verbindet: „Ich bin das Leben, dem die Länge des Himmels und die Breite der Erde erschaffen wurden“<sup>6</sup>.

Zu diesen enthusiastischen Prädikationen der Schu-Theologie sei noch eine Beobachtung hinzugefügt. In den Sargtexten werden die zitierten Aussagen in den Mund des mit dem Gott Schu identifizierten Toten gelegt. Das Anschlagen solcher überschwenglichen Töne berechtigt aber zu der Frage, ob nicht eine erlebte Unendlichkeitsmystik in diesen Texten widerhallt. Dass die hier vorliegenden Formulierungen sich mit Aussagen jeder anerkannten Unendlichkeitsmystik messen können, dürfte einleuchten.

Noch ein dritter Gott trägt einen Namen, der sich auch *ad utrumque* auslegen lässt, und zwar der thebanische Hauptgott Amun. K. Sethe hat nach dem Vorgang anderer Forscher in seiner äusserst gehaltreichen, wenn auch zu stark systematisierenden Abhandlung „Amun und die acht Urgötter von Hermopolis“ auch die Namensfrage ausführlich behandelt. Die übliche Auslegung, auf die gewöhnlich in der Hymnenliteratur angespielt wird, stellt den Namen mit dem Verbum *imn* „unsichtbar machen, verbergen“ zusam-

<sup>1</sup> Zum Gott Aker, der in sich die Erde verkörpert, siehe Bonnet *RÄRG* S. 11 ff.

<sup>2</sup> CT II S. 27 d–28 b.

<sup>3</sup> Siehe auch CT I S. 363 e–f und S. 395 b–c.

<sup>4</sup> CT II S. 31 d und S. 23 a. Vgl. auch S. 28 d. Oft wird dabei Tefnut mit der *ḏ.t*-Ewigkeit gleichgestellt. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass der Gottesname Schu in den ptolemäischen Texten gern mit zwei leeren Königsnamensringen geschrieben wird. Dass diese Schreibung auf Schu als „die Leere“ hinweist, wird oft behauptet (z.B. Sethe, *Amun*, S. 113). Dafür würde aber ein Ring ausreichen. Aller Wahrscheinlichkeit nach hängt die Tatsache, dass zwei leere Ringe geschrieben werden, mit den beiden Namensringen der Königstitulatur zusammen. Ob diese zwei Ringe in der Spätzeit als die beiden alles umfassenden auf Schu bezogenen Ewigkeiten gedeutet wurden? Dann wäre das Prenomen etwa als „der König von Ober- und Unterägypten Schu NN“ (für das Königtum des Schu siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 74 Anm. 5) und das Nomen als „Sohn des Re, Schu NN“ zu verstehen.

<sup>5</sup> CT II S. 39 b.

<sup>6</sup> CT II S. 40 i–41 a.

men und fasst so Amun als „den Unsichtbaren, den Verborgenen“ auf<sup>1</sup>. Als Urgott ist er aber auch selbst der Handelnde, „der sich Verbergende“. So heisst es auch in einem Hymnus: „Du verbirgst (*imn*) dich als Amun der Alte“<sup>2</sup>. Häufig werden aber als Objekte dieses Verbergens sein Name, sein Wesen (seine Farbe) und seine Gestalt erwähnt, und besonders die Verbindung *'Imn-rn.f* „der seinen Namen verbirgt“ oder „dessen Name verborgen ist“ wird gern als Deckname des Amun gebraucht<sup>3</sup>. Als Urgott und Schöpfer ist er in gleicher Weise vor den Göttern und den Menschen verborgen. Im Amunhymnus von Kairo (V 4) ist er „der seinen Namen verbirgt vor seinen Kindern in diesem seinem Namen Amun“, und im grossen Leidener Hymnus (IV 17) heisst er „der einzige Amun, der sich verbirgt vor ihnen (scil. den Menschen?<sup>4</sup>), der sich versteckt vor den Göttern, so dass man sein Wesen (eig. seine Farben) nicht kennt“.

Dieser geheimnisvollen, transzendenten Seite des Gottes Amun, die Sethe veranlasst, ihn als *deus invisibilis* und *deus ineffabilis* zu bezeichnen, steht aber eine andere Deutung seines Namens gegenüber, die gerade die Immanenz — im eigentlichen Sinn des Wortes — betont. Nicht selten wird das Verbum *mn* „bleiben“ als Erklärung des Namens Amun herangezogen, vor allem in der festen Verbindung *mn h.t nb.t* „der bleibt in bezug auf alle Dinge“, was später durch den Zusatz von *m* als „der in allen Dingen bleibt“ verdeutlicht wird.<sup>5\*</sup> Diese pantheistische Formel, die nicht nur die Allgegenwärtigkeit des Gottes verkündigt sondern auch das Bleibende seines Wesens hervorhebt, hat Sethe<sup>7</sup> mit der überallhin dringenden Luft, die

\* In einem Amunritual von Karnak lesen wir: „Du bist Amun, der in allen Dingen bleibt, in deinem Namen Amun“.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Sethe, *Amun*, S. 87 ff liefert eine Fülle Belege zu dieser Namensdeutung, welche Manetho auch an die Griechen vermittelt hat (siehe Plut. *De Iside* 9).

<sup>2</sup> Pap. Mag. Harris IV 4-5 (= ed. Lange G 18). Vgl. Urk. VIII Text 13 b und 15 b, wo diese Bezeichnung auf Month übertragen ist.

<sup>3</sup> Siehe Sethe, *Amun*, S. 88 f und Zandee, *De Hymnen*, S. 83. Man beachte, dass *'Imn-rn.f*, der schon Pyr 399 a vorkommt und — was Zandee ebd. bemerkt — C T II S. 157 a sogar im Pluralis vorliegt, eine vom thebanischen Amun ursprünglich unabhängige Gottesbezeichnung ist.

<sup>4</sup> So Sethe, *Amun*, S. 88. Vgl. jedoch Zandee, *De Hymnen*, S. 85, wo das Pronomen als proleptisch (= „den Göttern“) betrachtet wird.

<sup>5</sup> Siehe Sethe, *Amun*, S. 102 ff.

<sup>6</sup> Pap. Berl. 3055 VI 5, XIII 9 (zit. Sethe, *Amun*, S. 103).

<sup>7</sup> A. O., S. 107.

jeden leeren Raum erfüllt, zusammengestellt und darauf hingewiesen, dass Amun sich hier mit dem Gott Schu nahe berührt. Sethe hat in diesem Zusammenhang auf eine leider schlecht bewahrte Aussage im Muttempel bei Karnak hingewiesen: Amun „der Lufthauch, der in jedem Glied(?) bleibt (*mn*), nicht ist ein Ding leer (*šw*) von ihm, denn er ist darin“<sup>1</sup>. Die hier enthaltene Spannung zwischen *mn* und *šw* soll Amun und Schu nicht in Gegensatz zu einander stellen sondern eher an die Polarität im Wesen sowohl des Schu als des Amun erinnern, die wir durch die Interpretationen ihrer Namen beleuchtet haben. Wie Schu „die Leere“ — und zugleich die alles erfüllende Luft ist, so ist Amun „der Bleibende“ — aber auch „der Verborgene“, der innerhalb der hermopolitanischen Ogdoade sogar durch einen Gott *Njzw* „das Nichts“ ersetzt wird<sup>2</sup>. In dieser Rolle gehört Amun der dunklen Zeit vor der Schöpfung an, aber gerade mit ihm wird das erste Entstehen verbunden. Der grosse Leidener Amunhymnus (III 26) stellt fest „Du fingst das Entstehen an, als noch nichts da war. Nicht war die Erde von dir leer (*šw*) beim Ersten Mal“.

Auch bei anderer Götternamen<sup>3</sup> lassen sich derartige Ausdeutungen belegen, welche die ambivalente Beziehung der betreffenden Götter zur Welt und zur Existenz überhaupt beleuchten wollen. Für unsere Zwecke genügen die angeführten Stellen, welche die unauf löbliche Verbindung zwischen Gott, der das All und das Nichts ist, und der Welt belegen.

## 2. Kosmogonische Zahlen

Bei der Behandlung der Götternamen stand im Mittelpunkt die Totalbeziehung der Welt zu einigen Göttergestalten, die als Eingötter und Allgötter hervortreten, indem sie das All und das Nichts in ihr Wesen einbeziehen oder, unter dem Gesichtspunkt des Ersten Males aus sich entstehen und hervorgehen lassen. Wir wenden uns jetzt den ägyptischen Kosmogonien zu, da sie unterschiedliche Versuche darstellen, die Kluft zwischen Einheit und unendlicher Vielheit auf Formeln zu bringen.

