

ÄGYPTOLOGISCHE FORSCHUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON

ALEXANDER SCHARFF

PROFESSOR DER ÄGYPTOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

HEFT 17

LISELOTTE GREVEN

DER KA

IN THEOLOGIE UND KÖNIGSKULT

DER ÄGYPTER DES ALTEN REICHES



VERLAG J.J. AUGUSTIN, GLÜCKSTADT-HAMBURG-NEWYORK

1952

DER KA

IN THEOLOGIE UND KÖNIGSKULT

DER ÄGYPTER DES ALTEN REICHES

VON

DIRECTOR'S LIBRARY
ORIENTAL INSTITUTE
UNIVERSITY OF CHICAGO

LISELOTTE GREVEN



VERLAG J.J. AUGUSTIN, GLÜCKSTADT-HAMBURG-NEWYORK

1952

MEINER

AM 9. JUNI 1948 UNERWARTET VERSTORBENEN

MUTTER

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Juli 1948 bei der Philosophischen Fakultät der Universität München als Dissertation eingereicht und von meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Dr. Alexander Scharff, angenommen. Durch sein verständnisvolles Entgegenkommen wurde ich schon Anfang Oktober des gleichen Jahres zur Promotion zugelassen.

Seinen vielfachen Bemühungen und dem freundlichen Entgegenkommen des Verlages J. J. Augustin ist es zu danken, daß diese Publikation trotz der Schwierigkeiten der Nachkriegszeit zustande kam.

Zu meinem tiefen Bedauern hat jedoch mein verehrter Lehrer nun nicht mehr die Weiterführung seiner „Ägyptischen Forschungen“ nach dem Kriege erleben dürfen, da ihn der Rat-schluß Gottes am 12. November 1950 aus seinem Wirken für die Wissenschaft und aus der Mitte seiner Schüler und Freunde in die Ewigkeit abberief.

Darum ist es mir ein tiefes Bedürfnis, an dieser Stelle auszusprechen, wie sehr ich meines verehrten Lehrers Prof. Scharff in Dankbarkeit gedenke.

Herrn Dr. Hanns Stock danke ich herzlichst für seine Bemühungen um die Drucklegung. Die Bildwiedergaben wurden hergestellt von der Firma B. Schwartz in München.

Niederbreisig/Rhein, 4. Januar 1951.

LISELOTTE GREVEN

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	7
Einleitung	II
Rückblick auf bisherige Deutungen des Ka	12
I. Teil Die Auffassung vom Ka in den Pyramidentexten.....	15
Zusammenfassung	27
Widerlegung der bisherigen Erklärungen des Ka	27
II. Teil Archäologische Erkenntnisse über den Ka	
1. Der geschichtliche ägyptische Totenkult ist auf UÄ begründet	29
2. Die Opferstelle im uäg. Totenkult	30
3. Die Statue im uäg. Totenkult als Ka-Statue	32
III. Teil Die Ka-Theologie eine Schöpfung von Unterägypten	
1. Begründung der Frage aus den bisherigen Ergebnissen	35
2. Ka-Theologie ein Werk Unterägyptens	35
3. Vorstufen zur Ka-Theologie	37
4. Die Ka-Theologie im Gefüge der heliopolitanischen Weltauffassung	38
Anhang: Ka — Ka-Mutef — Göttertriaden — Der geoffenbarte trinitarische Gott	41
IV. Teil Ka-Vorstellung und Plastik des Alten Reiches	45
Literaturverzeichnis	50
Bildanhang	Tf. I-IV

EINLEITUNG

Einer der interessantesten ägyptischen Begriffe, der sich mit dem Königsglauben und Königs-kult ebenso wie mit dem allgemeinen Totenglauben und den Jenseitsvorstellungen befaßt, ist zweifellos der des Ka. Die Beschäftigung mit diesem Gedankengut der alten Ägypter versprach von jeher einen besonders tiefen Einblick in ihre geistige und religiöse Haltung zu gewähren. Die Vorstellung vom Ka berührte offensichtlich nicht nur den Glauben des Volkes, sondern auch seine religiöse Baukunst und sein plastisches Schaffen im Zusammenhang mit dem Totenkult. Da es für das richtige Verständnis der gesamten ägyptischen Grabplastik — und das ist ja der größte Teil der auf uns gekommenen Statuen — und vornehmlich der des Alten Reiches als der grundlegenden, schöpferisch gewaltigsten Zeit der ägyptischen Kultur von größter Bedeutung ist, eine möglichst klare Vorstellung vom Ka zu haben, möchte ich versuchen, die Ka-Theologie des A. R. zu rekonstruieren.

Die Formulierungen der Definitionen werden natürlich unserem abstrakt begriffsbildenden Sprachgebrauch entnommen; dieser ist zu der bildlichen Ausdrucksweise der Ägypter polar. Aber trotzdem und gerade durch diese „Übersetzung“ ist es uns erst möglich, dem tiefsten, nämlich dem religiösen Gedankengut dieser frühen Kultur näher zu kommen.

Dem frühzeitlichen Menschen war alles Leben verwoben mit dem Jenseitigen, mit dem Göttlichen. Und darum werden wir auf der Suche nach den inneren Glaubenszusammenhängen dem Wesen dieser frühen Menschheitsstufe am ehesten gerecht. Atheismus, Gottlosigkeit ist dem Heidentum wesensfremd. Der Mensch der Frühzeit denkt und urteilt aus dem Bereich des Sichtbaren, Erfahrbaren, Erlebten und projiziert dann die übermächtigen „Gestalten“ des „Geschauten“ in das Reich des Unsichtbaren, Jenseitigen, indem er die göttlichen Reaktionen und Lebensäußerungen den sichtbaren Erfahrungen entsprechend annimmt. Die Erfahrung dieses Göttlichen kommt ihm wiederum zu auf dem Wege des Erfahrbaren, des sichtbaren, faßbaren Lebens, das ihn umgibt, und das in seiner scheinbaren Faßbarkeit nicht anders für ihn verstehbar wird als in der unbegreiflichen Übermächtigkeit des Göttlichen. Dieses frühmenschliche Erbe ist auch der starke Mutterboden aller ägyptischen Theologie. Aus dieser Bindung hat sich die gesamte ägyptische Kultur niemals gelöst. Durch all ihre Glaubensformen, ihre theologischen Erklärungen und Fiktionen rauscht dieser Strom des Frühzeiterbes. Und selbst wenn es sich um solch relativ „abstrakte“ Vorstellungen handelt wie die der Ka-Theologie, so ist ihre Ausdrucksform doch immer das Erfahrbare, Sichtbare, das Bild. Uns ist es aufgegeben, aus dem Bilde den Wesensgehalt zu erschliessen. Das Bild kann nur gleichnishaft aussagen, und darum bedarf es oft mehrerer Bilder, um ein Wesen zu erläutern. Und da nicht jedes Bild in seiner Gleichnishaftigkeit den Wesensgrund gleichkonturig deckt, eben weil das zu erfassende Wesen tiefenschichtig ist, widersprechen sich manche Bilder teilweise. Aus diesem Grund ist es uns heute so schwer, dem ägyptischen Gottesglauben, der sich wiederum in einem Götterglauben auseinanderfaltet, nachzugehen. Ich gehe darin mit Junker überein, der Vielfalt des Götterglaubens an sich einen Urgott voranzusetzen¹; jedoch scheint mir, daß der zeitlichen Folge nach, zuerst die Vorstellung der Vielfalt da ist; logisch aber ist die Erkenntnis eines letzten Schöpfergottes primär zu sehen. Ich meine damit, daß der primitive Mensch zuerst sah und erlebte, d. h. daß er Himmel und Erde, Sonne und Wasser, Mensch und Tier, Wohlsein und Gefahr als nächstes erlebte, bewunderte, fürchtete und anbetete. Erst nach solcher Erfahrung konnte er die Frage nach der Ursache, nach den Zusammenhängen, nach der Macht, die hinter oder in diesen Gewalten steckt, stellen. Der aus der Erfahrung als Schöpfergott erschlossene Gott wurde dann wiederum durch die Vielfalt der Erfahrungen auf Grund der bildhaften Schau in dieser Vielheit auch als Vielheit begriffen, eben weil dem Frühzeitmenschen alle Kräfte, die größer sind als seine Fähigkeiten und Kräfte, übernatürlich, göttlich erscheinen. Es ist also nicht so, als sei der primitivsten Entwicklungsstufe der klarste Begriff eines letzten Schöpfergottes gegeben; vielmehr

¹ JUNKER, Giza II, 47; Götterlehre von Memphis, SBAW Berlin 1940.

weist die äg. Religionsgeschichte auf mehreren Stufen einen solchen Reinigungs- und Klärungsprozeß auf, wodurch die durch die Vielfalt der Bilder verdunkelte Vorstellung des Göttlichen, der jeweiligen Entwicklungsstufe entsprechend, wieder klar herausgearbeitet wird. Diese Momente sind in der äg. Geschichte gegeben zu Beginn des A.R., des M.R. und der Amarnazeit. Die hemmungslose Verbildung, Vervielfältigung führt zur Erstarrung und Ertötung eines lebendigen, lebenerfüllenden Glaubens. Dies gilt für die zweite Hälfte des N.R. Mit dieser religiösen Erstarrung ist naturgemäß auch irgendwie der kulturelle Untergang gegeben für ein Volk, das wie das ägyptische an dem frühmenschlichen Erbe festgehalten hat. Eben weil die Ägypter des späten N.R. religiös erstarrt und erkaltet waren, mangelte ihnen die Fähigkeit, in der Berührung mit dem Griechentum den Schritt vom Bilde zum reflexiv erfaßten Sein zu vollziehen. Der Aberglaube des späten N. R. ist etwas durchaus anderes als der vielgestaltige Glaube der Frühzeit, der der Ausdruck der Vitalität des Glaubens war. Nur die Kraft des lebendigen Glaubens vermag eine neue, erhöhte Kristallisierung des Gottesglaubens zu geben. Schon allein aus dieser Tatsache ist ein enger Zusammenhang des A.R. und M.R. zu erkennen, denn die religiöse Vorstellung des M.R. vom Königtum von Gottes Gnaden ist begründet im reinen Gott-Königtum des A.R. und in der Erfahrung der tatsächlichen menschlichen Schwäche der Träger dieses Königtumes.



Rückblick auf bisherige Deutungen des Ka.

Wie ausschließlich — entwicklungsgeschichtlich gesehen — der Ka eine Fiktion zur Erklärung der Gottheit des Königs ist, und zwar in der Theologie des frühen A.R., und wie wir genauer sehen werden, der 1./2. Dyn., wurde bisher nicht folgerichtig herausgestellt. In die bis jetzt vorliegenden Versuche wurde Verwirrung dadurch getragen, daß gleichermaßen Pyramidentexte wie N. R.-Darstellungen, Inschriften aus Privatgräbern des A., M. und N. R. nebeneinander zu Rate gezogen wurden. Voll ausgewertet wurden die Pyramidentexte z. B. noch niemals. Junker fußt am meisten auf ihnen; aber systematisch als doch die naheliegendste Quelle wurden sie nie für die Frage nach dem Wesen des Ka bearbeitet.

So geht v. Bissing² von dem Wort *ka*-Speise aus und versucht von hier seine ganze Erklärung aufzubauen.³ Er sagt, der Ka ist „derjenige Teil des Menschen, der ihn befähigt, Speise aufzunehmen“, und insofern ist er das Lebensprinzip, die Lebenskraft. So hat der Ka „keine Präexistenz“, denn der Mensch nimmt vor der Geburt auch keine Speise zu sich. Der Ka entsteht bei der Geburt des Menschen, wächst mit ihm heran und ändert mit dem Wachsen auch seine Gestalt gleich der des Menschen. Nach dem Tode lebt er vom Körper getrennt weiter, „wenn er einen Leib (Mumie oder Statue) besitzt und Opfer erhält.“ Aus der Tatsache, daß dem Ka die Opfer gegeben werden und an ihn die Totengebete gerichtet sind und weiterhin auch die Götter einen oder mehrere Kas besitzen, schließt v. Bissing, daß der Ka ein Gott sei. Aus diesem Grunde sei die Schreibung mit Götterstandarte und Gottesdeterminativ üblich. Er hält es für möglich, daß der Ka, dem die Totenopfer gegeben werden, und die Kas der Götter, auch die 14 Ka des Re „verwandt“, wenn nicht „identisch“ sind. Der Ka an sich sollte dem Toten Lebenskraft, Genuß der Opfer, Lebensdauer und Beständigkeit verleihen. Von ihm hing „wenn nicht schon das Leben im Diesseits, so ganz sicher das Leben im Jenseits ab“.

Erman⁴ nennt den Ka eine besondere Kraft, durch deren Vorhandensein der Mensch lebt. Der Mensch erhält ihn auf Befehl des Re bei seiner Geburt; wenn diese Kraft ihn verläßt, stirbt er. Diese Kraft, nämlich der Ka, sehe aus wie der Mensch, zu dem er gehört. Der Gott verleiht

² BISSING, Versuch einer neuen Erklärung des Kai der alten Ägypter, SBAW München 1911, 5.

³ Vgl. für  = Speise WB V, 91. Für den Ka des A.R.: WB V, 86: : seit Pyr. = Geist als Teil der menschlichen Persönlichkeit, auch: Kraft, Eigenschaft.

A: Der Ka als Begleiter des Menschen, als sein Schutz, als Träger der Gefühle und des Willens.

B: Der Ka des Königs, im Sinne von: Person des Königs = der König. Als Begleiter des Königs, den Horusnamen auf dem Kopfe tragend.

C: Der Ka eines Gottes: als Träger des göttlichen Willens, als verehrtes Wesen, dem geopfert wird.

E: Der Ka als Art Eigenschaft oder Kraft.

⁴ ERMAN, Die Religion der Ägypter³ 209 ff.

dem Menschen den Ka, indem er seine Arme hinter ihn legt („er legt seine Arme hinter Schu und Tefnut“⁵). „Dieses Hinhalten der Arme mußte überhaupt zur Verleihung eines Ka gehören, denn zwei ausgestreckte Arme sind von altersher sein Zeichen“. Er empfindet den Ka als ein „unklares und unbestimmtes Wesen, so oft man ihn auch im Munde führte“.

Kees⁶: Das Zeichen, mit dem der Ka geschrieben wird, erinnert an das Wortzeichen für „umschließen, umfassen“⁷. Der Ka als „anthropomorpher Gott des Einheitstypus mit Götterbart“ wird nach Kees betrachtet „als göttliches Wesen bzw. als Vertreter des Königs selbst“. Aus den Tempeldarstellungen des Königs mit seinem Ka schließt er, daß jeder „lebende Ka eine besondere Individualität ist“. So hebt er dann die Verbindung des Ka mit dem Horusnamen des Königs hervor, also dem Namen, in dem er als „Göttersproß und Gott selbst“ bezeichnet ist. Aus den Namensbildungen des A.R. erkennt er den Ka, bzw. die Kau, als eine Zusammenfassung der Eigenschaften, die über den Begriff Lebenskraft aussagen. Und zwar sei der Ka als Personifizierung dieser Eigenschaften anzusehen. Er repräsentiere die Eigenschaften der Götter, die ihnen „ewige Kraft und überwindende Geistermacht zuerkennen“ (Darstellungen mit Götterdeterminativ). Diese vom Ka repräsentierten Eigenschaften „sind ewige Werte und hängen nicht an einem Individuum, weder Gott noch König“. Der Ka eines bestimmten Königs habe keine Präexistenz, so auch nicht bei den Göttern. Dies begründet Kees aus der Pyr.-Stelle 1653 (s. u. S. 18). Der Ka ist vielmehr ein Schutzgeist wie ein Genius, der einer allgemeinen, dauernden Geistessubstanz entspringt und sich „auf bestimmte Individuen übertragen läßt. Damit erreicht er sozusagen eine neue Inkarnation, die nun auch einen eigenen Namen tragen kann“. Eine Stelle wie Pyr. 587b faßt Kees als eine übertriebene Ausdrucksweise für Schutzgeist auf („Du bist sein Ka“). So sieht er den Ka aber auch als Lebelement von Gott und König. Zusammenfassend erklärt Kees, der Ka gehöre zu den Personifikationen abstrakter Begriffe und zwar sinnbildliche er das Gesamtwesen der ewigen Göttlichkeit von Göttern und Königen. „Differenziert ergibt die Mehrheit der Kas, der einzelnen Wesenszüge der Göttlichkeit, einen Verein von Schicksalsgöttern, die ihrerseits den individuellen Ka des Königs bei der Erschaffung mit der Summe ihrer ewigen Lebenskräfte ausstatten. Diese Menge von Kas ist als „Schutz“ zu seiner allumfassenden Macht gedacht.“ Von dieser Ka-Vorstellung beim König scheidet er dann insofern eine Auffassung für die Privaten, als er meint, sie hätten keinen individuellen Ka, sondern die Kas als Schicksalsgötter seien ihnen zugeordnet. Bestimmter sei jedoch ihre Verbindung mit dem Ka nach dem Tode, wobei er wieder nur von einem Ka, also doch wohl von einem individuellen Ka spricht.

Maspero⁸ erkennt den Ka als Doppelgänger des Menschen und Steindorff⁹ sieht ihn als Genius, dem Genius der Römer entsprechend.


Junkers letzter Deutungsversuch

Im 3. Band der Veröffentlichung seiner Gizagrabung¹⁰ bringt Junker einige Gedanken über das Wesen des Ka. Er bemerkt in der Einleitung, er wolle hier „keine endgültige begriffliche Bestimmung“ und Klärung der „wirklichen Widersprüche“ geben; es seien nur Einzelfragen besprochen, um so dem Gesamtverständnis näherzukommen.

Seiner Meinung nach ist das Wesen des Ka im Gegensatz zu Spiegel¹¹ in folgenden Aussagen gefaßt: im Ka wird nicht die vollendete „Ganzheit des Inhaltes und Wesens“ der Persönlichkeit begriffen, sondern die notwendige Ergänzung zur Vollendung der Persönlichkeit. Junker belegt

⁵ Pyr. 1653 a—d (s. u. S. 18).

