

## Die Zahl 1095 als Chiffre für den Weltgott – ein ägyptischer Hintergrund für Horapollo I,28?

Daniel Arpagaus

«Wenn sie [=die Ägypter] Sprachlosigkeit schreiben, so schreiben sie die Zahl 1095, d. h. die Zahl eines Dreijahres-Zeitraumes, wobei das Jahr aus dreihundertfünfundsechzig Tagen besteht. Wenn das kleine Kind bis zu dieser Zeit nicht spricht, bedeutet das, dass es sprachbehindert ist.»<sup>1</sup>  
*Horapollo, Hieroglyphika I,28*

### I. Horapollo I,28: Die Gematria-Interpretation

Diese «Hieroglyphen»-Beschreibung Horapollos gehört zweifelsohne zu denjenigen, die unter den «ägyptologisch erklärbaren» Zeichen seines Sammelwerkes am merkwürdigsten anmuten.<sup>2</sup> Bislang konnte denn auch keine restlos befriedigende Deutung vorgebracht werden. Francesco Sbordone<sup>3</sup> hat versucht, dieser Zahlen- und Begrifflichkeitsverknüpfung mit Hilfe einer gematrischen Erklärung zu Leibe zu rücken. Bei der Gematria wird analog zu der vorwiegend mit dem hebräischen Alphabet operierenden Kabbala jedem einzelnen Buchstaben des Alphabets (in diesem Falle dem griechischen Alphabet) eine bestimmte Zahl zugeordnet, so dass ein Wort dann einen bestimmten signifikanten und hintersinnigen Zahlenwert erlangt.

Das im griechischen Text geschriebene ἀφωνία (Aphonie), das mit «Sprachlosigkeit» übersetzt werden kann, ergibt aber den Zahlenwert 1362 und nicht 1095.<sup>4</sup> Ein anderes griechisches Wort, σιωπή, «schweigend, still, heimlich», bringt es auf den Wert 1098, kommt also der geforderten Zahl bereits sehr nahe. Nimmt man mit Sbordone eine kleine philologische «Anpassung» vor, indem man das ἦ am Wortende durch ein ε ersetzt, so wäre man tatsächlich beim Wert 1095 angelangt.<sup>5</sup>

Die Ausdeutung Horapollos (oder seiner Quelle), dass 1095 ja den Tagen einer Dreijahresperiode entspricht ( $3 \times 365 = 1095$ ) und mit «Verschwiegenheit» (oder eben

<sup>1</sup> Nach H.-J. THISSEN, Hieroglyphenbuch (2001), 23.

<sup>2</sup> Auf einen ägyptischen Hintergrund zurück gehen wohl insgesamt 100 «Hieroglyphen», alle 70 des ersten Buches der «Hieroglyphika» plus die ersten 30 des zweiten Buches. Die Hieroglyphen 31-118 des zweiten Buches sind dagegen vermutlich die Hinzufügungen des «Übersetzers» Philippos von denen dieser eingangs des zweiten Buches freimütig berichtet (vgl. E. WINTER, s.v. «Hieroglyphen», in: RAC 15 (1991), Sp.90).

<sup>3</sup> F. SBORDONE, Hori Apollinis Hieroglyphica (1940), 72f.

<sup>4</sup> Eine Internetseite für das automatische Berechnen von Zahlenwerten für griechische und koptische Worte findet sich unter: <http://www.horusset.com/gematria>

<sup>5</sup> M. DE GOULIANOV, Hiéroglyphs d'Horapollon (1827), 45f. meint, dass im Koptischen der Ausdruck «drei Jahre» den Zahlenwert 1095 ergebe, was ich aber beim besten Willen nicht bestätigen kann. Das von ihm angegebene ϣοντ ϣονπ, «drei Jahre», ergibt 710. Korrekter wäre aber ϣονῖτ ἡ ϣονπε, «drei Jahre» (Zahlenwert 805). Auch wenn man schriebe πϣονῖτ ἡ ϣονπε, «die drei Jahre» (Zahlenwert 885) oder τειϣονῖτ ἡ ϣονπε, «diese drei Jahre» (Zahlenwert 1075), kommt man nicht ans Ziel.

«Sprachlosigkeit») deshalb in Beziehung steht, da ein Kleinkind, das in der Zeit nicht zu sprechen anfängt, auch zukünftig stumm bleiben würde, ist zwar eine ingeniose Herleitung, wird aber nach allem was uns Horapollon sonstige Erläuterungen zu seinen «ägyptologisch deutbaren» Hieroglyphen nahe legen, nicht zwingend die tatsächlich intendierte Symbolik widerspiegeln.

Zudem passt das im Text stehende ἄφωνία, «Sprachlosigkeit», viel besser zu Horapollon nachfolgender Erklärung. Wenn also tatsächlich einmal σιωπε, «still, heimlich, verschwiegen», gestanden hätte, dann muss in völliger Unkenntnis davon, dass dieses Wort für das Funktionieren des gemiatrischen Zahlwortspiels essentiell ist, es gegen das neue Wort ἄφωνία ausgetauscht worden sein.

Wann dieser Austausch stattgefunden hätte, ob vor, mit, oder nach Horapollo, ist natürlich nicht mehr zu sagen. Man könnte aber mutmaßen, dass Horapollo leicht eine andere Deutung als die des sprechunfähigen Kindes hätte anführen können, wenn er tatsächlich ein Wort wie σιωπε angetroffen hätte, das eher die Verschwiegenheit und Heimlichkeit denn ein generelles Sprachunvermögen impliziert.

