

A. Grundlegungen

1. Natur und Religion

H. Kees, Das alte Ägypten. Eine kleine Landeskunde, Wien-Köln-Graz ³1977, 19–79. W. Schenkel, Die Bewässerungsrevolution im Alten Ägypten, Mainz 1978. E. Brunner-Traut, Ägypten. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde, Stuttgart-Berlin-Köln ⁶1988, 7–24. J. Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte, München-Wien 1996. R. Krauss, Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten, Ägyptologische Abhandlungen 59, Wiesbaden 1997. M. Bommas, Die Mythisierung der Zeit. Die beiden Bücher über die altägyptischen Schalttage des magischen pLeiden I 346, Göttinger Orientforschungen IV/37, Wiesbaden 1999. A. von Lieven, Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Tempel von Esna, Ägyptologische Abhandlungen 64, Wiesbaden 2000. I. Hegenbarth-Reichardt, Der Raum der Zeit. Eine Untersuchung zu den altägyptischen Vorstellungen und Konzeptionen von Zeit und Raum anhand des Unterweltbuches Amduat, ÄAT 64, Wiesbaden 2006.

Als ein kleinräumiges Durchgangsland zwischen Afrika und Asien sich anschickte, das „Land der Bibel“ und gar das „Heilige Land“ zu werden, hatte das südwestlich von Palästina/Israel auf dem Boden Afrikas gelegene Ägypten seine besten Jahre schon hinter sich. Jahrtausende zuvor war hier eine Hochkultur entstanden, deren Einzigartigkeit sich scheinbar in erster Linie den natürlichen Bedingungen verdankt, die die geographische Region an den beiden Seiten der Hauptmasse des Nil bis zu dessen Mündungsgebiet kennzeichnen. In Wahrheit ist es nicht nur der Nil als zweifellos landschaftsprägende Erscheinung, sondern auch das unvergleichliche Zusammenspiel von Wasserlauf, Wüste und fruchtbarem Land, das Ägypten seinen Reiz gibt. Doch mehr als das: das Leben im Niltal und im Delta, in der Wüste und im Gebirge, die Menschen, Tiere und Pflanzen formen ein unverwechselbares „Biotop“, die Keimzelle einer originellen Lebenswelt, die imstande war, immerzu neues Leben zu generieren, das sogar den Tod zu überwinden trachtete.

Leben und Tod sind denn auch das Gegensatzpaar, das am ehesten geeignet erscheint, die Spannungen im Landschaftsbild einzufangen. Nirgendwo sonst trifft pralles Grün unmittelbarer auf lebensabweisenden Wüstensand, berührt sich kostbares Wasser enger mit der tödlichen Trockenheit. Der Sonnenhitze des Tages folgt oft ohne merkliche Dämmerung die Kühle der Nachtzeit; Licht und Finsternis werden in einem deutlicheren Kontrast als anderswo erlebt. Sanfte Übergänge wie etwa im griechischen Landschaftsbild gibt es in Ägypten nicht; Schroffheit der Gegensätze gehört zum alltäglichen Erfahrungspotenzial, gewiß nicht ohne Wirkung auf das Empfinden der Wirklichkeit überhaupt. So gibt die Natur selbst einen Fingerzeig, wie scheinbar Unvereinbares zusammengeschaut werden kann. Sie vermittelt ein visuelles Lehrstück über die Möglichkeit einer Koinzidenz von Gegensätzen, wie sie selten sonst mit ähnlicher Eindringlichkeit vor Augen geführt werden kann.

Das „Stirb und Werde“ in Ägypten wird auf eindrückliche Weise von einem Vorgang begleitet, der zugleich die Jahreszeiten bestimmt. Die bis zum Bau des Assuanstaudammes regelmäßig erfolgte Nilüberschwemmung stellt das naturgegebene Orientierungsdatum dar, wonach sich die Landwirtschaft und damit die

Administration des Landes auszurichten hat. Die Wasser des Nils und der fruchtbare Nilschlamm waren in alter Zeit eine Energiequelle, ohne welche Ägypten nicht hätte leben und überleben können. So bedurften die Nilstandshöhen einer sorgfältigen Kontrolle und die Zeiten der „Überschwemmung“ (*3ht*), des „Herausgehens“ (*prt*) und der „Trockenheit“ (*šmw*) hochoffizieller Überwachung, um die Versorgung der Bevölkerung zu garantieren.

Jeder Tag wird als Geschenk des überragendsten Gestirns, der Sonne, erfahren. Der Sonnenaufgang gewinnt stets aufs Neue die Qualität einer zyklischen Erneuerung, der Aufstieg des Lichtgestirns zum Zenit symbolisiert den Weg zur optimalen Beherrschung des Landes und darüber hinaus des kosmischen Geschehens. Jeder Ägypter konnte so tagtäglich mit eigenen Sinnen wahrnehmen, was diese Welt ermöglicht, existieren lässt und zugleich in Schranken hält. Der Abend mit dem Untergang der Sonne bietet sich wiederum als naturgegebener Anlass zur Vorstellung vom Übergang allen Lebens in die Sphäre des Todes an, dem so niemals ein endgültiger Sieg beschert sein kann, weil die Schöpfung sich in der Nachtzeit immer wieder regeneriert und erholt.