⁶ KEES, Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Leipzig 1926; Der Götterglaube im Alten Ägypten, Leipzig 1941.

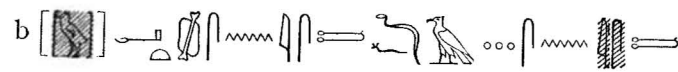
⁷ Vgl. WB III, 468  = eine Person umfassen (mit Objekt oder mit hr).

⁸ CAPART, Le Double d'après Maspero, Extrait de la Revue de l'Université de Bruxelles, 1897.

⁹ STEINDORFF, Der Ka u. d. Grabstatuen, in ÄZ. 48, 152 ff.

¹⁰ JUNKER, Giza III, 115 ff.

¹¹ SPIEGEL, Die Idee vom Totengericht, S. 9, Anm. 3: „Denn der Ka ist eben nicht der nachlebende Tote (das ist die Seele Ba) sondern dürfte vielleicht eher als die zu unveränderlicher Dauer erhobene Ganzheit des Inhaltes und Wesens der Persönlichkeit anzusehen sein.“

b 
 nämlich (!) ihr Erbe, ihre Speisen
 c 
 und all ihren Besitz, und so stirbst du nicht,²⁸

Hier hat „ist“ eine einfach koordinierende Funktion, wie sie W. B. I, 134 II angegeben wird. Inhaltlich fällt auf, daß das Mächtigwerden durch die Kas der Götter auf die gleiche Stufe gestellt wird mit materiellen Gütern wie Speisen, Besitz (*is-t*, = Besitz, Habe kann auch die Bedeutung von Speisen haben).²⁹ *Iw't*, das Erbe, die Erbschaft bezieht sich sowohl auf materielle wie geistige Güter. Zeile d spricht von der absoluten Gewalt der Göttin, wie sie die vorigen Sprüche für Atum, bzw. den König als Atum aufwies. Auf Grund der existentiellen Relation zwischen der obersten Gottheit und dem König (wie sie bisher ersichtlich wurde) ist die grammatikalische Abhängigkeit in Zeile 824e gegenüber der Setheschen Übersetzung anders zu fassen und zwar: „Nur, du lebst und so lebt auch Pepi“.

Die zusammenfassende Wertung dieser der Gruppe A anzuschließenden Sprüche der Gruppe Aa verdeutlicht neben der rein theologisch durchgeführten „abstrakten“ Auffassung über die göttliche Genesis des Königs durch den Ka eine mehr bildliche, teilweise dingliche, dem menschlichen Erlebnisbereich entnommene Vorstellung. Das Leben der Götter untereinander, das Verhältnis des Königs zu ihnen, ihre Lebensweise und Bedürfnisse spiegeln einmal sehr rauhe, vielleicht frühmenschliche Sitten³⁰ und allgemein überhaupt irdische Verhältnisse wieder. Im Rahmen dieser Gedankenwelt des dinglich Faßbaren und Sichtbaren wird aber der vorher herausgestellten Definierung über das Wesen des Ka nicht widersprochen. Die Bildhaftigkeit des Ausdruckes und die (wenn auch vorausgestellte) Koordinierung zu materiellen Gütern zeugt jedoch davon, daß die Vorstellung vom Ka, wie auch der ganze Götterglaube der Ägypter des A. R., einem Denken entspringt, das allgemein an die Grenzen des Vorstellbaren, Erlebten und Gelebten einer Welt gebunden ist, die gefüllt ist von der ungebrochenen, zupackenden und beherrschenden Vitalität, deren Gesetz das Recht des Stärkeren ist.

Gruppe B

Wie sehr im Denken der Ägypter der Ka faßbar und dinglich ist, bezeugt eine Stelle aus Spruch 268.

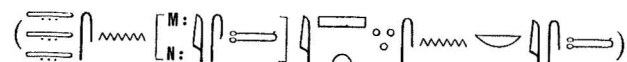
Spr. 268, 372a „Horus nimmt ihn an seine Finger (d. h. an seine Seite),

b Er reinigt diesen Unas im Schakalsee,

²⁸ Zur weiteren Erläuterung dient auch Spr. 454, 847a—b. Die Gesamtkonstruktion deckt sich durchaus mit einer Badalapposition, in der nicht nur ein Glied zur Spezifizierung des ersten Gliedes gesetzt ist, sondern eine Reihe von Aussagen die erste Feststellung entfaltet und genauer determiniert. Dieser Grundcharakter des enklit. „ist“ hängt logisch mit seiner Ableitung aus „is“ = „gleich, als“ zusammen. Es wird in den Pyramidentexten gerne in diesen fester umreißen und betonenden Aussagen über das Wesen eines Sachverhaltes in Badalappositionen verwendet:

Spr. 454, 847a, b: 



Worte dieses Osiris P.: „du umfängst jeden Gott im Inneren deiner Arme,



(genauer gesagt) seine Länder und all seinen Besitz.“ Weiter Spr. 443, 823b; 434, 784; 222, 206c.

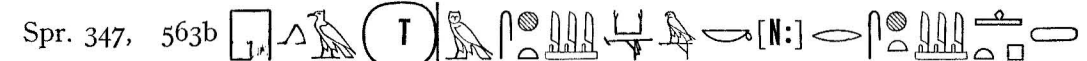
²⁹ WB I, 134.

³⁰ Es ist aber durchaus möglich, daß der Kannibalenspruch nicht einen tatsächlichen, vorgeschichtlichen Zustand benennt, sondern wie schon angedeutet, nur eine bildliche Transformierung des Vorganges darstellt auf Grund des Erlebnisses, daß der Mensch sich eines Gutes als Speise am Absolutesten bemächtigt und zwar so, daß das Verlangte ihn erfüllt und außer ihm nicht mehr existiert.

c 
 er reinigt den Ka dieses U. im D3t-See,
 d 
 er fegt das Fleisch des Ka dieses U. und sein eigenes ab.“

Wenn man sich erinnert, daß der König der Ka schlechthin ist (Spr. 215, 149d) und weiterhin bedenkt, daß dieser Gott-König unter den Menschen real dinglich und greifbar lebt, also von Fleisch und Blut ist, dann ist es nicht mehr so unverständlich, zumal bei der äg. Denkungsweise, daß der Ka dem gleichen Zeremoniell unterworfen ist, wie der vom Fleisch umkleidete König; weiterhin wäre es verwunderlich bei der Tatsache, daß die äg. Götter Leben und Bedürfnisse haben den Menschen ähnlich, wenn der Ka des Königs, der seinen göttlichen Ursprung zur Existenz überführt, ja seine göttliche Ursprungseinheit ist, wenn Gott = König = Ka eine Einheitsrelation ist, daß dann nicht auch von dem Einen gesagt werden kann, was von dem Anderen gesagt wird, daß nicht die einzelnen Glieder dieser Gleichung auch gleichsam vertauscht werden können. D.h., daß der Ka wie der Gott, wie der König vorstellbar, personhaft ist³¹. Wenn der Gott der Speise bedarf, dann auch der tote König, und das bedeutet weiterhin, daß auch dem Ka Speiseopfer gegeben werden müssen; denn der König ist der Ka.

Aus diesem Gedankengang heraus erklärt sich, daß die folgenden Sprüche nicht im Gegensatz stehen zu der anfänglich dargelegten, theologischen, abstrakt scheinenden Aussage, wie man auf Grund der Junkerschen Darlegungen annehmen könnte.

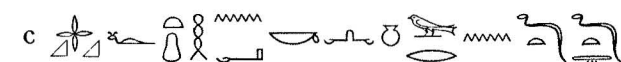
Spr. 347, 563b 

„Steige herab, Teti, aus dem Gefilde deines Ka zum Opferfeld.“

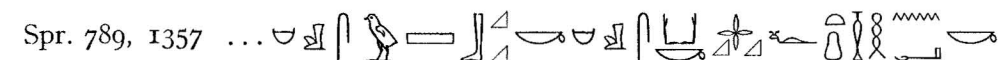
Spr. 436, 789a „Verklärt wurde dieser Mächtige wegen seines b;

b 

wasche dich³² und dein Ka wäscht sich, dein Ka setzt sich,

c 

und er ißt Brot mit dir, ohne Aufhören in Ewigkeit“.

Spr. 789, 1357 ... 

... „sitz und nähre dich und dein Ka setzt sich und ißt mit dir“.

Spr. 218, 162a 

„er hat kein Brot und auch sein Ka hat kein Brot“³³

Spr. 347, 564 

„O Ka des T., bring davon herbei, damit T. mit dir esse“.

Aus solchen Stellen wie dieser und der im folgenden behandelten Gruppe glaubte Junker entnehmen zu müssen,³⁴ daß der König und sein Ka zwei getrennte, eigenexistierende Wesen

³¹ Z. B. NAVILLE, Temple of Deir el Bahari II, Pl 48.

³² JUNKER, Giza III, 117: „wasch dir die Hände.“

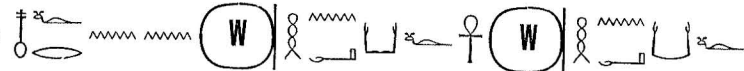
³³ SETHE wie JUNKER stellen diese beiden Aussagen koordinierend nebeneinander; JUNKER begründet dies aus den beiden vorigen Stellen. Sinngemäß wird es sich aber auch um eine Badalapposition handeln.

³⁴ Giza III, 117.

seien, jedoch so, daß durch die „wirkliche“ Vereinigung (aber nicht Verschmelzung) das volle Leben im Jenseits bedingt sei. Im Diesseits sei er noch von seinem Ka getrennt. Das letztere ergibt sich für Junker aus der jetzt folgenden Gruppe C.

Gruppe C.


a) Interpretation von *hn'* und *hr* als Wesensbeziehung.

Spr. 263, 338a 

„Wohlgefallen hat es dem U. (zu sein) mit seinem Ka, Unas lebt zusammen mit seinem Ka“.

Spr. 534, 1275a 

„Es geht P. mit seinem Ka“ ...³⁵

Spr. 568, 1431a 

„Es geht, wer geht zu seinem Ka ... es geht dieser P. zu seinem Ka zum Himmel“.³⁶

Spr. 469, 908a 

„Dieser P. ist heil mit seinem Fleisch, es gefällt diesem P. (zu sein) mit seinem Namen.“

b 

dieser P. lebt mit seinem Ka“.

Wie ist dieses Gehen des Königs *hn' k3:f* bzw. *hr k3:f* zu verstehen?³⁷

Der ganze Ausdruck ist bekanntlich ein Euphemismus für „sterben“. Ergibt sich nun aus dieser Redewendung notwendig, daß der König und sein Ka zwei getrennte, selbständige Wesen sind? Die Bejahung dieser Frage würde einen Gegensatz zu den bisherigen Ergebnissen bedeuten. Aber mir scheint, daß sich aus den Texten durchaus dartun läßt, daß dies nicht der Fall ist.

Zeile 908a und b setzen drei Aussagen gleichwertig nebeneinander:

Pepi ist heil *hn'* seinem Fleisch
Pepi gefällt es *hn'* seinem Namen
Pepi lebt *hn'* seinem Ka

Die drei Appositionen: Fleisch, Name, Ka sind durch *hn'* dem Pepi zugeordnet, und zwar dem Pepi in seinem jenseitigen Seinszustand. Also, der im Jenseits heil und wohl lebende Pepi ist zusammen mit: seinem Fleisch, seinem Namen, seinem Ka; d. h. also: die Verbindung von Pepi und seinem Ka entspricht seiner Verbindung mit seinem Namen und seinem Fleisch. So wie der Leib, das Fleisch, zur Vollständigkeit, zum Wesen des Königs, zum „Dieser und nicht Jener sein“ gehört, so wie er erst er ist durch seinen Namen, so innig ist seine Verbindung mit seinem Ka. D.h. der Ka gehört zum Wesen des Königs. *hn'* bedeutet hier somit nicht ein Zusammen-sein des Einen mit einem Anderen im Sinne einer Gemeinsamkeit zweier selbständiger Wesen,

³⁵ Vgl. Pyr. 1276a.


³⁶ Vgl. Pyr. 826, 832.

³⁷ *hn'*: WB III, 110: A I, a: zusammen mit jemand. C I: koordinierend = „und“. *hr*: WB III, 315, A: bei jemand. C II: zu jemand. GARDINER, Grammar, § 167: Grundbedeutung von *hr*: with, near = nahe bei.

sondern ist zum Ausdruck des Zusammenseins der einzelnen „Teile“ einer Einheit, eines Ganzen geworden.

Von dieser Möglichkeit des speziellen Gebrauches von *hn'* aus erhellt sich auch der Ausdruck: der König geht *hn' k3:f*. Parallel dazu finden wir für *hn'* die Präposition *hr*. Diese Tatsache bestärkt die vorige Behauptung, da die Grundbedeutung von *hr* = nahe bei ist. Das „Gehen-*hr-k3:f*“ ist nicht das Gehen des Einen zu einem Anderen, sondern bedeutet das Zurückkehren des inkarnierten Gottes in die Erscheinungsform seines Ursprungswesens. Daß dieses existenzielle „Gehen zu ...“ sich deutlich unterscheidet von einem räumlichen Gehen, klärt Pyr. 1431b. Dort ist klar geschieden zwischen *isj hr k3:f* einerseits und *ir pt* andererseits. Das „Gehen-zu-seinem-Ka“ ist also nicht räumlich aufzufassen. Wie hätte auch der so ganz in der Vorstellungskraft denkende Ägypter dieses Geschehen anders formulieren können? Ohne die anfänglich herausgestellten Texte, die das Wesen des Ka klar aussprechen, ist dieser Euphemismus verwirrend, und seine wörtliche Interpretation mußte zu den Junkerschen Ergebnissen führen; jedoch, auf ihnen fußend, läßt sich durch die Unterscheidung der Präposition und unter Berücksichtigung der äg. Vorstellungskraft die Einheitlichkeit der Texte durchaus dartun.

b) Eine andere bildliche Version für „sterben“ und „auferstehen“ bringt Spruch 468.

Spr. 468, 894a 

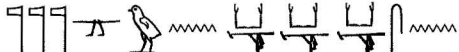
„Es schlief dieser Große bei seinem Ka, nachdem dieser Große entschlummert war bei seinem Ka,

b dem Wachen entgegen schlief dieser P. bei seinem Ka,

c es erwachte dieser Große, es erwachte dieser P.“

Die nahe Verbindung des Schlafens bei seinem Ka drückt hier wieder die Präposition *hr* aus.

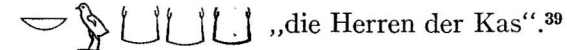
c) Eine dritte Form wird gebildet mit der Präposition „*wnm*“

Spr. 475, 948b ... 


„... die Götter, die zu ihren Kas gegangen sind“.³⁸

Dies ist eine Bezeichnung für die toten Könige. In der konkreten Auswirkung war die Gottesvorstellung der Ägypter durchaus polytheistisch. So ist auch eine Pluralbildung von Ka möglich, denn neben der einlinigen Göttergenealogie durch den Ka ist die Summe der regierenden Könige ein nicht verschwindender Plural. Die in Blickweite liegende Wirklichkeit, nämlich die Folge der sichtbaren Könige, formt diesen stehenden Ausdruck, ja läßt auch diese verstorbenen Könige als einen Plural im Jenseits weiter existieren, wie ja auch die Vielheit der Götter neben der Absolutheit des obersten Gottes für den Ägypter möglich ist.

Ein anderer Ausdruck für die verstorbenen Könige ist dargestellt durch:

 „die Herren der Kas“.³⁹

d) Von der Vielheit dieser im Jenseits existierenden Wesen und Wesensformen ist es nicht weit zu einem absoluten pluralischen Gebrauch von *k3*, nämlich *k3:w*.

Spr. 519, 1220d ... 

... „die an der Spitze der Kas sind im Himmel“.

Die an der Spitze der Kas im Himmel, das sind die Götter.

Spr. 250, 267a 

„U. ist es, der über den Kas ist ...“⁴⁰

³⁸ Weitere Belege: Pyr. 598, 948, 829, 832, 1431.

³⁹ Vgl. Pyr. 719d, 598a, 1215d.

⁴⁰ SETHE hier für *k3:w*: „der über den Geistern ist“ (Pyr. 267c).

stellungen⁴⁷ irgendwie personifiziert, ohne jedoch klar auf die Substanz dieser Gestalt einzugehen. Richtig ist seine Feststellung, daß der Ka, vom Körper getrennt, nach dem Tode weiterlebt, vorausgesetzt, daß er einen „Leib“ besitzt und Opfer erhält. Seine Behauptung, daß der Ka ein Gott sei, fußt nur auf äußerlichen Beobachtungen der Schreibung. Er unterscheidet auch nicht den Ka des Königs von dem der Privaten, so auch nicht das Verhältnis des königlichen Ka zu dem göttlichen.

Erman sieht den Ka nicht so materiell, sondern betont seine göttliche Herkunft, jedoch ohne ihn mit dem König speziell zu verbinden. Die Deutung des Zeichens an sich ist möglich, aber nicht bewiesen.

