

Bemerkungen zur Beschreibung altägyptischer Religion

Mit einer Definition und dem Versuch ihrer Anwendung

Martin Fitzenreiter

*Your own / personal / Jesus /
Someone to hear your prayers /
Someone who cares ...*

Depeche Mode¹

I. Problemstellung – Traditionelle Fragestellung und Herangehensweise

Die Ägyptologie besitzt eine nicht unbedeutende Anzahl von Beschreibungen der ägyptischen Religion. Jeder der Autoren stellt die altägyptische Religion natürlich aus einem bestimmten Blickwinkel dar, aber im Großen und Ganzen sind die vorliegenden Beschreibungen kompatibel, um vergleichbare Probleme kreisend und streitend: Götter und ihr Wesen, Götterkreise und ihre Entstehung, Tempel und ihre Theologien, das Spannungsverhältnis von Gott, König und Mensch, der Totenglaube. Beschäftigt man sich aber mit bestimmten Phänomenen ägyptischer Religion intensiver, stößt man doch an die Grenzen des so entworfenen Bildes. Warum erfassen die vorliegenden Religionsbeschreibungen so viele Phänomene der ägyptischen Religion nicht oder nur am Rand? Exemplarisch seien hier die Tierkulte erwähnt, die im archäologischen Befund unübersehbar sind, man in der Literatur aber mit der Lupe suchen muß.²

Im Zentrum der meisten Beschreibungen der ägyptischen Religion³ steht die Frage: Was / wer ist (ein) Gott in Ägypten? Mit diesem Problem setzen sich die Monotheismusdebatte und die kulttopographische Schule auseinander, sie stand im

¹ <http://archives.depechemode.com/lyrics/songs/personaljesus.html>

² Der Aufsatz faßt Beobachtungen zusammen, die im Rahmen eines Workshops zu ägyptischen Tierkulten gesammelt wurden. Die Beiträge des Workshops liegen im Internet publiziert vor (Fitzenreiter 2003). Für die kritische Durchsicht des Manuskriptes und die Bereitschaft, etliche Punkte auch kontrovers mit mir zu diskutieren danke ich Nicole Alexanian, Olaf Briese, Alexandra von Lieven, Angelika Lohwasser, Ludwig Morenz, Inken Prohl und Joachim Friedrich Quack. Besonders zu danken habe ich Heinrich Balz, der mich in das Problemfeld überhaupt einführte und die Auseinandersetzung mit Interesse, Rat, Kritik und dem in solchen Fällen äußerst hilfreichen Abstand begleitete.

³ Aus Platzgründen sollen die folgenden Behauptungen hier nicht bibliographisch erörtert und belegt werden, sondern nur auf meinen Beitrag „Die ägyptischen Tierkulte und die Religionsgeschichtsschreibung“ in: Fitzenreiter 2003, 229-263 verwiesen sein. Eine ausgezeichnete Einführung in die ägyptologische Religionsbeschreibung geben Hornung 1973, 1-19 und Koch 1989.

Zentrum der Debatte um die Sakralität der Person des Königs (ist er's – oder ist er's nicht?), dominiert auch die positivistisch-enzyklopädische Richtung der Götter- und Tempelmonographien. Ein einflußreicher Seitentrieb hat sich in der Folge von Siegfried Morenz' Arbeiten zur Religion entwickelt, in dem der Schwerpunkt auf die Frage: Wie deuten die Ägypter (den) Gott? – also auf die ägyptische Theologie verschoben hat.

Steht die Frage nach Gott am Anfang der Beschreibung altägyptischer Religion, so ist diese Beschreibung selbst einem religionswissenschaftlichen Modell verpflichtet, an dem seit der Romantik alle Religionen dieser Welt geprüft wurden: der Bibel. Die Bücher des AT beschreiben in chronologischer Folge und innerer Logik die Schöpfung und ein daraus resultierendes Weltbild, die Erzväter und auf sie zurückgehende Identitäten und Gesetze, schließlich historische Ereignisse um die Propheten und Könige – keinen Totenkult. Dieses Muster stand Pate für viele Beschreibungen der ägyptischen Religion: Einleitend der Versuch, aus wenigen Belegen einen Schöpfungsmythos zu rekonstruieren, dann theologisches Weltbild und Götterdynastien, es folgen entlang einer historischen Linie die Tempel- und Königskulte, persönliche theologische Bekenntnisse, ganz am Ende Entartungen wie Magie und eben Tierkult und auch der Totenkult kann zur Mariginalie werden.

Das herangezogene Quellenmaterial ist dieser Methode verpflichtet: Texte. Das im Buch niedergeschriebene Wort besitzt hohen Stellenwert in einer biblisch orientierten Religionsbeschreibung und für Kulturen, denen das Buch fehlt, wird aus vorhandenen Texten gern etwas rekonstruiert, das im Wesentlichen den Anforderungen an eine Bibel entspricht.⁴ Religiös orientierte Texte werden so zur Hauptquelle, denen archäologische Befunde als Illustration zugeordnet sein können.

In dem hier zugespitzt charakterisierten Dreieck aus Fragestellung (implizit die Definition enthaltend: Religion ist der Glauben an Gott / Götter), Methodik (= implizierend: Religion ist ein geschlossen formuliertes Konzept, das möglichst in textlicher Form niedergelegt und so zu erschließen ist) und Quellenpräferenz (= implizierend: theologisierende Texte beschreiben Religion) ist die ägyptologische Religionsbe-

⁴ Das Prinzip ist auch völlig berechtigt, denn die Beschreibungen werden für eine Zielgruppe verfaßt, deren Bild von Religion untrennbar mit der Bibel verbunden ist und die somit zu den in der Bibel behandelten Problemen vergleichbare Angaben sucht. So entstand die europäische Religionswissenschaft. Und auch die ägyptologische Religionsbeschreibung hat wichtige Impulse aus der Auseinandersetzung mit dem Alten Testament gezogen. Es bleibt aber zu fragen, ob sich aus diesen Frage-

schreibung gefangen. Phänomene, die nicht oder nur bedingt in die Fragestellung passen bzw. durch methodische Präferenzen oder die textliche Quellenlage benachteiligt sind, fallen aus – wieder die Tierkulte als Beispiel.

II. Alternative Fragestellung und Herangehensweise

1. Definition als begrenzte Beschreibung

Will man dem beschriebenen Dreieck entrinnen, empfiehlt es sich, bei der Fragestellung zu beginnen, da sie bereits die Methodik und diese wieder die Quellenauswahl bestimmt. Dabei erscheint eine einschränkende Bemerkung angebracht: Auch bei der Fokussierung auf scheinbare Alternativen ist es wichtig, sich einzugestehen und klarzuwerden, daß der Inhalt jeder Definition von dem Zweck der Definition bestimmt wird. Dieser ist ein anderer, wenn es es um die Klassifikation und Ordnung bestimmter Phänomene geht (z.B. die Gliederung der Götterwelt und Kultorte durch die kulttopographische Schule), wenn es darum geht, ob ein Mensch / König ein „Gott“ sein kann oder darf, oder wenn der Forscher seinen *eigenen* Glauben in die Entwicklungen der Weltreligionen einordnen will (so letztendlich die gesamte „monotheistische“ Schule). Definition ist immer eine - bewußt oder unbewußt – *begrenzte* und *begrenzende* Beschreibung. Definition ist die Auswahl einer bestimmten, endlichen Anzahl von Elementen aus der unendlichen Anzahl von Elementen, die das Phänomen ausmachen. Vom Standpunkt dessen, der die Definition vorschlägt, beschreiben diese Elemente das *Charakteristische* des Phänomens. Daher ist jede Definition auch self-fulfilling prophecy.⁵

Der hier unternommene Versuch versteht sich als Definition aus der archäologischen Perspektive. Im Zentrum steht nicht die Frage nach Gott (= eine theologische Perspektive), sondern die Frage nach einem bestimmten archäologischen Befund. Ausgangspunkt einer archäologischen Betrachtung ist stets eine gewisse Gruppe spezifischer Quellen (Objekte, Texte, Spuren von Handlungsvorgängen usw.) und

stellungen das Wesen der altägyptischen Religion deuten läßt. Ergibt sich nicht vielmehr eine Deutung ägyptischer Religion im Verhältnis zum Alten Testament?

⁵ Im Prinzip sind die meisten Definitionsversuche sogar nur eine Reaktion auf Defizite in vorliegenden Beschreibungen, die nach Ansicht der Autoren jeweils einige Charakteristika des Phänomens nicht erfassen. Daher ist dieser Textgattung etwas Polemisches mit in die Wiege gelegt, siehe z.B. Horton 1993.a und Geertz 1983 und natürlich auch den hier vorliegenden Versuch.

deren rekonstruierbarer historischer, sozialer usw. Kontext. Einige von den in solchen Befunden überlieferten Erscheinungen sollen als religiöse Phänomene *erkannt, beschrieben* und *gedeutet* werden können.⁶

2. Die kulturwissenschaftliche und praxistheoretische Perspektive

Die Beschäftigung mit dem archäologischen Befund zeigt, daß das Phänomen „Religion“ größer ist als „Gott“. Auch die allgemeine Religionswissenschaft hat sich längst von der Vorstellung gelöst, daß Religion der Glaube an Gott (die Götter, o.ä.) sei, noch, daß Gott oder Götter überhaupt von zentraler Bedeutung für das Phänomen Religion sind oder sein müssen.⁷ Religion wird als Teil von Kultur verstanden, sogar als ein elementarer Teil dieses Gefüges aus Konzepten und Objekten, sozialen Strukturen und Werten, von diesen geprägten Handlungen und daraus entstehenden Resultaten (darunter wieder Konzepte und Objekte, Strukturen und Werte, die wieder Handlungen prägen usw. usf.).⁸ Religion ist so aufgenommen und aufgehoben im allgemeinen Prozeß der Konstituierung und Bewegung kultureller Ausdrucksformen menschlicher Gesellschaften.

Ist das allgemeine Phänomen „Religion“ so in einen neuen und umfassenden Kontext gesetzt, so ist der spezifische Befund – das konkrete Konzept oder Objekt, die konkrete soziale Struktur oder der Wert, die konkreten Handlungen und das Resultat – stets nur aus den Bedingungen seiner Entstehung zu verstehen. Anders formuliert: erst unter dem Aspekt der Praxis, unter Berücksichtigung der Einbettung des Phänomens in allgemeine gesellschaftliche Bewegungsvorgänge, ist eine umfassende Befundinterpretation möglich.⁹ So, wie Kultur insgesamt ein Praxisphänomen ist, das nicht unabhängig vom menschlichen Handeln, sondern nur durch dieses existiert, so

⁶ Zum Problem der Religionsarchäologie allgemein siehe Hansen 2003.

⁷ Die schönste Formulierung dieses Umstandes hat bestimmt van der Leeuw 1956, 103 gefunden, der schreibt, das „Gott ein Spätling in der Religionsgeschichte“ ist.

⁸ B. Gladigow, „Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft“, in HrwG I, 26-38; Auffarth / Mohr 2002.

⁹ "Um dem *Strukturrealismus* zu entgehen, der die Systeme objektiver Relationen derart hypostasiert, daß er sie in jenseits der Geschichte des Individuums oder der Geschichte der Gruppe angesiedelte präkonstruierte Totalitäten verwandelt, gilt es und genügt es auch, vom *opus operatum* zum *modus operandi*, von der statistischen Regelmäßigkeit oder algebraischen Struktur zum Erzeugungsprinzip dieser observierten Ordnung überzugehen und die Theorie der Praxis, genauer gesagt, die Theorie des Erzeugungsmodus der Praxisformen zu entwerfen, die die Bedingung der Konstruktion einer experimentellen Wissenschaft von der *Dialektik zwischen Interiorität und Exteriorität*, d. h. *zwischen der Interiorisierung der Exteriorität und der Exteriorisierung der Interiorität* bildet.", Bourdieu 1979, 164.

ist es auch jenes Segment von Kultur, dem die immer nebulösere Qualität „Religion“ zukommt. Unter dieser praxistheoretischen Prämisse wird ein Segment menschlichen Handelns, das als „religiöse Praxis“ bezeichnet werden kann, zum eigentlichen Zentrum dessen, was wir mit „Religion“ beschreiben wollen. Damit ist das Phänomen noch nicht definiert, sind seine Charakteristika noch nicht ausgewählt, aber die Fragestellung hat eine neue Richtung gewonnen.

Der Gewinn aus der neuen Perspektive ist für den Archäologen immens. Nun muß ein Befund, der den Eindruck „religiös“ macht, nicht mehr daraufhin abgeklopft werden, ob er mit Gott o.ä. zu tun habe. Bleibt der Eindruck, „religiös“ zu sein, auch bei längerer Abwägung erhalten, definiert dieser Befund die Praxis, in deren Zusammenhang er auftritt, als „religiös“ und wird so zu einem Charakteristikum der „Religion“ der betreffenden Gesellschaft. Diese Erkenntnis ist nun in der Ägyptologie nicht wirklich neu, besonders John Baines hat sie auch theoretisch formuliert.¹⁰ „Practical religion“ – so der von Baines gewählte Begriff – umfaßt weit mehr, als was mit „Glauben an Gott“ beschrieben werden kann oder was in standardisierten theologischen Textcorpora überliefert wurde. Hier findet sich die ganze Grauzone der in den klassischen Religionsbeschreibungen gemiedenen Phänomenen wieder: Riten des Lebenszyklus, Magie, Orakel – man darf auch wieder an die Tierkulte erinnern. Nimmt man die „practical religion“ zum Ausgangspunkt einer Analyse der ägyptischen Religion, erweist sich außerdem der ganze Corpus hochtheologischer religiöser Texte als eine Sammlung von Sonderfällen. Jede der dort getroffenen Aussagen über Gott und die Welt kann als das Resultat einer historisch und sozial determinierten religiösen Praxis gelesen werden.¹¹

3. Was ist (praktische) Religion?

Wechsel der Perspektive ist noch keine Definition. Der Wechsel in die praxistheoretische Perspektive führt im ersten Schritt sogar zu noch größerer Konfusion. Wenn alles Praxis ist und religiöse Praxis als Teil derselben in alles hineinwebt – was ist dann noch „religiös“, was nicht, und was ist am Ende ein positiver Begriff von „Religion“? Es gilt, einige Charakteristika zu benennen, die das Phänomen „Religion“

¹⁰ Baines 1987. Siehe auch das Bemühen in der Religionswissenschaft, den Begriff „Volksreligion“ neu zu bestimmen: Fernandez de Rota 1997.