## II. Eine ägyptische Alternative?

Da es nun meines Erachtens nicht ganz einsichtig ist, warum mitten unter den aus ägyptologischer Sicht relativ gut erklärbaren Zeichen plötzlich ein «gematrisch-neoplatonischer Fremdkörper»<sup>6</sup> auftauchen soll, wäre es natürlich sehr reizvoll, wenn auch hier ein ägyptischer Hintergrund für dieses Zahlen-/Wortspiel gefunden werden könnte, umso mehr als für die auf den ersten Blick ebenso ägyptische «Hieroglyphe» einer «gedoppelten Sechzehn», die Geschlechtsverkehr bedeuten sollte (Horapollo I,33), gerade erst durch Jean-Claude Goyon der Nachweis der dort zugrunde liegenden ägyptischen Konzeption erbracht werden konnte.<sup>7</sup>

Goyons Ausführungen scheinen also Berechtigung genug, hier im folgenden eine ägyptologische Alternative zu der vom Neoplatonismus inspirierten Gematria-Deutung vorzubringen. Auf die Spur eines möglichen Ansatzes führt die ungewöhnliche Kapitelzählung einer Sammlung von Hymnen an den Gott Amun-Re, die uns im Papyrus Leiden I 350 überliefert ist.<sup>8</sup> Die Kapitelzählung des Papyrus läuft vom ersten bis zum zehnten Kapitel in Einerschritten durch, wechselt dann bis zum hundertsten Kapitel zu Zehnerschritten und geht vom hundertsten bis zum letzten erhalten gebliebenen Kapitel (dem 800.) in Hunderterschritten voran.

<sup>6</sup> Beide Sphären mögen jedoch näher liegen als man gemeinhin annehmen würde, wie M. Bilolo durch Vergleiche von thebanischen Hymnen (u.a. auch des Papyrus Leiden I 350) mit Plotins neoplatonischer «Enneade» herausgearbeitet hat. In einer vermutlich etwas polemisch gedachten Äusserung geht er soweit vorzuschlagen, die intellektuelle Strömung, die man bisher unter dem Begriff «Neoplatonismus» zu fassen gewohnt war, nun unter dem Terminus «Neothebanismus» zu subsumieren: M. BILOLO, La notion de «l'Un», in: MÄU 4 (1995), 91.

<sup>7</sup> J.-C. GOYON, De seize et quatorze (2003), in: FS Altenmüller (=SAK Beihefte; Bd.9), 149-160.

<sup>8</sup> J. ZANDEE, hymnen aan Amon (1947); G. ROEDER, Götterwelt (1959), 276-301; J. ASSMANN, Hymnen und Gebete (<sup>2</sup>1999), 325-337.

Zählt man nun vom ersten<sup>9</sup> bis zum 300. Kapitel alle Kapitelnummern zusammen, so erhält man: 1+2+3+4+5+6+7+8+9+10+20+30+40+50+60+70+80+90+100+200+300 = 1095.

Eine Legitimation dafür, dass es nicht völlig abwegig ist, in dem Papyrus nach Zahlenspielerei zu fahnden,<sup>10</sup> wird dabei nicht allein durch die eigenwillige Numerierung<sup>11</sup> der Kapitel gegeben; vielmehr werden die Ziffern der Kapitelnummern jeweils im Text wieder aufgegriffen und kapitelintern (im ersten Wort, meistens auch nochmals im letzten) als Zahlwortspiele ausgedeutet: Das siebte Kapitel beginnt so beispielsweise mit dem Wort *sfh*, «lösen, vertreiben», das auf das Zahlwort *sfhw*, «sieben» Bezug nimmt, das neunte fängt naheliegenderweise mit der Nennung der «Götterneunheit» (*psd.t*) an, was an *psdw*, «neun» anknüpft usw.

### III. Das 300. Kapitel von pLeiden I 350: Offenbarkeit auf einer ersten Symbolebene

Das entscheidende 300. Kapitel – in der Ägyptologie weithin bekannt und immer wieder zitiert – führt also in der Gesamtaddition der Kapitelnummern zur Zahl 1095:

#### 300. Kapitel

Drei sind alle Götter:

Amun, Re und Ptah, denen keiner gleichkommt.

Der seinen Namen verbirgt als Amun,  
er ist Re im Angesicht, sein Leib ist Ptah.

Ihre Stätten sind auf Erden immerdar:

Theben, Heliopolis, und Memphis allezeit.

[...]

Einzig er allein, Amun, zusammen mit Re  
[und Ptah], zu dreien verbunden.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Der Anfang des Papyrus ist zwar leider verloren und das erste erhalten gebliebene Kapitel ist erst das mit der Kapitelnummer fünf, doch steht eine durchgehend gedachte Zählung von 1-10 mit Sicherheit fest (vgl. die Einleitung bei J. ZANDEE, *hymnen aan Amon* (1947) und G. ROEDER, *Götterwelt* (1959), 276ff.).

<sup>10</sup> Die Verfahrensweise bei der Addition der Kapitelnummerierung von pLeiden I 350 mag in gewisser Weise der Gematria sogar nahe stehen. Diese spannt zu jedem Text im Prinzip einen «Subtext» auf, der immer sein eigenes, ganz neues denotatives Sinngeflecht generiert (Schaffung von «sens caché» im Sinne Derchains [siehe unten]). Da so beispielsweise auch eine Steuerquittung ihren gematrischen Subtext erhält, sollten textintern schon deutliche Marker gesetzt sein, damit eine gematrische Interpretation naheliegender wird. Exemplarisch sind solche textinternen Marker etwa in Teilen des pachomischen Briefcorpus auszumachen, deren Gematria-Subtext C. JOEST, *Der zehnte Brief Pachoms* (2003) offengelegt hat, oder – um ein fachfremdes Beispiel zu nennen – in Dantes *Divina Comedia*; vgl. dazu W. PÖTTER, »lo son Manfredi« (2001), 102f. Der pLeiden I 350 bietet nun m.E. mit seinen textinternen Zahlwortspielen ebenso deutliche Marker um in Bezug auf folgenden Interpretationsversuch nicht mit Verweis auf eine «Autorintention» in Teufels Küche zu geraten – eine aufschlussreiche innerägyptologische Diskussion dieses Begriffs zuletzt bei PH. DERCHAIN, *Kabbale et Mystique* (2003).