Die Erklärung von Kees wird der Sache sehr viel mehr gerecht, aber auch er verbindet die einzelnen Bilder nicht zu einem einheitlichen Ganzen. Er faßt den Ka nicht als göttlichen Wesensursprung, sondern läßt die einzelnen Erscheinungsformen nebeneinander stehen. Darum bezeichnet er jeden „lebenden Ka“ als eine „Individualität“. Er benennt ihn richtig als göttliches Wesen, ja als Gott selbst, ohne die Folgerung für den König zu ziehen. So kommt er durch den Plural von Ka zu einer Summe von göttlichen Eigenschaften, die er dann weiter in ihrer Personifizierung als Schicksalsgötter bezeichnet; damit entfernt er sich von der Ursprungseinheit im Ka-Begriff so weit, daß er eine klare Wesensaussage wie: „Du bist sein Ka“ nicht dem eigentlichen Sinn nach deutet. Welcher Art er sich die „allgemeine, dauernde Geistessubstanz“ denkt, ist nicht klar, wenn er gleichermaßen sagt, der Ka gehört zu den „Personifikationen abstrakter Begriffe“. Wenn aus einer Geistessubstanz eine Inkarnation denkbar ist, muß der Ursprung dieser Inkarnation doch eine reale Substanz sein. Aber in der Zusammenfassung erklärt er den Ka als Sinnbild des „Gesamtwesens der ewigen Göttlichkeit von Göttern und Königen“. Dies entspricht nicht, wie wir gesehen haben, dem Tatsachenmaterial der Pyramidensprüche. Kees unterscheidet richtig einen königlichen Ka von dem der Privaten; jedoch erklärt er den letzteren nicht zum menschlichen Wesen zugehörig.

Die Deutungen von Maspero und Steindorff werden der Fülle des Ka-Begriffes gar nicht gerecht.

Auch Junker bringt in seinem Exkurs nur eine Teilschau. Da er die hier in Gruppe A und Aa behandelten inneren Wesensaussagen nicht heranzieht, gehört auch für ihn der Ka nicht zum Wesen des Menschen. Darum spricht er ihm eine getrennte Eigenexistenz zu. Dieses zweite personale Wesen vereinigt sich nach dem Tode mit dem ihm zugeordneten Menschen. Die von Junker abgelehnte Deutung Spiegels⁴⁸ beachtet auch nicht die personale Wesenseinheit von Gott, König und Ka, sondern scheint eher einer Abstraktion nahezukommen.

Insgesamt läßt sich bei allen Erklärungen der gleiche Mangel feststellen, nämlich die fehlende Zusammenschau und Beziehung der einzelnen Bilder in Schrift und Darstellungen, weiterhin die Nichtbeachtung der religionsgeschichtlichen Situation und Entwicklung als auch der völkischen und politischen Verhältnisse. Erst die archäologische und religions— „politische“ Komponente kann die textkritischen Ergebnisse der Pyramidenstellen in das lebendige Licht einer großen Ganzheit rücken.

⁴⁷ BONNET, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, Nr. 126.

⁴⁸ Die Idee vom Totengericht S. 9, Anm. 3; bei JUNKER abgedruckt Giza III, 116.

II. TEIL

ARCHÄOLOGISCHE ERKENNTNISSE ÜBER DEN KA

1. Der geschichtliche Totenkult ist auf UÄ begründet.

Wie Scharff in seinem Aufsatz: „Das Grab als Wohnhaus in der äg. Frühzeit“ darlegt, erläutert die für OÄ und UÄ. unterschiedliche Entwicklung der Grabanlagen eine verschiedene Grundlage des Totenkultes. Bei der gegensätzlichen völkischen Zusammensetzung der beiden Landeshälften — nomadisierende Hirtenbevölkerung in OÄ. und Ackerbau treibende Bauernstämme in UÄ.⁴⁹ — ist dies nicht weiter verwunderlich. Es ist ja sehr gut verständlich, daß ein Nomadenvolk seinen Toten den Proviant für das Jenseits gleich auf einmal mitgibt, weil es ja keine festen Wohnplätze hat und somit auch nicht regelmäßige Totenopfer spenden kann. Aus diesem Grunde sind uns auch die zahlreichen Tongefäße aus oäg. Gräbern beschert. In UÄ. haben wir von der hohen vorgeschichtlichen Zeit der Merimde-Benisalame-Siedlung an (geg. 4000 v. C.) gänzlich andere Totenbräuche anzunehmen. Ihr Grund liegt in der Seßhaftigkeit des Volkes. Die Ausgrabungen in Merimde wiesen die engstmögliche Verbindung der Lebenden mit den Toten auf, nämlich die Bestattung der Toten im Wohnbau der Lebenden. Die Lage dieser unterägyptischen Hockerleichen auf der rechten Seite, im Gegensatz zu der oäg. linksseitigen Lage⁵⁰, mit dem Kopf im N., sollte dem Toten vielleicht den Blick zur Herdstelle ermöglichen. Dieser Fundumstand war häufig, aber nicht immer gegeben. Der oäg. Hocker schaut grundsätzlich nach W., also ins Totenland. Der Gott des Totenreiches ist für OÄ. in dieser Zeit nicht sicher faßbar, in den ersten Dyn. jedenfalls der schakalköpfige, liegend dargestellte Hntj-Imntjw (Chontamenti).⁵¹ Die Steinaufschüttung über den oäg. Grubengräbern erklärt sich aus dem Erlebnis dieser Frühzeitmenschen, die sahen, wie der Schakal bei der Dämmerung am Wüstenrand entlangstreichend und nach Nahrung suchend auch die Leichen ausgrub. Zum Schutze dagegen warfen sie dann Steine auf die Gruben. Und weil ihnen sein Treiben in Dämmerung und Dunkelheit so unheimlich ist, so schreiben sie dem Schakal göttliche Kräfte zu und verpflichten ihn sich gleichsam, indem sie ihn zum Totengott machen, daß er ihren Toten nicht schade. Im übrigen blieben sie sicher nicht lange am Ort der Furcht, sondern zogen bald weiter mit ihren Herden, je nach der Jahreszeit.⁵²

Auf eine völlig andere Mentalität weisen die uäg. Totenbräuche hin. Hier bleiben die Lebenden und Toten in enger Gemeinschaft. Das Fehlen jeglicher Beigaben in Merimde läßt, wie Scharff erklärt, darauf schließen, daß eine laufende Speisung der Toten bei den Mahlzeiten der Lebenden üblich war. Mit dieser Erklärung geht auch das Blicken der Toten zur Herdstelle gut zusammen. Die weitere Entwicklung erhellt aus der Ausgrabung von El-Omari.⁵³ Hier fanden sich die Leichen nicht mehr in den Häusern selbst, sondern es wurden richtige Gräber innerhalb der Siedlung vorgefunden. Bei diesen Gräbern wurden mehrfach Reste von Totenmählern festgestellt⁵⁴, was wiederum für das starke Verbundensein der Lebenden mit den Toten zeugt. Für eine Berührung mit oäg. Bestattungssitten spricht das fast regelmäßige Vorkommen eines Gefäßes direkt bei der Leiche und die linksseitige Lage des Hockers mit dem Blick nach W. Die Beziehung zu einem westlichen Totenland mit dem Totengott (Anubis) muß also schon ausgebildet sein.

⁴⁹ SCHARFF, Grab als Wohnhaus 11 ff. und 14; JUNKER, 1. Vorbericht Merimde S. 196.

⁵⁰ SCHARFF, a.a.O. S. 14; SCHARFF, Hdb. d. Archäol. Tf. 50, 1.

⁵¹ Siehe z. B.: Ed. MEYER in ÄZ 41, 97 ff.

⁵² Der Gedanke, daß der Tote aus dem Grabe aufstehe, um den Lebenden zu schaden, ist sicher erst als sekundäre, spätere Entwicklung anzusehen.

⁵³ SCHARFF, a. a. O. S. 15 ff.

⁵⁴ SCHARFF, a.a. O. S. 15; BOVIER-LAPIERRE, Une nouvelle station néolithique . . . in Compt. rend. du Congr. internat. de Géogr., Kairo 1925, S. 277 ff.

So sehr man in UÄ. das Zusammenleben mit seinen Toten betonte, wie aus der Wohnungs- und Siedlungsbestattung erhellt, so mußte man doch aus rein praktischen Gründen bald zur Friedhofsbestattung übergehen⁵⁵. Den Anschluß an die prähistorischen Bestattungen im Wohnhaus, bzw. in der Siedlung erkennt Scharff in den typischen Wohnhausgräbern der 2. Dyn. auf dem frühzeitlichen Friedhof von Saqqara⁵⁶. Die Bejahung dieses Zusammenhanges und damit die Anerkennung der völlig andersartigen oäg. Grabentwicklung, d. h. des unterschiedlichen oäg. Totenglaubens, drängt nun den Gedanken auf, die Wurzel der für die ganze ägypt. Kultur maßgeblichen Intensität des Totenglaubens in UÄ. zu sehen, und zwar schon vom Neolithikum her. Das ist um so bemerkenswerter, als die ganze politische Bedeutung für das frühzeitliche Ägypten in den Händen OÄ.s liegt (Einigung der Landeshälften durch die oäg. 1. Dyn.). Die Saqqara-gräber mit Nischenarchitektur (Negâdegrabtyp) aus der 1. — 3. Dyn. erkennen Ricke wie Scharff als Palastgräber an⁵⁷. Ricke nennt diesen Typ „Gehöftgrab“ wegen der Umfassungsmauer. Diese Gräber sind eine Komponente zu dem bisher Ausgeführten über die königliche Bestattung. Die Ausweitung des gleichen Gedankens zeigt uns die Grabanlage des uäg. Königs Djoser, in der Ricke die Wiedergabe der Residenz von Memphis erkennt⁵⁸. Die unterirdischen Grabräume gehen, wie er hervorhebt, auf die Wohnungsgräber der 2. Dyn. zurück⁵⁹. Auch die frühesten Holzsärge, als Wohnhaus gestaltet, kommen von uäg. Friedhöfen⁶⁰.

Die abydenischen Königsgräber sind möglicherweise nur Scheingräber, wie Ricke⁶¹ auf Grund des neuen Grabfundes des Königs Hor-Aha bei Saqqara durch Emery⁶² vermutet. Wenn es sich nun in Saqqara um ein solches Gehöftgrab mit Nischenarchitektur handelt, wie es für OÄ. lediglich im Negâdegrab belegt ist und sonst der uäg. Entwicklung angehört, so besagt das, daß ein oder unter Umständen vielleicht auch mehrere oäg. Könige der 1. Dyn. sich in Gräbern uäg. Stiles auf einem uäg. Friedhof und dementsprechend wohl auch mit uäg. Bräuchen begraben ließen. Das wäre dann geschehen schon zu einer Zeit, als UÄ. politisch noch ganz unterdrückt war⁶⁴.

Wichtig war es nun, bis daher aufzuzeigen, daß die Wurzel des äg. Totenkultes ganz wesentlich im uäg. Denken und Empfinden liegt und bis zurück ins Neolithikum zu verfolgen ist.

2. Die Opferstelle im uäg. Totenkult.

Ein weiteres wichtiges Moment zur Erleuchtung der Hintergründe für die Ausbildung des äg. Totenkultes in der Frühzeit und im A. R. und die im vorigen Abschnitt schon angegebene Verschiedenheit des oäg. und uäg. Denkens ergibt ein Vergleich der Art und Weise, wie in beiden Entwicklungen die Opferstelle bezeichnet ist. Wir sahen, daß bei beiden Landesteilen die Sitte herrschte, den Toten zur Erhaltung im Jenseits Speiseopfer zu spenden. In OÄ. werden sie auf einmal für die ganze Ewigkeit mitgegeben — in UÄ. haben wir regelmäßige Spenden anzunehmen. Im Verlauf der oäg. Entwicklung werden die Vorräte in immer zahlreicheren Nebenkammern gespeichert, zuerst in wirklichen Naturalien, später als Scheinbeigaben. Aus prähistorischer Zeit hat man für die oäg. Tumuli keinen Anhalt zur Annahme einer außen liegenden Opferstelle; das wäre ja eigentlich anders auch nicht natürlich. Aus der 1. und 2. Dyn. sind uns Grabstellen von den abydenischen Königsgräbern bekannt. Junker⁶⁵ erklärt sie als Anzeichen, Male der Opferstelle. Scharff⁶⁶ stimmt ihm soweit zu, daß er für möglich hält, daß sie über die nament-

⁵⁵ SCHARFF, a. a. O. S. 17. Das Fehlen jeglicher Gräber in den Siedlungen von Maadi und im Faijum läßt auf diesen vollzogenen Übergang schließen, ist doch el Omari schon die Vorstufe dazu.

⁵⁶ SCHARFF, a. a. O. S. 18 ff.

⁵⁷ SCHARFF, a. a. O. S. 26. RICKE, Bemerkungen zur Äg. Baukunst des Alten Reiches I (1944) S. 42 ff.

⁵⁸ RICKE, a. a. O. S. 66.

⁵⁹ RICKE, a. a. O. S. 67. QUIBELL, Archaic Mastabas Tf. 30. REISNER, Tomb Development S. 134 ff.

⁶⁰ QUIBELL, Archaic Mastabas Tf. 29, 1—2; Prop. KG II³ 268, 2 aus Tarchan, 3. Dyn.

⁶¹ a. a. O. S. 56.

⁶² EMERY, Hor — 'Aha, Kairo 1939.

⁶³ SCHARFF, a. a. O. S. 20 ff.

⁶⁴ STOCK, Das Ostdelta Ägyptens, in „Welt des Orients“ Heft 3 (1948); vgl. Anm. 96.

⁶⁵ JUNKER, Giza II, S. 11 ff.

⁶⁶ a. a. O. S. 40.

liche Kennzeichnung des Grabes auch diesen Zweck gehabt haben können. An sich ist ja von der geschichtlichen Zeit an mit der allmählichen Seßhaftigkeit in OÄ. der Brauch wiederholter Opferspenden vor allem wohl an religiösen Festen gut verständlich⁶⁷. Jedoch Junkers Anschauung, der in den abydenischen Stelen Vorläufer der späteren Scheintüre sieht, lehnt Scharff mit Recht ab. Eine Grabplatte mit dem schreitenden Toten, wie sie z. B. Petrie⁶⁸ abbildet, notwendig mit der Scheintüre zusammenbringen zu müssen, scheint mir nicht gegeben. Klingt doch der Gedanke des Hindurchschreitens durch eine Türe wesentlich mehr mit dem uäg. Hausgrabgedanken zusammen als mit der oäg. Form. Hiermit soll jedoch nicht gesagt sein, es sei dem oäg. Denken die Vorstellung eines aus dem Grabe herauskommenden Toten fremd. Aber die Verbindung dieser Vorstellung mit einer Türe dürfte doch wohl eher uäg. sein⁶⁹.

Wie beherrschend der Gedanke des im Grabe wohnenden Toten in UÄ. war, zeigt weiterhin die dortige Entstehung der Grabplatten mit der Speisetischszene⁷⁰. Vorläufer dieser Form erkennt Scharff in den aus Ziegeln aufgemauerten Nischen der Mastabas der 2. Dyn. in Saqqara⁷¹, die, wie vorher schon dargelegt wurde, einen reinen Wohnhauscharakter in der Durchführung der unterirdischen Anlage aufweisen⁷². Die allerdings nicht in situ aufgefundenen Grabplatten stammen alle von dem Frühzeitfriedhof in Saqqara. Scharff⁷³ nimmt es als sehr wahrscheinlich an — eben wegen des Fundumstandes auf diesem Friedhof mit den Wohnhausgräbern —, daß diese Platten jeweils in einer solchen Scheintürnische saßen. Tatsächlich sind nun ja einige in situ gefundene belegt⁷⁴. Darin hat man also die Vorläufer der bislang bekannten Speisetischdarstellungen der 2. Dyn. zu erblicken; außerdem in einer Gruppe von Rollsiegeln aus der späten Vorgeschichte und frühen 1. Dyn. Scharff glaubt, die Erfindung dieser Siegel UÄ. zuschreiben zu müssen⁷⁵.

Zwei Vorstellungen gehen also aus solchem fröhndynastischen Grabbefund hervor: einmal, daß der Tote durch eine Türe in der Außenwand ein- und ausgehen kann und somit durchaus mit der Welt in Verbindung steht; dann, daß er in seinem Grabe wohnt, wie zuvor in seinem Hause. Der Gedanke an die für das Jenseitsleben notwendige Speisung erstellt sich hier folgerichtig als ein Speisen in seinem EBzimmer, am Tische sitzend, allein oder auch häufig mit der Frau. Die Speisetischszene ist nichts anderes als eine Illustrierung dessen, was schon die ganze bauliche Anlage aussagt. Die Weiterentwicklung dieser frühen Form kennzeichnet dann das Grab des Hesir⁷⁶ (3. Dyn.), das mehrere Scheintüren mit dem schreitenden Grabesherrn und eine mit der Speisetischszene aufweist⁷⁷. Über die Kulturnische des Chabausoker bis zu Meten (Wende der 3./4. Dyn.) wird dann die architektonische Verbindung von beidem in der endgültigen Form geschaffen⁷⁸. Cheops und Chephren verwerfen diesen Brauch dann ganz traditionsfeindlich, aber seit Mykerinos wird die entwickelte Form wieder aufgenommen und bleibt dann gültig für das ganze A.R.⁷⁹.

Der nächste Schritt, der die endgültige Verdichtung der uäg. Vorstellung bringt, muß in der Vergegenwärtigung des im Grabe lebenden Toten durch die Statue gesehen werden. Die bisher erste sichere Grabstatue war die des uäg. Königs Djoser⁸⁰. Der zeitliche Zwischenraum zwischen den früheren Grabplatten und der ersten Grabstatue ist also gar nicht so groß. Auffallend ist,

⁶⁷ Es ist ja klar, daß OÄ. seine nomadische Zivilisation um die Zeit der Reichseinigung nur noch ideell und fundamental erhalten hatte.

⁶⁸ PETRIE, R. T. I, Tf. 30.

⁶⁹ Siehe Anm. 58—60.

⁷⁰ Siehe Anm. 74.

⁷¹ JUNKER, Giza II 4 ff.

⁷² Siehe oben, S. 30.

⁷³ a. a. O. S. 41.

⁷⁴ U. SCHWEITZER in *Orientalia* 17, 1 (1948) S. 120 ff. Zaki Y. SAAD, Royal Excavations at Saqqara and HELWAN (1941—1945), Le Caire 1947.

⁷⁵ Z. B. in *ÄZ.* 67, 95 ff.

⁷⁶ QUIBELL, The Tomb of Hesir, Le Caire 1913.

⁷⁷ a. a. O. Tf. XXIX—XXXII.