<sup>1</sup> Ebd. S. 106.

<sup>2</sup> Siehe Sethe, *Amun*, S. 67.

<sup>3</sup> Wir denken an Horus *Mhntj-(n)-ir.tj* (siehe H. Junker, *Der sehende und blinde Gott*, *SbBAW* 1942:7 und E. Brunner-Traut, *Spitzmaus und Ichneumon*, *NAWG* 1965:7), und an *Nmn* von Kus, dessen Name wohl „Das, was ist“ bedeutet (siehe Junker a.O. A.59 ff), an Chepre, mit dem eine weit entwickelte *hpr-hprw*-Theologie verbunden wurde (siehe vor allem Pap. Bremner-Rhind 28, 20 ff und 26, 21 ff), an die

Die Zahlen<sup>1</sup> wurden von den Ägyptern als feste Grössen aufgefasst, die aufs engste mit der Weltordnung zusammenhängen, ja, geeignet sind, diesen Kosmos von innen her zu enthüllen. Die lokalen Kosmogonien arbeiten dabei mit verschiedenen Zahlen. Bei dem grossen Reichtum an variierenden kosmogonischen Systemen, welche mit der Zeit immer synkretistischer wurden<sup>2</sup>, müssen wir uns hier auf die wichtigsten Paradigmata beschränken.

In einem bekannten Sargspruch<sup>3</sup>, der den Titel „Sich in Hike (‘Zauber’) verwandeln“ trägt, findet sich die Aussage: „Ich bin der, den der Einherr (*nb w*) schuf, ehe noch die Zweiheit (*iš.tj sn.tj*) in diesem Lande entstand“<sup>4</sup>. Einleuchtend ist, dass Hike (bzw. der Tote, der sich mit Hilfe dieses Spruches in Hike verwandeln soll) hier eine Stellung zwischen dem Einem, Atum, und der Zweiheit für sich beansprucht. Er will den Platz am Urbeginn des Prozesses der Vervielfältigung des Urgottes einnehmen und so als der eigentliche Vermittler zwischen Gott und Welt dastehen. Was bedeutet aber konkret *iš.tj sn.tj*? Kees<sup>5</sup> übersetzt es ganz neutral mit „zwei Dinge“, was er anderswo<sup>6</sup> als „Himmel und Erde“ verdeutlicht. Diese Auffassung könnte man mit zwei Pyramidensprüchen stützen: „Dieser Pepi ist von seinem Vater Atum geboren, ehe noch der Himmel entstand und die Erde entstand, ehe noch die Menschen entstanden und die Götter geboren wurden, ehe noch der Tod entstand“<sup>7</sup>. Zweifelsohne stellt die Trennung von Himmel und

---

Osirisbenennung *Wn* (siehe unsere bald erscheinende Arbeit „Isis-Seele und Osiris-Ei“), an die Urgöttin Neith (siehe z. B. Bergman, *Ich bin Isis*, S. 278 Anm. 6) und an Ptah-Tenen und eine späte Schreibung seines Namens (siehe ebd. S. 296 Anm. 1).

<sup>1</sup> Zur Rolle der Zahlen in Ägypten, vergleiche K. Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern* (*Schriften d. Wissensch. Ges. in Strassburg*, 45), Strassburg 1916, besonders den Abschnitt „Runde und heilige Zahlen“ (S. 31 ff.). Siehe auch H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten* (*Mitteil.d.Vorderas.-Ägypt.Ges.* 45), Leipzig 1941, S. 155 ff und Bonnet *RÄRG* S. 872 ff s.v. Zahl.

<sup>2</sup> Die beste Orientierung über die ägyptischen Kosmogonien gibt S. Sauneron-J. Yoyotte, „La Naissance du Monde selon l’Egypte ancienne“, *La Naissance du Monde. Sources orientales* I, Paris 1959, S. 17 ff.

<sup>3</sup> CT Spell 261 = CT III S. 382 ff. Der Spruch wird von Kees in *Religionsgeschichtliches Lesebuch* H. 10 (2. Aufl. Tübingen 1928), S. 2 übersetzt. Vergleiche für den Kontext S. Morenz, *Gott und Mensch im alten Ägypten*, Heidelberg 1965, S. 144 ff.

<sup>4</sup> CT III S. 382 e–383 a.

<sup>5</sup> Kees, *Lesebuch*, S. 2. Siehe weiter Bergman, *Ich bin Isis*, S. 286 Anm. 3.

<sup>6</sup> Kees, *Götterglaube*, S. 229.

<sup>7</sup> Pyr 1466 b–d. Im anderen Spruch 1040 a–d beginnt die Reihe von 6 Nicht-Aussagen ebenfalls mit „Himmel“ und „Erde“.

Erde einen entscheidenden Schöpfungsakt dar, der für Luft und Licht, also für das Leben überhaupt, die notwendige äussere Bedingung bildet. Geb und Nut, deren Namen ursprünglich als Bezeichnungen für „Erde“ und „Himmel“ dienten, haben offenbar als Urgötterpaar früher einen höheren Rang besessen als denjenigen der dritten Göttergeneration, den sie in der weiterentwickelten heliopolitanischen Enneade einnehmen<sup>1</sup>. Das Schöpfungsprinzip, wonach in der Welt Ordnung durch Zweiteilung entsteht, beweist sich durch die Trennung von Himmel und Erde. Dieses Auseinanderfallen der beiden Hauptbestandteile des Kosmos bedeutet aber kein totales Aufheben der Einheit: Himmel und Erde berühren sich noch an den vier Welt-ecken und grenzen gemeinsam die erschaffene Welt vom Urwasser und Urfinsternis ab. Hier begegnen wir einer typischen Spannung von Einheit und Zweiheit, die auch in anderen Bereichen zu erkennen ist. Der politische Dualismus<sup>2</sup>, der seit der Reichseinigung die ägyptische Betrachtungsweise für alle Zeiten geprägt hat, befördert das Auftreten paarweiser Gestalten auf den verschiedensten Gebieten, soll dadurch aber die verwirklichte Vereinigung der beiden Länder illustrieren.

Eine andere wesentliche Zweiteilung liegt in dem Unterschied der Geschlechter, wofür zunächst Geb und Nut und dann, in der heliopolitanischen Enneade, das Geschwisterpaar Schu-Tefnut den Prototyp darstellten. Auch in dem Sargspruch, der unseren Ausgangspunkt bildete, lassen sich *š.tj sn.tj* „die Zweiheit“ gut auf Schu-Tefnut beziehen; dafür könnte eine Zusammenstellung von *š.tj* mit *šš* „ausspeien“, das auf die besondere Entstehungsweise dieses Götterpares hinweisen kann, sprechen<sup>3</sup>. Es ist jedoch zu betonen, dass der Sargtext an dieser Stelle bewusst so unbestimmt formuliert ist, dass in bezug auf Hike überhaupt jede Zweiheit<sup>4</sup> als jünger erwiesen wird. Bei der geschlechtlichen Zweiteilung wird die oben hervorgehobene Tendenz zur Einheit übrigens besonders deutlich. Teils wird näm-

<sup>1</sup> Siehe z. B. Sander-Hansen, *Forestillinger*, S. 19 ff und Kees, *Götterglaube*, S. 297. Bis in die Spätzeit gilt Geb als „der älteste Gott“ usw. Er bleibt „der Vater der Götter“, wie Nut die Bezeichnung „die die Götter gebiert“ behält.

<sup>2</sup> Dazu E. Otto, Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte. *Studia Aegyptiaca I (Anal.Orient.17 S. 10 ff)*.

<sup>3</sup> Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 286 Anm. 3. In dem Masturbationsspruch (Pyr 1248) sind sie als *s3.tj sn.tj* „die beiden Kinder“ bezeichnet.

<sup>4</sup> Hier wäre z. B. auch an Hu und Sia, „Ausspruch“ und „Erkennen“, zu denken. Vgl. Kees, *Götterglaube*, S. 228 f.

lich der Urgott selbst als doppelgeschlechtliche Gottheit gedacht, was sich schon in den Pyramidentexten<sup>1</sup> in drastischer Weise für Atum belegen lässt, teils spielt der Geschlechtsunterschied offenbar auf die fruchtbare Vereinigung der beiden sich ergänzenden Geschlechter.