¹¹ Siehe bereits Assmann 1984, 195-197

auch aus diesem Blickwinkel erkennbar, beschreibbar und deutbar machen, und das sei hier versucht.¹² Der Versuch baut natürlich auf Erkenntnisse anderer auf, die auch wieder von anderen gelernt haben. Um die Liste nicht zu lang werden zu lassen, möchte ich hier nur Robin Horton benennen, der den britischen Funktionalismus und den französischen soziologisch-strukturellen Ansatz zu verquicken suchte, sowie Clifford Geertz und die Rezeption von dessen Religionsdefinition durch Gerd Theißen, die sich von der substantiellen Seite dem Phänomen genähert haben. Über allem schwebt Pierre Bourdieu mit seiner Praxistheorie.¹³

Definition

1. Wesen

1.1. Religion ist die Erscheinungsform religiöser Praxis.

Die Phänomene *Religion* und *religiöse Praxis* stehen in einem dialektischen Verhältnis, wie es für *Kultur* und *Praxis* ganz allgemein gilt. Diese können als Erscheinungsform (= Kultur) respektive Bewegungsform (= Praxis) einer menschlichen Gesellschaft definiert werden. Entsprechend sind Religion die Erscheinungs- und religiöse Praxis die Bewegungsform des „Religiösen“ in einer Gesellschaft. (Das „Religiöse“ soll hier – als eine Art Prä-Begriff - jenen kulturellen Bereich beschreiben, der offenbar einige der im folgenden besprochenen Eigenschaften aufweist, ohne daß bereits eine Präzisierung vorgenommen wurde.) Dabei bilden Religion und religiöse Praxis Segmente von Kultur und Praxis der gegebenen Gesellschaft und sind von anderen kulturellen und Praxisphänomenen nicht zu trennen.

1.2. Religiöse Praxis ist die zeitlich, räumlich und auch im Bezug zum Agenten *konkrete* Aktivierung eines Systems von religiösen Zeichen, Normen und Praktiken in Situationen, in denen eine solche Aktivierung kulturell vorgesehen oder angemessen ist oder von Individuen als sinnvoll betrachtet wird.

Die Konkretheit von Praxis ergibt sich aus ihrer unbedingten Gebundenheit an einen Ort, einen Zeitpunkt und vor allem auch an durch verschiedenste soziale und kulturelle Parameter definierte Agenten (sozialökonomische Klasse, Gender, Altersgruppe, nationale, religiöse, standesbezogene Selbstdefinition, etc.). Die Umstände der Aktivierung sind also strenggenommen immer individuell und unterliegen keiner Selbstbewegung, aber gesellschaftlichen Regeln – oder deren gezielter Durchbrechung.

¹² Es steht natürlich auch die Variante, überhaupt die Kategorien „religiös“ (als Aspekt von Handlung) und „Religion“ (als spezifisches kulturelles Produkt) aus dem Vokabular zu streichen. Das ist sicher nicht sinnvoll, denn das „Religiöse“ ist a priori eine in allen Kulturen erkennbare Qualität und muß also beschrieben werden. Man darf nicht vergessen: Die Definition bildet nicht das Phänomen, sie bildet es nur ab. Das Phänomen existiert unabhängig von seiner Widerspiegelung; die Definition belegt nur, ob wir über Rezeptionsfähigkeit und Vokabular verfügen, das Charakteristische des Phänomens zu erkennen, es in Begriffe zu fassen und in die wissenschaftliche Kommunikation einführen zu können.

¹³ Horton 1993.a; Geertz 1983; Theißen 2001, 17-37; Bourdieu 1979

2. Form

2.1. Die Verwendung eines bestimmten, habituell gebildet und weitergegebenen Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken unterscheidet die religiöse Praxis von anderen Segmenten gesellschaftlicher Praxis.¹⁴

Als Zeichensystem (auch: Symbolsystem) wird mit Clifford Geertz und Gerd Theißen ein Set von in verschiedensten Medien formulierten und manifestierten Konzepten verstanden, niedergelegt in Gegenständen, (Ab-)Bildern, Raumvorstellungen, einzelnen Worten, Erzählungen und Texten usw. Die Erweiterung um den Begriff Normen - im Sinne von Verhaltensnormen und ethischen Vorstellungen - und Praktiken - im Sinne spezifischer Handlungsschemata wie Gebet, Trance, Tänze, Riten etc. - soll die Komponente der Handlungen, der „richtigen“, nämlich „magischen“ Verwendung (die oft viel wichtiger ist als die Kenntnis der Zeichen) unterstreichen.

Die verwendeten Zeichen, Normen und Praktiken werden von den Agenten als spezifisch religiös aufgefaßt bzw. wenigstens wird die zeitlich und räumlich begrenzte Aktivierung bestimmter Zeichen, Normen und Praktiken, die auch andere alltagsweltliche Bedeutung besitzen, in den hier interessierenden Zusammenhängen als religiös konzeptualisiert. Das bedeutet, daß die Zeichen, Normen und Praktiken in der Regel über ihre Alltagsbedeutung hinaus mit gesteigerter Bedeutung versehen werden (Baum, Stein, Bild als „Gottheit“; Gebäude als „Kosmos“; Selbstgespräch als „Gebet“ usw.) und auch die Handlungen in einen gesteigerten Zusammenhang gesetzt (gemeinsame Nahrungsaufnahme als Kommunion, Zerstörung eines Gegenstandes als Tötung usw.).

2.2. Im Zuge der Aktivierung des Systems aus religiösen Zeichen, Normen und Praktiken wird davon ausgegangen, daß die verwendeten Zeichen und Handlungen eine über die alltäglichen Erfahrungen hinausgehende, magische Wirkung entfalten.

Dem Alltagshandeln liegen Konzepte zugrunde, die den Phänomenen eine begrenzte Zahl von Eigenschaften zuschreiben. Auf der Grundlage dieser begrenzten Zahl von Eigenschaften gestaltet sich die kulturelle Kommunikation (Feuer ist heiß, ein Kind ist unverheiratet, etwas Totes kommuniziert nicht mehr usw.). Im Rahmen religiöser Praxis werden die konzeptuellen Grenzen der Alltagserfahrung gedehnt und eine Situation konstituiert, in der konzeptuelle Grenzen von Individuen oder Gruppen überschritten werden können (sakrale / liminale Situation, Inversion der als natürlich / „profan“ konzeptualisierten Verhältnisse: Naturelemente werden beherrscht oder wenigstens beeinflußt, aus einem Kind wird ein heiratsfähiger Mensch, mit den Ahnen kann kommuniziert werden usw.). Diese Vorgänge

¹⁴ Inken Prohl hat mich darauf hingewiesen, daß in der Postulierung von „religiösen Zeichen“ als Kriterium für „Religion“ ein Zirkelschluß vorliegt. Das Problem besteht tatsächlich, ist aber unvermeidlich, wenn man auf „archäologische Weise“ den Befund zum Ausgangspunkt einer Analyse machen will. Es sind nur die Elemente des Zeichensystems, die im Befund erhalten bleiben, und allein von diesen ausgehend kann die Rekonstruktion von Religion erfolgen. Was ein Zeichen jedoch letztendlich zu einem „religiösen“ macht, ergibt sich aus dem Kontext der Praxis, so daß in der Schwäche der Definition zugleich ihre Stärke steckt: Sie zwingt dazu, den praktischen Hintergrund der Befundentstehung zu rekonstruieren. D.h., gerade für den Versuch, Religion „archäologisch“ zu beschreiben, ist die Dialektik von Erzeugnis und Erzeugungsprinzip grundlegend: Zeichen werden „religiös“ durch ihre Nutzung im Rahmen „religiöser“ Praxis, wie umgekehrt sich „religiöse“ Praxis in der Nutzung eben dieser

können als „magisches“ Handeln - die Grundstruktur jedes religiösen Handelns - angesprochen werden: magisches Handeln impliziert, daß der Handlung ein Resultat zugeschrieben wird, das unter alltagsweltlichen Bedingungen so nicht eintreten würde.¹⁵

2.3. Der Prozeß der Aktivierung des Systems aus religiösen Zeichen, Normen und Praktiken bewirkt die Etablierung einer als „religiös“ klassifizierten (sakralen / liminalen) Situation, aus der heraus die anliegenden Ziele durch anhaltende Aktivierung des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken erfüllt werden können. Was die jeweilige Situation zur einer „religiösen“ macht, ist letztendlich das emotionale Erlebnis der Situation durch die oder den Agenten als „liminal“; der „Glaube“, der die erzeugte Situation und die eintretenden Erfahrungen als solche klassifiziert, die mit einer als jenseitig bzw. übernatürlich konzipierten Welt in Beziehung stehen.

Das Erlebnis einer Situation als „liminal“, die Grenze zwischen der natürlichen Welt und einer wie auch immer konzeptualisierten „übernatürlichen“ Welt öffnend und überschreitbar machend, beruht in letzter Konsequenz auf einer besonderen Form der Informationsübertragung (atypische Reizung / „tuning“ des Wahrnehmungssystems).¹⁶ Die Fähigkeit, die eigenen oder fremde Wahrnehmungsvorgänge zu manipulieren, bewirkt bei den Agenten eine feste innere Überzeugung (= „Glaube“), daß auch die in diesem Zustand vollzogenen Handlungen eine besondere, von den Alltagserfahrungen abweichende Wirksamkeit haben.

Die Elemente des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken können von den Agenten aber auch eingesetzt und produktiv aktiviert werden, ohne daß das Element des „Glaubens“ hinzutritt oder vorausgesetzt wird. Damit fällt letztendlich die Grenze zwischen religiöser Praxis im Speziellen und gesellschaftlicher Praxis im Allgemeinen. Alle Formen der Aktivierung des von den Agenten – oder aber auch nur von dem beschreibenden Forscher – als „religiös“ klassifizierten Systems von Zeichen, Normen und Praktiken sind auch ohne Bezug auf einen besonderen, religiös motivierten Hintergrund deutbar. Ob innerhalb der gesellschaftlichen Praxis einer gegebenen Gesellschaft die Aktivierung des Systems als religiös konzeptualisierter Zeichen, Normen und Praktiken mehrheitlich auch als religiös erlebt („geglaubt“) wird, oder ob die „gläubige Aktivierung“ eher ein Sonderfall darstellt, verdient untersucht zu werden.¹⁷

„religiösen“ Zeichen definiert. Der „Mehrwert“ dieses dialektischen Vorganges ist das kulturelle Produkt „Religion“.

¹⁵ Die hier vorliegende Nutzung des Adjektivs „magisch“ zur Charakterisierung von Handlungsvorgängen, deren Wirksamkeit über die alltagsweltlichen Erfahrungen hinausgeht bzw. hinausgehen soll, ist unbedingt vom Begriff „Magie“ zu unterscheiden. Mit „Magie“ wird in der Regel ein heterogenes Konglomerat von Handlungen religiöser Praxis beschrieben, die gern aus dem Komplex „Hochreligion“ herausgenommen werden. Das Problem der Deklassierung bestimmter Praktiken als „Magie“ vs. „(Hoch-)Religion“ soll hier nicht weiter behandelt werden; „magische“ Handlungsvorgänge im Sinne der hier vorgeschlagenen Definition sind beiden Praxissegmenten eigen. Siehe allgemein: H. G. Kippenberg s.v. „Magie“ in *HrwG IV*, 85-89, zum Verhältnis „Magie“ und „Hochreligion“ in Ägypten: Quack 2002.b.

¹⁶ D'Aquili et al. 1979, 117-151

3. Ziel

Die als religiös empfundene Situation wird von Individuen und Gruppen bewußt oder unbewußt erzeugt, um bestimmte Ziele zu erreichen, die durch alltagsweltliches Handeln nicht oder nicht auf diese Weise erreicht werden können. Da religiöse Praxis ein dynamisches Element sozialer Praxis ist, lassen sich eindeutig religiöse Ziele nur schwer bzw. streng kontextbezogen definieren. Prinzipiell ist religiöse Praxis als eine spezifische *Strategie* kultureller Kommunikation anzusehen.

Robin Horton hat sich bemüht, die funktionalistische Sicht der traditionellen anglophonen Kulturanthropologie und die kommunierend-gesellschaftsstiftende Sicht der frankophonen Soziologie auf Religion zu verbinden. Demnach hat religiöse Praxis im aktiv gestalteten Kult von Individuen und Gruppen primär das Ziel, *explanation, prediction, control* von Phänomenen in Natur und Gesellschaft zu ermöglichen. Im Zuge dieser Aktivitäten vollzieht sich die kommunierende Wirkung von Religion quasi unbewußt, da die „geglaubte“, als wirksam empfundene Aktivierung des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken eine gemeinschaftsstiftende und die der kulturellen Kommunikation zugrundeliegenden Zeichen, Normen und Praktiken stabilisierende Wirkung entfaltet.