Neben dem augenscheinlichen Kreislauf der Sonne bildet auch der ebenfalls im regelmäßigen Wechsel wahrgenommene Sternenhimmel die kosmische Dimension, mit der die religiöse Erlebnissphäre des Ägypters intensiv verbunden ist. Das immer zum nahezu gleichen Zeitpunkt erfahrene Frühererscheinen des Sirius („Sothisstern“) signalisierte nicht nur eine weitere wiederkehrende Konstante, sondern auch den Beginn der Nilüberschwemmung und damit die Dependenz irdischer Naturabläufe von überirdischen Phänomenen.

Von den kosmischen Bewegungen und Vorgängen empfängt das Leben in all seinen Arten und Ausprägungen seine charakteristischen Konditionen. Nicht nur das pflanzliche, sondern auch das tierische und vor allem das menschliche Werden und Vergehen fügt sich in einen umfassenden Sinnzusammenhang ein, vor dem der Mensch nicht naturnotwendig in eine abgehobene Position rückt, die ihn etwa als ‚Krone der Schöpfung‘ erscheinen lassen könnte. Die menschliche Natur hat wie Fauna und Flora Anteil an den Prozessen des Wechsels von Tag und Nacht, der Jahreszeiten und Perioden. Die so empfundene Solidarität in Leben und Tod lässt den Menschen unmittelbar mit der Vegetation und dem animalischen Dasein umgehen, wie dies die Zuneigung des Ägypters zu üppigem Pflanzenwuchs, exotischen Blumen, prächtigen Gartenanlagen einerseits und zur Vielfalt tierischen Lebens in Kulturland und Wüste, im Wasser und in der Luft andererseits zeigt. Die Phantasie des sinnenbewussten Menschen wird durch die lebende Konkurrenz derart angeregt, dass Pflanzen und Tiere wie selbstverständlich in die religiöse Vorstellungswelt der Ägypter einziehen und dort einen Platz behaupten können.

Für den Ägypter gibt es nicht den leeren *Raum* ohne Wahrzeichen von Leben, im Gegenteil: Jeder Raum ist gefüllt. So konstituiert sich die Umwelt durch das, was sich in ihr abspielt. Die Einbindung in einen Raum stellt ein Primärerlebnis des Menschen dar, so dass jede Wahrnehmung dessen, was scheinbar von außen kommt, mit räumlichem Empfinden assoziiert wird. Es ist daher für den Ägypter „nur“ natürlich, wenn der Raum auch als die nach dem vorweltlichen Chaos zuerst entstandene Erfahrungswelt aufgefasst wird, mit welcher die *Zeit* erst als nachgeordnete Kategorie verbunden werden kann.

Die in Ägypten entwickelte Vorstellung von „Zeit“ ist also von vorneherein nicht losgelöst von der Vorstellung vom Raum zu denken. Der Unterschied zur

„abendländischen“ Tradition des Zeitverständnisses wird gern darin gesehen, dass es in dem von der augustinischen Sichtweise geprägten Denken eine „lineare“ Sichtweise gebe, die Anfang und künftiges Ende der Weltentwicklung im Vordergrund wahrnehme, während das „heidnische“ Ägypten der Konzeption einer „zyklischen“ Zeitperspektive zuneige, bei der sich in einer ewigen Wiederkehr bedingt durch den Sonnenlauf die Weltenschlange Uroboros in den Schwanz beißt. Im sakralen Vorstellungsbereich des Mysteriums und der Liturgie in Korrespondenz zur Erinnerung an die Anfänge kann freilich sowohl in Ägypten wie im ‚Abendland‘ der jüdisch-christlichen Tradition eine Verschränkung der zyklischen und der linearen Perspektive beobachtet werden. Für beide Regionen gilt, dass für sie die „Annahme kulturimmanenter Vielheit“ (J. Assmann) zutrifft, wenn auch bereits die präkulturelle Naturerfahrung Dauer und Bewegung als konstante Phänomene wahrnimmt: erst die kulturelle Arbeit füllt den Raum und gliedert die Zeit. Wegen der exemplarischen Differenzierung im Zeitverständnis lässt sich Ägypten mit der Bezeichnung „Chronotop“ (J. Assmann) belegen, ohne sich zugleich auf die Messbarkeit der Zeit fixieren zu lassen.

Für die Ewigkeit hat der Ägypter eine doppelte Terminologie entwickelt, deren genauere semantische Differenzierung noch zur Diskussion steht. Am ehesten plausibel ist eine Deutung, die zwischen der zyklischen Ewigkeit (ägypt. *nḥḥ*) und der ‚bleibenden‘ Ewigkeit (*dt*) unterscheidet. Beide Ewigkeitsvorstellungen stehen sich in Ägypten trotz ihres augenscheinlichen Andersseins nicht diametral gegenüber, da die räumliche Perspektive sowohl die zyklisch verstandene Zeit-Ewigkeit wie auch die dauerhaft begriffene Zeit-Ewigkeit tangiert.