So bildet die Zweiheit vor allem nur eine Übergangsstufe zwischen Einheit und Dreiheit in derselben Weise wie Dualis neben Singularis und Pluralis eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Auch bei der Trennung von Himmel und Erde herrscht die Dreizahl, nicht die Zweizahl — das Entscheidende ist das Vorkommen eines trennenden Elementes, sei es des Luftgottes oder des Sonnengottes. Die Dominanz der göttlichen Triade wird auch dadurch unterstrichen, dass wir es auch im Falle des doppelgeschlechtlichen Atum, wo die übliche Familiendreiheit Vater-Mutter-Sohn unangemessen war, mit einer Dreizahl zu tun haben. „Ich bin als der einzige Gott entstanden und drei Götter bin ich geworden“ lautet eine wichtige Formel, die sich wiederholt<sup>2</sup> für Atum belegen lässt. Der Sinn dieser Aussage ist eindeutig. In prägnanter Weise stellt sie die enge Verbindung von Einheit und Vielheit (Plural) in der Person des Atum fest. Hiermit ist nun eine Vorstellung zu vergleichen, die in der Spätzeit auf die Urgöttinnen Neith und Isis bezogen wird, dass sie nämlich zu zwei Dritteln Mann, zu einem Drittel Weib seien<sup>3</sup>. Daraus ergibt sich, dass eine Dreiteilung teils, von innen her, als drei Teile der Urgottheit, teils, von aussen her, als drei Götter gedeutet werden kann. Dieser Wechsel zwischen Einheit, die als eine Dreiheit erscheint, und Dreiheit, die von einer Einheit zeugt, ist charakteristisch für die ägyptische Haltung, die gern zwei verschiedene Betrachtungsweisen Seite an Seite auftreten lässt.

Aus der Atum-Triade ist bekanntlich mit der Zeit eine Götterenneade, das heisst ein „grosser Plural“ entstanden, deren Einfluss auf die folgende

<sup>1</sup> Pyr 1248. Weitere Angaben zur Doppelgeschlechtlichkeit der Urgötter bei Bergman, *Ich bin Isis*, S. 273 ff.

<sup>2</sup> Pap. Bremner-Rhind 27,1 f; 28, 26; 29, 1 (für die grammatische Konstruktion siehe Sauneron-Yoyotte, *Naissance*, S. 83 Anm. 77 mit Hinweisen). Das Alter der Formel stellt CT II S. 39 e sicher: „... als er (Atum) Einer war und zu Dreien wurde“; dieser Passus steht zwischen der Erwähnung der Geburt des Schu und Tefnut in Heliopolis und der Trennung des Geb von Nut. Siehe den Kommentar hierzu Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 153.

<sup>3</sup> Siehe S. Sauneron, „Le créateur androgyne“, *Mélanges Mariette BIFAO Bibl.* 32, S. 242 ff. Siehe auch Bergman, *Ich bin Isis*, S. 274 f.

religiöse Entwicklung so stark gewesen ist, dass die Mehrzahl der ägyptischen Kultzentren ihre Göttervereine als Enneaden bezeichnen, wenn auch die Zahl der Mitglieder nicht neun ist. Die heliopolitanische Götterneunheit, die aus Gottheiten sehr verschiedener Art zusammengesetzt ist, zeugt gerade durch ihre Buntheit von den Bemühungen der Priesterschaft, die ganze Welt in ein kosmogonisches System einzuordnen, das sich auf das Prinzip des „grossen Plurals“ gründete.

Die Dreizahl hat also in den verschiedenen ägyptischen Göttertriaden<sup>1</sup> eine wichtige Rolle gespielt. Man beachte auch, dass die Dreiheit auch im zeitlichen Sinn verwendet wird. „Ich bin Chepre in der Frühe, Re beim Mittagsstand, Atum am Abend“ sagt der Sonnengott in einem Turiner Papyrus<sup>2</sup>. Und im 64. Kapitel des Totenbuchs stellt sich der Tote so vor: „Ich bin Gestern, ich bin Heute, ich bin Morgen“<sup>3</sup>. Schliesslich wird die Dreizahl auch oft räumlich, vor allem in Aussagen über Himmel-Erde-Unterwelt gebraucht. Trotzdem möchte ich der These Sethes<sup>4</sup> zustimmen, dass die Vier „die eigentliche heilige Zahl der Ägypter“ sei.

Die hervorragende Rolle, die die Vierzahl in den Kosmogonien spielt, lässt sich leicht aus der ägyptischen Raumvorstellung erklären, denn durch den Nil wurden Ober- und Unterägypten, „die beiden Länder“, in je ein Ostland und Westland geteilt. Entsprechend stellte sich der Ägypter auch den ganzen Weltbau viereckig vor. Aus den vier Himmelsgegenden kamen die vier Winde. In den vier Weltecken standen die Himmelsstützen, welche an den äussersten Kanten der geordneten Welt die feste Verbindung zwischen Himmel und Erde sicherstellen sollten. Wenn das Himmelsgewölbe als die Himmelsgöttin betrachtet wurde, die sich über die Erde breitete, so bildeten ihre Hände und Füsse die vier Berührungspunkte zwischen Himmel und Erde. Auf ähnliche Weise dachte man sich die Füsse der Himmelskuh in den vier Weltecken. Die Darstellungen dieser Szene in den thebanischen

<sup>1</sup> Vgl. die systematische Analyse dieser Trinitäten mit Hilfe der Termini der christlichen Dogmatik Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 150ff. (vgl. auch S. 270f).

<sup>2</sup> Pleyte-Rossi, *Les papyrus de Turin*, Taf. 131, 10.

<sup>3</sup> Diese Formel könnte m. E. den ägyptischen Hintergrund für die vieldiskutierte Wendung bilden, die nach Plut. *De Iside* 9 auf einer Neith-Isis-Statue zu lesen war: Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὄν καὶ ἐσόμενον. Gewöhnlich wird hierin eine persische Formel gesehen.

<sup>4</sup> Sethe, *Zahlen*, S. 31.

Königsgräbern zeigen nun ein Paar *hhw*-Götter in der Funktion von Himmelsstützen bei jedem Bein der Himmelskuh. Die Ogdoade der *hhw*-Götter lässt sich aber, wie wir schon oben bei der Behandlung des Gottes Schu hervorgehoben haben, schon in den Sargtexten belegen. Der folgende Anruf zeigt, dass ihre Funktion schon in dieser Zeit festlag: „O, ihr acht *hhw*-Götter, die ihr bei den Gliedern des Himmels seid“<sup>1</sup>. In der Schu-Kosmogonie finden wir so Schu -*Hh* von vier Götterpaaren umgeben, welche als seine Doppelgestalten seine Ausdehnung in die vier Himmelsrichtungen konkret darstellen. Das erinnert in erstaunlicher Weise an die Beziehung des Amun zur hermopolitanischen Ogdoade<sup>2</sup>. Auch hier haben wir es mit vier Götterpaaren zu tun, von denen eins sogar als *Hh-Hh.t* bezeichnet wird. In diesem kosmogonischen Systeme bezeichnen die vier Götterpaare jedoch nicht die Grenzen der geschaffenen sondern die vier negativen Dimensionen der noch nicht geschaffenen Welt. Noch ein weiterer Unterschied sei erwähnt. Die hermopolitanischen Götterpaare bestehen aus je einer männlichen und einer weiblichen Komponente, was mit ihrer Funktion als Zeuger-Gebärer der Sonne zusammenhängt. Eine geschlechtliche Aufspaltung der acht *Hhw*-Götter lässt sich aber m. W. nicht belegen; bei deren Rolle als Himmelsstützen war dergleichen nicht nötig. Beiden Systemen gemeinsam ist aber — das ist in unserem Zusammenhang von Gewicht — die Anwendung der Vierheit, in einfacher, von der Funktion bedingter, Verdoppelung, um die Totalität der Welt einzufangen.

Vierheit und Achtheit finden wir auch in einer formelhaften Zahlenreihe auf dem Sarg eines Amunpriesters aus der 22. Dynastie<sup>3</sup>. Diese als eine arithmetische Reihe geordnete Aussage lautet: „Ich bin der Eine, der zu Zwei wurde, ich bin die Zwei, die zu Vier wurden, ich bin die Vier, die zu Acht wurden, ich bin der Eine am Ende (?)“. Wir erkennen hierin ohne weiteres den Urgott, der sich durch wiederholte Verdoppelungen vervielfältigt, wobei die Achtheit diese Reihe abschliesst. Von besonderem Ge-

<sup>1</sup> CT II S. 1 a.