<sup>11</sup> Nur nebenbei sei erwähnt, dass diese Zählweise genau dem Prinzip von Kabbala und Gematria zur Durchnummerierung der Alphabetbuchstaben entspricht.

<sup>12</sup> Vgl. J. ASSMANN, *Hymnen und Gebete* (2<sup>1999</sup>), 333f.

Die drei Hauptgötter des Landes, die ab der Ramessidenzeit gleichberechtigt<sup>13</sup> eine ›Reichstriade‹ konstituieren, sind hier theologisch weitergedacht worden als eine alle übrigen Götter inkorporierende Trinität (›drei sind alle Götter‹) – gleichzeitig wird die Dreiheit der Götter Amun, Re und Ptah am Ende des Kapitels ihrerseits wieder re-integriert zu einer Art ›Drei-Einheit‹, einem einzigen göttlichen Prinzip, dem alles umfassenden Weltgott der Ramessidenzeit.

Dieser Weltgott-Konzeption und dem theologischen Diskurs der Ramessidenzeit hat sich Jan Assmann in einer ganzen Reihe von Aufsätzen anzunähern versucht,<sup>14</sup> wobei das vielleicht wichtigste Fazit dieser Arbeiten war, dass die Konzeption des ramessidischen Weltgottes erstmals in der ägyptischen Geschichte einen transzendenten Gottesbegriff hervorgebracht habe.

Der Weltgott umspannt und bedeutet zwar die Welt, den Kosmos, die ganze Schöpfung, er verbirgt sich aber zugleich in ihr, ist nicht sinnlich erfahrbar (kosmische Dimension), in keinem Götterkultbild verehrbar (kultische Dimension) und mit keinem Namen zu benennen (sprachliche Dimension). Diese drei Dimensionen werden für die Menschen erst fassbar, wenn der all-eine Gott sich in den vielen Göttern manifestiert – hier in diesem Fall zuerst in den drei Göttern der Reichstriade, wobei Amun und dessen verborgener Name die sprachliche Dimension und ›Benennbarkeit‹ symbolisieren, der ›Leib des Ptah‹ für die kultische Dimension und ›Verehrbarkeit‹ steht und Re in seiner Rolle als Sonnengott die kosmische Dimension und ›Sichtbarkeit‹ bedeutet.<sup>15</sup>

Es wird jedoch auch deutlich, dass diese drei Götter ihrerseits selber zu ›Symbolen‹ werden und der ihrer Aufzählung vorausgehende Ausdruck ›drei sind alle Götter‹ ist ein geradezu sprechender Hinweis dafür, da in der Zahl ›drei‹ immer auch der Plural, die Vielzahl, impliziert wird.<sup>16</sup> Amun, Re und Ptah werden so als ›Stellvertreter‹ für sprachliche, kosmische und kultische Dimension zum Symbol für die Vielzahl der Götter, die in der polytheistischen altägyptischen Lebenswelt unabdingbar waren. Verschiedene Texte der Ramessidenzeit geben auch unterschiedliche Antworten auf die Frage, wie der unbenennbare und verborgene ›Höchste‹ sich über Zwischenschritte der Manifestation in der Welt ›ent-birgt‹.<sup>17</sup> Umgekehrt scheint immer eine zweifache Ebene der Symbolisierung durchschritten werden zu müssen, wenn man sich dem All-Einen zu nähern versucht:

<sup>13</sup> Nach J. GWYN GRIFFITHS, *Triune Conceptions*, in: ZÄS 100 (1973), 31, sind die drei Götter nicht gleichwertig; Amun behielte nach Griffiths' Verständnis auch in der Formulierung von pLeiden I 350 das Supremat über Re und Ptah.

<sup>14</sup> Vgl. z. B.: J. ASSMANN, *Primat und Transzendenz*, in: GOF IV.9 (1979), 7-39; Ders., *Arbeit am Polytheismus* (1986); Ders., *Theologie und Frömmigkeit* (<sup>2</sup>1991), v.a. Kap. 9.3: *Weltgott und Nothelfer: der transzendente Gott der Ramessidenzeit* [...], S.258-282; Ders., *Monotheismus und Kosmotheismus* (1993); Ders., *Ägyptische Hymnen und Gebete* (<sup>2</sup>1999), Einführung, Kap. D.1.: *Der ramessidische Weltgott*, S.46-52.


<sup>15</sup> Ganz ähnlich, wenn auch in einem – entscheidenden – Detail verschieden, P. HOFRICHTER, *Gnosis und ägyptische Mythologie*, in: ÄUAT 44 (2000), 104: ›Amun ist die Transzendenz Gottes, Re Gott in seiner Erkennbarkeit und Herrschaft und Ptah der Leib Gottes.‹

<sup>16</sup> In Bezug auf ebendiese Stelle des pLeiden I 350 so schon E. OTTO, *Osiris und Amun* (1966), 49.

<sup>17</sup> Dieser prägnante Neologismus bei J. ASSMANN, *Primat und Transzendenz*, in: GOF IV.9 (1979), 34.