Es entspricht ebenfalls dem angeborenen Kontakt zur Natur, dass der Mensch seine eigene Verfassung mit den bestimmenden Wirkkräften wahrnimmt. Der Ägypter legt sich nun in keiner Weise auf irgendeine Konzeption von „Leib“ und „Seele“ fest, sondern bemerkt neben seinem greifbaren Ich sein ‚alter ego‘ in Gestalt seines „Ka“ und dazu seinen „Ba“, wobei der „Ka“ das auf Dauer angelegte Spiegelbild des Ich darstellt und der „Ba“ vor allem die flexible Beziehung zwischen dem lebendigen und verstorbenen Menschen. Auch diese mehrschichtige Konzeption ist offen für die religiöse Ausdeutung, so dass weitere Kräfte im Menschen interpretierend hinzutreten können.

2. Politik und Religion

M. Atzler, Untersuchungen zur Herausbildung von Herrschaftsformen in Ägypten, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 16, Hildesheim 1981. J. Assmann, Politisierung durch Polarisierung. Zur impliziten Axiomatik altägyptischer Politik, in: K. Raaflaub (Hg.), Anfänge politischen Denkens in der Antike, München 1993, 13–28. J. Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München-Wien 2000, 53–71. A. B. Kootz, Der altägyptische Staat. Untersuchung aus politikwissenschaftlicher Sicht: Menes. Studien zur Kultur und Sprache der altägyptischen Frühzeit und des Alten Reiches, Wiesbaden 2006. S. Bickel, Die Verknüpfung von Weltbild und Staatsbild. Aspekte von Politik und Religion in Ägypten, in: R. G. Kratz – H. Spieckermann (Hg.), Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Band 1: Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien, Syrien, Palästina, Forschung am Alten Testament 2/17, Tübingen 2006, 79–99.

Die Selbsterfahrung in der menschlichen Gesellschaft geht in Ägypten der Entdeckung und Entfaltung der Individualität voraus. So weit die Erinnerungen zurückreichen, ist eine bestimmte Institution als Sachwalter eines geordneten Zusammenlebens unangefochten von Bestand gewesen. Hier wird der Lebensgemeinschaft von Menschen und Tieren eine Instanz zugeordnet, die das Überleben ermöglicht und sichert, zugleich aber über die Regeln des Zusammenlebens wacht.

Schon die Frühformen der Herrschaft im alten Ägypten gründen in der Notwendigkeit, in der ägyptischen „Überschwemmungswirtschaft“ (Atzler) Strukturen der Kontrolle zu schaffen. Eine zentrale Steuerung des ökonomischen Gleichgewichts lässt bereits in den allerersten Anfängen einer übergreifenden Ordnungsgewalt in Ägypten auf die Kontraste Wüste und Kulturland einerseits und Deltagebiet (Unterägypten) und Niluferregion (Oberägypten) andererseits Rücksicht nehmen. Es ist die Idee des Königtums, das nicht um die willkürliche Behandlung auseinanderliegender Interessen besorgt sein soll, sondern sich als bewusst ausgleichende Institution konstituiert. Für das keineswegs komplikationslose Miteinander ist eine politische Zentralinstanz maßgebend: „Nicht das statische Motiv der Zweiheit, der Grenze und Unterscheidung ist entscheidend, sondern das dynamische Motiv der Trennung und Vereinigung“ (Assmann). „Reichseinigung“ ist in Ägypten ein mit jedem einzelnen Regierungsantritt propagierter, in ‚Hochzeiten‘ formal realisierter, jedoch vielfach unerfüllter Wunschtraum geblieben, der offenbar in eine ideale Frühzeit zurück datiert werden konnte.

Politik gilt in Ägypten als gesellschaftsformende Kraft zutiefst einer Scheidung zwischen Zivilisation und Verwüstung, zwischen Stabilität und Labilität, zwischen Ordnung und Unordnung. Hier geht es über die legitimen Ansprüche verschiedener Regionen und Bevölkerungsteile hinaus um die Ausgrenzung und Vernichtung dessen, was dem Ägypter das Chaotische bedeutet, den radikalen Kontrast zur Lebenswelt. So ist der Widerstand gegen Tendenzen der Störung des Zusammenlebens, sollten sie von außen oder von innen kommen, immer auch der Verantwortung des Königs aufgegeben, der in die Rolle eines fundamentalen Sachwalters der öffentlichen Ordnung in Abstimmung mit dem universalen Sinngefüge der „Maat“ (*m3^ct*) hineingewachsen ist. Auf diese Weise ist der König dazu ausersehen, mit der Sonnengottheit selbst in eine richtende und aufrichtende Partnerschaft zu treten.