<sup>2</sup> Siehe Sethe, *Amun*, S. 53 ff.

<sup>3</sup> Der Text, den G. Maspéro (Rec. Trav. 23, 1901, S. 196 f) zuerst veröffentlichte, wird oft angeführt und kommentiert (Kees, *Götterglaube*, S. 171; Sauneron-Yoyotte, *Naissance*, S. 80 Anm. 25; Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 153).

wicht ist die darauf folgende, leider nicht ganz eindeutige Phrase<sup>1</sup>. Durch das einleitende *ink w'* wird wohl auf das *ink w'* am Anfang des Spruches zurückgegriffen: „der Eine“ am Anfang, ist auch am Ende „der Eine“. Bei dem geschilderten Prozess der Vervielfältigung bleibt die Einheit unangestastet. So verstanden unterstreicht die ganze Aussage die enge Zusammengehörigkeit gerade der Einheit und der Achtheit.

Eine weitere Beobachtung soll zu einem nächsten Abschnitt überleiten, der eine Formel behandelt, die sich unmittelbar an die behandelten Wendungen anschliesst. Als Vertretern der Achtheit sind wir den *hḥw*-Göttern schon mehrmals begegnet. Ihre Sammelbezeichnung erinnert aber an weit höhere Zahlen, was auch in der Schreibung oft zum Ausdruck gekommen ist: sie werden als die „Millionen von Jahren“ darbringenden Götter dargestellt. Diese Zusammenstellung hat manches für sich und könnte erklären, warum die zitierte Zahlenreihe gerade bei der Acht Halt macht: als *hḥw* verstanden sind die Acht die „unendlich vielen, die Millionen“.

### 3. *Der Einzige — die Millionen*

Die innere Beziehung zwischen Einheit und Vielheit wird nun prägnant in einer Formel zusammengefasst, die in mehreren Varianten auftritt. Sie gilt dem Schöpfergott, der als „der Einzige“ hervortritt, der aber auch zu den unendlich vielen Geschöpfen in enge Verbindung gebracht wird. Die zwei Hauptkomponenten der betreffenden Wendung sind *w'* „einzig, allein“ und *hḥ(w)* „unendlich viel, Millionen“. Die Formel lautet in der einfachsten Form *w' ḥr hḥw* „der Einzige, der die Millionen schafft.“ So heisst z.B. Amun in einer späten thebanischen Inschrift<sup>2</sup>, und in Philæ<sup>3</sup> wird er gleichfalls „der

<sup>1</sup> *ink w' m s3.f* kann mit „Ich bin der Eine, der auf ihn folgt“ übersetzt werden, wobei *f* sich wohl auf „die Vier, die Acht wurden“ bezieht, aber auch mit „Ich bin einer, auf den der Eine folgt“. In der oben im Text gegebenen Übersetzung haben wir *f* als neutrisches Suffix aufgefasst (vgl. Pap.Harris 75,4 *hr s3.f* „danach“. Siehe Erman, *Neuägyptische Grammatik*, § 85). — Morenz a.O. hat merkwürdigerweise diesen Satz ausgelassen, was ihn zu der falschen Feststellung, dass der Grundakkord der Einheit hier nicht durchgehalten werde, veranlasst hat.

<sup>2</sup> Urk. VIII Text 68 b. Sethe, *Amun*, S. 95 übersetzt „der eine, der (allein) zum *Hah*—Wind wurde“. Diese Wiedergabe ist durch die beiden in diesem Fall angebrachten Determinative (Windzeichen + Amunfigur) begründet. Die Grundbedeutung der Formel dürfte aber die oben angegebene sein, da sie aus dem reichlichen Vergleichsmaterial hervorgeht.

<sup>3</sup> Junker-Winter, Philä II, S. 49, 27.

einzig (w'.tj) Gott, der die Millionen schafft“ genannt. Ähnlich wird in Edfu<sup>1</sup> vom Sonnengott gesagt: „Er geht als der Einzige auf, er hat die Millionen gemacht“. Und in Medamud<sup>2</sup> wird Amun so angeredet: „Du bist derjenige, der die Entstehung anfang und die Millionen schuf“. Die Wendung *ir hhw* wird übrigens schon auf den Eingott der Amarnatheologie bezogen<sup>3</sup>. Hier zeigt aber der Kontext deutlich, dass es sich mit dieser Formel nicht nur um eine äussere Beziehung zwischen Schöpfer und Werken sondern vielmehr um eine innere Zusammengehörigkeit handelt. Der Passus lautet: „Indem du allein bist und in deiner Gestalt als lebender Aten aufgehst ... erschaffst du Millionen von Gestalten aus dir allein.“ In einer Parallelstelle heisst es: „Du bist allein, (aber) Millionen von Leben sind in dir“<sup>4</sup>.

Ein Durchsicht der Texte zeigt, dass die oben angeführte Version nicht die gewöhnlichste ist, sondern eher eine Variante darstellt. Der in den späten Texten normale Wortlaut der Formel ist vielmehr *ntr w' ir šw m hḥ(w)* „der einzige Gott, der sich selbst zu Millionen schafft“<sup>5</sup>, eine Prägung, die sich zeitlich weiter zurückverfolgen lässt<sup>6</sup>. Eine kleine Variante lautet: „der als einziger Gott kommt und sich zu Millionen erhebt“<sup>7</sup>. Noch eine

<sup>1</sup> Edfu VI, S. 348.

<sup>2</sup> Médamoud Nr. 249.

<sup>3</sup> Texts Akhenaten (ed. Sandman), S. 95, 12. Früher wird u. a. betont, dass Aten der „Einzige“ ist.

<sup>4</sup> Ebd. S. 15. 4 und 6.

<sup>5</sup> Z. B. Debod, S. 57; Edfu III, S. 34 und 145; Chass. Dend. IV, S. 18; Philä II, S. 29; Bénédite, Philae, S. 85. Mehrere dieser Belege haben auch Otto, *Gott und Mensch*, S. 59 und S. 106, und J. Zandee, „Hymnical Sayings addressed to the Sun-God“, *JEO* 18, 1964, S. 255 f, angeführt.

<sup>6</sup> So gehört die Formel zu einer festen Hymnentradition, die dem Gotte Amun gilt, von welcher Pap. Mag. Harris IV 1-2 (= ed. Lange G 8-9), der Hibistempel (N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis* III, New York 1953, Taf. 32) und der Philaetempel (Phot. 2017) zeugen. Die Zusammengehörigkeit dieser Texte hat schon Lange in seinem Kommentar zum Passus in Pap. Mag. Harris (S. 35 f) hervorgehoben. Vgl. weiter Pap. Nesi-Chons (G. Maspero, *Les momies royales de Deir el-Bahari*, S. 594 Alt. B) und H. Brugsch, *Reise nach der grossen Oase el Khargeh in der Libyschen Wüste*, Leipzig 1878, Taf. XIV 13-14.

<sup>7</sup> Urk. VIII Text 3 b; LD IV Taf. 57 a (Philae). Vgl. Bénédite, Philae, S. 85 und Pap. Berlin 3049 II 3, wo die gewöhnliche Supplierung (*ir šw m hḥ*) „der sich selbst zu Millionen schafft“ (so z. B. Zandee, *Hymnen aan Amon*, S. 39 = Beleg. Nr. 183) ebenso gut (*trw šw m hḥ*) „der sich selbst zu Millionen erhebt (bzw. zählt)“, sein kann.

kleine Abweichung gibt uns einen Fingerzeig, wie man sich diese einzigartige Vervielfältigung des Schöpfergottes vorgestellt hat. Statt *ir šw m ḥḥ(w)* „der sich selbst zu Millionen schafft“ bzw. *ṯnw šw m ḥḥ(w)* „der sich (oder seine Zahl) zu Millionen erhebt“ kommt vereinzelt<sup>1</sup> ein *mš šw m ḥḥw n ḥprw* „der sich selbst in Millionen von Gestalten gebiert“ vor. Damit wird an die auch in diesen Kontexten ganz übliche Bezeichnung des Schöpfergottes als *mš šw ḏš.f* „der sich selbst gebiert“ angeknüpft. Die Schöpfung stellt ein Manifestieren des unendlich vielfältigen Wesens des Schöpfers dar. Der Schöpfungsprozess ist ein fortdauerndes Selbstgebären seitens des Urgottes, des Allherrn, und kann als eine unendliche Emanation aus dem Innern des Gottes bezeichnet werden. Charakteristisch ist, dass Ptah im Anschluss an die hier behandelte Formel den Titel „Vater der Väter, Mutter der Mütter“<sup>2</sup> erhält. Die Millionen Geschöpfe sind somit nicht nur Werke des Schöpfers sondern eher seine Manifestationen, seine Gestalten, ja, seine Glieder.