⁷⁸ MURRAY, Saqqara Mastabas I, Tf. 1; Lepsius, Denkmäler II, Tf. 3 ff.

⁷⁹ Vgl. für diese Entwicklung SCHARFF, a. a. O. S. 39 ff.; JUNKER, Giza I—VI.

⁸⁰ FIRTH, Step Pyramid II Tf. 29.

daß diese Statue in einem Serdâb steht⁸¹, d. h. in einem gänzlich abgeschlossenen, unzugänglichen kleinen Raum. Als erste datierte Grabstatue eines Privaten kennen wir dann die des Meten⁸², die zeitlich nur wenig später als Djoser angesetzt werden muß⁸³.

Der Zeitabschnitt der äg. Geschichte, der mit König Djoser einsetzte, ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß in ihm die Auseinandersetzung zwischen dem zuerst führenden OÄ, und dem inzwischen hochgekommenen UÄ. zugunsten des letzteren entschieden wurde. Djoser hat⁸⁴ offenbar betont OÄ. zurückgesetzt und deshalb z. B. den charakteristisch oäg. Gott Seth sogar aus der Titulatur seiner Töchter entfernt und die zweijährige Gedenkfahrt des König nach den oäg. Heimat-Heiligtümern der 1. Dyn. fallen lassen. Was er in seinem Ritual sowohl baulicher als auch religiöser Art aufnahm, darf als vorwiegend uäg. von vornherein betrachtet werden.

Die Erfindung der im Serdâb aufgestellten Grabstatue durch Djoser ist also wohl uäg. Ursprunges⁸⁵ und reiht sich durchaus in die ganze Entwicklung ein. Die beiden Serdâbstatuen (Djoser und Meten) sind Sitzfiguren. Diese Art der Wiedergabe des im Grabe weilenden Toten empfindet Scharff als natürlich in der Verbindung mit den bereits üblichen Speisetischreliefs⁸⁶. Jedoch verlangt man als sicheren Beweis dieses Zusammenhanges das Auffinden einer Statue schon in einem der Wohnhausgräber der 2. Dyn. in Saqqara.

Mir scheint, daß die Form der Sitzfigur zwar dem Wohnen im Hause entsprechender wäre, aber nicht notwendig ist, denn dem Sitzen am Speisetisch geht parallel die Vorstellung des durch die Scheintüre ein- und ausgehenden und natürlich auch im Hause herumgehenden Toten; was hätte sonst die ganze Hausanlage mit Bad und vielen Zimmern für einen Sinn, wenn sie nicht benützt würde. Also könnte auch die stehende Serdâbstatue den im Grabe wohnhaften bedeuten. Leider fehlen uns aber für die Zeit vor Djoser beide Typen aus den früheren Gräbern⁸⁷.

3. Die Statue im uäg. Totenkult als Ka-Statue.

Scharff erklärt, wie schon erwähnt, mit Recht das Aufkommen der Grabstatuen aus dem uäg. Wohngrabgedanken. Die Vorstellung des im Grabe weiterlebenden Toten ist sicherlich der erste Ursprung der Grabstatue⁸⁸. Als solche ist sie, wie Scharff erklärt, sinnbildliche Verkörperung des Toten. Sie ist anzusehen als der geformte Gedanke des allgemein frühmenschlichen und bei den Ägyptern besonders akzentuierten Wunsches: „ewig zu leben“ und so das durchaus folgerichtige und naheliegende Resultat der bis in die Vorgeschichte hinaufreichenden Grabentwicklung und Jenseitsauffassung.

Die weitere Totenkultüberlieferung des A.R. zeigt nun deutlich, daß die Ägypter in der Grabstatue nicht nur das Sinnbild des Toten sahen; sie war vielmehr existenziell mit dem Toten verbunden durch den Ka. Die Statuenkammer, der Serdâb, heißt hwt-k⁸⁹. In den Türleibungen der Opfernische finden sich Darstellungen, wie der dahinterstehenden und meist durch einen

⁸¹ a. a. O. Tf. 28.

⁸² SCHARFF, Hdb. der Archäol. Tf. 72, 2.

⁸³ SCHARFF, Grab als Wohnhaus, Anm. 155.

⁸⁴ STOCK, Das Ostdelta Ägyptens . . . , Welt des Orients 3 (1948).

⁸⁵ SCHARFF, a. a. O. S. 44.

⁸⁶ SCHARFF, a. a. O. S. 44.

⁸⁷ Die Sitzfigur Berlin 21839 (in ÄZ 56, 96, Taf. VII), die in die 2. Dyn. gehört, wurde nicht in einem Serdâb gefunden.

⁸⁸ Vgl. dafür SCHARFFS Abgrenzung des Begriffes „Grabstatue“ a. a. O. S. 43; RANKE, The Origin of the Egyptian Tomb Statue.

⁸⁹ JUNKER, Giza III, S. 121; in seinem Exkurs „Der Ka und das Grab“ ebd. S. 118ff., bringt JUNKER Beispiele dafür, daß mit hwt -k oft nicht nur der Serdâb bezeichnet ist, sondern auch das ganze Grab und weitere Statuenkapellen in den Tempeln (vgl. auch Pyr. 1653c; 1277b). S. 120 betont JUNKER klar die enge Beziehung von Statue und Ka eben auf Grund der Bezeichnung des Serdâbs als „Haus des Ka“. Auch wenn das ganze Grab hwt-k heißt, stört das nicht. Da er aber für das Wesen des Ka nur teilweise richtige Schlüsse zieht, eben weil er den königlichen und den privaten Ka nicht trennt, besteht er nicht auf einer absoluten existentiellen Verbindung von Ka und Statue; diese bezieht er irgendwie aber doch auf das Leben des Toten im Jenseits, insofern das „vollkommene Leben“ im Jenseits durch den Ka verbürgt ist.

Schlitz mit der Außenwelt verbundenen Statue Weihrauch gespendet wird⁹⁰. Unsere Frage lautet nun: wie kam es dazu, daß die Grabstatue mit dem Ka in Verbindung gebracht wurde? Die Lösung dieser Frage kommt uns aus dem Königska zu.

Wir sahen, daß der König die Inkarnation des obersten Gottes ist. Durch den Ka gibt der Gott sein göttliches Wesen in die menschliche Gestalt des Königs und ergreift Besitz von ihr, so daß die Person des Königs mit ihm identisch wird. Damit ist der König die auf Erdensichtbare Erscheinungsform des Gottes, und zwar durch die göttlich belebende Wirkkraft des Ka. Mit dem Tode des Königs nun bleibt die irdische Erscheinungsform des Gottes nur noch leere Hülle und das göttliche Wesen wird erneut einem anderen Menschen, nämlich dem Thronfolger mitgeteilt. Dieser Zustand, in dem der gestorbene König nur noch leere Hülle, ja, wie ein abgetragenes Gewand gleichsam fortgeworfen wäre, ist für das äg. Denken unmöglich; eine solche Vorstellung liefe der vorher dargelegten, tausendjährigen Entwicklung evident entgegen⁹¹. Den gähnenden Abgrund, der sich vor der tief verwurzelten Vorstellungswelt öffnet, schließt und überbaut die Theologie, indem sie beide Gedankenkreise miteinander verbindet. Sie läßt den Ka auch Besitz ergreifen von der sinnbildlichen Gestalt des Toten und bringt so das Bild zum Leben, zur realen, lebendigen Jenseitsexistenz, mit anderen Worten: die Grabstatue wird zur Ka-Statue.

Mit dieser Feststellung ist gleichzeitig ausgesagt, daß die erste Ka-Statue nur aus einem Königsgrab stammen kann. Bei dem jetzigen Fundbestand gilt diese Bestimmung für die Djoser-Statue. Erst von diesem Stadium des königlichen Totenkultes geht dann die Sitte, Ka-Statuen aufzustellen, auch auf den privaten Kult über. Als erste Ka-Statue eines Privaten ist uns die Serdâb-Statue des Meten überliefert, die recht bald nach der des Königs Djoser anzusetzen ist⁹² und so ein gut faßbares Beispiel für die schnelle Übernahme königlicher Sitten in den Privatkult liefert. Die drei von Scharff der 2. Dyn. zugewiesenen Figuren⁹³ sind erst dann als Ka-Statuen anzusprechen, wenn sich ein noch früherer Fund in einem der Königsgräber der 1. Dyn. auftut, es sei denn, man wolle die archaische Form von ihrer Herkunft aus Privatgräbern ableiten und sie so nach Djoser ansetzen; andernfalls kommt ihnen nur der Titel „Grabstatue“ zu.

Es wäre nun noch zu erklären, warum die Ka-Statuen in einem Serdâb vor den Augen der Lebenden verborgen werden. Im ersten Teil sahen wir, daß der König durch den Ka zur menschlichen Erscheinungsform des Gottes wird. Der Ka als der göttliche Wesensursprung ist der Garant der Ewigkeit, eben weil das göttliche Wesen ewig ist. Im II. Teil wurde herausgestellt, daß die ganze Grabentwicklung, begründet durch den Totenkult, darauf gerichtet ist, den Toten zu verewigen; zum letzten Ausdruck dieser Entwicklung wird die Erfindung der Grabstatue. So bedeutet einmal die Grabstatue als solche die ewige, unveränderliche Gestalt des Toten. Bei der gedanklichen Verbindung von Ka und Grabstatue bildet den gemeinsamen Nenner die Verewigung. Das Sinnbild des Toten erhält die volle Ewigkeitsgarantie durch die Belebung mit dem göttlichen Wesen, d. h. durch den Ka. Wenn nun die Ka-Statue so als die für das Jenseits gültige Verkörperung des auf Erden weiterlebenden Toten angesehen wird, ist es doch ganz einleuchtend, daß man sie verbirgt, denn mit der Zerstörung dieser Erscheinungsform hört auch die Ewigkeitsexistenz auf. Der Ka hat ja keine freie Eigenexistenz, sondern er bedarf der äußeren Form, in der er das Göttliche zur Erscheinung bringt. Und weiterhin muß man bedenken, daß das Jenseitsleben etwas Heimliches, Unsichtbares ist und eben in seiner Unfaßbarkeit etwas Unheimliches hat für den vom Geschauten, Erlebten, Vitalen her urteilenden Menschen der Frühzeit, der einfach das Diesseitsleben in das Jenseitsleben projiziert, aber überhöht und übermächtig denkt. Gerade die Statue ist durchweht und belebt von diesem Unheimlichen, Unsichtbaren jenseitiger Übermacht, und darum erscheint es sicherer, sie in einem türlosen Raum unter-

⁹⁰ STEINDORFF, Grab des Ti, Tf. 132. Vgl. JUNKER Vorbericht Merimde 1929, S. 105/6. Am Serdâbschlitz im Grab d. Meten findet sich eine Räucherszene mit der Inschrift: n twt = für die Statue. (Vgl. LEPSIUS Denkm. II, 3—7).

⁹¹ Nur die Zeitspanne vom Tode bis zur Bestattung (nach der allmählich eingeführten Mumifizierung) erträgt seine Vorstellungskraft wie einen unvermeidlichen Übergangsprozeß. Vgl. Urk. I. 156, 17f.

⁹² Vgl. SCHARFF, Grab als Wohnhaus, Anm. 155.

⁹³ S. 43ff.

zubringen. So sehr der Ägypter dieses ewige Jenseitsleben wünscht und keine Anstrengung scheut, es zu erhalten, so war er doch wohl kaum frei von einer Ehr-Furcht vor dem Göttlichen, wobei auf Grund seiner unfaßbaren Übermacht ein stärkerer Akzent auf der Furcht liegt. Jedoch scheint es mir nicht entsprechend, den Ägyptern einfachhin eine Totenfurcht wie vor bösen Dämonen zu unterstellen, — zumindest nicht in dieser frühen Zeit — denn Menschen, die ihre Toten als böse Dämonen fürchten, leben nicht mit ihnen unter einem Dach, wie es schon bei den frühesten uäg. Bestattungen in Merimde-Benisalame aufweisbar ist; weiterhin widerspricht dies auch dem Festhalten an der Wohnhausbestattung und dem dort geübten Totenkult, der ja gerade die Gegenwart des Toten und seine „persönliche“ Teilnahme an den Opferfeiern zum Gegenstand hat. Der allgemeinen Grundvorstellung nach ist eine solche Totenfurcht dem Unterägypter fremd. Es ist wohl mehr die Scheu vor dem Übermenschlichen, Ewigen, Göttlichen, die eben wegen der Unnahbarkeit des Gottes eine Ehrfurcht erzeugt, die jede Berührung verhindern muß. Denken wir da nur an den ganzen Hofkult des lebenden Königs⁹⁴. Niemand darf dem König anders nahen als kniefällig, und kein Unberufener darf ihn berühren, sonst wäre er des Todes. Und so scheint mir, daß die Erfindung der Ka-Statue und des Serdäbs gleichzeitig anzunehmen sind, denn das Eine ist sinngemäß das Korrelat des Andern.

Die Ka-Statue ist also das Ergebnis der Verbindung einer Theologie des Gott-Königtums einerseits und der allgemeinen uäg. Totenvorstellung andererseits. Zunächst gültig war sie jedoch nur für den toten König. So wie der lebende König die Erscheinungsform des auf Erden regierenden Gottes darstellt, so ist die durch den Ka vergöttlichte Statue die Erscheinungsform des toten Königs, in der er als der gleiche Gott einmal irgendwie weiterherrscht über die Lebenden, dann aber vor allem, umgeben von seinem toten Gefolge, der Herr der Toten wird, — und hier begründet sich u. a. die spätere Anschauung vom toten König als Osiris.

Von dem königlichen Totenkult geht nun die Sitte der Ka-Statue über in den Privatkult. Das besagt, daß auch der Private einen Ka besitzt. Jedoch kann es sich hier theologisch nicht um das Gleiche handeln, denn die Inkarnation des Gottes ist nur der König. Vielmehr besagt der Ka für den Menschen allgemein eine Teilhabe an der Ewigkeit durch die Kraft des Gottes, bzw. des Königs. Der Ka verbürgt dem Menschen die Ewigkeit, und da die äg. Auffassung dahin geht, daß zum Leben im Jenseits Nahrung gleich der irdischen notwendig ist, so spendet der Sohn die Opfer dem Ka des toten Vaters. Der Ka in der Verbindung mit der Statue erstellt die jenseitige Lebensform des Toten für das Weiterleben im Grabe: das gilt für den König wie für den Untertan. Jedoch erscheint der Ka des Untertanen nur als kleiner Schimmer gegen die göttliche Absolutheit des königlichen Ka. Daß es sich hier nicht um klare Begriffstrennungen handelt, zeigt die Weiterentwicklung im Osiriskult, in dem dann jeder Mensch zum Gott Osiris wird. Das mußte so kommen, denn die eigentliche Idee vom Ka ist eine theologische Erklärung des Gottkönigtums; die Vorstellung vom Ka als Ewigkeitsgarant aller Menschen bedeutet in der Verselbständigung einer Eigenschaft des zunächst existenten Gottes nur eine Teilschau des Absoluten.

⁹⁴ Z.B. Urk. I, 232; Urk. I, 53.

III. TEIL

DIE KA-THEOLOGIE EINE SCHÖPFUNG VON UNTERÄGYPTEN

1. Begründung der Frage aus den bisherigen Ergebnissen.

Aus zwei Komponenten — inschriftlicher Überlieferung und archäologischen Funden — wurde versucht, das Wesensbild der A.R.-Vorstellung vom Ka herauszustellen. Das Ergebnis des I. Teiles, der die entsprechenden Pyramidensprüche unterlegte, ließ den Ka erkennen als den göttlichen Wesensursprung in seinem höchsten schöpferischen Prinzip, aus dessen Leben-schaffender Kraft die jeweilige Gottesinkarnation sich vollzog. Der oberste Reichs- bzw. Systemgott gibt sein göttliches Wesen hinein in den menschlichen König, d. h. er gibt ihm seinen Ka, und so ist der König dem Gotte wesensgleich, ja, als der Ka schlechthin ist er identisch mit ihm; d. h. der König wird zur irdischen Erscheinungsform des Gottes. Neben dieser klaren Definition über das Gottkönigtum laufen nun, wie wir sahen, eine Reihe von Bildern, die das gleiche enthalten, deren Form aber begründet ist in der bildlichen Ausdrucksweise der Ägypter und der aus dem Erfahrbaren entnommenen Vorstellungswelt des Jenseitigen.

Der II. Teil stellte auf Grund der archäologischen Fundumstände eine gegensätzliche Entwicklung der Bestattungsformen in OÄ und UÄ. heraus, die für UÄ. eine starke Intensivierung des Totenglaubens erkennen ließ. Die seßhafte Deltabevölkerung lebte in enger Verbindung mit ihren Toten, die sie durch einen ausgebauten Kult regelmäßig versorgten. Der umspannende Gedanke in dieser Entwicklung war die Vorstellung, daß der Tote in seinem Grabe weiterwohne und lebe wie früher in seinem Hause. So wurde einmal der Tote in der Opfernische beim Mahle sitzend dargestellt in der sogenannten Speisetischszene und zwar schon von der 1. Dyn. an⁹⁵. Dann sehen wir den Grabesherrn, wie er die Scheintüre durchschreitet, um im Grabe umherzugehen und zeitweise das Grab zu verlassen; denn er wird ganz in seinen früheren Lebensäußerungen gesehen. Die Erfindung der Scheintüre wie auch ihre Darstellung mit dem schreitenden Toten ist uäg. Ursprunges und erklärt sich aus dem gleichen Grundgedanken wie die Speisetischszene, nämlich aus dem Wohngrabgedanken. Im Grab des Hesire finden sich mehrere Platten mit dem schreitenden Toten und eine mit der Speisetischszene. Als Drittes erkannten wir dann die Verdichtung der gleichen Vorstellung in der sinnbildlichen Vergegenwärtigung des Toten durch die Grabstatue. Diese einheitliche uäg. Entwicklung findet dann ihre Überhöhung und Realisierung im Königskult mit der Verlebendigung der Grabstatue durch die Ka-Theologie. Als erste Ka-Statue kennen wir die des uäg. Königs Djoser.