Ohne als imperialistischer Autokrat gelten zu dürfen, kann der über Ägypten herrschende König, der „Pharao“ (wörtlich: „Großes Haus“), zugleich mit dem Anspruch auftreten, die bewohnte Welt „unter seinen Füßen“ zu versammeln. Diese universale Kompetenz, die sich vielfach besonders in rundplastischen Kolossalfiguren des thronenden Herrschers Ausdruck verschaffen kann, findet in dem Bild der „Neun-Bogen-Völker“ unter den Füßen des Pharao eine bezeichnende Interpretation. Diese „Neun-Bogen“ sind nun keineswegs nur „unzivilisierte Nomaden“ (Assmann), sondern alle diejenigen innerhalb und außerhalb Ägyptens, die als potentielle Störer der Ordnung auftreten können, d. h. aber grundsätzlich alle Länder der bewohnten Welt. Dieser Blickwinkel umfasst Territorien Afrikas, Asiens und Europas, dabei auch Städte und Völker, mit denen die Ägypter lediglich in wirtschaftlichen Kontakten gestanden haben mögen, ja selbst freundschaftliche Beziehungen pflegten sowie Wunschadressen zur bloßen Demonstration des umfassenden Ordnungsstrebens.

In seiner Funktion als Anwalt der „Maat“ als eines kosmischen Sinngefüges, das „die Welt im Innersten zusammenhält“, liegt auch begründet, dass der König das innere Gefüge des sozialen Zusammenlebens im Staatswesen überwachen kann. Dieser Zusammenhang basiert auch auf dem Bewusstsein, dass es ein Prinzip geben muss, welches einen substanziellen Anspruch auf eine „konnektive Gerechtigkeit“ (Assmann) garantiert. Dieses Grundpostulat einer Rechtsordnung ist keineswegs von vorneherein ausdrücklich mit der Berufung auf eine göttliche Autorität verbunden, wohl aber unlösbar an die universale Vorgegebenheit der sich zyklisch erneuernden und zugleich kontinuierlichen Sinnhaftigkeit des Weltgeschehens geknüpft. Die Vorstellung, dass der bösen Handlung die Strafe unweigerlich folgt, während es sich lohnt, das Gute zu tun, bedarf trotz ihrer sich aufdrängenden Evidenz einer permanenten Einschärfung, wie sie in den sogenannten „Lebenslehren“ zum Ausdruck kommt, wobei bezeichnend ist, dass gerade, freilich nicht ausschließlich, die Anwärter auf den Königsthron die geborenen Adressaten sind. So soll das staatliche Gemeinwesen von vorneherein von einer Symmetrie getragen sein, die den immer wieder aufkommenden Attacken seitens zerstörerischer, „chaotischer“ Kräfte erfolgreich standhalten soll. Die gegenteiligen Erfahrungen in der politischen Geschichte Ägyptens, wie sie vor allem angesichts des zeitweiligen öffentlichen Niedergangs und der Unruheperioden in der Artikulation der „Klagen“ ihren Weg in die Literatur gefunden haben, sind nicht weniger als eindringliche Appelle an die Verantwortlichen zu verstehen, entschieden und nachhaltig für eine Restitution der Rechtsordnung einzutreten.

Die Idee einer sich selbst tragenden Rechtsordnung in Ägypten steht in den Ländern des östlichen Mittelmeerraums nicht allein da; im Alten Orient und auch in Israel zeigt die Vorstellung vom sogenannten „Tun-Ergehens-Zusammenhang“ ähnliche Grundstrukturen. Ägypten vermag hier aber deutlicher als bei seinen Nachbarn dem polaren Denkprinzip treu zu bleiben, wonach ein unverrückbarer Anspruch des Menschen auf eine ausgleichende Gerechtigkeit besteht, obwohl die praktischen Erfahrungen im Zusammenleben der Menschen immer wieder gegen die Endgültigkeit dieser Erwartung zu sprechen scheinen. Wie konsequent der Ägypter letztlich der Leben und Tod übergreifenden Gerechtigkeit vertraut, wird in unvergleichlicher Weise im Vorstellungsgut zum Jenseits vor Augen geführt.

3. Kultur und Religion

J. Assmann, Ägypten im Kontext der Geisteswissenschaften, in: W. Prinz – P. Weingart (Hg.), Die sogenannten Geisteswissenschaften. Innenansichten, Frankfurt/Main 1990, 335–349. J. Assmann, Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991. J. Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis, München 2004. Ders., Theologie und Weisheit im alten Ägypten, München 2005. B. Mathieu – O. Meeks – M. Wissa (Hg.), L'apport de l'Égypte à l'histoire des techniques. Méthodes, chronologie et comparaisons, Bibliothèque d'Étude 142, Kairo 2006.