Es lohnt sich die Kontexte, in denen sich die betreffende Formel erscheint, ein wenig näher zu betrachten. Sie können uns lehren, welche konkrete Vorstellungen von den Ägyptern damit verbunden wurden. Zuerst notieren wir, dass „die Millionen“ bisweilen eine nähere Bestimmung erhält. Diese kann *ḥprw* „Wesen, Gestalten“ sein<sup>3</sup> oder noch vager *‘nh* „Leben“<sup>4</sup>. Mitunter wird aber ausgesagt, dass diese unendlich vielen Gestalten des Schöpfers „Götter“ sind: „dieser einzige Gott, der sich selbst zu Millionen von Göttern schuf, welche aus seinem Leib — oder als seine Glieder — erschaffen wurden“<sup>5</sup>. Die Vorstellung, dass die Geschöpfe aus den Gliedern des Schöpfer-

<sup>1</sup> Nebwenenef Theb. Grab Nr 157 (zit. nach Zandee, „Hymnical Sayings“, S. 255 f).

<sup>2</sup> Junker-Winter, Philä II, S. 29.

<sup>3</sup> So in dem soeben erwähnten thebanischen Beispiel und in dem oben zitierten Passus aus dem grossen Atenhymnus. Vgl. Pap. Leiden I 344 Ro III 3 (zit. Zandee ebd.) „der Allereinigste, dessen Gestalt (*ḥprw*) den (Gestalten der) Millionen ähnlich ist.“

<sup>4</sup> Texts Akhenaten (ed. Sandman) S. 15,4 und 6, wo *ḥḥw n ‘nh im.k* vielleicht am besten mit „Und ein millionenfältiges Leben ist in dir,“ zu übersetzen ist. Vgl. CT III S. 383 e, wo auf ähnliche Weise von *ḥḥ n k3* „dem millionenfältigen Ka“ des Urgottes gesprochen wird.

<sup>5</sup> Edfu III, S. 34. Auf Götter bezieht sich ausdrücklich die gewöhnliche Wendung *ḥpr ntr nb ḥr s3.f* „jeder Gott entsteht nach ihm“, die auch bisweilen unmittelbar auf unserer Formel folgt (z.B. Pap. Berlin 3049 II 3 und Junker-Winter, Philä II, S. 49).

gottes hervorgegangen sind, lässt sich auch sonst belegen<sup>1</sup>. In Medamud<sup>2</sup> kommt als paralleles Glied zum *ir hḥw* ein *pr hfnw m ntr.tj.f(j)* „Es gehen Hunderttausende aus seinen beiden Augen hervor“. Diese Stelle ist wichtig, denn hier geht es aller Wahrscheinlichkeit nach um die Beziehung der zahlreichen Menschenscharen zum Schöpfer<sup>3</sup>. Dass aber nicht nur Götter und Menschen unter den „Millionen“ zu verstehen sind, ergibt sich mit aller Deutlichkeit aus dem grossen Atenhymnus von Amarna. Hier werden nämlich diese unendlich vielen Geschöpfe als „Städte, Orte und Felder, Weg und Fluss“<sup>4</sup> ausgedeutet. So werden offenbar ganz verschiedenartige Bestandteile der geschaffenen und geordneten Welt in diese „Millionen“, welche die Totalität der Geschöpfe bezeichnen, miteinbezogen und so in dieselbe enge Beziehung zum Schöpfergott gebracht. Dass dieser Gott seinem Wesen nach somit selbst als unendlich und unbegrenzt betrachtet werden soll, ist selbstverständlich und lässt sich übrigens auch in demselben Kontext mit aller wünschenswerten Deutlichkeit belegen. Von Amun „der Einzige der sich zu Millionen schafft“ heisst es nämlich: „Seine Länge ist eine grenzenlose Weite“<sup>5</sup>.

Diese Fortsetzung der „Millionen“-Formel kann an eine wichtige Tatsache erinnern, dass wir nämlich diese Formel nicht allzu einfach in eine zeitliche Folge: zuerst Einheit — dann endlose Vervielfältigung zerlegen dürfen. Der einzige Gott bleibt bei dieser unendlichen Schöpfungswirksamkeit und in diesem millionenfachen Emanationsprozess „der Eine“,

<sup>1</sup> Siehe z. B. Edfu VI, S. 348.

<sup>2</sup> Médamoud Nr. 249.

<sup>3</sup> Häufig wird mit einem typischen Wortspiel vor allem in den Hymnen hervorgehoben, dass die Menschen (*rmt*) aus den Tränen (*rmj.t*) des Urgottes entstanden sind (vgl. Otto, *Gott und Mensch*, S. 58). Diese weit verbreitete Lehre dürfte auch für unsere Aussage als Ausgangspunkt gedient haben, auch wenn diese Aussage nicht die erwähnte Wortverbindung enthält.

<sup>4</sup> Texts Akhenaten (ed. Sandman), S. 95, 13.

<sup>5</sup> Diese Phrase kommt mehrmals vor — ausser in der festen Amuntradition (siehe oben S. 65 Anm. 6) z. B. Debod, S. 57 und Junker-Winter, Philä II, S. 49. Winter (ebd.) übersetzt „dessen Grösse und Weite grenzenlos ist“, was die dort vorliegende Schreibung motiviert. Diese Schreibung weicht aber von den anderen ab, wo nie sowohl *3w* als *wšh* sondern nur eines der Wörter das Suffix *-f* erhält. Deshalb finden wir die oben gegebene Übersetzung auf grund der gesamten späten Texttradition am wahrscheinlichsten. Im vorliegenden Fall sind anscheinend Prägungen aus der *Schu-Hḥw*-Theologie (siehe vor allem CT II, S. 20 e) mit gewisser Weiterbildung auf Amun übergegangen.

von dessen grenzenloser Länge und Weite man spricht. Eine in den zitierten Stellen nicht selten auftretende Schreibung ist geeignet, diesen Tatbestand hervorzuheben: statt *hhw* „Millionen“ steht der Singular. Der Gott ist nicht ganz in „die Millionen“ von Gestalten übergegangen, er ist und bleibt der Eine auch als der Gott *Hh* „der Unendliche“<sup>1</sup>, wobei die Schreibweise gewöhnlich auch eine zeitliche Auslegung seines grenzenlosen Wesens angibt: er trägt das Jahreszeichen auf dem Haupt und in seinen Händen hält er bisweilen die für Zeitangaben gebrauchten Kerbhölzer. Einen guten Beleg dafür, wie diese beiden Dimensionen von *hh* verbunden werden, liefert eine späte Amunprädikation: „Der als der Einzige kommt und sich selbst als *Hh* (oder zu Millionen) erhebt<sup>2</sup>, der erste Urzeitliche, der die Urzeitlichen machte, der die *hh*-Ewigkeit<sup>3</sup> ist und die Ewigkeit anfang und dessen Herz die *ḏ.t*-Ewigkeit entstehen liess“<sup>4</sup>. Als Himmelsträger erfüllt er mit seinen unendlich vielen Formen den Raum zwischen Himmel und Erde. So wird als Name des Amun mit einer Übersteigerung gewöhnlicher Art *Hh n hhw* „der *Hh*-Gott der *hh*-Götter“, was etwa mit „der Erzmillionenfache“ wiedergegeben werden kann, angegeben<sup>5</sup>. Hier tritt Amun offenbar als Erbe des Schu auf, der schon in der oben erwähnten Sargtextgruppe als Vater der acht *hhw*-Götter gilt. Dass dabei der Charakter des Amun als Luft- und Windgott besonders hervorgehoben wird ist ganz natürlich<sup>6</sup>. Zur lebenspendenden Funktion der Luft kommen wir später zurück. Hier sollte nur ein Hinweis auf diese Seite seines Wesens gegeben werden.

<sup>1</sup> Für diesen Gott und die verschiedenen Schreibungen seines Namens wird auf Sethe, *Amun*, S. 94 ff hingewiesen.