Die Konzeption dieser zweiten Ebene der Symbolisierung, in der das Göttliche sich jeder theologischen Bestimmbarkeit entzieht und nur in einer Art *via negationis* beschreibbar ist, löst das Problem, wie die Idee des Höchsten Wesens als allumfassender Weltgott mit der polytheistischen Grundstruktur des ägyptischen Realitätsbegriffs, der «Götterwelt», vereinbar sei. Mit dieser «zweiten Ebene der Symbolisierung» haben wir das vor uns, was man den ägyptischen Begriff von Transzendenz nennen kann. Das «Höchste Wesen» der ramessidischen Theologie ist transzendent nicht im Sinne schlechthiniger Ausserweltlichkeit, sondern im Sinne von Ausser-Götterweltlichkeit, die mit der Götterwelt durch den Symbolbegriff verbunden ist.<sup>18</sup>

#### IV. Der «wahre Schweiger» und die Theologie des Weltgottes

Wie aber kann sich der Mensch in seinem Glauben einer derart abstrakt gedachten theologischen Konstruktion nähern, wie sie der ramessidenzeitliche Weltgott in seiner Unergründlichkeit, Unbenennbarkeit und Unabbildbarkeit darstellt? Die Antwort muss wohl sein: wenn überhaupt, dann reflektierend und kontemplativ, kurz gesagt in der Geisteshaltung des  *grw-mʿ*, des «wahrhaft Schweigenden». Hinweise darauf scheinen mir im Kapitel 200 von pLeiden I 350 gegeben zu sein. Dieses 200. Kapitel ist ganz offenkundig in zwei Hälften gegliedert, die zueinander in einer grundsätzlichen Antithese stehen: die erste Hälfte (Verse 1-16) schildert anschaulich wie sich der «Ba-hafte» in seinen Manifestationen und Erscheinungsformen in der Welt ent-birgt (Offenbarkeit, positive Theologie), während der unten wiedergegebene zweite Teil (Verse 17-30) in Umkehrung dazu die Unergründlichkeit und Verborgenheit des Weltgottes hervorkehrt (negative Theologie<sup>19</sup>):

Einzig ist Amun,<sup>20</sup> der sich vor ihnen verborgen hält,  
der sich vor den Göttern verhüllt, so dass man sein Wesen nicht kennt;

Er ist ferner als der Himmel,  
er ist tiefer als die Unterwelt.

Kein Gott kennt seine wahre Gestalt,  
sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriften,

<sup>18</sup> Ebd., 38.

<sup>19</sup> Die Terminologie von «positiver Theologie» (Offenbarkeit) vs. «negativer Theologie» (Verborgenheit), sowie der Aufbau des 200. Kapitels in die zwei in Antithese zueinander stehenden Teile, gemäss J. ASSMANN, *Hymnen und Gebete* (<sup>2</sup>1999), 333.


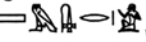
<sup>20</sup> Hier wird zwar der Gottesname des Amun, des «Verborgenen», genannt, was aber klar als Substitutsbenennung aufzufassen ist. Hinter dem Namen des «Amun» versteckt sich in der Tat der ramessidische Weltgott, denn dass der «geheime Name» des transzendenten Gottes unaussprechlich sei, ist ja gerade eine der zentralen Aussagen dieses zweiten Teils von Kapitel 200. Zudem wird im ersten Teil des Kapitels Amun nur als eine der innerweltlichen Manifestationen des All-Einen genannt; dort als einer in einem ganzen Sammelsurium von «Ursprünglichen» – Re, Tatenen, Amun, die «Acht» (Urgötter von Hermopolis), Atum – hinter denen der Weltgott aber als noch ursprünglicheres Prinzip steht. Anderenorts kann denn beispielsweise auch Ptah die gleiche Rolle wie hier Amun übernehmen und (vorübergehend) die drei Reichstriaden-Götter in sich begreifen (vgl. K. KONRAD, Ptah des Amenemhet, in: SAK 32 (2004), 274).

man lehrt nichts Sicheres über ihn.

Er ist zu geheimnisvoll, um seine Hoheit zu enthüllen,  
er ist zu gross, um ihn zu erforschen,  
zu mächtig, um ihn zu erkennen.

Man fällt tot um auf der Stelle vor Entsetzen,  
wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich ausspricht.

Es gibt keinen Gott, der ihn dabei anrufen könnte,  
Ba-hafter, der seinen Namen verbirgt entsprechend seiner Verborgenheit.<sup>21</sup>

Diese Verse 17-30 des 200. Kapitels umreißen anschaulich die drei Kernpostulate bezüglich des ramessidischen Weltgottes: 1. Unabbildbarkeit («kein Gott kennt seine wahre Gestalt, sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriften»). Diese Maxime bleibt im Prinzip wirksam bis in der Spätzeit im Bes-Pantheos ein geeignetes Symbolbild gefunden wurde, sie elegant zu umschiffen.<sup>22</sup> 2. Unergründlichkeit («er ist zu gross, um ihn zu erforschen, zu mächtig, um ihn zu erkennen»). Dieses Postulat lässt auch eine Bescheidenheit des Schreibers dieses Textes angesichts der eigenen theologischen Arbeit erkennen und enthüllt den Versuch, das Wesen des All-Einen im Spannungsfeld der kapitelinternen Antithese zwischen Offenbarkeit und Verborgenheit greifbar zu machen, als das was es ist, nämlich bloss ein Versuch («man lehrt nichts sicheres über ihn»). 3. Unbenennbarkeit («Man fällt tot um auf der Stelle vor Entsetzen, wenn man seinen geheimen Namen wissentlich oder unwissentlich ausspricht»). Hier ließe sich beargwöhnen, ob der «geheime Name» (man ist natürlich unweigerlich an die listenreiche Göttin Isis erinnert, die den «geheimen Namen» des Re zu ergünden wusste) theoretisch tatsächlich herauszufinden wäre oder ob das «Höchste Wesen» im Endeffekt immer unbenennbar blieb – die Warnung vor den letalen Konsequenzen die das Aussprechen des Namens hätte, weist aber klar auf die Vorzüge hin, die Schweigsamkeit in dieser Hinsicht hat. Der  «Heiße» bzw. , «Heißmäulige»<sup>23</sup>, mögen sie auch religiöser Eiferer<sup>24</sup> sein, werden dem Weltgott also nie gerecht werden können, nur der *grw-m3<sup>c</sup>*, der «wahrhaft Schweigende», mag in kontemplativer Reflexion für sich zu Antworten gelangen, die dann aber paradoxerweise nicht kommunizierbar sind («sein Bild wird nicht entfaltet in den Schriften, man lehrt nichts Sicheres über ihn»). Das Ganze gemahnt auch an eine

21 J. ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit* (2<sup>1991</sup>), 275 (≡ J. ASSMANN, *Hymnen und Gebete* (2<sup>1999</sup>), 332f.).