„Raum“ und „Zeit“ als Prädispositionen im aufgezeigten Sinn lösen den vorweltlichen, ungeordneten und unzivilisierten Urzustand ab und ermöglichen kulturelles Schaffen im engeren und zugleich weiten Sinn. Die menschliche Phantasie ge-

staltet die Füllung, Teilung und Weitung des „Raums“ und überdies die Ausgestaltung der „Zeit“ mit ihrer zyklischen und linearen Implikation. In der kulturellen Aktivität kommt die schöpferische Befähigung des Menschen zum Durchbruch. Sie lässt ihn nicht nur die zivilisatorischen Grundlagen zur ökonomischen Versorgung legen, wie dies in der Organisation der „Wasserwirtschaft“ Ägyptens und in der damit verbundenen Distribution der bewirtschaftungsfähigen Ländereien geschieht, sondern initiiert auch die Techniken, mittels der Nilstandsmessungen die Begleitumstände der jährlichen Überschwemmungen zu regulieren. Belebt von der Spannung, die dem Prinzip der dualen Struktur der existierenden Welt innewohnt, kann die kulturelle Arbeit sowohl der synthetischen wie auch der polaren Wirklichkeit Rechnung tragen wie auch die menschliche Verfassung selbst in ihrer Mehrschichtigkeit offen legen.

Das kulturelle Schaffen entschleierte in vielfacher Hinsicht die verborgenen Geheimnisse der Natur, des Kosmos und des Lebens. So konnte sich der Ägypter auf der Grundlage regelmäßiger Beobachtungen Aufschluss über den Sternenhimmel verschaffen, um sich so ein Bild von Bedeutungen und Relationen der Sternbilder im Umfeld des allgewaltigen und göttlichen Sonnengestirns zu machen. Wie die Kulturen des Alten Orients hat man auch in Ägypten astrologischen Perspektiven große Bedeutung für das öffentliche Leben und dessen Fortgang beigemessen. Die astronomischen Berechnungen stehen in einem Wechselverhältnis zur Reverenz vor der umfassenden Kontrollinstanz des allwissenden Schöpfergottes, da der Blick auf das Sichtbare die Imagination des Unsichtbaren fördert und die Ehrfurcht vor dem Verborgenen die Vertiefung des Wissens um das visuell Erfahrbare provoziert.

Über die Wahrnehmung der Artenvielfalt hinaus gestaltet der Ägypter die Koexistenz mit der Tier- und Pflanzenwelt, indem er der verborgenen Wirkkraft und Symbolik der Lebewesen auf die Spur zu kommen sucht. Auch auf diese Weise wächst das Hineinfinden in die geheimnisvolle Kohärenz dessen, was das Schöpfungswerk zusammenhält, das seinerseits die letzte Begründung dafür hergibt, für die Fauna und Flora Sorge zu tragen. Von der Andersartigkeit der Tiere als Träger besonderer Geheimnisse und der Pflanzen als Lebenszeichen hintergründiger Wirklichkeit legen nicht nur die Anlagen zur Tierhaltung und die Gärten ein beredtes Zeugnis ab, sondern vor allem die unzähligen Darstellungen auf Stein, Holz und Papyrus, so dass sich diese Vertrautheit mit der außermenschlichen Lebenswelt geradezu aufdrängt, um als integraler Bestandteil einer religiösen Erlebniswelt gelten zu dürfen.

Das ägyptische Kulturschaffen beeindruckt in besonderem Maß durch die kolossalen Monumente aus Stein, wie sie in den zahlreichen Tempelbauten und Pyramidenanlagen vor Augen treten, dazu aber auch in überlebensgroßen Figurationen des Herrschertums. Nahezu alle diese steinernen Gebilde sind nur scheinbar starre und leblose Objekte, sie haben vielmehr ihr modellhaftes Vorbild in den Erscheinungen der Natur und der Lebenswelt, um zugleich aber eine tiefere Dimension ägyptischen Denkens freizulegen, nämlich die des geheimnisvollen Zusammenspiels von erfahrbarer Vergänglichkeit und wahrhaft bleibendem, freilich verborgenem Sinn. Der Stein, ob Basalt, Granit oder Quarzit oder andere, bearbeitungsfähige Gesteinsformen, ist der sichtbare Garant für die den Augen sonst nicht vermittelbare Wirklichkeit des Unsichtbaren. Das Auge des Betrachters kann so die hintergründige Beständigkeit lebendiger Existenz wahrnehmen, die die Hinfälligkeit in der Natur und die Todesverfallenheit aller Kreatur transzen-

diert. Der Stein ist insoweit das Wahrzeichen jenes Aspektes der ewigen Zeit, der die bleibende Konsistenz zum Ausdruck bringt, wie sie mit der Bezeichnung der *Djet*-Ewigkeit (vgl. A.1) verbunden ist. Hier wird der raumfüllende und die Zeitlichkeit übergreifende Charakter der Konstruktion aus Stein zum Zeugnis des Widerstandes gegen den Tod, der nur so angenommen werden kann, weil er nicht das letzte Wort gegenüber dem Leben haben darf.