<sup>2</sup> Einer der wichtigsten Schöpfungsakte ist bekanntlich das Hochheben des Himmels. Dieses Schöpfungsverfahren wird nun — genau wie die anderen (das Erzeugen, das Gebären, das Erschaffen, das Töpfern, das Bauen, das Bilden, das Giessen, das Hervorbringen durch Herz und Mund usw.) — auf den Schöpfer selbst als Objekt übertragen. Der Urgott ist als der Einzige auch selbst Gegenstand des Schaffens. Vom pantheistischen Gesichtspunkt aus lässt sich die betreffende Aussage so auslegen, dass der Himmel, den der Gott hochhebt, auch eine Gestalt seines Wesens ist: er hebt sich selbst hoch.

<sup>3</sup> Diese Ewigkeit heisst gewöhnlich *nhh*, hier wird aber absichtlich nur *hh* geschrieben.

<sup>4</sup> Urk. VIII Text 3 b.

<sup>5</sup> Urk VIII Text 138 b. Vgl. Sethe, *Amun*, S. 95 Anm. 3 für einen Ptah-Beleg derselben Bezeichnung, welche auch als „der Erste unter den *Hhw*-Göttern (Himmels-trägern)“ zu verstehen ist.

<sup>6</sup> Vgl. die Schreibung mit dem Windzeichen (siehe oben S. 64 Anm. 2).

Wir haben absichtlich die Formeln mit  $w' - \text{hh}(w)$  etwas ausführlicher behandelt, um einen Eindruck von feinmaschigen Netz der Gedankenassoziationen, in das die Priesterschaft der Spätzeit<sup>1</sup> ihre Lehren einkleidet, zu vermitteln. Die grosse Zahl der variierenden Prägungen zeugt deutlich vom Ringen mit dem Grundproblem, Einheit und Vielheit im Wesen der Gottheit — und der Welt — zu vereinigen. Als transzendenter Schöpfer ragt er bei der Schöpfung als „der Eine“, der ganz Einzigartige, heraus, neben dem offenbar kein Geschöpf einen Platz erhalten kann. Ein fast zahlloser Chor von Textzeugen verkündigt: *nm kjj hr hw.f*, was man mit „Es gibt keinen anderen nach seiner Art“ zu übersetzen pflegt, das aber anscheinend auch den Sinn „Es gibt keinen anderen (oder kein anderes) ausser ihm“ hat. Sein Wesen ist auch für die Götter geheim und unerkennbar. Aber zur selben Zeit ist er auch immanent, ja, er ist eigentlich der eine wirkliche Gegenstand seiner eigenen Schöpferfähigkeit, so dass er in den Geschöpfen doch teilweise zu erkennen ist, da er sich selbst in den unendlich vielen Formen der erschaffenen Welt offenbart. Die Geschöpfe können als seine Körperglieder bezeichnet werden, und der Gott tendiert dazu, der immanenten Seite seines Wesens nach, mit der Welt identifiziert zu werden<sup>2</sup>. Die in den Textzeugnissen enthaltene für uns unauflösliche Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz im Wesen der ägyptischen Gottheit dürften m. E. die Priester, deren alltägliche Nahrung diese Aussagen darstellten, zu näherem Nachdenken über ihre eigenen Beziehungen zum einzigen, unendlichen Gott angeregt haben. Meiner Meinung nach können manche der betreffenden Formulierungen auch Erlebnisse persönlicher Einheit mit diesem Eingott beschreiben, und vielleicht sind sie auch in vereinzelt Fällen aus solchen Erfahrungen mystischer Art seitens eines Priesters entstanden. Dies lässt sich aber aus den Formeln in ihrer überlieferten Gestalt und in dem aktuellen Kontext nicht beweisen.

<sup>1</sup> Hier sei jedoch ausdrücklich betont, dass die Mehrzahl der Formulierungen in der Hymnenliteratur älterer Zeiten zu belegen ist, wie aus den Hinweisen in den voraufgehenden Anmerkungen hervorgeht.

<sup>2</sup> Vgl. die schön formulierten Sätze, welche E. Ottos Ausführungen über „*Gott und Mensch*“ abschliessen (S. 91). Eine angekündigte Arbeit von E. Hornung über ägyptische Gottesvorstellungen trägt übrigens den charakteristischen Titel „Der Eine und die Vielen“.

#### 4. Luft — Licht — Nahrung — Leben

Die enge Beziehung zwischen dem Schöpfer und Erhalter des Alls einerseits und der erschaffenen Welt andererseits wird auf verschiedene Weise näher beschrieben. In diesem Abschnitt wollen wir kurz einige für das Bestehen des geschaffenen Kosmos sehr wesentliche Bereiche behandeln. Die in der Überschrift gegebenen Grössen deuten an, worum es sich handelt.

Dass der Gott als Geber des Lebenshauches und des Lichtes und als Spender der Nahrung und somit überhaupt des Lebens auftritt, braucht keineswegs eine mystische Gottesvorstellung zu sein. Dass Leben und Lebensfunktionen am engsten mit der Schöpfergöttheit, die das Leben hervorgebracht hat, zusammenhängt, ist eine allgemeine religiöse Vorstellung, die sich fast überall spüren lässt. Für unsere Zwecke ist aber von Gewicht, dass der ägyptische Gott nicht nur den Lebenden den Lebenshauch und die Nahrung spendet, sondern dass er selbst auch der Lebenshauch, ja, kurzum „das Leben“ ist, wie wir soeben von Amun-*Hh* hörten, dass er die unendliche Luft selbst darstellt. So tritt auch hier die Spannung zwischen transzendtem Schöpfer-Geber und immanentem Gott zutage, der sich selbst den Empfängern mitteilt. Und die fast unzähligen Aussagen über Luft und Licht, Nahrung und Leben heben somit nicht nur eine Abhängigkeit der Geschöpfe von diesen notwendigen Gaben des Schöpfers und Erhalters hervor, sondern betonen auch die dadurch konstituierte enge Zusammengehörigkeit, ja die Wesensgleichheit, die in der für Gott und Geschöpfe gemeinsamen Teilhaftigkeit derselben Luft, desselben Lichtes, derselben Nahrung begründet wird. Belegen wir diese Gedanken mit den Texten selbst. Wir fangen mit dem Thema „Luft“ an.

##### a) Luft

In dem durch die Trennung des Himmels von der Erde<sup>1</sup> entstandenen Kosmos bildet die Luft-der Luftgott eine notwendige Bedingung für die Erhaltung dieser Schöpfungsordnung. Wenn es keine Luft — oder keine damit zusammenhängende Himmelsstützen — gäbe, würde der Himmel auf

---

<sup>1</sup> Für die grosse Bedeutung dieser Trennung sei z. B. auf Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 182 f hingewiesen. Vergleichsmaterial bietet W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde* (Diss.), Tübingen 1942.

die Erde herabstürzen und der chaotische Zustand der Zeit vor der Schöpfung würde aufs neue herrschen, — ein Motiv, das auch in den „Bedrohungen der Götter“<sup>1</sup> eine gewisse Rolle spielt. Besonders im Falle des Gottes Schu lässt sich schon in einer Gruppe von Sargtexten eine tiefdrängende Wind-und-Luft-Theologie belegen, wie wir oben bei der Behandlung des doppeldeutigen Gottesnamens Schu angedeutet haben. Man beachte, dass in diesem Kontext auch der Urgott Atum in derselben Weise wie die übrigen Lebenden von Schu als Lebenshauch abhängig ist. So kann auch in einem späten Text der Gott Chonsu-Schu als „die Nase des Atum, der den Lebenden die Luft gibt“ bezeichnet werden<sup>2</sup>. E. Otto hat mit einer Menge von Belegen aus verschiedenen Zeiten die sinnlich-elementare Gemeinsamkeit der Gottheit und der übrigen Lebewesen beleuchtet, welche dadurch entsteht, dass die göttliche Luftnatur und das Luftbedürfnis der gesamten Kreatur sich begegnen<sup>3</sup>. Schon in einem Sargtext finden wir die Aussage „Ich habe die vier Winde (oder die Luft)<sup>4</sup> erschaffen, dass jedermann atmen kann zu seiner Zeit“<sup>5</sup> und Götterepitheta wie „der jeder Nase Luft gibt“, „der Luft gibt dem Beengten“, „der die Kehle atmen lässt“ usw. sind gang und gäbe<sup>6</sup>. Für unsere Zwecke von Gewicht sind natürlich die Stellen, wo der Gott selbst als die Luft (usw.) erscheint und die Lebenden seines eigenen Wesens teilhaftig macht. So heisst es z. B. von Chonsu: „Die Nasenlöcher atmen die Luft, die in ihm ist“ oder „die er ist“<sup>7</sup>, ähnlich wie zu Osiris gesagt wird: „Du bist die Luft in den Nasenlöchern“<sup>8</sup>. Gleichermassen heisst Schu: „Die Lebensluft, die ausgebreitet ist zwischen den Himmeln und

<sup>1</sup> Für diese Sondergattung, die unter den unruhigen Verhältnissen der ersten Zwischenzeit eine Blüte erlebte, sei auf E. Otto, „Der Vorwurf an Gott“, *Vorträge der orientalischen Tagung in Marburg 1950*, und S. Sauneron, „Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux“, *BSFE* 8, 1951, S. 11 ff, verwiesen.