Daß der Ka gerade in die uäg. Entwicklungslinie eingreift und die alten Vorstellungen weiter intensiviert, ist aus dem gleichen inneren Charakter dieser Formen zu erklären. Da ist es naheliegend, auch die Ka-Theologie in UÄ. entstanden zu denken. Wenn auch bis jetzt die früheste sichere Ka-Statue erst aus der 3. Dyn. stammt, so scheint mir dies trotzdem beachtenswert; es kann nicht zufällig sein, wenn nach zwei vorwiegend oäg. Dynastien die unterägyptische Entwicklung des Totenglaubens derartig sinngemäß verstärkt weitergeführt wird.

Es erhebt sich also die Frage, ob nicht noch mehr Gründe dafür sprechen, den Ursprung der Ka-Theologie in UÄ. zu lokalisieren.

2. Ka-Theologie ein Werk Unterägyptens

Der näheren Beleuchtung dieser Frage lege ich einen Vortrag zugrunde von H. Stock, der 1947 vor der Münchner phil. Fakultät gehalten wurde⁹⁶. Es geht Stock darum, das kulturelle und machtpolitische Spannungsverhältnis von OÄ und UÄ. in der Frühzeit und im A.R. heraus-

⁹⁵ Siehe Anm. 74.

⁹⁶ Stock, Das Ostdelta Ägyptens in seiner entscheidenden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des A.R., in Welt des Orients 3, 1948, S. 135ff.

zustellen. Stock weist einmal auf die durch die Forschungen von Wilhelm Hölscher⁹⁷ feststehende ethnische Zusammengehörigkeit OÄ.s mit dem Westdelta hin und die damit gegebene religiöse Übereinstimmung. Wir finden hier überall Tierkulte fetischistischer Färbung. Im Gegensatz dazu steht das Ostdelta, dessen Götter kosmischer Natur sind. Aus den Bestandteilen der kgl. Symbole und der Reichskulte⁹⁸ ergibt sich, daß das vor Beginn der 1. Dyn. durch OÄ. eroberte UÄ. zunächst keinen Anteil an der Gestaltung des Gesamtstaates hat. Dem Westdelta gelingt es dann zuerst, eben wegen seiner völkischen Zusammengehörigkeit, Anschluß an OÄ. zu gewinnen⁹⁹. Der erste König, der dem Delta Gleichberechtigung zuerkannte, ist Usaphais. Der Einfluß des Ostdelta ist dagegen erst in Königsnamen der 2. Dyn. zu fassen und zwar in den Namensbildungen mit Re, dem Sonnengott von Heliopolis. Reichsgott zur Zeit der 1. Dyn. ist selbstverständlich als Gott der oäg. Macht der Falkengott Horus¹⁰⁰. Das religiöse Zentrum im Ostdelta ist Heliopolis, wo die rein kosmische Religion blüht. Dadurch verbindet sich das Ostdelta mit dem vorderasiatisch-semitischen Raum¹⁰¹, wo sich ebenfalls kosmische Göttersysteme entfalteten, die jedenfalls von dort in das semitisch beeinflusste Ostdelta eingedrungen sind.

Es scheint mir nun einleuchtend, daß die kosmische Göttervorstellung eher den geeigneten Boden bildet für eine theologische Gedankenfolge wie die Idee vom Ka, als der engere, erdverhaftete Horizont des Tierkultes. Der Glaube an einen letzten Schöpfergott, wie Atum, steht auf einer höheren Stufe als der fetischistische Glaube OÄ.s. Die Darstellung der heliopolitanischen Götterneunheit z. B. geschieht durch Menschenbilder; der Sonnengott Re in Menschengestalt trägt auf dem Kopfe die Sonnenscheibe.

Es sprechen aber noch mehr Argumente für die Annahme des uäg. Ursprunges der Ka-Theologie. Befragt man einmal die Pyramidensprüche, aus denen die in Teil I angeführten Aussagen über den Ka entnommen sind, so weisen sie durchwegs Namen des heliopolitanischen Götterkreises auf. Es ist undenkbar, daß Heliopolis, als der Machtfaktor in der geistigen Auseinandersetzung zwischen OÄ. und UÄ. ausgerechnet oäg. Vorstellungen über das Gottkönigtum — also über die zentrale dogmatische Frage der äg. Religion im A.R. — aufgriff und sich zu eigen machte. Es ist zwar der Gedanke des Gottkönigtums allgemein frühmenschliches Gut; aber eine solche Wesensdeutung, wie sie die Ka-Theologie gibt, läßt sich in keinerlei vorstufigen Spuren in OÄ. fassen. Die abydenischen Grabstelen, von denen v. Bissing behauptet, daß sie die Opferstelle bezeichneten mit der Inschrift: für den Ka des N.N., sind aber in erster Linie als Grabkennzeichnungen anzusehen, und die Inschrift gibt lediglich Namensverbindungen mit dem Wortzeichen *ka*; an, wie ja auch schon viele sehr frühe Rollsiegel belegen¹⁰².

Wenn es sich obendrein noch herauszustellen beginnt, daß die abydenischen Königsgräber nur Scheingräber sind, die tatsächliche Bestattung der oäg. frühdyn. Könige aber auf uäg. Boden nach uäg. Bräuchen vorgenommen wurde, wie es für Hor-ʿAha gesichert ist, so muß das als ein sehr starkes Argument für die geistige Vorherrschaft von UÄ., wie sie sich im Verlauf der Entwicklung ja auch immer stärker feststellen läßt, angesehen werden.

Wenn ich vorher sagte, daß die meisten Sprüche, die über das Wesen des Ka aussagen, der heliopolitanischen Priesterschaft zuzuschreiben sind, so will ich damit nicht sagen, daß die Ka-Theologie als solche von ihnen erfunden sei, sondern lediglich, daß sie von ihnen übernommen

⁹⁷ Wilhelm HÖLSCHER, Libyer und Ägypter (Äg. Forsch. Heft 4).

⁹⁸ STOCK, a. a. O.

⁹⁹ Die Göttinnen Uto und Neith, die uäg. Krone und die Biene als uäg. Königssymbol kommen aus dem Westdelta.

¹⁰⁰ Das Verhalten des oäg. Horus zu uäg. Falkengöttern wird von STOCK genau auseinandergesetzt. Vgl. dazu auch d. Untersuchung von SCHARFF in SBAW München 1947, Heft 4, über „Die Ausbreitung des Osirkultes i. d. Frühzeit u. während des ARs. darin im Besonderen Kap. 6 u. 7. Diese Untersuchung war mir leider bei Niederschrift meiner Arbeit noch nicht zugänglich, da sie erst im Druck war.

¹⁰¹ Denken wir hier auch an das semitische Sprachelement des Ägyptischen; vgl. auch SCHARFF, Arch. Beiträge zur Frage der Entstehung der Hieroglyphenschrift, SBAW München 1942, Heft 3.

¹⁰² Die Stele des Sabef, die BISSING anführt (PETRIE, R.T.I, Tf. XXXf.) zeigt den stehenden Toten als Illustrierung zu seinem Namen und ist als Vorläufer anzusehen für die Darstellungen in der Türleibung der Opfernische in den Mastabakulträumen und nicht zu verwechseln mit dem aus der eigentlichen Scheintüre herauskommenden Toten.



Beispiele für die Rollsiegel: PETRIE, R.T. I, Tf. XVIII 5 u. 6; Stelenfragmente: R.T. II, Tf. XXX, 120, 126.

wurde. Wie Schott und Stock dartun¹⁰³, kann nicht die Rede sein von einem vorgeschichtlichen heliopolitanischen Einheitsreich, das Sethe und ebenso Hugo Müller in ihren Arbeiten annehmen¹⁰⁴. Das bedeutet, daß die Entstehungszeit der heliopolitanischen Pyr.-Sprüche in die geschichtliche Zeit hinabrückt, also in die Zeit nach der ersten politischen Übermacht von OÄ. und der ersten Unterdrückung von UÄ.¹⁰⁵ Die oäg. Könige hatten ihren Gott Horus zum Reichsgott proklamiert. Da war es doch einmal die erste Aufgabe der uäg. Priesterschaft, durch die Schaffung eines persönlichen Verhältnisses zwischen Horus und ihren Göttern diese Anschluß an den Reichsgott Horus und damit an den König gewinnen zu lassen.

Außerdem konnte auf diese Weise der König unter ihren noch nicht mächtigen Einfluß kommen¹⁰⁶. Auf solche Art wird z. B. Horus ein Sohn von Osiris und Isis, die im 4. Glied von Atum abstammen. Solche theologische Folgerungen sind gut aus den Pyr.-Sprüchen abzulesen¹⁰⁷. So erklärt es sich auch, daß der König einmal Horus und dann wieder Osiris und dann wieder Atum oder Re gleichgesetzt wird, eben weil die Göttergenealogie an sich nicht für ganz Ägypten in dieser Zeit der großen Umwälzungen und Spannungen einheitlich war. Alles ist im Werden begriffen, und die Quelle dieses formschaffenden Geistes strömt in UÄ. In dem gleichen Spruch, den Hugo Müller anführt für das Ringen zwischen Horus und Atum um das Königtum, finden wir Pyr. 147—149d die Gleichsetzung des Königs mit Atum durch den Ka¹⁰⁸. Wäre der Ka als Wirkkraft der Gottesinkarnation nicht schon bekannt gewesen, hätte wohl kaum die Zeile 149d als schlagkräftiger Beweis bezeugen können, was die vorigen Aussagen bezweckten, nämlich Unas mit Atum zu vergleichen. Und ebenfalls müßten dann alle Ka-Aussagen der Pyramidensprüche den König zu Atum bzw. Re-Atum machen; dies ist aber nicht der Fall. Der König wird, wie gesagt, zu verschiedenen Göttern wesensmäßig durch den Ka in Beziehung gesetzt. Gerade das Nebeneinander einer feststehenden, theologischen Definition und das Bestreben, die Götter unter- und ineinander zu ordnen, wie es Spr. 215 tut, spiegelt so recht die geistige, aber auch politische Situation wieder, die von UÄ. bestimmend geformt wird.

Für den Ägypter des A.R. bereits ist Religion und Politik eng verwoben. Hieraus läßt sich ein weiterer Grund ermitteln, warum wahrscheinlich nicht Heliopolis der eigentliche Urheber der Lehre vom Ka sein kann: nämlich in der politischen Tendenz, die diese Priesterschaft verfolgte und deren tiefster Niederschlag die Sa-Re-Theologie ist, die im Gegensatz zur Ka-Theologie steht. Ehe jedoch auf diese Entwicklungsphase des Königtums eingegangen wird, soll zunächst die Frage nach den Vorstufen der Ka-Theologie angerührt werden. Allerdings ist es nicht möglich, hier Lösungen zu geben, es sollen lediglich einige Überlegungen vorgetragen sein.

3. Vorstufen zur Ka-Theologie

Welche Bedeutung und welchen Inhalt der Ka im Volksglauben und in der Vorgeschichte hatte, ist sehr schwer zu fassen. Das Wortzeichen mit den beiden Armen kommt schon auf frühen Rollsiegeln vor. Ob aber schon in vorgeschichtlicher und frühdyn. Zeit das Ka-Zeichen mit dem Totenglauben in Verbindung zu bringen ist, läßt sich nicht sicher entscheiden. Gräber wie in Tarchan¹⁰⁹, die in der Scheidewand von Bestattungskammer und Vorratskammer der Leiche in Armhöhe zwei Löcher aufweisen, könnten den Gedanken nahelegen, daß der Tote, durch den Ka lebend, befähigt sei, mit den Händen die aufgestapelten Lebensmittel zu ergreifen; das Ka-Zeichen stellt ja an sich zwei ausgestreckte Arme dar, ähnlich dem Schriftzeichen *shn*  das „ergreifen, umarmen“ bedeutet. Ob die beiden Zeichen nun in ihrer Grundbedeutung zusammenzunehmen sind, sei dahingestellt. Denkt man aber an die Schreibung des Totenpriestertitels, der alt mit diesem abgewinkelten Zeichen geschrieben wird , und verbindet man diese Tat-

¹⁰³ SCHOTT, Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten, Leipzig 1945; STOCK a. a. O., s. Anm. 96.

¹⁰⁴ HUGO MÜLLER, Die formale Entwicklung der Titulatur der äg. Könige (Äg. Forsch. H. 7), Glückstadt 1938.

¹⁰⁵ Das schließt nicht aus, daß sie auch vorgeschichtliche Bilder und Vorstellungen enthalten.


¹⁰⁶ Vgl. H. MÜLLER, a.a.O. S. 63ff.

¹⁰⁷ Pyramidensprüche 215, 216, 217, 222, bei MÜLLER, a.a.O. S. 63ff.

¹⁰⁸ Siehe S. 15.

¹⁰⁹ PETRIE, Tarchan II, Tf. 14.


sache mit dem Ergebnis von Spiegel¹¹⁰, der für *hm* die Grundbedeutung „Erscheinungsform, Gestalt, Leib“, angibt, so hieße Totenpriester = *šhn hm* mit der Bedeutung: der die Gestalt, die Erscheinungsform umgreift. Dann müßte mit *hm* in solchen Zusammenhängen die Statue des Toten gemeint sein, die wir ja als die Erscheinungsform des Toten im Grab erkannten. Tatsächlich vollzog der Priester ja die jeweiligen Opferiten vor der Statue¹¹¹. Aber an *šhn* als umgreifen schlechthin kann ja nicht gedacht werden, weil die Statue doch unzugänglich stand. (Denken wir auch an den alten Totenpriestertitel *šhn šh*; hier kann *šhn* sicher nicht im ersten Sinne gemeint sein, denn Geist ist nicht faßbar.) Es ließe sich höchstens noch damit verbinden, daß der Ka bildlich, „hinter“ der betreffenden Person ist, vgl. die Chephrenstatue mit dem Falken hinter dem Kopf des Königs. Da der Ka der Ewigkeitsgarant ist auf Grund seiner eigenen Ewigkeit, so ist er ja auch der Schutz, und schützen geschieht in der äg. Vorstellung ebenfalls von hinten her. Alt, d. h. vor der Existenz der Ka-Statue, könnte mit *šhn-hm* einfach der Grabwächter gemeint sein, das ist der, „der den Leib (des Toten) schützt, versorgt.“ Aber wie gesagt, vorläufig ist diese Frage nicht zu beantworten.

Wegen der Schreibung der beiden Arme den Ka auf das Wort Ka  = die Speise zurück zuführen, wie v. Bissing¹¹², geht schon deswegen nicht an, weil dieses Wort erst seit dem M.R. belegt ist¹¹³. Der Ka war wohl eher als Urheber und Garant des ewigen Jenseitslebens, das in der Vorstellung der Ägypter aber immer auch durch Nahrung zu erhalten war, das jenseitige Lebensprinzip, das der Speise bedurfte. Irgendwie in dieser Richtung könnte die frühe allgemeine Ka-Vorstellung wohl zu suchen sein.

4. Die Ka-Theologie im Gefüge der heliopolitanischen Weltauffassung

Faßbar wird die Vorstellung vom Ka aber erst durch die eigentliche Ka-Theologie, die vor der heliopolitanischen Auseinandersetzung mit Horus wenigstens schon in ihren Hauptzügen in UÄ. ausgebildet gewesen sein mußte. Schon seit der 1. Dyn. greift Heliopolis sie auf und macht sie sich für die Adoption des Gott-Königs zunutze.

Die Entwicklung, die Heliopolis anstrebt, erhellt aus der Sa-Re-Theologie. Sie ist von langer Hand vorbereitet und hat ihren tiefsten Grund in dem durch die Unterwerfung erst recht angestachelten Machtwillen UÄ.s, das sich gegenüber dem oäg. Eindringling, der sich auch noch in einem fremden Gott ihnen vorsetzt, geistig entschieden überlegen fühlt. Die Tatsache, daß die Auseinandersetzung mit OÄ. im tiefsten auf der religiösen Ebene ausgefochten wird, beleuchtet wieder so recht, wie zentral das Göttliche, das Jenseitige im Leben dieser frühen Menschen steht, daß man also nicht fehl geht, wenn man die letzten Hintergründe für frühgeschichtliches Geschehen hier sucht. Als gegen die Macht des Stärkeren mit Waffen nichts mehr auszurichten war, vergeistigt UÄ. das Königtum an sich durch die Ka-Theologie. Aber es währt nicht viel mehr als 2 Dynastien und die Lehre vom Ka ist im Kern entmächtigt durch die Deutung des Königs als Sa-Re¹¹⁴, denn das Ziel dieser dogmatischen Erklärung ist der Sturz des absoluten Gott-Königtums und seine Umwandlung in ein Königtum von Gottes Gnaden, das den König nicht mehr als den einzigen, unerreichbaren Herrscher und Machtbesitzer gelten läßt, sondern ihn wertet als einen Erwählten unter Gleichen, als einen, der nicht aus der absoluten Macht des Unveränderlich-Göttlichen herrscht, sondern der veränderlichen Macht und Gewalt einer wesensgleichen Vielheit ausgeliefert ist; denn er ist ja nicht mehr der letzte Absolute, Ewigkeitsverwurzelte. Wenn der König nicht der Gott selbst ist, sondern nur sein Sohn ganz allgemein, ohne die Herausstellung der Wesensgleichheit, so bedeutet das, daß er als Mensch auf Grund seiner besonderen Beliebtheit und Bevorzugung durch den Gott ein *primus inter pares* ist. Daß der Sa-Re-Begriff tatsächlich so aufgefaßt wurde, läßt sich aus der geschichtlichen Entwicklung klar erkennen.



¹¹⁰ SPIEGEL, Die Grundbedeutung des Stammes  *hm*, in Ä.Z. 75, 112 ff.

¹¹¹ Vgl. KLEBS, Die Reliefs des AR, Abb. 26, S. 40; STEINDORFF, Ti, Tf. 65.