Die ägyptische Praxis, die Wohnbauten der Lebenden, darunter auch die Residenzen der Herrscher, aus Lehm zu errichten, während Tempel und Gräber aus Stein gebaut sind, hat Jan Assmann (1991, 17) als ein Zeichen „kultureller Zweigleisigkeit“ gedeutet, die freilich nicht als ein beziehungsloses Nebeneinander verstanden werden darf. Die eine ägyptische Kultur lebt von dem spannungsgeladenen Bekenntnis zum geheimnisvollen Ineinander von Werden und Vergehen, von Leben und Tod, von Weggehen und Bleiben. Wenn Assmann etwa formuliert: „Die steinernen Abbilder sind nicht Mimesis der lebensweltlichen und damit vergänglichen, flüchtigen Wirklichkeit, sondern magische Poiesis einer zweiten, unvergänglichen Wirklichkeit“ (1991, 21), wird im gleichen Atemzug bedacht werden müssen, dass die beiden Realitätsbestimmungen lediglich die beiden Seiten ein und derselben Schöpfungswirklichkeit und der gottgewirkten Lebenswelt sind. Das kosmische und irdische Erfahrungspotenzial des Kontrastes mündet in ägyptischer Weltanschauung ein in eine Zusammenschau von Verhüllung und Offenbarung. Das kulturelle Schaffen ist demnach nichts anderes als die Manifestation des Verborgenen, schöpferische Erinnerung, ein Dienst zur Anerkennung des Mysteriums, d. h. praktizierte Religion.

4. Kunst und Religion

J. Assmann, Die Gestalt der Zeit in der ägyptischen Kunst, in: J. Assmann – G. Burkard (Hg.), 5000 Jahre Ägypten. Genese und Permanenz pharaonischer Kunst, Nussloch 1983, 11–32. D. Wildung, Tradition und Innovation – Pole ägyptischer Kunstgeschichte, in: J. Assmann – G. Burkard 1983, 33–42. J. Assmann, Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im Alten Ägypten, in: *Visible Religion* 7, 1989, 1–20. H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990. J. Assmann, Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im Alten Ägypten, in: Ders., *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, 99–122. S. Schroer – O. Keel, Die Ikonographie Palästina/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, Fribourg 2005ff. G. Moers, Ägyptische Körper-Bilder in physischen, visuellen und textuellen Medien, in: *Imago Aegypti* 1, 2006, 9–26. A. Verbovsek, „Imago aegyptia“. Wirkungsstrukturen der altägyptischen Bildsprache und ihre Rezeption. Ein programmatischer Ausblick, in: *Imago Aegypti* 1, 2006, 145–155.

Auch die Kunst als edelste Form der Kultur erwächst aus dem Bestreben, das andere verborgene Gesicht der einen komplexen Wirklichkeit zu zeigen. Sie vermag es gewiss mit der ihr innewohnenden Tendenz zur Vervollkommnung des Ausdrucks und zugleich zur Überwindung restriktiver Prozesse im kulturellen Schaffen. Da gerade auch die menschliche Kreativität immer wieder den Widrigkeiten und Hindernissen ausgesetzt ist, die durch Zerfallsvorgänge in der Natur und Geschichte bedingt sind, bedarf es der ständigen Initiative eines künstlerischen Aufbruchs zum Widerstand gegen das Chaos der Unkultur.

„Bilder eignen sich dazu, aufgestellt und verehrt, aber auch dazu, zerstört und misshandelt zu werden. Sie sind geradezu geschaffen für eine öffentliche Kundgebung von Loyalität oder für deren Verweigerung, die man an ihnen vertretungsweise praktizierte. Die demonstrative Glaubensausübung gehört zu den Anlässen der Disziplinierung, die jede Religion von ihren Anhängern fordert“ (Belting 1990, 11). Diese These bezieht sich offenbar auf das Schicksal der Bilder in der abendländischen Tradition, insbesondere der Religionsgeschichte, sie ist zugleich ohne ausdrückliche Erprobung am Befund der orientalischen und vor allem ohne die Beobachtungen zur ägyptischen Kunst und deren Verhältnis zur Religion formuliert. Vielleicht gilt sie gleichwohl auch für den angehenden Bereich. Keine Frage, dass hier ebenfalls Bildwerke instrumentalisiert worden sind. Die Bekundung von Loyalität gegenüber Königen und Göttern erscheint durch Schaffung eines bildlichen Ausdrucks möglich und nötig. Erschöpft sich in dieser Gebundenheit der Sinn ägyptischer Kunst im Kontext der Religion?

Die ägyptische Kunst basiert nicht nur auf der bloßen Opposition zur naturgegebenen Degeneration, aber auch nicht auf dem Erweis einer zeitgemäßen Loyalität, sondern folgt wie letzten Endes alles künstlerische Schaffen der Vision von einer bleibenden Kraft der Ideen. Dazu wird, wie wiederum Jan Assmann (1983, 13f.) herausgestellt hat, eine dreifache Strategie entwickelt, um eine schöpferische Beständigkeit zu garantieren:

1. Erstellung eines stabilen „Proportionenkanons“, der „die maximale Ähnlichkeit aller Erzeugnisse untereinander sichert, die nach seinem Muster gefertigt werden“;
2. Eine „ikonographische Fixierung der Bildinhalte“, d. h. die „Standardisierung der Themen“;
3. Eine „Typisierung des Formeninventars“, „in der sich die graphematische Regelmäßigkeit der Hieroglyphenschrift bruchlos in die Kunst hinein fortsetzt“.