22 Auch dieser Gott hat bezeichnenderweise keinen eigenen Namen (Unbenennbarkeitstopos), seine Ikonographie ist zwar derjenigen des Bes angeglichen, seine Bezeichnung als «Pantheos» weist zugleich aber auf seine götterumgreifende Natur hin. Vgl. dazu etwa G. BAKOWSKA, *Bes Pantheos*, in: *WES* 3 (2001), 11-14 und A. DELATTE / PH. DERCHAIN, *Intailles magiques* (1964), 126-140.

23 Vgl. H.-W. FISCHER-ELFERT, *Literarische Ostraka* (1986), 8ff.

24 Denn nicht Pietät sondern Pietismus und Frömmerei sind seine Antriebsfedern (so H.-W. FISCHER-ELFERT, «Dein Heiße», in: *WdO* 14 (1983), 83). In seinem Ungestüm kann der «Heiße» auch zum Frevler werden; vgl. H.-W. FISCHER-ELFERT, *Literarische Ostraka* (1986), 10 und Anm. 6. Der «Heiße» und der «Schweiger» stehen sich als personalisierte antagonistische Geisteshaltungen gegenüber; «it is as if one's personal enemy were meant – Jekyll and Hyde being distributed over two persons.» (so J. F. BORGHOUTS, *The 'hot one'*, in: *GM* 38 (1980), 23).

bekannte Passage aus dem 5. Kapitel der *Weisheitslehre des Amenemope* aus der späten Ramessidenzeit, wo es heißt:

Alle Schweiger im Tempel,  
 Sie sagen: "Gross ist die Gunst des Re".  
 Erfülle dich mit Schweigen, so findest du das Leben,  
 Und dein Körper ist heil auf Erden.<sup>25</sup>

Das Thema dieses 5. Kapitels kann man mit R. Hannig als «Genügsamkeit und Schweigsamkeit im Tempel» umschreiben, wobei «gerade jene beiden Grundtugenden durch Antithesen rhetorisch herausgestellt werden. So heißt es in VI,15: "Sei nicht gierig, dann findest du Überfluss" und in VII,7-8: "Alle Schweiger im Tempel, sie sprechen". Im zweiten Beispiel ist die Antithese nicht gleich erkennbar, weil man in dem ägyptischen *grw* "Schweiger" zunächst nicht den Nichtsprechenden vermutet.»<sup>26</sup>

Natürlich ist – wie Rainer Hannig zu bedenken gibt – im Schweiger zunächst eher das Ideal des loyalen Beamten evoziert, so wie es in den Lehren (z.B. Ptahhotep) umrissen wird; spätestens aber mit *Amenemope* ist der Vorbildcharakter des Schweigers offenkundig adaptiert worden auf den Gläubigen im Umfeld dessen, was die ägyptologische Forschung gemeinhin unter dem Begriff «Persönliche Frömmigkeit» fasst.<sup>27</sup> Davon nicht trennen würde ich die Rolle des Schweigenden im Rahmen der theologischen Spekulation (über den transzendenten Weltgott), welche in Ergänzung zur «gelebten Gottesfürchtigkeit» der «Persönlichen Frömmigkeit» die eher abstrakt-theoretische Seite der Religion verkörpert haben wird. In der von Emma Brunner-Traut aufgestellten Phänomenologie des ägyptischen Schweigens in Relation auf das koptisch-monastische Verständnis vom Schweigen,<sup>28</sup> der vermutlich bisher umfassendsten Betrachtung auch des ägyptischen Schweigenden, sind die der theologischen Spekulation wohl nahestehendsten Funktionen des Schweigens – das kontemplativ-mystische Schweigen<sup>29</sup> und das mysteriöse Schweigen/Ver-schweigen<sup>30</sup> – in den altägyptischen Quellen leider auch die am schwierigsten nachzuweisenden. Trotzdem kommt E. Brunner-Traut gegen Ende ihrer Untersuchung zu folgendem, sehr sprechenden Fazit:

25 R. H. G. HANNIG, *Amenemope* – 5. Kapitel, in: MÄU 4 (1995), 181.

26 Ebd., 180.

27 Tendenzen der «Persönlichen Frömmigkeit», die in die *Weisheitslehre des Amenemope* eingeflossen sind, hat H. BRUNNER, *Der freie Wille Gottes* (1963), 103-120, bes. 111ff. ausgemacht, wenn er auch die Rolle des *gr m3c* im *Amenemope* just nicht zu diesen neuen Einflüssen zählen will, sondern den «Schweiger» als «Traditionsgut» noch der «älteren Weisheit» zurechnet (Ebd., 109 Fn. 1). Darauf, dass aber beim *gr m3c* im *Amenemope* nicht mehr der altweisheitliche, sondern ein religiöser Bezug im Sinne der «Persönlichen Frömmigkeit» im Vordergrund steht, hat J. ASSMANN, *Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit*, in: OBO 28 (1979), 25f. Fn. 33 sicher zu recht hingewiesen.