Einschränkend ist jedoch festzuhalten, daß sich sowohl der Zweck der Erkenntnis und Kontrolle als auch der sozialer Kommunion nicht ausschließlich durch Aktivierung religiöser Zeichen und Normen erfüllen läßt, religiöse Praxis also nur eine Strategie unter vielen zum Erreichen dieser Zwecke ist. Als ein rein religiöses Ziel wäre aus theologischer Perspektive (dazu noch unten) die „Suche nach Gott“ zu definieren (was ein Aspekt der Suche nach *explanation* ist), die aber in den meisten Fällen auch als eine (Über-)Lebensstrategie im allgemeinen Feld sozialen Handelns verortet werden kann (z.B. Askese als Strategie von Prestigegewinn bzw. Lösung als belastend empfundener sozialer Bindungen). In diesem Zusammenhang spielt eine Rolle, daß das Betreiben religiöser Praxis *per se* ein Ziel religiöser Praxis sein kann, ein Vorgang, der dem Dasein von Individuen und Gruppen Sinn gibt bzw. das Dasein erträglich gestaltet (siehe dazu auch unten).¹⁸

4. Bewegung

4.1. Die Etablierung, Weitergabe, Modifizierung oder Aufgabe des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken erfolgt als dialektischer Prozeß von individueller Aktivierung und kollektiver Tradierung, zumeist im Rahmen religiöser Praxis selbst, steht

¹⁷ Siehe Geertz 1983, 72f, Anm. 33. Zur kritischen Sicht auf problematische Begriffe der Religionsbeschreibung wie „Glaube“ und „religiöse Erfahrung“ siehe Lopez 1998 und Sharf 1998. Den Literaturhinweis verdanke ich Inken Prohl.

¹⁸ Zu Kritik und Perspektive eines funktionalistischen Religionsbegriffes siehe Luhmann 1982, 9 - 13, der *passim* einen systemischen Religionsbegriff entwirft, nach dem – wenn ich richtig verstehe – Religion als ein Deutungssystem und sozialer Handlungsrahmen interpretiert wird, was dem hier vorgeschlagenen praktologischen Ansatz nahekommt. Allerdings verweilt Luhmann auf einem theoretischen Niveau, das seine Ansätze äußerst allgemein und wenig für die Analyse konkreter Fälle geeignet erscheinen läßt. Luhmann klärt zwar, daß Religion mit systemtheoretischen Methoden beschrieben werden kann, klärt aber nicht, was das Spezifische des Systems „Religion“ gegenüber anderen kulturellen Systemen ist.

aber in permanenter Wechselwirkung mit der Entwicklung allgemeiner kultureller Ausdrucksformen der gegebenen Gesellschaft.

Das System religiöser Zeichen, Normen und Praktiken einer gegebenen Gruppe zeichnet sich oft durch außerordentliche Konstanz aus und kann in den meisten Fällen dazu dienen, Kriterium kultureller Unterscheidung sowohl aus der Eigen- als auch aus der Fremdperspektive zu sein. In einem habituell gesteuerten Prozeß werden die Elemente des Systems von den Agenten individuell inkorporiert und so – wenn auch in oft kaum merklicher Weise – modifiziert. Veränderungen des Systems werden durch die Entwicklung neuer medialer Techniken, z.B. Schrift, Buchdruck, aber auch durch Veränderungen der Wirtschaftsweise (z.B. Handel und Kontakte zu anderen Kulturen), politischer Machtstrukturen (z.B. Hierarchien von Göttern, Position des „Gottkönigs“ als Reflexion sozialer Verhältnisse) etc. befördert.

4.2. Im Prozeß religiöser Praxis kommt es durch die Aktivierung der Medien des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken zur permanenten Neukonstituierung der kulturellen Erscheinungsform „Religion“, die sich in den vollzogenen Handlungen und ihren Produkten (Ritual, Tanz, Drama, Text, Gebäude, Objekte, Bilder etc.) manifestiert.

Nur in ihrer permanenten Neuschaffung durch religiöse Praxis ist eine Religion existent und erzeugt „Spuren“, die als Elemente des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken wieder neu aktiviert werden. In dem Moment, in dem die spezifische religiöse Praxis endet – d.h. die Aktivierung eines bestimmten Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken aufgegeben wird – hört auch die Religion als kulturelles Phänomen auf zu existieren, ihre „Spuren“ werden zu Artefakten und Gegenstand archäologischen Interesses. Eventuell kann aus ihren „Spuren“ das System an Zeichen, Normen und Praktiken rekonstruiert werden. Wird dieses zum Gegenstand einer erneuten Aktivierung, ist aber eher von einer neuen Religion zu sprechen, als von einer Kontinuität der alten.¹⁹

5. Dieser definitorische Ansatz ist zugleich „funktionalistisch“ und „substantiell“: funktionalistisch insofern, als daß die Praxis als Bewegungsform von Religion zugrundegelegt wird (aber nicht im Sinne einer bestimmten, eng gefaßten *Funktion*, sondern im Sinne einer *Strategie*); substantiell insofern, als daß ein spezifisches System religiöser Zeichen, Normen und Praktiken zum Kriterium erhoben wird (aber nicht zwangsläufig „Gott“), das religiöse Praxis von anderen Formen gesellschaftlicher Praxis unterscheidet. Er ist sogar „phänomenologisch“, insofern er den spezifischen Charakter der Aktivierung religiöser Zeichen, Normen und Praktiken als „magisch“,

¹⁹ Die Belebung des pharaonischen Systems religiöser Zeichen etc. ist unter Esoterikern – darunter auch etliche Ägyptologen – recht beliebt. Dazu, wie einzelne Elemente der pharaonischen Religion angeblich tradiert und neu belebt wurden, siehe Hornung 1999, 178-194 und, von „bekennender“ Seite, z.B. DuQuesne 2003.

als über die Alltagserfahrungen hinausgehend konzeptualisiert und eventuell auch „erlebt“, anerkennt.

Der Ansatz ist nicht „philosophisch“, insofern er die Frage ausklammert, warum in menschlichen Gesellschaften das universelle Bedürfnis besteht, anstehende Aufgaben mittels „magischer“, nicht-rationaler Praktiken zu lösen. Er klärt, *daß* und *wie* es Religion gibt; er klärt nicht, *warum* es Religion gibt. Unter dem archäologischen Gesichtspunkt der Befunddiagnose ist diese Einschränkung hinzunehmen.

4. Was ist (theoretische) Religion?

Es ist bereits angeklungen, daß nur in einem sehr engen definitorischen Rahmen davon auszugehen ist, daß Religion der Glaube an Gott bzw. - aus praktischer Sicht - der Kult Gottes sei. Religiöse Praxis oder eben *practical religion* wird benötigt und betrieben, um bestimmte Aufgaben zu bewältigen: Individuelle oder kollektive Probleme zu lösen, eine Gemeinschaft zu stiften, zu strukturieren und in Bewegung zu halten, die Zeit zu vertreiben usw. Das geschieht oft „im Namen“ eines Gottes, d.h. unter Heranziehung eines bestimmten Konzeptes (= Zeichens) vom Übernatürlichen, ist aber nicht auf dieses gerichtet, ist kein Kult Gottes, sondern der Vollzug einer Handlung, die sich Gottes als Zeichen bedient. Der eigentliche Kult um den Gott ist die Theologie.

Es ist das Dilemma der Quellenlage, daß dieses sehr spezielle Segment religiöser Praxis unser Bild von ägyptischer Religion prägt. Da es aber so ist, muß auch dieses Phänomen einen klaren Platz in der Definition finden. Es soll – hilfsweise – als „theoretische“ Religion bezeichnet werden, was aber insofern bedenklich ist, als daß es so als ein Gegensatz zur religiösen Praxis allgemein aufgefaßt werden kann. Aber auch die „theoretische“ Religion ist ein Teil der religiösen Praxis. Sie ist jener Teil, der sich mit der Konzeptualisierung und Deutung des spezifischen Systems aus Zeichen, Normen und Praktiken der gegebenen Religion beschäftigt, mit der Regulierung des Einsatzes religiöser Mittel, mit innerreligiösen Fragen im weitesten Sinne. Es ist aber charakteristisch und entscheidend, daß dieser Prozeß in die religiöse Praxis der gegebenen Kultur eingebunden ist und es sich um die Selbst-Konzeptualisierung der gegebenen Religion handelt. Der Gegensatz wäre nämlich die rein deskriptive Fremd-Konzeptualisierung, die nicht an religiöse Praxis gebunden ist (wenigstens in ihrer Programmatik) – und das wäre Religionswissenschaft.

Das theoretische Segment einer Religion kann unterschiedlich stark ausgeprägt sein. In Ägypten liegt zweifelsohne ein stark ausgeprägter Fall vor, was der ägyptischen Religion den Titel „Hochreligion“ eingebracht hat. Dabei spielte die Institutionalisierung religiöser Praxis um den Pharao und auf lokaler Ebene um die Ortsheiligtümer eine große Rolle. Auch hat die intensive Auseinandersetzung mit dem Phänomen „Tod“ die theologisch orientierte Literatur inspiriert. Eines der interessantesten Phänomene altägyptischer Religion ist zudem die große Anzahl von Belegen, die eine fast private, wenigstens aber auf bestimmte soziale Gruppen beschränkte Reflexion innerreligiöser Phänomene belegen. Aus diesen Quellen schöpfen die meisten der vorliegenden Religionsbeschreibungen und nur den wenigsten unter ihnen ist – wie Jan Assmann aber sehr wohl – bewußt, daß es hier um „Theologie und Frömmigkeit“, aber nicht um die Religion in ihrer Gänze geht.²⁰

Innerhalb der „theoretischen“ Religion lassen sich zwei wesentliche Komponenten beobachten, die zwar miteinander verwoben sind, aber durchaus unterschiedlich stark entwickelt sein können.

Eine Komponente ist das Bedürfnis, über den üblicherweise genügenden Rahmen hinaus zu Erklärung und Deutung innerreligiöser Phänomene zu gelangen. Robin Horton hat das Bemühen um *explanation, prediction, control* als ein Charakteristikum jeder Religion herausgearbeitet; gerade für die Theologie gilt der Dreiklang im Besonderen. Wobei der Aspekt *control* auch zur sozialen Strategie wird, mit der bestimmte Agenten oder Gruppen (Berufspriester etc.) ihren Status definieren. Dabei sollte man den Begriff *control* nicht prinzipiell negativ belegen; es handelt sich oft um das Bemühen, bestimmte gesellschaftliche Normen so zu manipulieren, daß soziale Spannungen abgebaut oder die soziale Lage bestimmter Gruppen verbessert wird.²¹ Im Rahmen einer von Eliten gesteuerten Neukonstituierung des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken kann es zur Herausbildung von Organisationen der

²⁰ Im Eingangskapitel von *Theologie und Frömmigkeit* (Assmann 1984, 11-14) skizziert Assmann einen wohl von Durkheim inspirierten Religionsbegriff, der die Sakralisierung der gesellschaftserhaltenden Normen und Werte einer Gesellschaft umfaßt (Begriff der Ma'at). Innerhalb dieser „Religion im weiteren Sinne“ ordnet er die „Religion im engeren Sinne“, den „Umgang mit den Göttern“ und die „Versorgung der Toten“ ein. In Assmann 1990, 17-24 wird dieser kulturwissenschaftliche Ansatz von der Ma'at als „Traditions- oder Kulturreligion“ vertieft.

²¹ Als klassischer Fall einer solchen, soziale Spannungen lösenden Neukonstitution des Zeichen- und Normensystems kann die Begründung der muslimischen Umma durch den Propheten Muhammad angesehen werden, die kriegerische Auseinandersetzungen innerhalb der arabischen Stämme beilegte, die Tötung weiblicher Babys untersagte, den Frauen klar definierte Rechte gab usw. Siehe die Behandlung der Aktivitäten Muhammads in Serauky 1991, 39-135.

Kontrolle des Systems aus Zeichen, Normen und Praktiken kommen, die man als „Kirche“ bezeichnen kann.

Ein bisher vielleicht zu wenig beachteter zweiter Aspekt ist der, der hier versuchsweise als „Ästhetisierung“ bezeichnet werden soll. Damit soll einerseits jenes Bemühen von Individuen oder Gruppen gemeint sein, ihr eigenes Handeln mit innerlich befriedigenden Erklärungen zu versehen oder auch das, was sie passiv an sich erleben in tröstlicher Weise zu verstehen; also die allgemeine soziale Praxis zu „verschönen“ (ein Aspekt der *explanation*).²² Das führt schließlich auch zur Nutzung des religiösen Zeichensystems bei der Konzeptualisierung von Phänomenen fern der religiösen Praxis im engeren Sinne – zur Bewältigung von Seinsfragen und zur Weltbeschreibung, zur philosophischen Spekulation. Andererseits spielt Religion eine immense Rolle im Bemühen der Menschen, nicht-produktive Zeiträume zu überbrücken, zu ertragen oder irgendwie mit Sinn zu füllen. So fällt unter diese Kategorie vor allem die „schöne Beschäftigung“, der otiose Charakter von Religionsausübung – als erfüllender Zeitvertreib, Mittel schöner Gespräche, Ort schöner und verschönernder Handlungen (Kunst), Zeit der Feste um ihrer selbst willen.²³

Bleibt abschließend festzustellen: „Theoretische“ Religion ist eine an einen meist elitären Diskurs gebundene Bewegungsform von Religion, die aber in den monumentalen Hinterlassenschaften einer Kultur höchst präsent ist (in Ägypten: in Schrift, steinernen Denkmälern, formalen Tempeln, selbst in individuellen Zeugnissen), aber dennoch ein Sonderfall. Man sollte das Brötchen nicht mit dem Bäcker verwechseln - „theoretische“ Religion ist nur eine Spielart der *practical religion*.²⁴

²² Hier darf an die Marxsche Definition von Religion als „Opium des Volkes“ erinnert werden, MEW I, 378 (in: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“). Eine gute Zusammenstellung von Äußerungen von Marx und Engels zur Religion gibt Marx / Engels 1976 (dort auf S. 98).