Dennoch gilt, dass über die geprägte Formensprache hinaus ein gewisses Maß an Individualität mit Modifikationen im künstlerischen Ausdruck signalisiert werden kann. In jüngster Zeit ist überdies mit gutem Grund hervorgehoben worden, dass beispielsweise „Bilder des menschlichen Körpers in Ägypten *selbst* die primäre Projektionsfläche zur Auszeichnung von Differenzen in Menschenbilderfragen“ sind (Moers 2006, 25).

Angesichts der grundlegenden Intention ist es nicht überraschend, wenn sich die ägyptische Kunst im absolut überragenden Maß auf den Totenkult hin orientiert. Hier nämlich tritt die Sehnsucht nach einer Fortdauer des Lebens ebenso zutage wie der Wunsch nach Erneuerung und ewigem Leben. In der jenseitigen Koinkidenz von räumlicher und zeitlicher, zyklischer und linearer Ewigkeit vollendet sich die Vision von der unzerstörbaren Dominanz des göttlichen Mysteriums. Die wesentlichen Elemente der Grabausstattung mit der Kultkammer, dem Statuenraum (Serdab), den Stand- und Sitzbildern des Toten vermitteln schon frühzeitig den Eindruck, dass die Bemühungen der Künstler von Anfang an dem Fortleben des Toten gewidmet sind, wobei die verbreiteten Typen des „Würfelhockers“ und des „Schreibers“ sowie die Gruppenfigurationen in besonderer Weise einerseits die Konzentration auf die Nachhaltigkeit der Funktionen des Toten und andererseits dessen bleibende Verbindung mit den Angehörigen zu signalisieren vermögen. Auch wenn in der Kunstgeschichte Ägyptens die Positionierung der Privatplastik auf die sakralen Räume der Lebenden ausgeweitet werden kann, bleibt die Orientierung auf die Fortdauer des Lebens grundsätzlich erhalten, gerade indem

der Mensch vielfach als „Verehrer von Gottheiten“ dargestellt wird, „in deren Tempel er sich aufhalten und an deren Opfern und Festen er teilnehmen darf“ (Assmann 1983, 19). Die Kunst kann dem Menschen schon in seinem aktiven Leben die Teilhabe an jener Existenz zusprechen, die den im Kosmos beheimateten Göttern in der Nachbarschaft des umfassenden Schöpfergottes von vorneherein zukommt. Das Beispiel der plastischen Kunst zeigt allem nach besonders deutlich, wie sehr eine Traditionsbindung der Form den Anspruch auf Kontinuität des Lebens über das Diesseits hinaus wachhält. Um so weniger muss verwundern, dass man in der Spätzeit Ägyptens auf die geprägte Kunstrichtung ausdrücklich zurückgreift. Auch die Flachbildkunst und die Baukunst der Grabarchitektur können und sollen bei aller Differenz in der Prozedur des Formenwandels einer „Ideologie der Bewahrung“ (Assmann 1983, 31) Vorschub leisten. Grundsätzlich empfiehlt sich nach allem bei der Analyse ägyptischer Bildsprache eine „ganzheitliche Betrachtung von Bildinhalt, -medium, -funktion und -kontext“ (Verbovsek 2006, 155).

In diesem Zusammenhang soll die *Miniaturkunst* nicht unerwähnt bleiben, um so weniger, als nicht nur Ägypten, sondern der gesamte östliche Mittelmeerraum, so auch Palästina/Israel von unzähligen Belegstücken für die Kleinkunstwerke geradezu überschwemmt worden ist, von denen die Skarabäen, d. h. käfergestaltige und dekorierte Siegelamulette, die Hauptmasse darstellen. Obwohl alle diese Stücke, z. T. auch Propagandazwecken dienend, dem Bild des in ständiger Bewegung befindlichen Käfers nachgeformt sind, der in Ägypten zum Symbol des Werdens und Erscheinens werden konnte, hält doch die Typisierung des Symbols die im Prinzip gleichbleibende Gewissheit aufrecht, dass die Lebenswelt immer wieder restituiert wird. Diesem Aspekt dient auch die Vorstellung, dass der kosmische Käfer die Sonne über die Himmelsbahn schiebt, so dass jeder, der das käfergestaltige Siegelamulett trägt oder besitzt, an der erneuernden Kraft der Sonne teilhat.

Die Tendenz zur Typisierung der Ausdrucksformen offenbart sich grundsätzlich und elementar in der ägyptischen Schrift, vor allem dort, wo die *Hieroglyphenschrift* gewählt wird, die mit einer „verbindlichen Festlegung aller Formen des Gegenständlichen, Pflanzlichen, Tierischen, Menschlichen“ (D. Wildung 1983, 33) operiert und so Maßstäbe der kontinuierlichen Orientierung setzt. Das hieroglyphische Zeichen des Käfers normiert die schriftliche Ausdrucksform für „Werden“, „Erscheinen“. Die bildhafte Schrift ist so die richtungweisende Kunstform, die trotz aller Sonderwege in Gestalt der Schriftformen des Hieratischen, des Kursiv-Hieratischen oder des späten Demotischen zu allen Zeiten der Geschichte Ägyptens bis in die nachpharaonische Periode hinein verstanden werden konnte. Die Bewahrung der Hieroglyphen noch an den Tempelwänden in der griechisch-römischen Zeit ist wohl ein sprechendes Zeichen für den Willen zum Festhalten an der Tradition als Überlebensgarantie. Mit dem Verlust des Verstehens der hieroglyphischen Botschaft findet bekanntlich auch die Wahrnehmung der ägyptischen Kunstgeschichte ihr vorläufiges Ende, um freilich durch sukzessive Wiederentdeckung und Gewichtung der ägyptischen Hinterlassenschaften und durch selbstkritische Rückbesinnung des sogenannten Abendlandes ein gerade auch für das Studium der ägyptischen und nachägyptischen Religionsgeschichte fruchtbares Echo zu finden.