¹¹² S. oben Anm. 2.

¹¹³ W.B. V. 91.

¹¹⁴ H. MÜLLER, a.a.O. S. 63 ff.

Der Ausdruck „Sohn des Gottes“ für den König ist in den Pyramidentexten durchaus geläufig; aber solange er in Verbindung steht mit der göttlichen Wesensbeziehung durch den Ka, widerspricht er dem Ursprung des Gottes aus dem göttlichen Wesen nicht. Eine solche Stelle findet sich in meiner Textauswahl Pyr. 543c¹¹⁵. Das Bestreben der heliopolitanischen Priesterschaft, ihren Gott Re, den sie mit Atum zu Re-Atum verband, dem Königshaus nahe zu bringen, ist schon für die frühe 2. Dyn. festzustellen durch den Königsnamen Neb-Re . Peribsen setzt auf seinem Siegel im Grab von Abydos¹¹⁶ über das Sethtier seines Seth-Titels die Sonnenscheibe. Als weiterer König, der dem Re-Kult geneigt ist, sehen wir Djoser, der einen eigenen Titel mit Re erfindet in . Daß Djoser zu Re steht, ist für ihn als Unterägypter nicht auffällig. Sein Nachfolger Snofru ersetzt aber dann in diesem Titel Re durch Horus und schafft so den Hr-nb-Titel¹¹⁷. Diese Beispiele besagen vorerst nur, daß Re im Königshaus allmählich zu Ansehen gelangt und so an die Spitze des Reichsgötterkollegiums kommt, während Horus zwar nicht verdrängt, aber doch Re-Atum zu-, wenn nicht untergeordnet wird. Dies geschah in der 2., 3., und beginnenden 4. Dyn., denn erst Chephren nennt sich in seiner Titulatur Sa-Re¹¹⁸. Bei ihm und seinem Nachfolger Mykerinos hat jedoch die Bezeichnung Sa-Re noch nicht die vollgültige Stellung eines Titels (nämlich vor dem Ringnamen); die volle Ausbildung bringt erst die 5. Dyn., deren Herrscherfamilie durch die Priesterschaft von Heliopolis auf den Thron gekommen ist; sie nennen fast alle Re in ihren Geburtsnamen¹¹⁹.

Diese von Heliopolis zäh verfochtene Wandlung religiöser Grundvorstellungen bedingte einen der entscheidenden Einschnitte der inneren Geschichte Ägyptens. Der äg. König als Gott-König ist der absolute Herr von Land und Leben schlechthin. Alles ist sein Eigentum; alles ist letztlich zu seiner Verfügung. Es gibt keine Macht über ihm und keine Macht neben ihm. Wer sich gegen ihn empört, wird vernichtet. Denken wir nur an die Darstellungen niedergeworfener Feinde, die erbarmungslos unter den Füßen der königlichen Macht in den Staub getreten werden. Ein Mittel zur Erhaltung dieser „absoluten“ Macht war vitale Grausamkeit und unbarmherzige Handhabung der Rechte des Stärkeren. Dies gilt für die vor- und frühgeschichtliche Zeit. Die endgültige Unterwerfung von UÄ. durch OÄ. wurde durch mehrfach wiederholte Expeditionen sichergestellt. Die Herrschaft der 1. Dyn. war zweifellos sehr kriegerisch. Mit der Gleichberechtigung von UÄ. wird in der 2. Dyn. aber schon die geistige Überlegenheit der nördlichen Reichshälfte deutlich, die einmal die Absolutheit des Gott-Königtums in einer „abstrakten“ Theologie bindet, aber zugleich im Keim schon seinen Sturz besiegelt. Heliopolis ist, wie wir sahen, das starke geistige Zentrum dieser Umsturzpolitik, die dann um so stärker wirken mußte, da sie das religiöse Grundprinzip annullierte.

Die 3. Dyn., machtvoll mit Djoser beginnend, verkörpert uns die Höhe der absoluten Herrschermacht, die im Wesen der Göttlichkeit gründet. Sie ist uns als eine der reichsten, schöpferischsten Zeiten der äg. Geschichte bekannt. Die Ka-Statue des Königs kann als eine der klarsten Ausdrucksmöglichkeiten dieses seines unbesiegbaren Herrschertums gelten, das in der Ruhe seiner unveränderlichen Göttlichkeit formgebend ist für das ganze weitere rundplastische Schaffen der äg. Kultur; denn der Inhalt: Göttlichkeit — Ewigkeit — Unveränderlichkeit bringt den Kanon der gebundenen Form als äquivalenten Ausdruck hervor. Der Grabbezirk Djosers offenbart einen Teil dieser geistigen Kräfte und schöpferischen Lebensäußerungen einer Menschheitsstufe, der fast 5000 Jahre vor unserer Zivilisation Fähigkeiten und Leistungen zuzuschreiben sind, die uns für eine solche frühe Zeit geradezu erstaunlich vorkommen. Der Boden dieser kulturellen Tat kann letztlich nur gesehen werden in der vitalen Glaubenskraft dieser Menschen. Gott-Königtum, auf Erden erschienene Ewigkeit und Unveränderlichkeit, vollendet in der 4. Dyn. die einzigartigen Bauformen der Pyramiden, die in ihrer schlichten Monumentalität sinngemäßer Ausdruck dieser Absolutheit sind.

¹¹⁵ Siehe S. 21.

¹¹⁶ H. MÜLLER, a.a.O. S. 25 Abb. 41.

¹¹⁷ H. MÜLLER, S. 26.

¹¹⁸ H. MÜLLER, S. 68 Abb. 103/4; vgl. dazu STOCK, Das Ostdelta Ägyptens . . , WO 3 (1948).

¹¹⁹ H. MÜLLER, S. 68—73.

Aber es wird uns noch etwas anderes aus den Totenkultformen dieser 4. Dyn. sichtbar. Das ist der Absolutismus des Herrschertums. Der König ist jetzt nicht mehr nur eine Erscheinungsform des Gottes, in der er verehrt werden kann wie auch zugleich in einer anderen, d. h. daß neben der irdischen Erscheinungsform auch seine himmlische angebetet und angerufen werden kann. Cheops setzt sich selbst als die einzige Möglichkeit zur Vertretung und Verbindung mit dem Jenseitigen. Er schafft den privaten Totenkult ab. In Gise gibt es keine Kultkammern, keine Scheintüren, keinen Serdâb, keine Statuen. Lediglich ein kleiner Vorraum mit einer Opferplatte vor der Speisetischszene wird dem Verlangen der traditionstreuen Untertanen zugebilligt¹²⁰. Anstelle der Statue steht in einem ausgesparten Raum nahe der Sargkammer der sogenannte Ersatzkopf¹²¹. Was das für den Ägypter bedeutete, verstehen wir jetzt. Die Statue galt als die irdische Erscheinungsform des Toten, als Garant seines ewigen Jenseitslebens. Und nun dieser schwache Ersatz, der sicherlich nur ein Kompromiß des Königs war, dem es nicht gelingen konnte, die säkularen Vorstellungen auszurotten. Er glaubte und fürchtete vielleicht, daß, wenn die göttliche Lebenskraft auf so viele Menschen verteilt sei, seine Kraft schwinde, seine Ewigkeitsgarantie verkleinert würde. Dies könnte psychologisch nicht verwundern, denn der König, der eben doch nur ein Mensch war, mußte seine persönliche Schwäche spüren, erleben — jenes Geschlecht „erlebte“ im wahrsten Sinne des Wortes. Vielleicht ahnte er auch die aufsteigenden Gefahren, die von Heliopolis drohten. Von Cheops kennen wir keine Verneigung vor Re¹²². Seine Reaktion greift in die tiefste Wurzel, in das Gott-Menschverhältnis ein; er schließt alle von den Quellen, die das Jenseitsleben verbürgen, ab und erzwingt so seine Macht ad absolutum und damit ad absurdum. Der leise keimende Zweifel an seiner eigenen Allmacht, d. h. letztlich an seiner Göttlichkeit, brachte ihn wohl dazu, sich gleichsam auf magische Weise dieser total erwünschten Kräfte zu versichern, indem er niemanden partizipieren ließ. Der Zauber schien zu gelingen; unter Cheops und Chephren steht die politische Macht Äg.s in voller Blüte und Sicherheit, und die Stellung des Königtums scheint unbezwinglich. Sie sind die unumschränkten Herren der Gewalt.

Wie weit aber Heliopolis seinen Plan im Stillen schon vorangetrieben hat, zeigen die Namen *Dd-f-Re*, *H-f-Re*, *Mn-kꜣw-Re*. Die Quellen des Geistes und der Wissenschaft lagen in Händen der Priesterschaft; sie umfaßte die Schriftkundigen und die Berufenen zum Tempeldienst. Daß sie bei Hof in großem Ansehen standen, ist leicht verständlich, genoß doch sicher der Thronfolger auch bei ihnen seine Erziehung. Chephren ist der letzte der 4. Dyn., der die politische Macht noch voll in Händen hält, aber in einem Epitheton zu seinem Namen nennt er sich als erster Sa-Re¹²³. Unter Mykerinos muß Heliopolis schon so reich und mächtig geworden sein und die Anhängerschaft bei Land- und Hofadel schon so groß, daß es bald nachher gelang, die Dynastie zu stürzen und als 5. Dyn. ein Königtum von Gottes Gnaden auf den Thron zu bringen. Den tiefsten Grund zur Katastrophe und zu ihrem Untergang legte die 4. Dyn. selbst und zwar durch den gewaltigen König Cheops mit seinem unerhörten Eingriff in das Jenseitsleben seiner Untertanen.

Dieser Wandel in der Auffassung des Königtums, diese Spannung zwischen Welt und Überwelt, zwischen Gott-Königtum und Königtum von Gottes Gnaden, zwischen Göttlichkeit und Menschlichkeit formt ebenso die ganze äg. Kunst. Das Überzeitliche, Ewige vertritt der Formkanon, der für die ganze äg. Kultur gültig bleibt, so wie das Gott-Königtum, wenn auch nicht in der starken Wesensbezogenheit des frühen A.R., so doch immer prinzipiell festgehalten wird. Die absolute Sprengung der Form bleibt erst dem Ketzer Echnaton vorbehalten. Von Chephren bis zu Echnaton aber erkennen wir eine ganze Stufenleiter feinsten Akzentverschiebungen in dem Prozeß immer stärkerer Vermenschlichung des Königs. Schon bei Chephren ist der Schimmer des Überweltlichen von einem leisen Schatten der Menschlichkeit angedunkelt, und die Könige im Verlauf des M. R. werden mehr und mehr Wanderer dieser Welt mit ihren Nöten und Sorgen für den, der Herrscher ist. Die Erstarrung der gespannten Glaubensvitalität ist der innere Grund auch für den kulturellen Untergang des N. R.

Für das A.R. soll in einem IV. Teil das Gegenspiel der Kräfte zwischen Welt und Überwelt

¹²⁰ JUNKER, Giza II, 2.

¹²¹ JUNKER, Giza I, 43 und 57ff.

¹²² Im Felsrelief vom Wadi Maghara zeigt er den doppelten Horustitel (MÜLLER a.a.O. S. 58, Abb. 88).

¹²³ H. MÜLLER, a.a.O. S. 68 Abb. 103/4.

in der Auseinandersetzung des Gott-Königtums mit dem Königtum von Gottes Gnaden an Hand plastischer Königsdarstellungen illustriert werden. Es soll so gleichsam noch einmal das mehr theoretisch Erfasste auch erlebnismäßig zur Sprache kommen.

ANHANG

Ka — Ka-Mutef — Göttertriaden — Der geoffenbarte trinitarische Gott

In seiner Arbeit über die dogmatische Stellung des Königs legt Jacobsohn¹²⁴ dar, wie der Schöpfergott als Ka-Mutef (Stier seiner Mutter) durch den Vater-König, der ja seine irdische Erscheinungsform ist, mit der Königin sich selber in der Sohnform wiederzeugt. Diese Wiedergeburt des Schöpfergottes durch Selbstzeugung vollzieht sich durch alle Dynastien und macht so die Dynastie zur Trägerin der göttlichen Schöpferkraft. Der Ka-Mutef ist eine theologische Schöpfung des N. R.. Jacobsohn spricht dann die Vermutung aus, daß der Ka der ursprüngliche Begriff der Schöpferkraft sei und zwar schlechthin, und daß der Ka-Mutef als eine Sonderform¹²⁵ zur Erklärung der jeweils neuen „Wiedergeburt“ des Gottes im Thronfolger aufzufassen ist. Da er ausgeht vom Ka-Mutef als der Gestalt des Gottes, in der er sich immer wieder von neuem selbst zeugt und weiterhin von der Tatsache des stark ausgeprägten königlichen Ahnenkultes im N. R., schließt er rückwärts, daß der Ka vom A.R. an die Funktion eines Geschlechtergeistes habe¹²⁶; „der Ka des Königs als solcher bereits in sich enthält den lebenden und die verstorbenen Könige“, so daß der König „mit allen seinen Vorfahren im Ka zu einem Wesen verbunden ist“. Dieser Folgerung legt er die natürliche Ahnenreihe des Königs bis zurück zum ersten Ursprungsgott zugrunde. „Der Ka ist die sich stets erneuernde, ewig lebende Kraft, die die einzelnen individuellen Inkarnationsformen“ (das sind die Könige) „als ein einiges Wesen miteinander verbindet“¹²⁷. Diese Auffassung Jacobsohn entspricht aber wie wir sahen, nicht dem ursprünglichen Ka-Begriff. Nur wesensmäßig erfaßt Jacobsohn den Ka sehr richtig als die göttliche Schöpferkraft, durch die der Schöpfergott sich im regierenden König inkarniert, wodurch die Wesensgleichheit, bzw. Identität des Gottes mit dem König ausgesprochen ist. Horus als die älteste Gottesinkarnation ist der Ka schlechthin.

Aus dem Zusammenhang von Horus und König in den Texten, die von den Wiedergeburtstagen handeln, schließt Jacobsohn rückwärts, daß der König „zusammen mit seinem Ka wiedergeboren wird“¹²⁸. Jedoch scheint mir, liegen die Zusammenhänge logisch anders herum: zuerst lagen doch die Göttermythen vor, (der Mythos von Osiris und Horus stammt sicher schon aus der Zeit des A. R.), und die Begründung des Königtums durch die Ka-Theologie ist das Zweite. Wenn nun der König mit diesem oder jenem Gott identisch geschaut wird, dann werden ihm auch folgerichtig die gleichen Erlebnisse des entsprechenden Mythos zugeordnet.

Darum glaube ich nicht, zugeben zu können, daß die Abstammung einzelner Götter untereinander und ihre Verbindung und Beziehung zu Götterfamilien und Kreisen als Ursache des Ka-Begriffes zu erklären sind. Vielmehr ist es urtümlich und allgemein frühmenschlich, Götterfamilien zu bilden. Die Erfindung des Ka muß einer geistig weiterentwickelten Menschheitsstufe zuerkannt werden, die für die schlichten, aus der menschlichen Erfahrung übertragenen Götterbeziehungen dann innere Zusammenhänge und Erklärungen sucht.

Der Ka hat ursprünglich nichts mit Zeugung im natürlichen Sinn des Wortes zu tun¹²⁹. Ist der König dann aber mit einem Gott identifiziert, so wird dessen Geschichte zu seiner Geschichte, und damit wird er auch der gezeugte Sohn eines Gottes oder Götterpaares, z. B. von Osiris und Isis. Bilder der Sohnschaft des Königs gegenüber Göttern oder Göttinnen sind den Pyr.-Texten

¹²⁴ JACOBSON, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (Äg. Forsch. Heft 8), Glückstadt 1939.

¹²⁵ JACOBSON a.a.O. S. 62.

¹²⁶ a. a. O. S. 57 und dazu Anm. 6: hier verbindet er die Inkarnationsformen mit dem Ba als der individuellen Seele; aber da scheint mir kein Zusammenhang erkenntlich.

¹²⁷ a. a. O. S. 57.

¹²⁸ a. a. O. S. 56.

¹²⁹ Vgl. Pyr. 1653a—d.

geläufig. Aus diesen sekundären Vorstellungsverbindungen ist z. B. Pyr. 388c zu verstehen¹³⁰; „Unas ist der, mit dem sich seine Mutter, die große Wildkuh, vereinigen wird“, denn als Sohn des Vatergottes ist er ja auch (durch den Ka) der inkarnierte Vater und wird in dem vorliegenden Mythos dann zum Gemahl seiner Mutter. Neben der Götterzeugung findet sich ebenso ungeschlechtliche Erschaffung, wie sie ja auch in der Ka-Vorstellung zum Ausdruck kommt.

Jacobsohn stellt der ersten Inkarnationsweise des Gottes durch die königliche Ahnenreihe, die durch den Ka zu einem „einzigen Wesen verbunden“ ist, die jeweilige unmittelbare Inkarnation gegenüber, in der der Gott „als ein Gott-Vater“ sich mit dem „natürlichen“ Vater des neu zu erzeugenden Königs zu einer Gestalt vereint und so als Ka-Mutef zur Königin kommt und sie zur Gottesmutter macht: der „Sohn“ ist der auf Erden neu „erscheinende Schöpfergott selbst“¹³¹. Meiner Ansicht nach sind diese beiden Auffassungen auseinander zu halten, denn die zweite Inkarnationsweise durch den Ka-Mutef gehört dem N.R. an. Sie ist eine theologische Erklärung für die reale Diskrepanz zwischen der erwünschten Gottesinkarnation, der Göttergenealogie und der tatsächlichen königlichen Genealogie (Dynastiewechsel, Usurpatoren, Fremdherrschaft). Die Diskrepanz zwischen tatsächlicher Geburt und „Wiedergeburt“ bleibt bestehen. Das ursprünglichere Denken, das dem Göttlichen glaubensmäßig lebendiger und ergebener gegenübersteht, eben weil seine Unfaßbarkeit noch näher erlebt wird, weist die Ka-Theologie im A. R. auf. Die Deutung des Ka als Geschlechtergeist ist zu schwach und wird dem unmittelbaren Wirken göttlicher Übermacht nicht gerecht.