²³ Einer vor allem auf das „Produktive“ in der Gesellschaft gerichtete Sichtweise der Forschung ist oft entgangen, daß die meiste Zeit nicht mit irgendwelchen „produktiven“ Handlungen (im Sinne von „materieller Produktion“) vertan wird, sondern mit Zeitvertreib. Die Strukturierung des Zeitvertreibes – auch durch „produktive“ Arbeit - ist eine der größten Aufgaben, der sich eine Gesellschaft stellen muß; Religion spielt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle. Natürlich erzeugt auch diese Aktivierung des Zeichen- und Normensystems eine immense kulturelle Produktion. Zu Aspekten der ästhetischen Aktivierung von Religion siehe z.B. die Ableitung der „expliziten Theologie“ im MR aus der Literatur (Assmann 1984, 199f.), die Behandlung der Gottesfrage in literarischen Werken im MR (Parkinson 2002, 136-138), den literarisch-religiösen Diskurs der „Harfnerlieder“ (Fox 1982), die religiöse Kryptologie als „Muße“ und „Ästhetisierung“ (Assmann 1996, 458-460) und schließlich, in etwas handfesterer Variante, die Nutzung religiöser Veranstaltungen zu Zechgelagen (Egberts 1995, 1, Anm. 2).

²⁴ Grundsätzlich liegt das Dilemma der Konstruktion eines Gegensatzes von „praktischer“ und „theoretischer“ Religion im westeuropäischen (und auch sonst verbreiteten) Allgemeinverständnis begründet, wonach Religion eben nur das ist, was als Gottesdienst im engeren Sinne verstanden wird. Alltagsmagische Handlungen, Flaggenrituale u.ä. fallen im Selbstverständnis moderner Agenten aus

III. Welchen Nutzen hat die Definition bei der Lösung konkreter Fragen?

Der Vorteil der Definition liegt darin, daß sie die Betrachtung religiöser Phänomene nicht einschränkt. Sie ist nicht nur funktional, also nicht auf einen kommunierend-sozialen Aspekt, nicht auf den Zweck der Krisenbewältigung oder Begleitung individueller und kollektiver Lebensläufe, nicht auf den ästhetischen Aspekt der „sinnhaften Konzeptualisierung“ beschränkt. Sie beschreibt Religion als ein Segment sozialer und kultureller Praxis, dessen Eigentümlichkeit in der „magisch“ intendierten Nutzung des religiös konzeptualisierten Systems aus Zeichen, Normen und Praktiken besteht. Damit wird der besondere Charakter von Religion herausgestrichen. Zugleich wird aber die Universalität des Einsatzes von Religion im gesamtgesellschaftlichen Prozeß durch menschliche Agenten deutlich, die eben nicht auf die Beschäftigung mit Gott / dem Übernatürlichen beschränkt ist. Die Definition schlägt vor, das Phänomen Religion in einer Gesellschaft mit der Suche nach einem System aus Zeichen, Normen und Praktiken anzugehen, das aufgrund bestimmter Merkmale – und hier ist die Definition in jeder Hinsicht offen – als „religiös“ eingestuft werden kann. Kann auch Einblick in die Art der Aktivierung dieses Zeichensystems gewonnen werden, erhält man einen Eindruck von der religiösen Praxis und im Zusammenspiel mit den Resultaten der Praxis eine Vorstellung von der Religion der Gesellschaft. Daß dennoch eine Unschärfe bei der Abgrenzung zwischen religiöser Praxis / Religion und anderen Aspekten gesellschaftlicher Praxis / Kultur bleiben wird, liegt in der Natur des Phänomens, das eben nur ein Teil vom Ganzen ist.

1. Elemente praktischer Religion

Im Bereich der Beschreibung altägyptischer Religion kann die hier vorgeschlagene Perspektive vor allem hilfreich sein, jene Segmente religiösen Handelns befriedigend in ein Bild von der ägyptischen Religion einzuordnen, die John Baines mit dem Begriff *practical religion* umrissen hat. Diese primär theologiefreien Bereiche der religiösen Praxis stellen den bei weitem größten und reichsten Bereich ägyptischer

dem Bereich der Religion aus. Genauso selbstverständlich können Alltagsmagie und Standartenrituale etc. in antiken oder außereuropäischen Kulturen aber der Religion zugeschlagen werden. Der hier vertretene Ansatz summiert jede „magisch“ intendierte Zeichenaktivierung unter dem Begriff „Reli-

Religiosität dar. Das lehrt ein kurzer Blick auf den Befund: Die theologisierenden Monumente machen nur einen Bruchteil aus, der Rest ist Alltagsmagie, Lebenshilfe, Mittel der Strukturierung und Ästhetisierung des Daseins. Daß dabei in Bild und Text häufig den kontemporär gängigen Mustern theologischer Konzeptualisierung Referenz erwiesen wird, sollte uns die Ägypter nicht als ein Volk von Theologen erscheinen lassen. Ob jedes vermeintliche Zeugnis „persönlicher Frömmigkeit“ wirklich „persönlich“, oder nur die Repetition eines gerade modern und üblichen Zeichens ist, darf hinterfragt werden.²⁵ Die Konkretheit religiöser Praxis animiert die Agenten, stets nach den effektivsten Elementen im System der Zeichen, Normen und Praktiken Ausschau zu halten. Das sind oft solche, die in elitären (theologischen) Diskursen entwickelt wurden. In den Alltagsgebrauch zurückgekehrt dienen auch die hochtheologischen Konzepte vor allem zur Bewältigung elementarer Daseinsfragen und das Element des „Glaubens“ ist weitaus wichtiger als jede Reflexion.

Wesentliche Elemente der *practical religion* wurden von John Baines aufgeführt (Kommunikation mit den Toten, Orakel und Mittler, Seher).²⁶ Auch andere Autoren haben sich bemüht und bemühen sich mit zunehmender Tendenz, aus den vorliegenden Befunden Elemente eines Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken zu beschreiben, das jenseits der großen Tempel aktiviert wurde (letztendlich werden wir feststellen, daß in den Tempeln nichts anderes geschah, als dieses grundlegende System an Zeichen, Normen und Praktiken in gesteigerter Form zu aktivieren). Der noch immer viel zu unscharfe Begriff von Magie erfährt stetige Präzisierung, ebenso das Orakel und verwandte Formen der Voraussage, der nichttheologische, auf die Etablierung sozialer Kommunikation gerichtete Aspekt des Totenkultes und - es dürfen auch wieder die Tierkulte erwähnt werden.²⁷

Es bietet sich aber auch an zu fragen, welche Bereiche kultureller Kommunikation in einer Gesellschaft tatsächlich unter dem Begriff „religiöse Praxis“ zusammengefaßt werden sollten, und welche nicht. Rituelles Handeln, d.h. in bestimmten Regeln verlaufendes, habituell determiniertes und tradiertes, unter den Agenten das Vertrauen in die Wirksamkeit der Handlung wenigstens voraussetzendes („geglaubtes“)

gion“, womit sich natürlich auch für die Beschreibung kontemporärer Religionen eine erhebliche Begriffserweiterung ergibt. Aber das ist beabsichtigt.

²⁵ Kemp 1995

²⁶ Baines 1987

²⁷ Eine Bibliographie wichtiger Werke zu Aspekten der *practical religion* kann hier nicht gegeben werden. Beispielhaft sei hier nur Koenig 2002 (Magie), Pinch 1993 (Votive) und Müller 2001 (Opferdepots) genannt und an die vielen, wenn auch verstreut publizierten ethnoarchäologischen Studien erinnert,

Handeln, ist nicht auf den Umgang mit einem System religiöser Zeichen, Normen und Praktiken beschränkt. Aber nur letzteres konstituiert eine kulturelle Erscheinungsform, die als „Religion“ bezeichnet werden soll. Gehört z.B. der ganze Bereich lebensbegleitender Rituale in Ägypten zur „Religion“, oder sind einige Aspekte wie z.B. Namensgebung, die Stiftung der sozialen Einheit „Familie“, bestimmte Erbvorgänge u.ä. nicht als religionsfreie, soziale Rituale zu charakterisieren? In der Definition des „Religiösen“ im verwendeten System aus Zeichen, Normen und Praktiken stellt sich die Frage nach der Charakterisierung der ägyptischen Religion erneut. Es stellt sich aber auch die nicht weniger interessante Frage nach der Charakterisierung des Segmentes nicht-religiös fundierten rituellen Handelns in der ägyptischen Gesellschaft.²⁸

2. Der Begriff „Gott“ und die Monotheismusfrage

2.1. *Gott - Gegenstand, Geist und fromme Genügsamkeit*

In der vorgeschlagenen Definition steht Gott nicht im Mittelpunkt. Gott ist kein Kernphänomen von Religion und kein Kernproblem von Religionswissenschaft. Religiöse Praxis bedient sich ganz verschiedener Konzepte, die sie als Zeichen in verschiedenen Zusammenhängen aktiviert. Eines dieser Zeichen oder Konzepte kann „Gott“ sein – bzw. es wird in einer modernen Sprache mit dem Wort übersetzt, das für das Konzept vom (christlichen) „Gott“ steht. Das Dilemma der Religionsbeschreibung liegt nun darin, daß „Gott“ in modernen westeuropäischen Sprachen ein einheitlich gedachtes Phänomen beschreibt, während es in den beschriebenen

die sich mit der alltäglichen religiösen Praxis fern der Tempel beschäftigen (Auswahlbibliographie in Naguib 1993).

²⁸ Neuerdings scheint es als eine *softe* Variante der Anwendung der Praxistheorie in der Religionswissenschaft üblich zu werden, das „Religiöse“ in einer Gesellschaft am Ritual zu definieren. Religion ist so im weitesten Sinne ein an Rituale gebundenes und durch Rituale konstituiertes Phänomen. Der Ansatz ist höchst unscharf, unterstellt er doch, daß jedes Ritual mit dem „Religiösen“ zu tun hätte. Dem ist nicht so; rituelles Handeln ist eine Grundform kollektiver Interaktion. Rituelles Handeln und dadurch fallweise konstituierte elaborierte Rituale begleiten von der Verteilung und Art der Nahrungsaufnahme über den Tag, der Begrüßung zwischen Fremden, dem Erwerb eines Gegenstandes (Kauf) bis zum Vollzug eines Todesurteils praktisch jeden menschlichen Handlungsvorgang. Es erscheint daher sinnvoll, nicht auf eine substantielle Komponente in der Definition zu verzichten, die eindeutig einen Bezug zum „Religiösen“ selbst herstellt; in der Art des aktivierten Zeichen- und Normensystems, des „magisch“ aufgeladenen Handelns und dem „Glauben“ an die Interaktion mit dem Übernatürlichen, dem „Erleben“ einer liminalen Situation. Siehe zu dieser Fragestellung Moore u. Myerhoff 1977, allgemein zum Feld des „Rituals“ Bell 1992 und Fitzenreiter 2001, 69-73.

Kulturen ganz verschiedene Konzepte geben kann, die in etwa diesem Phänomen entsprechen.²⁹

Im Ägyptischen ist es das Wort *ntr*, das üblicherweise mit „Gott“ übersetzt wird. *ntr* bezeichnet aber primär nicht das Konzept „Gott“ (oder, etwas allgemeiner: „das Übernatürliche“), sondern eigentlich das genaue Gegenteil. *ntr* bezeichnet das „Ding Gott“, den Gegenstand, der im Rahmen religiöser Praxis aktiviert wird, das Objekt des Kultes. Solch ein *ntr* kann ein Zeichen oder Mal³⁰, ein Rundbild³¹ oder Flachbild³², kann ein Tier sein³³. Die – wenigstens die Ägyptologie – so bewegende Frage, wieso denn auch solche Dinge *ntr* sein können, muß eigentlich genau umgekehrt gestellt werden: Wieso und seit wann kann das Wort für den konkreten Gegenstand *ntr* auch das abstrakte Konzept „Gott“ bezeichnen? Spätestens die Kopten sahen kein Problem mehr darin, den christlichen Gott mit der alten Objektbezeichnung NOYTE zu belegen.

Die Antwort wird sein, daß der Begriff vom stofflichen Objekt magischen Handelns auch auf das stofflose Konzept als Objekt magischen Handelns übergegangen ist. Schon von Anbeginn ist eine Dialektik von „Name“ und „Ding“ zu sehen, wobei der Name zwar primär für das Ding steht, aber eben immer auch eine abstrakte Eigen- und Mehrwertigkeit besitzt. Es ist hier nicht der Raum darzulegen, wie sich die Dialektik von Ding und Name, kultischem Objekt und konzeptualisierender Benennung des Objektes hin zur Schaffung eines vom Objekt weitgehend gelösten Konzeptes von „Gott“ verschob - eine Entwicklung, die sowieso nur an konkreten Be-

²⁹ Daß es überall auf der Welt religiöse Vorstellungen und religiöses Handeln gibt, ist kein Beweis für die Existenz „Gottes“, sondern nur ein Beweis dafür, daß religiöses Handeln eine Grundform menschlichen Handelns ist. Der theologisch orientierten Religionswissenschaft (in der Nachfolge von Söderblom) zum Trotz: Das Bedürfnis nach Religion resultiert nicht aus dem Bedürfnis nach „Gott“, sondern aus dem Bedürfnis nach religiöser Praxis.

³⁰ Die umfangreiche Diskussion zum Objekt, welches das *ntr*-Zeichen darstellt, zusammengefaßt bei Hornung 1973, 20-30 und Baines 1991, jeweils mit Verweisen.

³¹ Assmann 1984, 57 formuliert den Tatbestand sehr deutlich: *„Die Statue ist nicht Bild des Leibes, sondern Leib der Gottheit. Sie bildet nicht seine Gestalt ab, sondern gibt ihm Gestalt. In der Statue nimmt die Gottheit Gestalt an, so wie in einem heiligen Tier oder in einem Naturphänomen.“*

³² Hierzu zählt der m.E. deutlichste Hinweis auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *ntr*: In einer berühmten Passage im Grab des Nefer-Ma'at aus der frühen 4. Dynastie wird über die in der neuen Art des Pastenreliefs ausgeführten Inschriften und Flachbilder gesagt *swt jrr ntr.w=f m zš n zjn=f* / „Er ist es, der seine *ntr.w* gemacht hat in einer Schrift, die nicht abwischbar ist“ (Petrie 1892, pl.XXIV; Urk. I, 7: 11). Im Gegensatz zur üblichen Interpretation ist die Bezeichnung *ntr.w* für die Schriftzeichen und Bilder keineswegs metaphorisch gemeint, sondern bezeichnet genau das, was *ntr* ursprünglich bedeutet: Objekte, Schriftzeichen und Bilder (= materiell manifeste „Zeichen“), die im Rahmen religiöser Praxis „belebt“ und wirksam gemacht werden.