28 E. BRUNNER-TRAUT, *Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren*, in: OBO 28 (1979), 173-224. Verbindungslinien zwischen der Weisheit des Amenemope und den Mönchslehren der «Wüstenväter» sah etwa auch schon L. TH. LEFORT, *Pachom et Amen-em-ope*, in: *Le Muséon* (1927), 65-74.

29 E. BRUNNER-TRAUT, *Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren*, in: OBO 28 (1979), 207.

30 Ebd., 208f.

Im Wissen um die Kraft Gottes und im Vertrauen zu ihm, der über die Maat verfügt, harrt der Gläubige still-schweigend. Er kennt kein Aufbegehren, keinen Widerspruch, kein richterliches Urteil über andere und keine Unzufriedenheit; ist bescheiden, demütig-ergeben, duldsam und notfalls sogar hilfreich. Der *gr-m3<sup>c</sup>* ist die religiöse Figur, die den transzendenten Gott als die einzig wirkende Kraft anerkennt.<sup>31</sup>

## V. 1095 als Chiffre für den Weltgott

Der Schweiger im Tempel und Theologe des Weltgottes sah sich also mit dem Dilemma konfrontiert, dass jeder Versuch der sprachlichen oder bildhaften Bestimmung des transzendenten Weltgottes in die Aporie führen musste, „denn: wie sollte das Bild (Götterbild) einer alles umfassenden Wesenheit aussehen und wie sollte das Unbenennbare und Unergründliche das sein Wesen ausmacht in Worten beschrieben werden? In den Kapiteln 200 und 300 des pLeiden I 350 wird diese Aporie im Spannungsfeld zwischen Offenbarkeit des Göttlichen in der Welt (entsprechend der polytheistischen Grundstruktur der ägyptischen Lebenswelt) und der Verborgenheit des übergeordneten, sich in der Schöpfung verbergenden Weltgottes thematisiert. Im Kapitel 200 wird dieser Antagonismus im formalen Aufbau, in der antithetischen Zweiteilung des Kapitels scharf akzentuiert. Zwischen dem zweiten Teil von Kapitel 200, welches die Verborgenheit und Unergründlichkeit des Weltgottes betont, und dem 300. Kapitel, das die «Ent-bergung» des Weltgottes auf einer ersten Symbolebene (in den drei, zu Symbolen gewordenen Göttern Amun, Re und Ptah) hervorkehrt, steht «verborgen» – wie es sich für den transzendenten Weltgott geziemt – die Zahl 1095, durch Addition der Kapitelnummern gewonnen. Diese Zahl wird so zu einer Substitutsbenennung, zu einer Chiffre des Weltgottes, die vielleicht sogar so etwas wie die Essenz oder den «geheimen Namen»<sup>32</sup> des Weltgottes widerspiegeln mag. Handkehrum werden im 300. Kapitel in der «Formel» Amun+Re+Ptah=Weltgott jedem der drei Götter der «Reichstriade» implizit die 365 Tage eines Jahres (als «Einheit») zugewiesen und die Zusammenfügung der drei

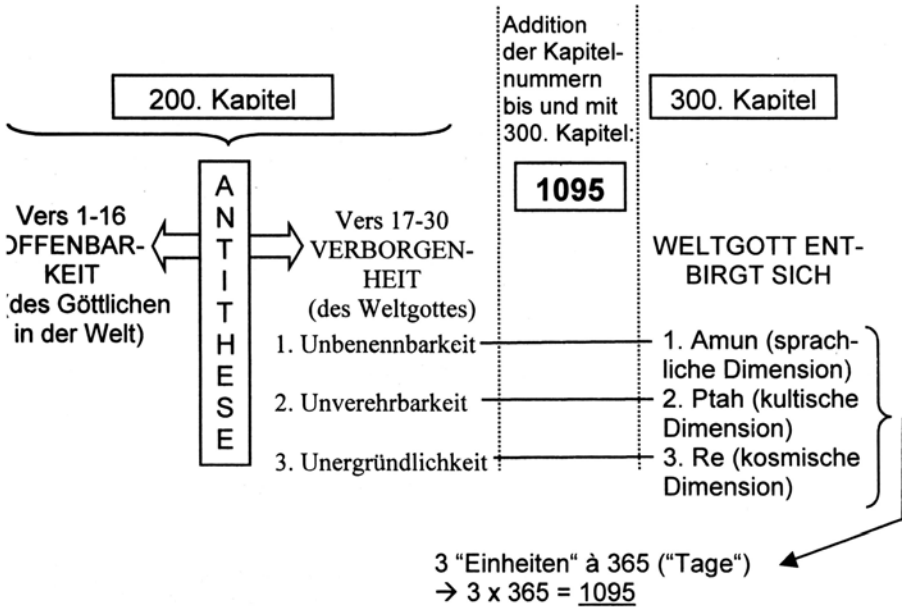
31 Ebd., 213. Sehr ähnlich schon S. MORENZ, *Heraufkunft des transzendenten Gottes* (1964), 47: «Ich wage bei alledem zu behaupten, dass sich die Bedeutung von *gr* oder *gr m3<sup>c</sup>* im Laufe der Zeit zum sprachlichen Kennzeichen eines Menschentypus erweiterte, der sich gegen Gott so stille verhält, wie es sich gegenüber einem Wesen geziemt, das man wenn auch ohne jede unägyptische dogmatische Konsequenz als das allein Wirkende erkannt hätte.»