<sup>2</sup> Urk. VIII Text 63 h. Ähnlich über Haroeris-Schu Ombos Text Nr. 769.

<sup>3</sup> Otto, *Gott und Mensch*, S. 50 ff.

<sup>4</sup> Otto ebd. übersetzt „Luft“. Wenigstens eine Version schreibt „die vier Winde“. Dies kann zwar aus dem Vermerk *sp 4* „viermal“, das zwei (?) Textzeugen enthalten, entstanden sein, schon diese Vermerk dürfte aber hier mit den vier Winden-Himmelsgegenden zusammenhängen.

<sup>5</sup> CT VIII S. 462 e–463 a.

<sup>6</sup> Für Belege siehe Otto a.O., S. 50 ff, 149 ff, 157 ff.

<sup>7</sup> Urk. VIII Text 89 b.

<sup>8</sup> de Wit, *Opet*, S. 194.

die die Kehle der Irdischen atmen lässt“<sup>1</sup>, und heisst Horus „Luft, der die Luft den Lebenden gibt“<sup>2</sup>. Aus der Nase des Gottes kommen die vier Winde hervor<sup>3</sup>. Handelt es sich um einen besonderen Wind, wie z. B. den schönen Nordwind (*mḥj.t*), wird er seinem natürlichen ägyptischen Geschlecht nach als Göttin gedacht. So trägt z. B. Hathor das Epitheton „die als der Nordwind hervorkommt und die Kehle von jedermann atmen lässt“<sup>4</sup>. Als Lebenshauch (*ḥ3w n 'nh*) treten mehrere ägyptische Götter — wie auch Achenjati — auf, und oft wird ihnen, z. B. Amun, Haroeris, Harsomtut, Horus und Schu, die ausführliche Bezeichnung „der Lebenshauch der Götter und Menschen“ beigelegt<sup>5</sup>. Auf weitere Zitate kann hier verzichtet werden — für nähere Details verweisen wir auf die reichliche Belegsammlung Ottos. Die hier gebotene Auslese dürfte bereits einen Eindruck davon vermittelt haben, dass es im alten Ägypten eine entwickelte göttliche „Atemlehre“ gab, welche in mancher Hinsicht an die bekannte indische *ātman*-Philosophie erinnert. Der Mensch empfängt nach den ägyptischen Vorstellungen den Lebenshauch von der Gottheit, aber der Gott ist auch mit dem Lebenshauch identisch, so dass der Mensch nicht nur dank ihm sondern auch durch ihn und in ihm atmet und lebt.

In diesem Zusammenhang soll daran erinnert werden, dass die Göttin Maat auch als „Luftröhre“ bezeichnet wird<sup>6</sup>, wodurch diese „Atemlehre“, die Gott und Welt umfasste, noch mit einer weiteren Vorstellung bereichert wurde.

#### b) *Licht*

Aus dem Sonnencharakter der Mehrzahl der ägyptischen Götter folgt, dass die Lichtsymbolik in den ägyptischen religiösen Vorstellungen eine zentrale Stellung einnimmt. Eine Störung der kosmischen Ordnung wird als eine Schädigung des Gottesauges betrachtet und im Kultus spielt deshalb

<sup>1</sup> Philae Wb-Zettel Nr. 845. Vgl. weiter Otto a.O., S. 150 f. Belege Nr. 22, 39, 40 und 43.

<sup>2</sup> Edfu V, S. 326.

<sup>3</sup> Z. B. Edfu III, S. 19, V S. 308.

<sup>4</sup> Mamm. Edf., S. 17. Diese Wiedergabe ist m.E. besser als diejenige, der Otto a.O. S. 150 Beleg Nr. 11 den Vorzug gibt.

<sup>5</sup> Siehe Otto a.O. S. 159 ff Belege Nr. 6, 8, 9, 19, 33. Vgl. weiter Nr. 1, 16, 20, 21, 29, 32, 34, 35 und 37.

<sup>6</sup> Das Thema wird ausführlich bei Bergman, *Ich bin Isis*, S. 182 ff behandelt.

das Darbringen des Uzatauges und der anderen Gottesaugen eine hervorragende Rolle. Heil und Gesundheit im Leben der Welt wie der Einzelmenschen hängen vom Licht und Sehen ab. Auf diese Frage können wir hier nicht näher eingehen sondern müssen uns auf einige zentrale Ideen über die engen Beziehungen zwischen Gott und Mensch konzentrieren, die sich aus der Lichtnatur des Gottes und der Lichtempfänglichkeit des Menschen ergeben<sup>1</sup>.

Zuerst sei daran erinnert, dass die Menschen aus den Augen des Schöpfergottes hervorgegangen sein sollen, was mit einem typischen Wortspiel begründet wird<sup>2</sup>. Damit war der besondere „Augencharakter“ des Menschen und seine Abhängigkeit vom Sehen des Gottes gegeben. *’Irt nb.t* „jedes Auge“, eine gewöhnliche Bezeichnung für „alle Menschen“<sup>3</sup>, hängt wohl hiermit zusammen, wenn auch die eigentliche Bedeutung oft abgeschwächt zu sein scheint<sup>4</sup>. In einem Priesterkodex aus dem Edfutempel wird davor gewarnt, den Menschen Böses zuzufügen, mit der Motivierung: „denn sie sind aus seinen (=Horus’) Augen hervorgegangen und haben in ihm ihre Existenz“<sup>5</sup>. Durch sein Licht tritt der Sonnengott in direkte Beziehung zum Menschen. Gerade diese Unmittelbarkeit des Bezuges, die in der Amarnazeit durch die mit Händen versehenen Strahlen konkret ausgedrückt wurde, hat auch eine sprachliche Formulierung gefunden, die stark an die Gotteschau *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* erinnert. Es wird zu Aten gesagt: „Jedes Auge erblickt dich sich gegenüber“<sup>6</sup>. Dass das Sonnenlicht beim Aufgang die in der nächtlichen Finsternis als tot betrachtete Welt aufs Neue belebt, verkündigen fast alle Sonnenlieder. Häufig begegnen Aussagen wie: „Wenn der Gott leuchtet, lebt man von seinem Anblick“<sup>7</sup>, und „Es leben die Götter und Menschen von seinem Anblick“<sup>8</sup>. Das Sehen, das der Gott dem Menschen verleiht, entspricht aber nicht dem alltäglichen Sehvermögen sondern ist göttlicher Natur. Der Mensch erhält ein „Nachtsehen“ und ein „Fern-

<sup>1</sup> Siehe hierzu Otto, *Gott und Mensch*, S. 47 ff.

<sup>2</sup> Siehe oben S. 67 Anm. 3.

<sup>3</sup> Wb I S. 107, 3-4.

<sup>4</sup> So H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen*, Leipzig 1924, S. 115.

<sup>5</sup> Edfu III, S. 361 (zit. M. Alliot, *Le Culte d’Horus à Edfou I*, *BIFAO Bibl.* 20, Kairo 1949, S. 185).

<sup>6</sup> Texts Akhenaten (ed. Sandman) S. 95, 14.

<sup>7</sup> Otto, *Gott und Mensch*, S. 107 ff gibt eine Fülle von Belegen.