³³ Besonders über die Bezeichnung des lebenden Tieres als *ntr* ist die Ägyptologie immer wieder gestolpert. Daß aber ein „heiliges“ Tier nun einmal *ntr* ist und zu den daraus folgenden Schlüssen für die ägyptische Religion siehe den Beitrag von Joachim Friedrich Quack 2003 und die Einleitung von IBAES IV (Fitzenreiter 2003, 20 - 26).

gen nachvollzogen werden könnte und in sich höchst widersprüchlich verläuft; siehe die immer wiederkehrenden „Bilderstreite“ in der theologisierenden religiösen Praxis verschiedener Kulturen. In welcher Beziehung das Ding und das Konzept (oder das Konzept und sein Abbild - so würde die theologisierende Richtung formulieren) stehen, bleibt selbst in den sogenannten Hochreligionen unscharf, die das Konzept „Gott“ wenigstens im Wort, im *logos*, wenn nicht eben doch in Bildern im Kult manifest machen (am Ende bleibt es doch der bärtige Alte³⁴). Unschärfen der Bestimmung sind im theologischen Diskurs sogar ein Element, das das „Religiöse“ in der Theologie - nämlich den „Glauben“ – befördert und so Theologie auch als magisch-religiöse Praxis begründet und in ihrer Wirksamkeit befördert.³⁵

Wesentlich im Sinne der obigen Definition ist es nur, das Konzept „Gott“ als ein Zeichen zu verstehen, das in der religiösen Praxis eine bestimmte, gelegentlich wesentliche Rolle spielt.³⁶ Der Einsatz des Zeichens „Gott“ – im Fall einer etwas breiteren Auswahl des Zeichens „Gott NN“ – im Rahmen einer Kulthandlung potenziert die „geglaubte“ Wirksamkeit dieser Handlung.

Als Beispiel seien die Ohrenstelen des NR erwähnt:³⁷ Ziel der Erschaffung und Aktivierung dieses Mediums religiöser Praxis ist die Ermöglichung der Kommunikation mit einer übernatürlich konzeptualisierten Sphäre, einer Kommunikation, durch die man verschiedene alltagsweltliche Probleme zu lösen gedenkt. Ganz sinnfällig

³⁴ Daß das Bild des christlichen Gottes als Mann mit Bart nicht auf „alttestamentliche Körpermetaphorik“ zu stützen ist und allgemein zum „Bild“ von Gott im AT siehe Baumann 2003, 227f. Zur Ikonographie Gottes als bärtiger Alter ist mir ein Beispiel aus der äthiopischen Kunst zur Hand: Chojnacki 1983, 143 beschreibt, wie Kaiser Zar'a Ya'cob im 15. Jah. die Bärtigkeit Gottes theologisch begründete: weil Gott den – im Naturzustand bärtigen – (männlichen) Menschen nach seinem Bild formte.

³⁵ Klassisch formuliert von Tertullian: Credo, quia absurdum est (de carne Christi 5).

³⁶ Das Problem der Religionsbeschreibung in der Ägyptologie liegt oft darin, daß sie von der Fiktion ausgeht, daß die vorliegenden Quellen eine übernatürliche Realität beschreiben, die es aus diesen Quellen zu rekonstruieren gilt. Die Quellen sind aber Konzepte, sind Gedanken, die sich Agenten über das Übernatürliche gemacht haben. Die Frage „Wo ist der Gott – im Kultbild, im Tier, im Himmel?“ oder „Welcher Art ist die Verschmelzung von Gottheiten in einer synkretistischen Neuschöpfung?“ muß der Ägyptologe nicht beantworten – er muß nur sehen, wo die Ägypter in konkreten Situationen eine übernatürliche Macht manifest sahen und diese in religiöser Praxis manipulierten. Zu dieser *ägyptischen* Auseinandersetzung gehörte dann auch, ein Konzept über die Art der konkret vorliegenden Macht zu entwickeln, gegebenenfalls eine Theorie der *descensio*, in der ein Stück göttlicher Macht aus einer wie auch immer konzipierten Überwelt in das Kultobjekt gefahren sei oder eben Ideen der zeitweisen oder permanenten Verschmelzung. Diese Theorien sind aber nicht mehr und nicht weniger Bestandteil der allgemeinen religiösen Praxis, wie das behandelte Objekt ein Gegenstand ist – jeweils konkret, den Bedürfnissen nach wechselnd, durch kollektive Tradition und individuelle Aktivierung bestimmt. Zu behaupten, das Kultobjekt sei kein Gott, weil der Gott eigentlich im „Verborgenen“ oder in anderen Formen der Transzendenz existiere (so Hornung 1973, 113), oder festzulegen wie viel Amun in Amun-Re sei, ist wenig hilfreich, denn es sagt nur, daß der Autor der Überzeugung eines ägyptischen theologischen Textes anhängt, der genau dieses Konzept vertritt.

zeigen diese Stelen das Bild von Ohren, damit der Wunsch auch gehört wird. Primär hat der Agent sich also ein Objekt / Zeichen „magisches Ohr“ geschaffen, das er durch magische Manipulation als Empfänger bestimmter Wünsche nutzen will.



Ohrenstele mit Nennung des Amun-Re, Herr des Himmels (aus: Keel 1996, Abb. 263)

Benennt er es nun noch mit einem mittlerweile durch den theologischen Diskurs als besonders probat „gegläubten“ Götternamen oder setzt er das Bild des Gottes dazu, erhöht sich die Wirksamkeit des Objektes immens. Daß der Stifter einer solchen Stele dabei tief in das Dickicht theologischer Spekulation eingedrungen ist, bleibt eher unwahrscheinlich. Die versprochene Wirksamkeit genügt vollauf – wie die eines unlesbaren, aber höchst wirkungsvollen Koranzitates in einer Amulettkapsel heutzutage.

Also: Im Zentrum jeder religiösen Praxis stehen Objekte, die auf magische Weise behandelt werden. Diese Objekte können Bezeichnungen tragen, die dem Objekt eine über seine alltagsweltlich beobachtete Eigenschaft hinausgehende Bedeutung zuschreiben. Es kann sogar dazu kommen, daß die Objektbezeichnung losgelöst von jeder stofflichen Form als rein begriffliches Konzept behandelt wird. Aber auch dieses Konzept ist im Rahmen religiöser Praxis nichts anderes – als ein Objekt, ein Zeichen, Gegenstand der Manipulation.³⁸ In das Konzept können Vorstellungen einfließen, die vom eigentlichen Objekt gelöst eine Art „magisches Feld“ beschreiben, das selbst wiederum zur Klassifizierung und Bestimmung anderer Phänomene dienen kann. So wird aus einem Kultobjekt ein „Gott“ und ein „Bild vom Gott“, aus dem Konzept vom „Gott“ ein alles durchdringender „Weltgeist“, schließlich eine „Wirkungsmacht“ o.ä.³⁹

³⁷ Schlichting 1982, Sadek 1987, 245-267, pl. I – XXVIII.

³⁸ Begriffsdiskussionen, also die Bestimmung, was man unter verschiedenen Bezeichnungen zu verstehen hat, füllen die einschlägigen theologischen Lexika und erheben so den Begriff zum Objekt der innerreligiösen Praxis. Jedoch ist diese Art von Begriffsdiskussion nicht auf Religion beschränkt, sondern Teil jeder Reflexion von Natur und Gesellschaft. Bei der unausbleiblichen Verselbstständigung der Diskussion der Begriffe gerät aber oft aus dem Blickfeld, zur Beschreibung welcher Phänomene man sie ursprünglich überhaupt eingeführt hatte. Begriffsdiskussionen können auch als das „Theologische“ in jeder Wissenschaft bezeichnet werden, als die Grundlegung eines „rechten Glaubens“ – so hier den an die gesellschaftliche Praxis als Urgrund aller kulturellen Bewegung (Marx, Thesen über Feuerbach, MEW 3, 5-7).

³⁹ Es sei auf zwei Beispiele verwiesen, die in IBAES IV behandelt werden. Alexandra von Lieven (2003) beschreibt den Einsatz von „Götternamen“ im Rahmen der quasi naturwissenschaftlichen Klassifikation von Naturphänomenen wie Tier- und Pflanzenarten. Ein natürliches Phänomen (Schlange, Hund, Baum) wird listenartig erfaßt, Eigenschaften (Farbe, Gefährlichkeit) beschrieben und schließlich wird das Phänomen einem „magischen Feld“ zugeordnet, das durch einen Götternamen (Re, Geb, Seth) bezeichnet ist. Hierin kann man Ansätze einer „pantheistischen“ Weltdeutung sehen, die sich von religiöser Praxis im engeren Sinne entfernt.

2.2. „Monotheismus“ – Viele, Einer, falsche Voraussetzungen

Wie eben angedeutet, ist Gott kein Kernproblem von praktischer Religion. Gott ist aber sehr wohl ein Kernproblem von Theologie und da diese ein nicht unwesentliches Segment religiöser Praxis ist, spielt Gott eben doch eine wichtige Rolle auch bei der Beschreibung ägyptischer Religion. Für Theologen und theologisierende Religionswissenschaftler scheint dabei die Frage besonders interessant, wie sich die verschiedenen Zeichen / Konzepte, die dem Kriterium „Gott“ genügen, untereinander verhalten und zuordnen lassen. Lösungen findet man in explikatorischen Mythen, die in Schöpfungsgeschichten und Götterfamilien oder -kreisen die verschiedenen Konzepte klassifizieren und auch gegeneinander ausspielen. Die europäische Religionswissenschaft übernimmt die mythologische Methode gern, erlaubt sie doch eine leicht überschaubare Darstellung einer Religion „vom Gott aus“. Als eine besondere Spielart eines religionswissenschaftlichen Schöpfungsmythos setzt sie aber auch eine Art *Evolution der Idee selbst* an, die von der Vielgötterei (= Polytheismus) zu einem ein-Gott-Konzept (Monotheismus) führt. Obwohl die Frage, ob man in der ägyptischen Religion zu irgendeiner Zeit von Monotheismus oder monotheistischer Tendenz sprechen kann, spätestens von Hornung 1973 erledigt wurde, wird sie immer wieder gern diskutiert.⁴⁰ Das Problem liegt wie Mehltau auf der ägyptischen Religionsbeschreibung und man sollte schauen, ob mit obiger Definition nicht etwas Luft geschaffen werden kann.

Die sehr viel engere Verbindung von Konzept und Objekt behandelt Katrin Adler (2003) an westafrikanischen Masken, die Tierelemente einbeziehen. Diese Masken können in ihrem Aussehen stark variieren, einzelne Maskengruppen werden aber immer mit einem gemeinsamen Begriff bezeichnet und als Ausdruck eines Wirkungsprinzips angesehen, das sich aus der Funktion der Maske im Rahmen bestimmter Rituale erklärt. Der Maskenname beschreibt also auch bei morphologisch recht unterschiedlichen Objekten deren Gemeinsamkeit, die vor allem in einer gemeinsamen magischen Funktion und Wirksamkeit liegt. Bemerkenswerter Weise scheint die Religionswissenschaft bisher kaum auf die Idee gekommen zu sein, diese Maskennamen als Götterbezeichnungen zu deuten (was bei den Bezeichnungen ganz unterschiedlicher Objekte z.B. mit dem Namen „Amun“ offenbar kein Problem ist). Vielmehr werden mit Vorliebe aus (im Kult mehr oder weniger randständigen, vor allem explikatorischen) afrikanischen Mythen Götter- und Schöpfungsgeschichten nach dem Vorbild der Bibel gewonnen und an den Anfang einschlägiger Beschreibungen afrikanischer Religion gestellt (ein Standardwerk hier sicher Mbiti 1990). So entstand der Mythos von den angeblich untätigen und am menschlichen Dasein uninteressierten afrikanischen Göttern. Einzuschränken ist aber: der Klassiker afrikanischer Religionsbeschreibung, Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches. Ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, 1760, sieht im Kult des „Fetisch“, des Objektes, dem übernatürliche Eigenschaften zugeschrieben werden, das Grundelement afrikanischer und – sic! – ägyptischer Religion. Back to de Brosses! (In Anlehnung an Robin Hortons Frazer-Lecture von 1987: Back to Frazer?).

⁴⁰ Zuletzt und damit den Stand zusammenfassend bei Baines 2002.

Im Prinzip handelt es sich bei der Frage, ob in einer Religion das theologische Phänomen Monotheismus auftritt, um ein Problem, das nur im Umkreis der sogenannten „Weltreligionen“ gestellt werden kann und mit deren innerreligiösen Legitimation und Identität zusammenhängt, die sich in der strikten Negierung anderer Systeme religiöser Zeichen, Normen und Praktiken begründet. Für den weitaus größten Teil der religiösen Weltkarte ist die Frage unerheblich. Auch für Ägypten liegt das Problem weniger in der Frage, ob eine bestimmte religiöse Erscheinung als Polytheismus oder Monotheismus oder eine Tendenz dieser oder jener Strömung aufzufassen ist, als vielmehr darin, daß davon ausgegangen wird, a) daß ein Monotheismus in der religiösen Praxis überhaupt möglich ist; b) daß Monotheismus eine irgendwie „höhere“ Form von Religiosität darstellt.