5. Sprache und Religion

F. Junge, Zur ‚Sprachwissenschaft‘ der Ägypter, in: Studien zu Sprache und Religion Ägyptens (Festschrift für W. Westendorf), Göttingen 1984, 257–272. J. Assmann, Stein und Zeit. Der Mensch im alten Ägypten, München 1991, 76–95. J. Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000. A. Grimm, Zimmer mit Aussicht oder Wir entziffern nicht mehr, wir lesen. Eine wissenschaftsgeschichtliche Collage zur Entzifferungsgeschichte der Hieroglyphen 1800–1850, in: G. Burkard – A. Grimm – S. Schoske – A. Verbovsek (Hg. unter Mitarbeit von B. Magen), Kon-Texte. Akten des Symposions „Spurensuche – Altägypten im Spiegel seiner Texte“ 2. bis 4. Mai 2003, Ägypten und Altes Testament 60, Wiesbaden 2004, 7–35. J. Assmann, Theologie und Weisheit im alten Ägypten, München 2005.

Sprache schafft Kommunikation und Kommunikation schafft Sprache. Zur Verständigung untereinander und zur Transformation der Rede in Schriftsprache bedarf es eines Regelwerks, das einen komplexen Bestand von Konstanten enthält, die es auch erlauben, eine Grammatik zu erstellen. Seit der Entzifferung der Hieroglyphenschrift vor allem durch die Pionierarbeiten von J. F. Champollion (1822) und R. Lepsius ist die ägyptische Sprache systematisch erforscht worden, so dass ihr Regelwerk wie bei allen anderen Sprachen des Alten Orients weitestgehend darstellbar geworden ist. Dazu sind längst auch die bedeutsamsten Perioden der Sprachentwicklung bei allen noch offenen Problemen transparent und fixierbar, so dass Grammatiken des Altägyptischen, des Mittel- und Neuägyptischen bis hin zum Demotischen und Koptischen erstellt werden konnten, wobei eine weitere Differenzierung vor allem nach temporären und regionalen Gesichtspunkten in vollem Gang ist. Zugleich ist die Erfassung des ägyptischen Wortbestandes außerordentlich vorangeschritten, wenn auch festgestellt werden muss, dass infolge des ständig erweiterten Textmaterials eine sukzessive Vermehrung des Vokabulars für eine unabsehbare Zeit ansteht. So erweist sich auch hier im Blick auf die Sprachgeschichte ein Befund als zutreffend, der wiederum einerseits eine sich permanent entfaltende Variabilität beobachten wie andererseits eine Kontinuität in den Grundlagen der Grammatik wahrnehmen lässt. Auch die Sprache beteiligt sich demnach an dem bisher oft erkannten Zusammengehen des äußerlich Wechselhaften mit dem innerlich Konstanten, der erfahrbaren Variabilität des Ausdrucks und der hintergründigen Ordnung des Regelhaften, der spürbaren Mannigfaltigkeit der Dialektik und der verborgenen Identität. So eignet sich die Sprache in exquisiter Weise dazu, dem besonderen Geheimnis der Welt des Religiösen zu entsprechen und zu dienen. Wegen ihrer unvergleichlichen Rolle bei der Kommunikation darf sie sogar als das Medium schlechthin betrachtet werden, um das Mysterium des Mit- und Ineinanders von Immanenz und Transzendenz des Göttlichen in Natur und Kosmos bewusst zu machen.

Die Sprache der Ägypter ist uns nur zugänglich über die Hieroglyphenschrift und deren Modifikationen. Die Hieroglyphen sind sozusagen der bildhafte Ausdruck der Sprache, sie entsprechen der Bezeichnungsqualität der mündlichen Rede, indem sie die Dimensionen der Variabilität im anwachsenden Reichtum der unterscheidbaren Zeichen (von ca. 700 bis ca. 7000!) signalisieren und die Lexikalischerbarkeit mit Sinnzeichen und Determinativen unterstützen. Überdies deuten sie die Welt, wie schon die Sprache in Raum und Zeit hinein agiert, so dass sich in ihnen der Kosmos spiegelt. Die Welt ist als „Hieroglyphenschrift der Götter“ bezeichnet worden (F. Junge 1984, 272), die Schrift als „eine Art enzyklopädi-