32 Die Suche nach dem geheimen Namen einer Gottheit, geschildert in einigen magischen Texten (Isis versucht den geheimen Namen des Re herauszufinden, Horus jenen von Seth), stellt für J. Gwyn Griffiths den für das alte Ägypten paradigmatischen Rahmen des Rätsels dar. Im Unterschied zu den Rätseln wie sie die Griechen liebten, seien aber diese ägyptischen Namensrätsel nicht als Paradoxa ausgelegt: «Egypt also provides examples of riddling magical texts, particularly in connection with the urge to ascertain the true name of a deity [...] These Egyptian texts, however, do not display the mode of paradox.» (J. GWYN GRIFFITHS, *Divine Judgement* (1994), 132). Wenn die hier vorgebrachte Deutung stimmt, dann wird in diesem Falle auf der Textoberfläche durchaus auch in Paradoxa argumentiert (Offenbarkeit vs. Verborgenheit), während sich die «Lösung» des Rätsels – der geheime Name Gottes – auf einer unterschweligen Ebene in dessen Chiffre 1095 versteckt hält und enträtselt werden will.



Götter zur Drei-Einheit führt am Kapitelende dann wieder zur Chiffre des Weltgottes zurück (3x365=1095).<sup>33</sup>

Anstelle eines Fazits mag folgendes Schema das eben Gesagte nochmals verdeutlichen:



<sup>33</sup> Vergleichbare Zahlsymbolik findet sich vermutlich bei der (fiktiven) Datumsangabe auf der 400-Jahr-Stele («Jahr 400, 4. Monat der Schemu-Jahreszeit, Tag 4»), die von Ramses II. zu Ehren des Seth in Pi-Ramesse aufgestellt wurde. Die auffallende Häufung der Zahl 4 in der Datumsangabe hat bereits E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen* (<sup>2</sup>1973), 216, als Anspielung auf die um Seth zum Quartet erweiterte «Reichstriade» angesehen. Symbolisch reich befrachtet ist auch die Datierung in das «Regierungsjahr 363 des Königs von Ober- und Unterägypten, Re-Harachte ...» im großen Horusmythos von Edfu.; vgl. dazu D. KURTH, *Der kosmische Hintergrund*, in: *RdÉ* 34 (1982/83), 71-75. Die These, dass in vielen der (fiktiven) Datierungen solche Zahlwortspiele quasi zum «festen Inventar» gehörten und den Zweck hatten, dem gebildeten ägyptischen Leser das Vergnügen der Aufdeckung des zugrunde liegenden «sens caché» zu breiten, bei: R. MOFTAH, *Ära-Datierungen, Regierungsjahre und Zahlwortspiele*, in: *CdÉ* 39 (1964), 44-60, bes. S.53f.

## Bibliographie

- J. ASSMANN, Primat und Transzendenz (1979)  
J. ASSMANN, Primat und Transzendenz: Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines "Höchsten Wesens", in: W. WESTENDORF (Hg.), Aspekte der spätägyptischen Religion (=Göttinger Orientforschungen; IV. Reihe: Ägypten; Bd.9), Wiesbaden 1979, S.7-39.
- J. ASSMANN, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit (1979)  
J. ASSMANN, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: E. HORNING / O. KEEL (Hgg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (=Orbis biblicus et orientalis; Bd. 28), Freiburg/Schweiz 1979, S.11-72.
- J. ASSMANN, Arbeit am Polytheismus (1986)  
J. ASSMANN, Arbeit am Polytheismus: Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten, in: H. v. STIETENCRON (Hg.), Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, S.46-69.
- J. ASSMANN, Theologie und Frömmigkeit (21991)  
J. ASSMANN, Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart usw., 21991.
- J. ASSMANN, Monotheismus und Kosmotheismus (1993)  
J. ASSMANN, Monotheismus und Kosmotheismus: ägyptische Formen eines "Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte; vorgetragen am 24. April 1993 (=Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse: Bericht; Jg. 1993, 2), Heidelberg 1993.
- J. ASSMANN, Hymnen und Gebete (21999)  
Ägyptische Hymnen und Gebete. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet von JAN ASSMANN. Freiburg/Schweiz 21999.
- G. BAKOWSKA, Bes Pantheos (2001)  
G. BAKOWSKA, Bes Pantheos. Some Remarks Concerning his Representation on Magical Gems, in: J. POPIELSKA-GRZYBOWSKA, Proceedings of the First Central European Conference of Young Egyptologists. Egypt 1999: Perspectives of Research, Warsaw, 7-9 June 1999 (=Wasław Egyptological Studies; Bd.3), Warschau 2001, S.11-14.
- M. BILOLO, La notion de «l'Un» (1995)  
M. BILOLO, La notion de «l'Un» dans les Ennéades de Plotin et dans les Hymnes thébains: Contribution à l'étude des sources égyptiennes du néoplatonisme, in: D. KESSLER / R. SCHULZ (Hgg.), Gedenkschrift für Winfried BARTA: *hṯp dj n ḥzj* (=Münchener Ägyptologische Untersuchungen; Bd. 4), Frankfurt am Main 1995, S.67-91.
- J. F. BORGHOUTS, The 'hot one' (1980)  
J. F. BORGHOUTS, The 'hot one' (*p3 šmꜣw*) in ostrakon Deir el-Médineh 1265, in: Göttinger Miszellen 38 (1980), S.21-28.
- H. BRUNNER, Der freie Wille Gottes (1963)  
H. BRUNNER, Der freie Wille Gottes in der Ägyptischen Weisheit, in: J. LECLANT ET AL. (Hgg.), Les sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962 (=Travaux du centre d'Études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg), Paris 1963, S.103-120.
- E. BRUNNER-TRAUT, Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren (1979)  
E. Brunner-Traut, Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apoptegmata am Beispiel des Schweigens, in: E. HORNING / O. KEEL (Hgg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (=Orbis biblicus et orientalis; Bd. 28), Freiburg/Schweiz 1979, S. 173-215.
- A. DELATTE / PH. DERCHAIN, Intailles magiques (1964)  
A. DELATTE / PH. DERCHAIN, Les intailles magiques gréco-égyptiennes, Paris 1964.