Aber: Man muß sich einfach klarmachen, daß es auf der Ebene der praktischen Religion / religiösen Praxis eine monotheistische Religion ebensowenig gibt wie Gott. In religiöser Praxis wird übernatürliche Macht konzeptualisiert und als Zeichen eingesetzt, am Ort und der Zeit, wo man sie braucht - das ist das Wesen der *Konkretheit* religiöser Praxis. Es ist nur Werk von Deutung, als was man das gerade aktivierte Zeichen bestimmt: als einen konkreten Gott-Gegenstand (Fetisch), als Wirkung eines niederen geistigen Wesens (Ahn, Dämon, Heiliger Antonius), als Emanation eines fernen (eventuell transzendenten) Gottes, oder eben der höchsten denkbaren Gottheit. Die im konkreten Einzelfall vollzogene Deutung bedient sich eines typischen, habituell gebildeten kulturellen Zeichensystems - das mag poly- oder monotheistisch angelegt sein -, sie ist aber ebenso eine bestimmte und konkrete Neuformulierung dieses Zeichensystems, so daß nur mit sehr gutem Willen davon ausgegangen werden kann, daß der „Gott NN“, den der den Landkauf Beschwörende, den Schlangenbiss Behandelnde, das Kultbild im Tempel Anrufende im Munde führen, wirklich derselbe ist. Vom Standpunkt der Praxistheorie ist prinzipiell auch der immer wiederholte Akt der Berufung auf den abstrakten Ein-Gott jedes Mal eine konkrete Handlung, die diesem Ein-Gott-Zeichen einen konkreten, und nicht wiederholbaren Sinn und Zweck (und auch Namen, Form etc.) gibt.⁴¹ Jede Aktivierung der theologisch vorformulierten Zeichens schafft es neu. Auch der postulierte Ein-Gott ist also

⁴¹ Wie komplex wiederum dieses „Zeichen“ sein kann bzw. wie es aus verschiedensten „Zeichen“ unterschiedlicher Bedeutung „zusammengesetzt“ wird, siehe z.B. die Analyse der altjüdischen Gottesvorstellung durch Lang 2002, der für den biblischen Gott mindestens fünf zentrale „Zeichen“ beschreibt: Herr der Weisheit, des Krieges, der Tiere, des Einzelnen („persönlicher Gott“) und der Ernte. Den Literaturhinweis (wie viele andere auch) verdanke ich Heinrich Balz.

jedes mal ein „neuer“ Gott, geschaffen und glaubend erlebt aus der Aktivierung des tradierten, aber in einen konkreten Zusammenhang gesetzten Zeichens vom Gott.⁴²

Auf der Ebene religiöser Praxis ist Monotheismus ein theologisches Konzept, das prinzipiell in jedem aktivierten Medium – unabhängig von Zeit und Ort, Zweck und Form - nur *eine* übernatürliche Wirkungsmacht konzeptualisiert. Die Idee Monotheismus ist der Versuch, die Konkretetheit religiöser Praxis zu verschleiern und einer übergreifenden Deutung und Kontrolle zugänglich zu machen. Ein Gegensatz zwischen Poly- oder Monotheismus existiert also nur im theologischen Diskurs; in der religiösen Praxis sind grundsätzliche Handlungsstrategien im alten Ägypten, im modernen Ägypten und sonstwo identisch.⁴³

Man sollte aber nicht denken, daß man es sich mit dieser These, die die Frage nach dem Monotheismus als gegenstandslos darzustellen scheint, zu einfach machen könne. Die Bemerkung setzt nur die Frage des Monotheismus in ein begrenztes, der Frage zustehendes, präzises Koordinatensystem; stellt sie damit aber auch neu: Was Monotheismus (oder besser: das ins-Verhältnis-setzen eines Konzeptes vom „Göttlichen“ zu konkurrierenden Konzepten derselben Qualität) in einer bestimmten Situation ist, ist nicht die Frage nach der Selbstbewegung von Religion, sondern die der innergesellschaftlichen Konzeptualisierung der Religion durch bestimmte Agenten. Und an dieser Stelle öffnet sich das Fenster zu den tiefgreifenden Verwerfungen in der ägyptischen religiösen Praxis, zu den Aktivitäten Echnatons, Ramses II., der Priester in den spätzeitlichen Tempeln; aber auch zur Gedankenwelt derer, die am Meretseger-Heiligtum am Tal der Königinnen einem Konglomerat aus Schlangendämonen und „Hochgöttern“ kultische Verehrung zollten.⁴⁴

⁴² Niemand hat die Konkretetheit religiöser Praxis besser in Worte und Töne gefaßt, als Depeche Mode in dem eingangs als Motto aufgeführten Song. Zielt ihre Version auf die Düsternis der Aussage, so hat Johnny Cash kurz vor seinem Tod eine Version eingespielt, die deren tröstliche Seite in den Vordergrund rückt (American IV, The Man Comes Around, 2002).

⁴³ Siehe hierzu das Beispiel der magischen Behandlung von Schlangen im pharaonischen und modernen Ägypten, das Yasser Sabek 2003 behandelt. Die magische Kontrolle des gefährlichen Reptils erfolgt immer nach vergleichbaren Strategien, nur das konzeptuelle und kulturelle Vokabular hat sich gewandelt: Göttername, Stele und Skorpion-Priester im pharaonischen Ägypten; Anrufung Allahs, Qubba und Sufi der Rifa'iyya-Tariqa im islamischen Ägypten.

⁴⁴ Bruyère 1930.

3. Die Frage nach einer Entwicklung in der Religion

An das eben gesagte anknüpfend: Auch wenn man es gelegentlich explizit oder implizit in Beschreibungen (nicht nur) der ägyptischen Religion lesen kann - Religion unterliegt keiner Selbstbewegung, ist keine (Selbst-)Offenbarung des „Numinosen“, keine Selbstentäußerung des „Geistes“ einer Kultur. Religion ist Teil der kulturellen Bewegung einer Gesellschaft und wie diese unmittelbar an Agenten gebunden.

Vom praxisorientierten Standpunkt ist Entwicklung von Religion die Entwicklung von Techniken, bei Bedarf religiöse Praxis durchzuführen. Also: welche Zeichen, welche Normen, welche Praktiken werden benutzt, verändert, erfunden, um sakrale Situationen zu erzeugen (Kultgegenstände, theologische Konzepte, Ritualvorschriften usw.). Die auftretenden Zeichen, Normen und Praktiken reflektieren jeweils historisch und sozial verschiedene Standards, Vorlieben, auch unterschiedliches intellektuelles Niveau.⁴⁵ Gerade aufgrund der Konkretheit der Aktivierung (und damit auch permanenten Neuschöpfung) des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken kann auch die individuelle Handschrift jeder „Neuschöpfung“ erkannt und gewürdigt werden. Die Beschreibung der Entwicklung in der Religion liegt so in der Beobachtung von Tendenzen in der großen Menge konkreter, oft individueller, auch gegenläufiger Aktivierungen eines Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken, das in diesem Prozeß permanent neu konstituiert wird.⁴⁶

Während die gesellschaftlichen Impulse für die Durchführung religiöser Praxis außerordentlich konstant sind (*explanation, prediction, control*; Stiftung von Gemeinschaft, Zeitvertreib), unterliegt die Entwicklung des Systems aus Zeichen, Normen und Praktiken in nicht unbedeutendem Maße individuellen Strategien bzw. der Aktivität bestimmter Gruppen. Das trifft insbesondere dann zu, wenn die innerreligiöse Konzeptualisierung – die Theologie – aus verschiedensten Gründen einen

⁴⁵ Die traditionelle Religionsbeschreibung liebt es, solche Standards und Normen herauszustreichen, die den Autoren intellektuell hochstehend erscheinen; Orakel oder Tierkulte sind das in der Regel nicht, so daß sie regelmäßig als „Verfall“ und nicht als „Fortschritt“ im Bild der Entwicklung von Religion erscheinen.

⁴⁶ Die Besinnung auf die prinzipielle Konkretheit jeder Aktivierung des religiösen Zeichensystems ist auch hilfreich bei Betrachtung des in der Ägyptologie z.Z. beliebten Problemes der Früh- oder Spätdatierung bestimmter religiöser Texte. Grundsätzlich ist jedes „Endprodukt“ einer solchen Aktivierung des habituellen Reservoirs aus Zeremonien, Ritualbruchstücken, Topoi, Textemen, Motivemen usw. usf. konkret, seinen Erzeugungsprinzipien angepaßt, im historischen und sozialen Kontext seines einmaligen Auftretens verankert. Was nicht ausschließt, daß jedes Element dieses „Endproduktes“ auch in einem anderen „Endprodukt“ auftreten kann, früher, später oder kontemporär, in Einzeteilen oder sogar als komplette Kopie. Siehe zu dem Problem Goebis 2002, wo gezeigt wird, wie Mythen als per-

hohen Stellenwert im System der praktischen Religion erhält (Prestige, Definition eines Gruppenbewußtseins etc.). So kann man die Entwicklung von Religion oft (wenn auch damit etwas verkürzt) als die Veränderung theologischer Konzepte beschreiben. Man sollte sich aber davor hüten, in der Veränderung theologischer Konzepte ein bestimmtes *telos*, eine innewohnendes Zielbewußtsein entdecken zu wollen, wie es etwa die Monotheismus-Theorie vorgibt. Ein solches Vorgehen sieht sich sehr bald mit Tendenzen in der Veränderung im System religiöser Zeichen, Normen und Praktiken konfrontiert, die diesem *telos* nicht genügen wollen und deshalb – als „Verfallserscheinungen“ - aus der Entwicklungslinie ausgeklammert werden müssen; wieder die Tierkulte als Kronzeugen, die bereits im „solaren“ Neuen Reich eine ungeschickliche Blüte erleben. Für die Formulierung von Entwicklungstendenzen im religiösen Zeichensystem gilt: Jede Aktivierung des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken (jedes Ritual, jedes Gebet, jedes in Wort, Text, Bild, Objekt realisierte Konzept) ist in sich schlüssig und vernünftig; es ist aber nicht zwingend, daß zwischen zeitlich, räumlich und sozial verschiedenen Aktivierungen des Zeichensystems ein solcher schlüssiger und logischer Zusammenhang besteht. D.h., daß man bei der Formulierung von „logisch“ aufeinanderfolgenden Konzepten große Vorsicht walten lassen muß. Die Logik und Kongruenz der Religion liegt in ihrer Aktivierung, nicht in ihrem Zeichensystem und entsprechend liegt die Logik der Entwicklung von Religion in der Logik der Aktivierung des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken, dem wiederum die Logik der gesamtgesellschaftlichen Bewegung zugrundeliegt.⁴⁷

Auch – oder sogar: gerade – wenn zwischen den unterschiedlichen Aktivierungen des Systems aus Zeichen, Normen und Praktiken einer Religion keine in sich schlüssigen oder logischen Zusammenhänge bestehen müssen, so erzwingt der habituell gesteuerte Prozeß der kollektiven Formierung und Tradierung dieses Systems, daß grundsätzliche Zusammenhänge bestehen. Diese sind in den meisten Fällen erstaunlich konstant und bleiben über große Zeiträume erhalten, selbst, wenn sich der „theologische Überbau“ einer lokalen Religion durch Konstitution einer neuen, reli-

formativer Akt ständiger Neukonstitution struktureller Mythotheme in spezifischen funktionalen Zusammenhängen konstituiert werden. Den Literaturhinweis verdanke ich J. F. Quack.

⁴⁷ Bemühungen, scheinbare Unlogik zwischen den Zeugnissen auseinanderliegender Quellen mit einer anderen Denkweise der alten Ägypter zu begründen („multiplicity of approaches“, Frankfurt 1948, 3-8; „komplementäre Logik“, Hornung 1973, 235-240) erweisen sich so als unnötig. Siehe zur „logischen Frage“ die Methodendiskussion von Baines 1984.

giös begründeten Hierarchie (Kirche) oder Missionierung deutlich verändert hat.⁴⁸ Über lange Zeiträume konstante Zusammenhänge im religiösen Zeichensystem werden auch von Theologen oft mit Erstaunen registriert und mit der Konnotation „Traditionsbewußstein“ im kontemporären theologischen (und sozialen - siehe Nationalbewußtsein)⁴⁹ Kontext aktiviert. Aus der Konstanz grundlegender Elemente des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken heraus ergibt es sich, daß selbst eklatante Brüche in der Entwicklung religiöser Praxis nur als die – gelegentlich inverse – Neukonstitution des traditionellen Systems aus Zeichen, Normen und Praktiken gedeutet werden können. So gibt es den artifiziell gezogenen Unterschied zwischen gewachsener und gestifteter Religion nicht, und die Diskussion, ob die Amarna-Religion eine „neue Religion“ gewesen sei, läuft auf die Standpunktfrage hinaus und ob man das Glas als halb voll oder halb leer ansieht. Was es aber gibt, ist die Beobachtung außerordentlicher Vorkommnisse bei der individuellen und kollektiven Aktivierung und Manipulierung des Systems aus Zeichen, Normen und Praktiken.

Bei der Diskussion des Phänomens der theologischen Selbstkonzeptualisierung wurde bereits erwähnt, daß es im Zuge solcher Tendenzen zur Bildung von Organisationsformen jenseits bzw. parallel zu traditionellen Formen sozialer Bindung kommen kann, die als „Kirche“ bezeichnet werden sollen. Solche Organisationen können als rein hierarchische Apparate auftreten, die z.B. nur den Klerus eines vom Staat subventionierten Reichstempels umfassen, aber auch weitverzweigte lokale, nationale oder supranationale „Gemeinden“. Die Existenz eines theologisch ausgefeilten religiösen Systems, einer Lehre, und die Organisation einer diese Lehre propagierenden Kirche ist fraglos eine hohe Errungenschaft in der Entwicklung religiösen Handelns (vergleichbar der Organisation ökonomischen Handelns durch Marktgesetzgebung, Erfindung des Geldes, Begründung von Handels- und Produktionsgesellschaften etc.). Religiöses Handeln wird im Rahmen solcher Institutionen als Mittel der Strukturierung und Bewegung von Gesellschaft weiterentwickelt und perfektioniert. Diese Strukturierung und Bewegung tritt sowohl als Eigenbewegung der religiösen Institution auf – Entwicklung der Glaubenslehren und Aufbau einer Organisation aus Funktionsträgern – als auch als Bewegung der Gesellschaft insgesamt, die sich

⁴⁸ Siehe wieder das Beispiel der Schlangenkulte in Ägypten: Sabek 2003; ähnlich konstante Elemente werden in vielen ethnoarchäologischen Studien (z.B. Naguib 1993 für Bestattungsbräuche, die Verwendung magischer Puppen und soziale Rituale) beschrieben.