<sup>8</sup> Ebd. S. 109.

sehen“, und ein „Leuchten wie Re“<sup>1</sup>. Das Sehvermögen wird auch mit den Ewigkeiten in feierlichen Formeln verbunden. „Ich gebe dir, dass deine Augen die *d.t.*-Ewigkeit sehen ... Ich gebe dir dass deine Augen die *nḥh*-Ewigkeit sehen“<sup>2</sup>, dem räumlich ein „die Grenzen der Welt zu schauen“<sup>3</sup> entspricht. So sieht der Mensch nicht nur dank der Gottesaugen sondern mit ihnen. E. Otto hat den Gedanken, der solchen Formulierungen zugrunde liegt, so ausgedrückt: „Es handelt sich dabei doch immer darum, den Segen der Gottesaugen, auf denen Ordnung und Gedeihen der Welt beruht, dem Menschen teilhaftig werden zu lassen, dessen Augen als lichthaftes Organ die gegebene Entsprechung der Himmelsaugen sind. Sie stehen dann für die lichtbedürftige Existenz des Menschen überhaupt“<sup>4</sup>. Mit der hier nur angedeuteten ägyptischen Lichtsymbolik, die man auch als eine „Lichtmystik“ bezeichnen mag, könnte sich die Mystik, die auf unmittelbare Gottesschau eingestellt und gewöhnlich mit Lichterlebnissen verschiedener Art verbunden ist, verwandt fühlen.

### c) *Nahrung — Leben*

In der Amarnazeit begegnet die Wendung, dass man sich am Anblick der Sonne „sättigen“ (*s3j*) könne<sup>5</sup>. Wieweit das konkret aufzufassen ist — oft wird ja verkündigt, dass man vom Licht „lebt“<sup>6</sup> — lässt sich kaum entscheiden. Dass die Götter als Spender der Nahrung und Erhalter des Lebens gelten, braucht nicht belegt zu werden. In dieser Rolle werden sie als „Beleber der Millionen“<sup>7</sup> bezeichnet. In einer Isis-Prädikation zu Philae heisst es: „Die den Nil aus seiner Höhle ergiesst, um Millionen am Leben zu erhalten“<sup>8</sup>.

Nahrung bringt Göttern und Menschen die Nilschwelle. Für Achenjati und einige Pharaonen der Ramessidenzeit lassen sich Bezeichnungen wie

<sup>1</sup> Ebd. S. 103 ff, Nr. 4, 5, 6, 8 und 10 usw.

<sup>2</sup> Ebd. S. 104, Nr. 17 (Vgl. Nr. 20 und Nr. 33). Siehe weiter S. 93.

<sup>3</sup> Ebd. S. 104, Nr. 25 (vgl. Nr. 22).

<sup>4</sup> Ebd. S. 50.

<sup>5</sup> Für spätzeitliche Belege, die oft ein übersteigerndes „nicht“ hinzufügen, siehe ebd. S. 144.

<sup>6</sup> So ist Isis z.B. Chass. Dend. IV, S. 13 „Die die Seienden am Leben erhält durch ihr Leuchten“.

<sup>7</sup> Z. B. Edfu V, S. 268 (von Horus als *b3 špšj*, d.h. mit der Sonne identifiziert).

<sup>8</sup> Junker, Philä I, S. 207, 15–16.

„die Lebenskraft des ganzen Landes“, „die Lebenskraft und Nahrung für Ägypten“ usw.<sup>1</sup> belegen. Auf ähnliche Weise kann Amun „das Leben der Götter“ und „die Lebenskraft der Götter“ heissen<sup>2</sup>. Die Götter können mit der Nahrung auch dadurch aufs Engste verknüpft werden, dass sie als Nilgötter auftreten oder mit dem Korngott Neper identifiziert werden. Das gilt nicht nur für den Osiris, sondern auch für den pantheistisch aufgefassten Amun, „dessen Same die Lebenspflanzen sind und dessen Ausflüsse Neper (das Korn) ist“<sup>3</sup>. Und Schu sagt: „Ich bin das Leben an seinem (scil. Atums) Halse, das die Glieder verjüngt, das Atum als Neper erschuf“<sup>4</sup>.

Das letzte Zitat zeigt, dass „Leben“ nicht abstrakt sondern konkret aufzufassen ist. Leben und Nahrung lassen sich, wie die Überschrift andeutet, nicht trennen. Das ist wichtig zum richtigen Verständnis der Götterbezeichnung „Leben“, die in der Schu-Theologie der Sargtexte<sup>5</sup> dem Schu und der Tefnut beigelegt wird, und die sich vielleicht indirekt schon für das AR belegen lässt<sup>6</sup>. In der Spätzeit tritt *'nh(.t)* oft als Gottesname auf<sup>7</sup>. In Dendera erhält Hathor die folgende feierliche Prädikation: „Leben, die Grosse, die Herrscherin, die Herrin des Lebens, die was in diesem Lande existiert, am Leben hält“<sup>8</sup>. Auf ähnliche Weise ist Isis in Philae „Herrin des Lebens, die das Leben anbefiehlt, Herrscherin des Lebens, jederman lebt beim Hören ihres Namens“<sup>9</sup>. Solche kleinen „Lebenshymnen“ predigen die Gottheit als den Urgrund aller Existenz, ohne den das Leben überhaupt unmöglich ist. Mitunter angebrachte Determinative erinnern aber daran, dass dieser Lebensgrund gleichzeitig ganz konkret als „Lebenswasser“ (o.ä.)<sup>10</sup> verstanden werden kann. So begegnen wir noch einmal der typischen Spannung zwi-

<sup>1</sup> Siehe Hinweise bei Grapow, *Bildl. Ausdrücke*, S. 142 Bel. 8–12.

<sup>2</sup> Pap. Berl. 3055 XV. 1, XVI 5 f, XVII 7 (siehe Zandee, *Hymnen*, S. 24).

<sup>3</sup> Pap. Leiden I 350, V 24–25.

<sup>4</sup> CT II, S. 40 e–f.

<sup>5</sup> Zandee, *Hymnen*, S. 132 Anm. 6–7 gibt die Belege dafür an.

<sup>6</sup> H. Junker, „Der Lebendige“ als Gottesbeiname im Alten Reich (Anz. ÖAW 1954:8) hat mit Hilfe der Personennamen des AR eine Gottesbezeichnung *'nh(j)* erschlossen, die er als „der Lebendige“ auffasst. Die Deutung als „Leben“ ist aber auch möglich.

<sup>7</sup> Siehe Otto, *Gott und Mensch*, S. 110 f. Otto nimmt als Alternative Übersetzung „der (die) Lebende“ auf, zieht aber „das Leben“ vor.

<sup>8</sup> Mamm. Dend., S. 48. Vgl. auch z. B. Chass. Dend V, S. 133, wo der letzte Satz durch „es leben alle bei ihrem Anblick“ ersetzt ist.

<sup>9</sup> Bénédite, S. 84. 10.

<sup>10</sup> So z. B. Bénédite, Philae, S. 87, 6 (= Otto, *Gott und Mensch*, S. 178 Textbeleg Nr. 102).

schen Transzendenz und Immanenz im Wesen der ägyptischen Gottheit. M. Eliade hat in seiner religionsphänomenologischen Arbeit „Die Religionen und das Heilige“<sup>1</sup> von dem Pantheismus im üblichen Sinn des Wortes einen „Panontismus“ unterscheiden wollen, dessen Kern das mystische Erlebnis sei, das in „Ego sum Vita“ seinen authentischen Ausdruck gefunden habe. Die späten ägyptischen Texte sprechen vom „Leben“, das man lebt im Hören des Namens, das man lebt in seinem Anblick, das man lebt im Empfangen der materiellen Nahrung, die das „Leben“ spendet — vom „Leben“, das die existentielle Gemeinschaft mit der Gottheit, die selbst „Leben“ ist, konstituiert. In den angeführten überschwenglichen Äusserungen über „das Leben“ haben wir es m. E. mit Anklängen mystischer Erlebnisse panontistischer Art zu tun.

### *Verkürzungen*

- AHAW = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Hist.-philos. Klasse. Heidelberg.
- AnzÖAW = Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Hist.-philos. Klasse. Wien.
- BIFAO = Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Kairo.
- BSFE = Bulletin de la Société française d'égyptologie. Paris.
- CT = de Buck, A., The Egyptian Coffin Texts. I–VII. Chicago 1935–1961.
- JEOL = Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux. Leiden.
- LD = Lepsius, R., Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Atlas. I–XII. Berlin 1849–1859.
- NAWG = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philos.-hist. Klasse. Göttingen.
- OMRO = Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. Leiden.
- Pyr = Sethe, K., Die altägyptischen Pyramidentexte. I–IV. Leipzig 1908–1922.
- RÄRG = H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin 1952.
- SbBAW = Sitzungsbericht der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abteilung. München.
- SbHAW = Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. Heidelberg.
- SbSAW = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philos.-hist. Klasse. Leipzig.
- Wb = Erman, A.–Grapow, H. Wörterbuch der Aegyptischen Sprache. I–V. Leipzig 1925–1931.

<sup>1</sup> Salzburg 1954, S. 518 f.