Die drei „Gestalten“ des Schöpfergottes als Vater, als Sohn im König und als Ka-Mutef stellen nach Jacobsohn drei Wesenheiten dar einer göttlichen Person. Er betont, daß es sich um die „Dreiheit des Gottes selbst“ „und nicht um eine Triade von Vater, Mutter und Sohn“ handelt. „Die Gottesmutter als solche steht außerhalb der göttlichen Dreieinigkeit“. Aber „auch sie ist ein göttliches Wesen“. Diese drei Wesenheiten einer Person bezeichnet er aber auch als identisch mit der königlichen Ahnenreihe, dem regierenden König und dem Ka des Königs.

Von dieser Dreiheit her versucht Jacobsohn nun eine Linie durchzuführen über Plutarch und Philon zum christlichen Evangelium der Gottesgeburt. Er betont, daß sich nur eine „formale“ Gleichung“ aufzeigen ließe, der Inhalt des Evangeliums sich aber wesentlich unterscheide. In dieser formalen Gleichung stellt er den Ka bzw. den Ka-Mutef dem Hl. Geist gegenüber, dem äg. Schöpfergott die erste Person der Dreifaltigkeit, dem äg. König als Sohnform des Schöpfergottes den Logos.

Gegen diesen formalen Vergleich Jacobsohns ist einzuwenden einmal, daß der geoffenbarte Gott der Evangelien nicht eine Person in drei Wesenheiten ist¹³², sondern: das eine göttliche Wesen ist hingegeben an drei Personen, d. h. drei Personen sind Träger des einen göttlichen Wesens. Jacobsohn nimmt den Begriff „Wesen“ als ein „Ens“ an sich; in der Definition des Trinitäts-Dogmas ist Wesen gefaßt als: das, was ausmacht, das ein Sein so und nicht anders ist. Weiterhin sagt er S. 63 oben: „der dreieinige Gott läßt sich als Gott-Sohn neu entstehen im Mutterleibe der Maria“. Dies entspricht ebenfalls nicht der Offenbarung, denn es inkarniert sich nicht der dreieinige Gott, und nicht der Hl. Geist und nicht der Vater durch Maria, sondern der Logos, die zweite Person der Gottheit nimmt in Maria Fleisch an. Bei dieser realen Gottesinkarnation ist die zweite göttliche Person Träger der göttlichen und der menschlichen Natur. Bei der fixierten Gottesinkarnation des äg. Schöpfergottes im König kann die Person des Königs nicht aufgehoben werden, weil ja keine reale göttliche Person da ist, die Träger ihrer Natur¹³³, Träger des menschlichen Wesens des Königs wird. Dreifaltiger Gott bedeutet in der christlichen Offenbarung nicht, daß Gott in drei Erscheinungsformen da ist, also, daß der Sohn und der Geist Erscheinungsformen des Vaters seien; sondern der Sohn und der Geist unterscheiden sich vom Vater durch die Art und Weise, wie sie das göttliche Wesen besitzen auf Grund der innergöttlichen Relationen. Die reale Person des Logos ist von dem Augenblick der Menschwerdung an für ewig nicht mehr allein Träger der göttlichen Natur, sondern auch der menschlichen. Gewirkt wird die Inkarnation des Logos vom Dreifaltigen Gott, aber die menschliche

¹³⁰ a. a. O. S. 21.

¹³¹ a. a. O. S. 62.

¹³² a. a. O. S. 62 unten und 63 oben.

¹³³ Natur ist das Wesen, insofern es Prinzip der Handlungen ist.

Natur nimmt nur der Logos an. (Die Unterscheidung von drei Personen im Dreifaltigen Gott macht aber nicht drei entia aus ihm, sondern meint die Relationen, die in dem einen, allmächtigen und unfäßbaren göttlichen Wesen obwalten.) Das A.T. nennt nur leise Andeutungen dieses Geheimnisses, und erst Christus, der menschengewordene Logos selbst, brachte die Offenbarung der Trinität.

Aus diesen Darlegungen wird klar, daß der Vergleich Jacobsohns hinfällig ist, denn der Ka-Mutef als die Erscheinungsform der geschlechtlichen Selbstzeugung des Gottes bringt keinerlei Parallele zum Hl. Geist, und der Ka ebensowenig. Der Ka ist das göttliche Wesen, insofern es göttlich belebende Wirkkraft ist, d. h. er ist als das göttliche Wesen der Gott selbst und zwar gesehen in seiner Leben schaffenden Kraft. Dadurch daß der Gott sein Wesen in den menschlichen König gibt, wird der König mit dem Gott identisch (denn du bist der Ka). Im Dreifaltigen Gott ist der Vater aber nicht identisch mit dem Sohn und nicht mit dem Hl. Geist und der Geist ist nicht identisch mit dem Sohn, sondern die drei Personen des einen Gottes sind voneinander unterschieden. So kann man also nicht sagen, daß das Ägyptische in der Theologie des Ka bzw. Ka-Mutef ein „Urbild“ der Trinität überliefert (denn so wie ich Jacobsohn verstehe, meint er nicht „Vorbild“)¹³⁴. Wie könnte auch der armselige, begrenzte Verstand des Menschen die unendliche Fülle des Dreifaltigen Gottes erdenken, bleibt sie doch trotz der Offenbarung letztlich immer ein Geheimnis. Der Gott, der der erdgebundenen Denkkraft eines Menschenhirnes entspringt, kann ja nur seiner natürlichen Begrenzung entsprechen, d. h. er ist so wenig ein Gott wie der Mensch, der ihn erdacht hat. So ist alles Suchen und Sinnen der heidnischen Philosophie (ich meine die altheidnische und nicht die gottlose des Materialismus) wie das Flattern eines halbflüggen Vogels, bis die christliche Philosophie, die in der Offenbarung Christi gründet, ihr die Schwingen löst, so daß sie mit dem starken Flug eines Adlers den Abgründen göttlicher Wahrheit zustrebt. In die letzten Tiefen wird aber auch sie nicht vorstoßen. Solange der menschliche Geist noch dem Leibe einhaftet, ist ihm die Begegnung Gottes nicht als freies Geistwesen möglich, sondern nur im leise leuchtenden Schimmer der Gnade. Diese Liebesvereinigung des Menschen mit Gott ist, obwohl der Mensch als ganzer Mensch sich hingibt, übergeschlechtlich (und hier widerspreche ich wiederum Jacobsohn).¹³⁵ Denn die unaussprechliche Liebesbegegnung Gottes mit dem Menschen nimmt das Geschöpf hinein in den innergöttlichen Lebensvollzug des Schöpfers und läßt ihn so in einem schwachen Schimmer die beseligende Ruhe erahnen, die die einzige Erfüllung der Liebe erst in der Begegnung als Geistwesen erkennen läßt.

Wenn auch die Parallele, die Jacobsohn zieht, nicht gültig ist, so bleibt die Frage, die er anrührt, doch sinnvoll. Es ist die Frage nach der Uroffenbarung. Gott gab sich den ersten Menschen als Gott zu erkennen. Jedoch ist es nicht wahrscheinlich, daß er ihnen seine Dreifaltigkeit offenbarte. Aber er verhielt ihnen nach dem Sündenfall die Erlösung und zwar wohl so weit, daß sie verstanden, daß Gott in die Menschheit hineinkommen wollte. Aus dieser Quelle ist wohl die allgemein frühmenschliche Vorstellung der Gottesinkarnation im Gott-Königtum zu erklären.

Das Wissen um Gott und die Erlösung verdunkelte sich von Geschlecht zu Geschlecht, aber die Ahnung eines letzten Schöpfergottes und seines Eingreifens in die Menschheit blieb. So sind auch die „Urbilder“ eines letzten Schöpfergottes und des Gott-Königtums in der äg. Religion als Residuen der göttlichen Uroffenbarung zu verstehen. Weil dem durch die Erbschuld verdunkelten Verstand das Erfassen Gottes in rein geistigen Vorstufen nicht mehr gegeben war, sind auch die Spuren der Uroffenbarung in Bildern zu suchen, eben wegen der bildlich-vorstelligen Denkweise der unerlösten frühen Menschheit. Letztlich ist alles Geschehen in der Geschichte der Menschheit „heilsgeschichtlich“ zu verstehen. Und da sehen wir, wie Gott Seele und Geist der Menschheit schrittweise vorbereitet auf die Erlösung — — in diesem Zusammenhang ist die geistige Leistung des Griechentums von großer Bedeutung — — bis in der Christusordnung durch die Vollendung der Offenbarung und durch die Gnade der menschlichen Schwäche neue Hilfen geschenkt werden.

¹³⁴ Vgl. hierzu seinen Schlußabschnitt auf S. 68.

¹³⁵ a. a. O. S. 64.

Aus dieser heilgeschichtlichen Schau sehen wir, um mit Jacobsohn zu reden, wie ernst wir Ägyptologen die Lehren altäg. Priester zu nehmen haben. Gerade die Lehre von der göttlichen Wesensmitteilung durch den Ka, zur Erklärung eines absoluten Gottkönigtums, zeugt von einem tiefen Gottsuchen und Gottglauben, die in den Spuren der Uroffenbarung Gottes Wirken zu jeder Zeit erkennen läßt. Wenn man dazu bedenkt, daß ja das israelitische Volk der begnadete Empfänger einer über die Uroffenbarung hinausgehenden Weissagung des Messias ist, so ist es vielleicht nicht zufällig, daß gerade im semitischen Volksteil Äg.s eine solch erstaunlich hohe Deutung des Gottkönigtums zu finden ist. Als Residuen der Uroffenbarung nun können sich ähnliche Bilder in den Evangelien wiederfinden. Warum sollte Gott nicht Bilder, deren Inhalt aus seiner Offenbarung kommt, wieder aufgreifen und erfüllen und überhöhen in der überhöhten Offenbarung der Christusordnung. So sind diese Urbilder ja nicht Menschenwerk, dessen Gott sich bedienen mußte, (denn wie sollte der allmächtige und allweise Gott menschlicher Vorbilder bedürfen, um seinen von Uranfang vorhergewußten Erlösungswillen in der Hl. Schrift kundzutun), sondern sie sind, der menschlichen Endlichkeit entsprechend, nachgestammelte, halbvergessene „Urworte“ des Dreieinigen Gottes.

IV. TEIL

Ka-Vorstellung und Plastik des Alten Reiches

Die stilistische Entwicklung ganz allgemein, ablesbar von der gesamten Plastik, also auch von der Privatplastik, steht relativ zu der innerlich bedingten Ausdruckswandlung der Königsplastik. Allgemeingültige Formentwicklung und spezielle Sinnwandlung stehen ja in zeitgebundener Relation. Für die äg. Plastik des A.R. im Besonderen ist zum erhellenden Gehalts- und Formverständnis notwendig die Berücksichtigung des Verhältnisses von Königs- und Privatplastik, also vom königlichen Macht- und Lebensbereich gegenüber dem der Beamten. Die gesamte religiöse und weltliche Macht liegt grundsätzlich in den Händen des Königs. Die Machtentfaltung der Beamten ist ein gradverschiedener Abglanz der königlichen Macht. Dieses Verhältnis spiegelt sich ganz deutlich in der Grabausstattung wieder. Dieser Abglanz jedoch hat sich im Laufe der Zeit bis zum selbständigen Machtglanz der Beamten gewandelt. Die verschiedenen Stilformen und Weiterbildungen erscheinen zuerst in der Königsplastik und werden dann von der Privatplastik übernommen. In Zeiten, in denen die Macht der Könige erschlaffte und die der Beamten immer absoluter wurde, liegt auch die kulturelle Führung bei den Privaten. Dieses Wechselspiel der Machtverlagerungen findet natürlicherweise seinen Niederschlag im Wandel der Kunst. Da aber, wie wir sahen, die Realisierung der Macht im König nicht in erster Linie eine Frage der Staatsform, sondern eine religiöse Wesensfrage ist, greift ihre wechselnde Intensivierung über die äußere Form- und Gewichtsverschiebung ihres künstlerischen Niederschlages wesentlich in Inhalt und Sinn dieser Formen hinein.

Für den Äg. des A.R. war, wie wir sahen, der König unzweifelhaft die Inkarnation des Weltgottes. Geriet nun die Macht des Königtums aus irgendwelchen Gründen ins Wanken, dann ist dies also nicht nur eine Frage der Erprobung eines neuen Staatssystems, sondern zugleich eine Frage nach dem Sein oder Nicht-Sein der Götter. Dieser Weltanschauungswandel hat sich, uns deutlich in Schrift und Bild greifbar, vollzogen vom A.R. zum M.R., und zwar beginnt er schon leise spürbar in der Zeit des Chephren, wird klarer unter Mykerinos und zeigt die drohenden Vorboten der Katastrophe in der 5. Dyn. Im M.R. ist der Gottkönig zum König von Gottes Gnaden geworden auf Grund der heliopolitanischen Sa-Re-Theologie; prinzipiell und rituell jedoch wird an seinem Gottestum durchaus festgehalten. Aus diesem inneren Wandel heraus nun ist die sich immer mehr verfeinernde, psychologische Ausdruckskraft von menschlicher Königswürde und Verantwortungslast in den plastischen Gestaltungen des M.R.s zu verstehen. Und so läßt sich über die rund 1000 Jahre des A. und M.R.s ein großer Bogen schlagen; denn die innere Auseinandersetzung dieser Zeit ist ein im wesentlichen zusammengehöriger Prozeß. Innerhalb dieser großen Linie bestimmen eine ganze Reihe von Faktoren die einzelnen aus dem Lebendigen wachsenden künstlerischen Konkretisierungen, die menschliches Denken und Empfinden und Verlangen schöpferisch gestalten. Die verschiedenen Ausdrucksformen des im Vorigen angerührten Weltanschauungswandels sind nun auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, und der heißt: Auseinandersetzung von Welt und Überwelt, von Individuum und Absolutum, von Bildnis und Menschentum, von Zufälligkeit und Allgemeingültigkeit.

Für uns Menschen einer materiellen aufgeklärten Zeit, ist es schwer einen Zugang zu finden zu einer Kunst, die ganz wesentlich Ausdruck einer übernatürlichen Bezogenheit, ja Gebundenheit ist. Die äg. Könige waren Gottkönige, d. h. in ihnen war die höchste Gottheit inkarniert. Das Bewußtsein dieses Gottkönigtums war vor allem im A.R. dominierend. Aber vielleicht ist es für einen Christen doch nicht so schwer, den Zugang zu der Gedankenwelt des äg. A.R. zu finden. Denken wir uns einmal hinein in die Situation eines mittelalterlichen Künstlers, eines Bildhauers der romanischen Zeit. Seine höchste Aufgabe bestand darin, den Menschen, die in der Begreiflichkeit des sichtbaren Alltages steckten, einen Weg zu Gott, zum gottmenschlichen Sein Christi zu weisen und sichtbar zu machen. Sie hatten Christus nie gesehen in seiner göttlichen und menschlichen Gestalt, konnten also kein natürliches, reales Bildnis von ihm schaffen. Und

wenn wir die Christusbilder der Zeiten vergleichen, so sind sie in dem Gegenspiel der Einzelzüge auch durchaus verschieden. Aber das, um was es ging in der Darstellung des Christusantlitzes, nämlich um den Spiegel des Übernatürlichen, das hat keine Zeit so tief und gottnahe gelöst, wie die romanische. Keinem Bildschöpfer der folgenden Zeiten ist es so gelungen, in die Sichtbarkeit und Greifbarkeit des Steines die Gewalt göttlicher Majestät, den hervorbrechenden Glanz und die Kraft der Transzendenz einzuhauchen wie den Künstler des 11. Jhrts.

In einer ähnlichen Situation wie diese war der äg. Bildschöpfer des A.R.. Ich sage in einer ähnlichen, denn die Unendlichkeit der übernatürlichen Erfahrungswelt war für ihn begrenzt, verdunkelt durch die Wirklichkeit des konkreten königlichen Menschen. Und weiterhin war die Gotteserkenntnis in dieser frühen Zeit der Heilsgeschichte auf einer verschleierte Stufe von geringerer Intensität als zur Zeit der Christusordnung. Aber die Ahnung des Göttlichen beherrschte das äg. Denken wesentlich. Und so haucht der äg. Bildhauer seinem Königsbild aus seiner inneren Ahnung und Erfahrung des Göttlichen, eben in der Allgemeinheit der Fassungs-möglichkeit seiner Zeit, überzeitliches Leben ein, prägte dem zeitlichen Bild des jeweiligen, regierenden Königs die Züge göttlicher Unnahbarkeit und Majestät auf.

Das ausdrucksstärkste Bild des Gottmenschentums der äg. Religiosität spiegelt uns die Erhabenheit der Djoserstatue wieder. In ihr ist die Nähe zum Göttlichen und seine Anerkennung in Ehrfurcht am deutlichsten. Im Verlauf der Zeiten verliert dieser Ausdruck göttlicher, majestätischer Seinshaftigkeit an Dichte, und das zu vergöttlichende Menschenantlitz scheint immer deutlicher durch, bis es in den Königsstatuen des M.R. beherrschend wird.

Den gleichen Vorgang, wenn auch nicht auf dem gleichen inneren Grunde basierend, finden wir im Verlauf der abendländischen, christlichen Kunst des Mittelalters.

Die Intensität der übernatürlichen Strahlung, die Fülle des göttlichen Seins ist dem Menschen nicht mehr in der ersten größeren Losgelöstheit von seiner eigenen, ihm näheren Menschlichkeit faßbar. Der äg. Mensch wird durch die Erfahrung der wirklichen, menschlichen Schwäche seiner Könige zum Zweifler an ihrer göttlichen Allmacht. Der christliche Mensch der spätgotischen Zeit wird nicht ein Zweifler an der Wirklichkeit der Allmacht Gottes, aber ein Verzweiflender vor der Unendlichkeit seines Gottes auf Grund seines wachsenden Sündenbewußtseins in einer sich steigernden Selbstbewertung. Darum holt er das Göttliche wenigstens im Bilde immer mehr in seine Menschlichkeit, in seinen Alltag, seine Welt hinein, um sich so der Barmherzigkeit Gottes sichtbar zu vergewissern. Der innere Grund liegt also hier im Subjekt.