⁴⁹ Siehe hier z.B. die ostentative Betonung der Tierkulte im spätzeitlichen Ägypten und die ebenso ostentative Heiligung der Kuh in Indien unter britischer Herrschaft – beides nationalistische Abgren-

der religiösen Organisation bedient, um Identität und Struktur ihrer selbst zu entwickeln. Solche Tendenzen sind auch auf verschiedensten Ebenen im pharaonischen Ägypten zu beobachten, wobei es aber schwer fällt, die klare definitorische Abgrenzung einer streng an die Anerkennung eines bestimmten religiösen Zeichen- und Normensystems gebundenen Organisation („Kirche“) von anderen, ebenso die Aktivierung religiöser Zeichen und Normen inkorporierenden sozialen Organisations-systemen vorzunehmen. Die erste „Kirche“ in Ägypten wird die koptische gewesen sein.

Unter dem Stichpunkt „Entwicklung in der Religion“ soll noch auf einen Aspekt verwiesen werden, der für das Phänomen der radikalen Veränderung des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken verantwortlich sein kann. Es ist dies die kontraproduktive Seite der Religion. Religion bietet den Agenten zwar den strategischen Rahmen zur Durchsetzung von Zielen und otösen Raum, um das Sein zu ertragen, ist zugleich aber auch ein Netz, in dem sich Individuen und ganze Gruppen verfangen können. Die Aktivierung des religiösen Zeichen- und Normensystems muß nicht immer erfolgreich oder für die Agenten befriedigend sein; es kann durchaus zu auswegslosen Situationen führen. Religion ist kein stabilisierender Selbstläufer, sie kann sich gegen die Agenten richten - im Fall der Zerstörung von Individuen ist das meist gesellschaftsstabilisierend und somit zum produktiven Aspekt zu rechnen (Verfolgung und Eleminierung von Häretikern, Hexen usw.); im Fall der Zerstörung bzw. Lähmung von Gruppen wird es zu einem sozialökonomischen Hemmnis. Der kontra-produktive Aspekt ist ein Element, das bei scharfen Brüchen im Gebrauch von Systemen religiöser Zeichen, Normen und Praktiken zu beobachten ist.⁵⁰

In der Epoche der Einführung des Christentums in Ägypten scheint die Kontraproduktivität der Aktivierung des Systems religiösen Zeichen, Normen und Praktiken den Untergang der traditionellen Formen institutionalisierter Religion befördert zu haben. Dabei ist nicht davon auszugehen, daß die pagane Religion und Religiosität an sich destruktiv geworden war. Vielmehr scheint es so, daß sie in der Auseinandersetzung mit dem Christentum in einer Art Angstreaktion die destruktiven, die Agenten isolie-

zungsstrategien. Und beide Phänomene führten dazu, in der Fremdrelexion Ägypter und Inder als reine Tiereverehrer darzustellen; eine sicher sehr verkürzte Sicht (Feder 2003, Eichner 2003: 172f.).

⁵⁰ Siehe Geertz 1983, 65, der eine Äußerung von Nadel über Malinowski zitiert: „Wahrscheinlich hat die Religion im Laufe der Geschichte die Menschen mindestens ebenso verstört wie ermuntert...“. In dem im selben Sammelband veröffentlichten Aufsatz „Ritual und sozialer Wandel: ein javanisches Beispiel“ (96-132) analysiert Geertz ein nicht gelingendes Bestattungsritual, weil im Zuge der Aktivierung des traditionellen Systems aus Zeichen, Normen und Praktiken politische Gegensätze - für die Beteiligten unerwartet - thematisiert werden. In seinem Roman „Arrow of God“ (1964) beschreibt

renden und marginalisierenden Züge besonders entwickelte, während im Christentum genau gegensätzliche, progressive Züge als Gegenangebote entwickelt wurden (Erhöhung der sozialen Mobilität, Aufbau einer neuen Elite, Begünstigung oppositioneller Haltungen gegenüber der römischen Verwaltung, konkret formulierte Heilserwartung, intellektueller Anschluß an spätantike Philosophie etc.).⁵¹ Daß religiöse Systeme, die unter Druck geraten, repressive Züge gerade gegenüber den eigenen Anhängern entwickeln, läßt sich auch sonst beobachten (Stichwort „Fundamentalismus“). Ebenso scheinen die letztendlich kontraproduktiven Aspekte im Aton-Kult zur raschen Neuordnung des religiösen Zeichensystems um den Pharao nach dem Tod Echnatons beigetragen zu haben.

4. Charakteristik und Entartung

Jede Beschreibung der ägyptischen Religion verfolgt eine bestimmte Linie in der Auswahl ihrer Beispiele und ist bemüht, das Charakteristische dieser Religion zu erfassen. Zurückblickend auf das bis hier Diskutierte muß festgestellt werden, daß – zumindest unter dem praxistheoretischen Aspekt – die vorliegenden Beschreibungen an wesentlichen Charakteristika der ägyptischen Religion vorbeigegangen sind. Schlimmer noch: Das in der Einleitung beschriebene Dilemma aus Ansatz, Methode und Quellenauswahl (bzw. Interpretation der Quellen) hat dazu geführt, daß wesentliche Aspekte der ägyptischen Religion als „Verfall“ und „Entartung“, im günstigen Fall nur etwas ratlos behandelt, extreme Spezialfälle innerreligiöser Reflexion hingegen zu Kernproblemen ägyptischer Religion stilisiert werden. Der Vorwurf sei an zwei Beispielen illustriert:

4.1. *Die Tierkulte*

Die Tierkulte bilden eines der aufregendsten Segmente innerhalb der religiösen Praxis im pharaonischen Ägypten. Beleg für die Inkorporation von lebenden und toten Tieren, Tierteilen, Tiermischgestalten und am Tier gewonnenen Konzepten in religiöse Praxis sind außerordentlich umfangreich. Tierkulte lassen sich in einer immensen sozialen Breite beobachten, vom Königskult über die Kulte in den großen Reichstempeln, an kleinen Lokalheiligtümern, Kultplätzen beruflich-sozialer Gruppen, im Haus, bei Mann und Frau, Kind und Greis. Historisch sind Tierkulte im gesamten Zeitraum pharaonischer Geschichte präsent, erleben in einigen Perioden monumen-

der nigerianische Literaturnobelpreisträger Chinua Achebe das Versagen der traditionellen Religion in einer Krisensituation und wie die christliche Religion durch ihr „Einspringen“ die Lage stabilisiert.

talisierte Sonderformen (Konzeptualisierung des Königs als Tier in der Frühzeit und im Alten Reich; Kult von Apis und Mnevis im Neuen Reich; Kult des Tempeltieres besonders in der Spätzeit; monumentale Ablageplätze funeren Charakters für Tiermumien /-bündel in der Spätzeit) und bleiben als Grundstruktur religiöser Praxis bis in moderne Zeit erhalten. Die Tierkulte erfuhren mehrere Wellen innerreligiöser, theologischer Konzeptualisierung und Neukonzeption, wurden ebenso intensiv in die Fremdrelexion durch Griechen, Römer und die Kirchenschriftsteller einbezogen, ja strahlen bis in das Ägyptenbild der frühen Neuzeit. Die ägyptischen Tierkulte stehen in Bezug zu einer allgemeinen religiösen Grundstruktur, in der das Tier als *alter ego* des Menschen in vielen Kulturen eine große Rolle spielt, haben aber eine so eigenständige Form entwickelt, daß sie aus den gängigen ethnographischen und religionswissenschaftlichen Deutungsmustern für Tierkulte weitgehend ausfallen. Jedoch ... als Charakteristikum, ja sogar als Reichtum altägyptischer Religiosität sind sie in den Religionsbeschreibungen selten erkannt.

4.2. *Die persönliche Frömmigkeit*

Die begriffliche Bestimmung der Phänomens der „persönlichen Frömmigkeit“ ist uneinheitlich, man kann aber davon ausgehen, daß insbesondere Haltungen darunter gefaßt werden, die auf einer Gruppe von Zeugnissen aus dem hohen und späten Neuen Reich thematisiert werden. Dabei handelt es sich vor allem um Texte auf Steilen, Ostraka und in einigen anderen Zusammenhängen, in denen in bisher so nicht belegter Weise ein persönliches Verhältnis von Agent und Gottheit beschrieben wird.⁵² Die Gottheit wird dabei als aktiv handelnd konzeptualisiert, wobei die Handlung auf Lösung einer persönlichen Notlage des Agenten gerichtet ist. Die Handlung der Gottheit geschieht für den Agenten unerwartet und außerhalb der üblichen Bahnen sakraler Kommunikation. Im Gegenzug versichert der Agent der Gottheit ein sehr hohes Maß an mentaler, gelegentlich auch materieller Zuwendung.

Unter praxistheoretischer Prämisse handelt es sich hierbei um die zeitlich, in gewissen Sinne auch räumlich (die meisten Belege stammen aus Theben) und vor allem sozial extrem beschränkte und konkrete Neuformulierung bestimmter Aspekte des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken. Die Mehrzahl der Belege für persönliche Frömmigkeit - soweit es sich nicht um die schematische Repetition eines

⁵¹ Zum Prozeß der Transformation des Systems religiöser Zeichen, Normen und Praktiken bis zur Christianisierung siehe Frankfurter 1998.

zeitgeistig als effektiv erkannten Zeichen- und Normenkataloges interpretieren läßt, sondern als bewußte und originelle Manipulation desselben – lassen sich solchen Gruppen der Elite zuordnen, die erheblichem sozialökonomischen Druck aufgrund gesellschaftlicher Verwerfungen in dieser Periode ausgesetzt waren. In der Ramessidenzeit kann in Zeugnissen der persönlichen Frömmigkeit die Tendenz zu bewußter sozialer Exklusion beobachtet werden, in der sich die Erosion traditioneller Bindungen spiegelt (die den traditionell geregelten, kollektiven Zugang zum Übernatürlichen einschließen).⁵³

Die Wertigkeit der Belege persönlicher Frömmigkeit für die Charakterisierung der ägyptischen Religion schrumpft in dieser Perspektive gehörig. Handelt es sich doch um nicht mehr, als um die spezifische Manipulation habitueller Praktiken durch Eliteangehörige, mit einer Tendenz zur Deklassierung. Deutlich gesagt – um eine Verfallserscheinung, kein Charakteristikum ägyptischer Religion.⁵⁴

IV. Nachsatz: Religionsbeschreibung als Phänomen

Bis hier gekommen wird sich der religionswissenschaftlich versierte Leser fragen: Was ist neu? und manch anderer: Was soll's? Beide Fragen können sich Archäologen und Religionswissenschaft aber immer stellen, und die Antwort wird nur sein: Es geht darum, die Sache am Kochen zu halten. Aus diesem Grunde soll der vorliegende Versuch mit einer Bemerkung abgeschlossen werden, der sich auf die Frage bezieht, warum überhaupt die Beschreibung altägyptischer Religion angegangen wird.

Die Beschreibung der altägyptischen Religion durch westeuropäische Forscher ist – *idealiter* – der Versuch, aus der praktisch unendlichen Fülle von Quellen ein Konzept von Religion zu entwickeln, das möglichst die Gedankenwelt eines oder mehrerer Ägypter widerspiegeln soll. *Realiter* ist es aber vor allem Spiegel der Gedankenwelt des Autors. Keine Beschreibung einer vergangenen oder kontemporären Religion – und ebensowenig die Beschreibung von Ereignisgeschichte, von Monumenten und

⁵² Brunner 1982

⁵³ Ein extremes Beispiel liefert sicher jener Kiki, der sein Vermögen der Mut vermacht und seine Familie enterbt (Vernus 1978, Assmann 1996, 264-267).

letztendlich auch die archäologische Dokumentation eines Topfes – ist getrennt vom Akt der Beschreibung durch den jeweiligen Agenten zu sehen und zu verstehen. Auch Religionswissenschaft und Archäologie sind Praxis, sind die jeweils konkrete Aktivierung eines bestimmten Vorrates an Zeichen, Normen und Praktiken, hier: zwecks Beschreibung eines bestimmten Phänomens. Aus dieser Konkretheit ergibt sich, daß praktisch jede Aktivierung ein anderes Ergebnis hervorbringt. Es kann ein mit dem vorliegenden Konzepten weitgehend kompatibles Ergebnis sein, kann aber auch völlig herausfallen.⁵⁵

Die Beschreibung von Religion berührt auch deshalb ein empfindliches Feld, weil jeder Forscher bewußt oder unbewußt selbst in ein bestimmtes System religiöser Zeichen, Normen und Praktiken eingebunden ist. Ein Resultat dieser Gebundenheit ist die oben skizzierte Methodik traditioneller Religionswissenschaft, der die Bibel und das christlich-abendländische System aus religiösen Zeichen, Normen und Praktiken zugrundeliegen. Ein weiteres Resultat ist die jeder Religionsbeschreibung inhärente Tendenz, Elemente des eigenen „Glaubens“ (an bestimmte Zeichen, Normen und Praktiken) in die Beschreibung einfließen und zum Maßstab der Beurteilung und Gewichtung werden zu lassen. Religionsbeschreibung wird so zum Bekenntnis und kann sogar zu Apologetik verkommen. In der Ägyptologie ist die Monotheismusdebatte von dieser Tendenz geprägt; sie wird von Siegfried Morenz ganz explizit formuliert und findet auch bei Erik Hornung deutlichen Ausdruck. Beide Forscher (und andere auch) haben dies jedoch offensiv thematisiert und somit auch zur Diskussion gestellt.⁵⁶ In der innerägyptologischen Rezeption werden aber gerade die im Umfeld der Monotheismusdebatte entworfenen Bilder der altägyptischen Religion mittlerweile

⁵⁴ Das hat bereits Morenz 1964, 55 so erkannt. Siehe auch eine entsprechende Bemerkung in Quack 2002.a, 165.