- PH. DERCHAIN, Kabbale et Mystique (2003)  
PH. DERCHAIN, Kabbale et Mystique. A propos d'un livre récent, in: Studien zur altägyptischen Kultur 31 (2003), S.101-106.
- H.-W. FISCHER-ELFERT, „Dein Heißer“ (1983)  
H.-W. FISCHER-ELFERT, „Dein Heißer“ in pAnastasi V 7,5-8,1 und seine Beziehung zur Lehre des Amenemope, Kap. 2-4, in: Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes 14 (1983), S.83-90.
- H.-W. FISCHER-ELFERT, Literarische Ostraka (1986)  
H.-W. FISCHER-ELFERT, Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung (=Kleine Ägyptische Texte), Wiesbaden 1986.
- M. DE GOULIANOV, Hiéroglyphs d'Horapollon (1827)  
M. DE GOULIANOV, Essai sur les hiéroglyphs d'Horapollon et quelques mots sur la cabale, Paris 1827.
- J.-C. GOYON, De seize et quatorze (2003)  
J.-C. GOYON, De seize et quatorze, nombres religieux. Osiris et Isis-Hathor aux portes de la Moyenne Egypte, in: N. KLOTH / K. MARTIN / E. PARDEY (Hgg.), Es werde niedergelegt als Schriftstück: Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag (=Studien zur Altägyptischen Kultur: Beihefte; Bd.9), Hamburg 2003, S.149-160.
- J. GWYN GRIFFITHS, Triune Conceptions (1973)  
J. GWYN GRIFFITHS, Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt, in: ZÄS 100 (1973), S.28-32.
- J. GWYN GRIFFITHS, Divine Judgement (1994)  
J. GWYN GRIFFITHS, Divine Judgment in the Hermetic Writings, in: C. EYRE / A. LEAHY / L.M. LEAHY (Hgg.), The Unbroken Reed. Studies in the Culture of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore (= EES Occasional Publications; Bd.11), London 1994, S.125-137.
- R. H. G. HANNIG, Amenemope – 5. Kapitel (1995)  
R. H. G. HANNIG, Amenemope – 5. Kapitel. Ein Textprofil, in: D. KESSLER / R. SCHULZ (Hgg.), Gedenkschrift für Winfried BARTA: *hṯp di n hzj* (=Münchener Ägyptologische Untersuchungen; Bd. 4), Frankfurt am Main 1995, S.179-198.
- P. HOFRICHTER, Gnosis und ägyptische Mythologie (2000)  
P. HOFRICHTER, Gnosis und ägyptische Mythologie, in: M. GÖRG / G. HÖLBL (Hgg.), Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr. Akten des Interdisziplinären Symposiums am Institut für Ägyptologie der Universität München, 25. – 27.10.1996 (=Ägypten und Altes Testament; Bd. 44), Wiesbaden 2000, S.101-118.
- E. HORNING, Der Eine und die Vielen (<sup>2</sup>1973)  
E. HORNING, Der Eine und die Vielen, Darmstadt <sup>2</sup>1973.
- C. JOEST, Der zehnte Brief Pachoms (2003)  
C. JOEST, Der zehnte Brief Pachoms – eine verschlüsselte Botschaft, in: Journal of Coptic Studies 5 (2003), S.67-96.
- K. KONRAD, Ptah des Amenemhet, in: SAK 32 (2004)  
K. KONRAD, Der Ptah des Amenemhet: Zur theologischen Konzeption einer Kniefigur am Opferbecken, in: Studien zur altägyptischen Kultur 32 (2004), s.255-274.
- D. KURTH, Der kosmische Hintergrund (1982/83)  
D. KURTH, Der kosmische Hintergrund des großen Horusmythos von Edfu, in: Revue d'Égyptologie 34 (1982/83), S.71-75.

- L. TH. LEFORT, Pachom et Amen-em-ope (1927)  
L. TH. LEFORT, Pachom et Amen-em-ope, in: *Le Muséon. Revue d'Études Orientales* 40 (1927), S.65-74.
- R. MOFTAH, Ära-Datierungen, Regierungsjahre und Zahlwortspiele (1964)  
R. MOFTAH, Ära-Datierungen, Regierungsjahre und Zahlwortspiele, in: *Chronic d'Égypte* 39 (1964), S.44-60.
- S. MORENZ, Heraufkunft des transzendenten Gottes (1964)  
S. MORENZ, Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten (=Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse; Bd. 109), Berlin 1964.
- E. OTTO, Osiris und Amun (1966)  
E. OTTO, Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten, München 1966.
- W. PÖTTER, »Io son Manfredi« (2001)  
W. PÖTTER, »Io son Manfredi« (Purg. III 112). Gematrie und Geometrie in der Göttlichen Komödie, in: P. CHR. HARDT / N. KIEFER (Hgg.), *Begegnungen mit Dante. Untersuchungen und Interpretationen zum Werk Dantes und zu seinen Lesern*, Göttingen 2001, S.101-128.
- G. ROEDER, Götterwelt (1959)  
G. ROEDER, Die ägyptische Götterwelt, Zürich 1959.
- F. SBORDONE, Hori Apollinis Hieroglyphica (1940)  
F. SBORDONE, Hori Apollinis Hieroglyphica. Saggio introduttivo, edizione critica del testo e commento, Neapel 1940.
- H.-J. THISSEN, Hieroglyphenbuch (2001)  
H.-J. THISSEN, Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch, Bd. I: Text und Übersetzung (=Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete; Beiheft 6). Leipzig 2001.
- E. WINTER, s.v. «Hieroglyphen», in: *RAC* 15 (1991)  
E. WINTER, s.v. «Hieroglyphen», in: E. DASSMANN ET. AL. (Hgg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 15, Stuttgart 1991, Sp.83-103.
- J. ZANDEE, hymnen aan Amon (1947)  
J. ZANDEE, De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350 (=Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden; Bd. 28), Leiden 1947.