⁵⁵ Aus gewissem Abstand sind die resultierenden Auseinandersetzungen innerhalb der wissenschaftlichen Welt meist eine amüsante Lektüre, auch wenn im Moment der Debatte oft mit harten Bandagen gekämpft wird und so manche wissenschaftliche Karriere ein jähes Ende findet (selbst wenn das verwendete Zeichensystem dem wissenschaftlichen Diskurs angemessen ist, kann man gewisse Normen – Verhaltensnormen – leicht verletzen); siehe z.B. die um Hornung 1973 entflammte Methodendiskussion in den Göttinger Miszellen: Westendorf 1974, Spiegel 1975, Römer 1975, Rößler-Köhler 1975.

⁵⁶ Morenz formuliert sein Verständnis ägyptischer Religionsbeschreibung bereits 1947 in einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel „Von der Religionsgeschichte zur Religion“. Hornung bekennt im Schlußkapitel von *Der Eine und die Vielen*: „Was auch immer die Götter in ihrem Wesen sind oder nicht sind, in welches Bezugs- oder Begriffssystem wir sie einordnen – alle Versuche, sie zu „erklären“, sind Versuche gewesen, in einer anderen und eindeutigeren Sprache die Informationen auszudrücken, die sie uns geben. ... Noch können wir zur Deutung der Welt die Götter nicht entbehren.“ (Hornung 1973, 255). Ein vergleichbares Phänomen in der afrikanistischen Religionswissenschaft, in der die funktionalistisch dominierte Richtung erst nach dem Zweiten Weltkrieg durch eine theologisch orientierte, antikoloniale und vermeintlich das afrikanische Selbstwertgefühl befördernde Schule abgelöst wurde, behandelt Horton 1993.b.

als Abbilder der Realität mißverstanden, repetiert und in verflachter Form zur Deutung diverser Befunde herangezogen.⁵⁷ Indem die theoretischen Grundlagen einmal neu formuliert wurden, steht zu hoffen, daß zumindest einige Stereotypen der Religionsbeschreibung relativiert werden können.

In diesem Sinn ist abschließend auch festzuhalten, daß die hier entwickelten Thesen nicht die ungebrochene Widerspiegelung irgendwelcher altägyptischer Realitäten sind, sondern der Versuch, angelehnt an ägyptische Quellen ein universelles Phänomen in der Geschichte und seine Rezeption in zeitgenössischer Forschung zu konzeptualisieren. Dieser Versuch hat vor allem zwei treibende Aspekte; zum einen das Streben, innerhalb der Gruppe der Ägyptologen eine bestimmte Position zu erwerben, zum anderen, in ungemein angenehmer, otiöser Weise eines der interessantesten Phänomene menschlicher Gesellschaften zu durchdenken: die Religion.

Literatur:

Adler 2003 = Katrin Adler, Tiere im kulturellen Gefüge afrikanischer Gesellschaften – eine Auswahl, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin, 2003, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>, 207-227

Assmann 1984 = Jan Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Urban-Taschenbücher 366, Kohlhammer: Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1984

Assmann 1990 = Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Beck: München, 1990

Assmann 1996 = Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Carl Hanser Verlag: Wien, 1996

Auffarth / Mohr 2002 = Chr. Auffarth u. H. Mohr, Strömungen der Kultur- und Religionswissenschaft im 20. Jahrhundert – ein wissenschaftlicher Überblick, in: Dieslb. (Hrsg.): *Metzler Lexikon Religion*, Band 4, Stuttgart / Weimar, 2002, 1-38

Baines 1984 = John Baines, Interpretations of religion: logic, discourse, rationality, *GM* 76, 1984, 25-54

Baines 1987 = John Baines, Practical Religion and Piety, *JEA* 73, 1987, 79-98

⁵⁷ So berufen sich z.B. Quirke 1996, 21-24, Houlihan 1996, 2 und auch Störk 1998, 99 auf die von Hornung 1973, 101-114 entwickelte These der Symbolbedeutung des Tieres in der Religion, um sich des Problems der Tierkulte zu entledigen.

Baines 1991 = John Baines, On the symbolic context of the principal hieroglyph for „god“, in: U. Verhoeven / E. Graefe (Hgg): *Religion und Philosophie im Alten Ägypten* (Fs Derchain), OLA 39, 1991, 29-46

Baines 2002 = John Baines, Egyptian Deities in Context: Multiplicity, Unity, And the Problem of Change, in: Barbara Nevling Porter (Hg.): *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Transactions of the Casco Bay Assyriological Institute I, 2002, 9-78

Baumann 2003 = Gerlinde Baumann, Das göttliche Geschlecht, in: Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt (Hrsg.), *Körperkonzepte im Ersten Testament, Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Kohlhammer: Stuttgart, 2003, 220-250

Bell 1992 = Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford Univ. Press: New York u. Oxford, 1992

Bourdieu 1979 = Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Suhrkamp: Frankfurt a.M., 1979 (franz. 1972)

Bruyère 1930 = Bernard Bruyère, *Mert Seger à Deir el Médineh*, MIFAO 58, Kairo, 1930

Brunner 1982 = Hellmut Brunner, s.v. Persönliche Frömmigkeit, *Lexikon der Ägyptologie* Bd. IV, Harrasowitz: Wiesbaden, 1982, 951-963

Chojnacki 1983 = Stanislaw Chojnacki, *Major Themes in Ethiopian Painting. Indigenous Developments, the Influence of foreign models and their adaption. From the 13th to the 19th Century*, Äthiopistische Forschungen 10, Harrasowitz: Wiesbaden, 1983

D'Aquili et al. 1979 = E. D'Aquili et al., *The Spectrum of Ritual. A Biogenetic Structural Analysis*, New York, 1979

DuQuesne 2003 = Terence DuQuesne, Ancient Egyptian Religion and its relevance in today's world, *DE* 56, 2003, 11-24

Eichner 2003 = Katja Eichner, Tierkulte in Südasien – Ein Eindruck, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin, 2003, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>, 167-205

Egberts 1995 = Arno Egberts, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, EU 8, Leiden, 1995

Feder 2003 = Frank Feder, Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin, 2003, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>, 159-165

Fernandez de Rota 1997 = José Antonio Fernandez de Rota, La religion populaire, in: Frédéric Lenoire u. Ysé Tardan-Masquelier (Hgg.), *Encyclopédie des religions*, vol. II. Thèmes, Bayard Éditions: o.O., 1997, 2035-2046

Fitzenreiter 2001 = Martin Fitzenreiter, Grabdekoration und die Interpretation funererer Rituale, in: Harco Willems (Hg.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*, OLA 103, Peeters: Leuven / Paris / Sterling, Virginia, 2001, 67-140

Fitzenreiter 2003 = Martin Fitzenreiter (Hg.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin, 2003, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>

Fox 1982 = Michael V. Fox, The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature, in: Sarah Israelit-Groll (Hg.), *Scripta Hierosolymitana XXVIII – Egyptological Studies*, Jerusalem, 1982, 268-316

Frankfort 1948 = Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, Columbia University Press: New York, 1948

Frankforter 1998 = David Frankforter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton / New Jersey, 1998

Geertz 1983 = Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: Ders., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1983 (Übersetzung von: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, 1973), 44-95

Goebis 2002 = Katja Goebis, A functional approach to egyptian myth and mythemes, *Journal of Ancient Near Eastern Religion (JANER)* 2, 2002, 27-59

Hansen 2003 = Svend Hansen, Archäologie zwischen Himmel und Hölle: Bausteine für eine theoretisch reflektierende Religionsarchäologie, in: Marlies Heinz, Manfred K. H. Eggert, Ulrich Veit (Hrsg.), *Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation*, Tübinger Archäologische Taschenbücher 2, Waxmann: Münster / New York / München / Berlin, 2003, 113-148

Hornung 1973 = Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 2. Aufl., 1973

Hornung 1999 = Erik Hornung, *Das esoterische Aegypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland*, Beck: München, 1999

Horton 1993.a = Robin Horton, A definition of religion, and its uses, in: Ders.: *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge, 1993, 19-49, Postscript: 367-374

Horton 1993.b = Robin Horton, Judaeo-Christian spectacles: boon or bane to the study of African religions?, in: Ders.: *Patterns of Thought in Africa and the West. Essays on magic, religion and science*, Cambridge, 1993, 161-193

Houlihan 1996 = Patrick F. Houlihan *The Animal World of the Pharaohs*, Thames and Hudson: London, 1996

HrwG = Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hgg), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG)*, Band I - IV, Kohlhammer: Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz, 1988 - 1998

Keel 1996 = Othmar Keel, *Die Welt der orientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament*, Göttingen (5. Aufl), 1996

Kemp 1995 = Barry J. Kemp, How Religious were the Ancient Egyptians?, *Cambridge Archaeological Journal* 5.1, 1995, 25-54

Koch 1989 = Klaus Koch, *Das Wesen der altägyptischen Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, Göttingen, 1989

Koenig 2002 = Yvan Koenig (Hg.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition*, Louvre conférences et colloques, Paris, 2002

Lang 2002 = Bernhard Lang, *JAHWE der biblische Gott. Ein Porträt*, Beck: München, 2002

van der Leeuw 1956 = Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956 (erste Aufl. 1933)

von Lieven 2003 = Alexandra von Lieven, Wo faß ich dich, göttliche Natur..., in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin, 2003, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>, 125-129

Lopez 1998 = Donald S. Lopez Jr., Belief, in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Univ. of Chicago Press: Chicago / London, 1998, 21-35

Luhmann 1982 = Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, stw 407, Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1982

- Marx / Engels 1976 = Karl Marx, Friedrich Engels, *Über Religion*, Dietz Verlag: Berlin, 2. Aufl., 1976
- Mbiti 1990 = Mbiti, John S., *African Religions and Philosophy*, 2nd Ed, Oxford etc., 1990
- MEW = Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED: Berlin, 1956-1968
- Moore u. Myerhoff 1977 = Sally F. Moore u. Barbara G. Myerhoff (Hgg.), *Secular Ritual*, van Gorcum: Assen / Amsterdam, 1977
- Morenz 1947 = Siegfried Morenz, Von der Religionsgeschichte zur Religion, in: Die Neue Ordnung I, 2, Heidelberg, 1947, 181-186
- Morenz 1964 = Siegfried Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-histor. Klasse, Band 109, Heft 2, Akademie-Verlag: Berlin, 1964
- Müller 2001 = Vera Müller, Bestand und Deutung der Opferdepots bei Tempeln, in Wohnhausbereichen und Gräbern der Zweiten Zwischenzeit in Tell el-Dab'a, in: Harco Willems (Hg.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms*, Peeters: Löwen / Paris / Sterling, Verg., 2001, 175-204
- Naguib 1993 = Saphinaz-Amal Naguib, *Miroirs du passé*, Cahiers de la Société d'Égyptologie vol. 2, Genf, 1993
- Parkinson 2002 = R. B. Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, continuum: London / New York, 2002
- Petrie 1892 = W. M. F. Petrie, *Medum*, London, 1982
- Pinch 1993 = Geraldine Pinch, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, 1993
- Quack 2002.a = Joachim F. Quack, Rezension von: Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, in: *WdO* 32, 2002, 165-168
- Quack 2002.b = Joachim F. Quack, La magie au temple, in: Yvan Koenig (Hg.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition*, Louvre conférences et colloques, Paris, 2002, 41-68
- Quack 2003 = Joachim F. Quack, Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin, 2003, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>, 111- 123
- Quirke 1996 = Stephen Quirke, *Altägyptische Religion*, Reclam: Stuttgart, 1996 (englisches Original: London, 1992)
- Rößler-Köhler 1975 = Ursula Rößler Köhler, „Zur Methodik der Erforschung Altägyptischer Gottesvorstellungen“. Eine Erwiderung, *GM* 17, 1975, 67-71
- Römer 1975 = Malte Römer, Bemerkungen zum Argumentationsgang von Erik Hornung, „Der eine und die Vielen“, *GM* 17, 1975, 47-66
- Sabek 2003 = Yasser Sabek, Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten in pharaonischer und moderner Zeit, in: Martin Fitzenreiter (Hg.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES IV, Berlin, 2003, <http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4>, 137-157
- Sadek 1987 = Ashraf Iskander Sadek, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, HÄB 27, Gerstenberg: Hildesheim, 1987
- Schlichting 1982 = Robert Schlichting, s.v. Ohrenstelen, *Lexikon der Ägyptologie* Bd. IV, Harrasowitz: Wiesbaden, 1982, 562-566

Serauky 1991 = Eberhard Serauky, *Geschichte des Islam. Entstehung, Entwicklung und Wirkung von den Anfängen bis zur Mitte des XX. Jahrhunderts*, Deutscher Verlag der Wissenschaften: Berlin, 1991

Sharf 1998 = Robert H. Sharf, Experience, in: Mark C. Taylor (Hg.), *Critical Terms for Religious Studies*, Univ. of Chicago Press: Chicago / London, 1998, 94-116

Spiegel 1975 = Joachim Spiegel, Zur Methodik der Erforschung altägyptischer Gottesvorstellungen, *GM* 16, 1975, 55-68

Störk 1998 = Lothar Störk, Tiere im Alten Ägypten in: Paul Münch u. Rainer Walz (Hrsg): *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Paderborn etc., 1998, 87-119

Theißen 2001 = Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, 2. durchges. Aufl., Kaiser: Gütersloh, 2001

Urk. I = Kurt Sethe, *Urkunden des Alten Reichs*, Erster Band, Leipzig, 1933

Vernus 1978 = Pascal Vernus, Littérature et autobiographie. Les inscriptions de *S3-Mwt* surnommé *Kyky*, *RdE* 30, 1978, 115-146

Westendorf 1974 = Wolfhart Westendorf, Das Eine und die Vielen. Zur Schematisierung der altägyptischen Religion trotz ihrer Komplexität, *GM* 13, 1974, 59-61