Aus diesem weltanschaulichen Spannungsverhältnis heraus ist nun auch die Frage nach dem realen Bildniswert der äg. Plastik zu beurteilen. Der Ägypter schafft kein Porträt seiner Könige zur Verewigung ihrer menschlichen Erscheinungsform. Das wäre wider den Wesenscharakter seiner Plastik. Wir sahen, daß zwei Momente für die äg. Plastik wesentlich sind: 1. die Tatsache, daß sie Grabplastik ist, und darüber hinaus, daß sie Träger der jenseitigen Lebensform sein soll. Darin ist ihr überzeitlicher Charakter begründet. Dieser überweltliche Wesensgehalt ist, wie schon gezeigt, eine bestimmte Ausdrucksform, die für die ganze äg. Kunst durch alle Epochen verbindlich blieb. Jedoch innerhalb dieses Formkanons sind Differenzierungen möglich, und nicht nur möglich, sondern logisch notwendig auf Grund des vorher aufgezeigten Wandels in der Auffassung und Realisierung des Königtums.

Dieser Wandel nun ist Schritt für Schritt in der uns, wenn auch spärlich überlieferten Königsplastik aufspürbar. Vollendet kommt die Forderung des Gottmenschentums in Form und Ausdruck zur Sprache in der Sitzfigur des Königs Djoser (Abb. 1 u. 2). Die Abstoßungen an den Augenbögen und der Nase sind durchaus nicht so stark, daß die Fülle der Wesensaussage nicht ablesbar wäre. Die breitbogige Strenge des Mundes, die tiefegelegte Blickgewalt, der abgekürzte Kontur und die undifferenzierte Modellierung der Wangenpartie, die steile Stirn, die übergeht in die schwere Frontalität der mit dem Königstuch bedeckten Perücke, in die wirksam die Breite der Ohren hineingestellt ist, dazu die schwere Ruhe in der Art des Sitzens, alles zusammen ist ein treffender Ausdruck gottmenschlicher Erhabenheit und unzerstörbarer Ewigkeitsruhe. Dies ist das Bild des Gott-Königs der 3. Dyn.

Die nächste Stufe wird uns faßbar in den verschiedenen Chephrenstatuen. Ich möchte hier vor allem den Bostoner Alabasterkopf und die Tempelstatue mit dem Falkengott herausstellen (Abb. 3—5). Hier ist der Menschengestalt des inkarnierten Gottes schon ganz deutlich nach-

gegangen, wenn auch noch unbeschadet der göttlichen Autorität. Die Schwere des Sitzens ist durch eine stärker differenzierte Modellierung des Körpers und die feine Fältelung von Schurz und Kopftuchlappen gelockert; dadurch wirkt die Ruhe des Sitzens nicht mehr so wuchtig; es ist mehr eine gelöste Ruhe selbstsicherer Ewigkeit. Diese Geschlossenheit wird betont und vollendet durch die Stufung der hochgezogenen Rückenlehne des Sitzes mit der sich rhythmisch einschwingenden Bilderschrift und dem, der Sitzbreite entsprechend, vorgeschobenen Fußbrett.

Die Züge des königlichen Antlitzes lassen deutlich ein gesättigtes Ichbewußtsein herausspüren, das doch schon stark im eigenen, menschlichen Wert gründet, wenn auch der gewollte göttliche Seinsursprung nicht aufgegeben ist. Die Djoserstatue ist mehr personifizierte ewige Absolutheit und Ferne in eigenem Gewicht. Die Dioritstatue des Chephrem atmet göttliche Ruhe und Erhabenheit, die sich gewollt und bejaht in das Zeitliche gestellt hat, und die ihrer Menschlichkeit bewußt, diese in der Geborgenheit göttlicher Gesicherheit durchleuchtet. Das Symbol des göttlichen Schutzes in dieser engen, fast körperlichen Verbundenheit ist so auch nicht nur kompositorisch zu werten. Die Figur des Falken spiegelt die gleiche erhabene Göttlichkeit im Kleid der Zeitlichkeit wieder wie die des Königs.

Der Bostoner Kopf steht der Djoserstatue um einen Grad näher als die Kairener Tempelstatue. In ihm ist das Moment jenseitiger Absolutheit um einen Grad stärker. Der Blick hat noch mehr Urtiefe und Gewalt, die durch die weitgeschwungenen Lidbogen und Schminkstreifen wirksam betont wird. Der Mund ist unbeschadet seiner feinen Differenzierung zeitloser, weniger ichbewußt in der Menschlichkeit, kurz, das Leben des Kopfes ist ewigkeitsnäher.

So verdeutlichen uns die Königsbilder der 4. Dyn. mehrfach greifbar die Stufe des Gottkönigtums, in der göttliche Majestät souverän harmonisiert mit dem Adel auserwählten Menschentums.

Einen größeren Schritt weiter in der Entwicklung führt uns die Mykerinoszeit, die so recht die Atmosphäre vergehender Herrlichkeit und aufkeimender Neugestaltung ausströmt, die letzte subtile Äußerungen eines endenden Abschnittes mit den besten Werten neuschaffenden Geistes verbindet. Es hat sich ganz deutlich die Betonung von der Absolutheit des Ewigen verschoben auf die Einmaligkeit bestimmter Menschlichkeit. Schon allein die Tatsache einer gleichwertigen Gruppenverbindung des Königs mit seiner Frau ist nur denkbar in einer Zeit, in der der König aus seinem Ewigkeitsbereich in die Welt menschlicher Bindungen übergegangen ist. Die Gründe für diese Verzeitlichung sind in der staatlichen Machtverlagerung zu sehen, die bedingt ist von der aufsteigenden Sa-Re-Theologie. Es ist interessant zu sehen, wie die Plastik dieses uns auf verschiedene Weise faßbare Geschehen widerspiegelt. Zu einer Zeit, da die Königsmacht nicht mehr unumschränkt und real auf göttlicher Absolutheit basiert, sondern herrschend sich auf weltliche Macht stützen muß, wird auch die menschliche Begrenztheit des Trägers dieser Macht sichtbar. Jetzt wird die in der Ewigkeit wurzelnde Königsgewalt und der Träger dieser Gewalt, nämlich die in der Zeitlichkeit stehende königliche Person voneinander geschieden. So beginnt von hier an in der Plastik die Divergenz zwischen überzeitlichem, festgelegtem Formkanon und zeitgebundener Persönlichkeitsspiegelung.

Dieser Vorgang läßt sich in den uns überlieferten Mykerinosstatuen stufenweise ablesen, und zwar von der Kolossalfigur und den Stelengruppen über die Doppelgruppe des Königs mit seiner Frau bis zu dem Leipziger Kopffragment. Stellt man sie nacheinander der Dioritstatue des Chephren gegenüber, so wird der Anschauungswandel leicht sichtbar. Mit großem Akkord beginnt der Künstler durch die Kolossalmaße des sitzenden Torso von der Gottesgewalt des Mykerinus zu sprechen, und dann verpersönlicht sich diese Würde auf einmal in einem etwas kleinen, in Einzelaussagen sich verendlichen Kopf. (Abb. 6 u. 7). Wie wenig Unendlichkeitsnähe der Gesamtausdruck dieses Antlitzes hat, klärt sich uns, wenn wir die von innen gesammelte Strahlungskraft des Chephrenkopfes aufgefangen haben und uns dann dem Mykerinosbildnis zuwenden. Dabei verdeutlicht sich ein klarer Spannungsabfall. Hier ist von innerer, jenseitsgültiger Kraftgeladenheit wenig zu spüren. Aber auch der menschlichen Persönlichkeit des Königs wird hier noch wenig nachgegangen. Etwas näher kommen wir ihr schon in den Stelengruppen (Abb. 8) oder auch in dem Alabasterkopf (Abb. 9). Künstlerisch am stärksten gefaßt ist sie in der Statuengruppe (Abb. 10 u. 11). Eine feine Naturstudie bedeutet das schwermütige Antlitz des alten Königs in dem Leipziger Fragment (Abb. 12). Wenn hier auch in vielleicht ziemlich getreuer Weise der natürlichen Formung des Gesichtes nachgegangen wurde, stärker

erfaßt in seiner Gesamtpersönlichkeit erscheint der König sicher in der Doppelgruppe¹³⁶. Diese stellt zweifellos von all den uns bekannten Mykerinoschöpfungen das künstlerisch bedeutendste Werk dar. Halten wir es der Chephrenstatue gegenüber, so wird überzeugend klar, welcher Wandel sich vollzogen hat. Hier findet ursprunghaftes Gotterlebnis in klassischer Form seinen vollendeten Ausdruck. Bei der Mykerinosgruppe wird zum vordergründigen Erlebnis die menschliche Würde und Persönlichkeit des Königs, durchschimmert von einem Abglanz göttlichen Ursprungs. Dem Gewichtsverhältnis der inneren Aussage entspricht das vollendete Zusammenspiel von Einzeldifferenzierungen und einfachen breiten verbindenden Flächen und Konturen zu einem geschlossenen Ganzen.

Stellt man nun die Frage nach dem Porträtwert der Mykerinos-Darstellung, so glaube ich, daß man nicht sagen kann, daß sie insgesamt auf Grund realer, wenn auch gradverschiedener Bildnishaftigkeit uns die natürlichen Züge dieses Königs vermitteln können; denn man kann wohl nicht gut sagen, daß der Kolossalkopf die gleichen Einzelzüge und den gleichen Wesenscharakter aufweist wie die Doppelgruppe, oder die Stelengruppen wie das Leipziger Fragment. Legt man das Letztere wegen seiner naturalistisch erscheinenden Einzelzüge als getreuestes Abbild zugrunde, so lassen sich zweifellos verschiedene dieser Einzelheiten in der Gruppenfigur wiederfinden, wie z. B. die breitflächige, etwas dicke Nase, die bei dem Fragment kürzer und nicht so weit vorspringend erscheint. Der breite, wenig geschwungene Mund mit den ziemlich voll voneinander gebogenen Lippen und breiten Winkeln des Leipziger Stückes ist bei der Schiefergruppe ähnlich, aber feiner gekantet, mehr geschwungen und nicht ganz so füllig. Die schwache Überhöhung der Augenknochen ist ebenfalls beiden gemeinsam. Der Gesichtsschnitt als solcher unterscheidet sich jedoch ziemlich voneinander; bei der Schieferfigur wirkt er eckiger, die Stirne steht steiler, die Backenknochen springen stark von den Augenbögen her vor. Bei der Stele treten diese Einzelzüge wieder anders auf und bei der Kolossalfigur sind sie sehr verändert. Das Gesicht erscheint insgesamt kürzer und runder durch die gewölbten Wangen, die Kürzung von Oberlippe und Kinn und den wulstigen Stirnansatz. In der Wesensaussage ist dieser Kopf sehr verschieden von den anderen.

Als Ergebnis dieser Vergleiche läßt sich wohl sagen, daß das Zueinander ähnlicher, sich teilweise wiederholender Einzelzüge und Partien für den Gesamtausdruck und den Wesenscharakter der einzelnen Köpfe recht verschieden ist, so daß man nicht bestimmen kann, dieser und nicht jener Kopf bringe die sichere Wiedergabe des wirklichen Mykerinos. Mir scheint vielmehr, es läßt sich folgendes daraus schließen: Ein naturgetreues Bild des Herrschers hat keiner der Bildhauer geben wollen; darum ging es ihnen ja gar nicht. Sie gingen von einer ganz anderen Voraussetzung aus, nämlich von dem Gott-Königtum ihres augenblicklichen Staatsoberhauptes. Wenn so auch für ihre Erkenntnis die prinzipielle religiöse Anschauung und die tatsächliche Erscheinung auseinandergingen, so gaben sie das Prinzip doch nicht auf. Die Folgen der Akzentverschiebung waren nur ein Hineinspielen des Akzidentellen in das Absolute. Es ist doch ganz klar, daß einem Bildschöpfer, dem die menschliche Sichtbarkeit seines Königs die sichere Glaubhaftigkeit seiner Gottesinkarnation in Frage zu stellen beginnt, ganz von selbst, eben auf Grund seiner künstlerischen Fähigkeit, eingeprägte Züge seines Königs, den er vielleicht ein oder einige wenige Male auf Festzügen oder Grabbesichtigungen, vielleicht nur von Ferne gesehen hat, irgendwie wieder in seinem Bild erscheinen. Aber der Sinn seines Bildes ist nicht eine möglichst gute Wiederholung dieser Einzelwirklichkeiten, sondern doch wieder nur die Verlebendigung des Gottkönigs Mykerinos. So kann man also nicht sagen, wir haben hier

¹³⁶ Dieses Kopffragment wurde von BORCHARDT in der Publikation von HÖLSCHER: Das Grabdenkmal des Königs Chephren (S. 92,1) besprochen. Die vier Bruchstücke, aus denen der Kopf zusammengesetzt ist, wurden offenbar ziemlich verworfen gefunden, bis „über 100 m von einander entfernt.“ BORCHARDT weist auf stilistische Ähnlichkeiten mit den Bostoner Mykerinosköpfen, „namentlich in der Behandlung der Augen.“ BREASTED bezeichnet diesen Kopf in seiner „Geschichte Ägyptens“ (Phaidon), Abb. 55 als Mykerinos „(oder Chephren)“. Aus stilistischen Gründen nun scheint es möglich, dieses Bruchstück auf den König Mykerinos zu benennen. Die sehr individuelle Charakteristik des Gesichtes scheint in den Rahmen der gesicherten Chephrenplastik nicht hineinzupassen. Weiterhin glaube ich in den Einzelbildungen von Nase und Mund und Gesichtsumriß Züge wiederzuerkennen, die dem Antlitz der Schieferfigur des Mykerinos (mit seiner Frau) näher verwandt sind als den ganzen Chephrenbildern. Vor allem Mund und Nase unterscheiden sich deutlich, wie auch BORCHARDT erklärt, wohingegen die Schieferfigur gerade hierin große Ähnlichkeit aufweist. Der Fundumstand würde einer solchen Ansetzung wohl nicht widersprechen.

mehr oder weniger gut gelungene natürliche Bildnisse des vor fast 5000 Jahren auf Erden lebenden äg. Königs, vorausgesetzt, daß man den Begriff Porträt faßt als möglichst getreue Wiedergabe der inneren und äußeren Züge eines Menschen in seiner realen Erscheinung. Faßt man den Begriff Porträt für die äg. Kunst weiter, nämlich als Bild des inneren Wesens eines „Menschen“ in der Verbindung seiner realen und erdachten transzendentalen Erscheinung, aus dem Spiegel der Weltanschauung des Bildschöpfers heraus, dann waren für den Ägypter seine Königsdarstellungen zweifellos reale Bildnisse. Ich setze das Objekt des Porträts, das innere Wesen eines „Menschen“ hier in Anführungsstriche; damit will ich sagen: es ist zu unterscheiden zwischen der Königs- und Privatplastik, denn das Wesen des Königs ist für den Ägypter in Fiktion und Realität durch die Zeiten hindurch mehr oder weniger in Kollision, wohingegen das Wesen des Privaten, des gewöhnlichen Menschen eindeutig ist. Aus diesem Grunde, und weil es ja nicht primär um die Erfassung der menschlichen Erscheinungsform eines Königs geht, sondern primär um die Realisierung einer Idee und erst sekundär um den Spiegel der menschlichen Erscheinung, nämlich auf Grund der früher aufgezeigten Diskrepanz, scheint es mir verfehlt zu sein, überhaupt die Frage: Porträt oder nicht Porträt zu stellen. Das Bildnis äg. Könige wurde, wie ich herauszustellen suchte, auf anderen Voraussetzungen aufgebaut. Und so ist die Dioritstatue des Chephren und die Djoserstatue ebensogut ein Bildnis wie die Schieferstatue des Mykerinos. Nur hat die Bildnisgestaltung von einem zum andern König eine Wandlung durchlaufen, die durch ihren verwandelten Wesenskern bedingt ist. Darum wird also im weiteren der Terminus Porträt nicht mehr verwendet.

Es wären noch ein paar Worte zu sagen über das Köpfchen des Königs Šepseskaf (Abb. 13) und den Kolossalkopf des Userkaf (Abb. 14). Ersteres gehört nach seinem ganzen Charakter zu der Schieferfigur des Königs Mykerinos; insgesamt ist die Arbeit etwas weicher, nicht so groß komponiert wie das erstklassige Werk der Mykerinosgruppe und leitet ganz deutlich von ihr zu dem Kolossalkopf des Userkaf über. Die Erfassung des Übernatürlichen wird in ihm um einen Grad mehr in die Oberfläche gerückt. Das gleiche gilt von dem Kolossalkopf. Vergleicht man diesen mit dem Bostoner Chephrenkopf, so wird der durchlaufene Weg nochmals deutlich. In der zusammenfassenden, großflächigen Behandlung der Modellierung und Komposition haben beide Köpfe große Ähnlichkeit. Dies wird bei Userkaf noch durch die großen Maße verstärkt. Vergleicht man aber die Intensität des Ausdrucks, dann erkennt man leicht, daß sein Strahlungspunkt, seine innere Mitte von Chephren zu Userkaf verloren ging. Die den Gehalt sichtbar machende Komposition hat kein von innen her aufbauendes Strahlungszentrum mehr. Wie schwach und bar jenseitiger Verwurzelung ist der Blick entgegen dem aus letzten Tiefen urmächtig hervorbrechenden Blick übermenschlichen Seins. Es stehen sich hier gegenüber die Bilder eines an die Gottheit des Königs Glaubenden und eines traditionsgebundenen Zweiflers. Auf der einen Seite anerkannte Urgewalt gläubig projiziert in menschliche Wesenstiefe und auf der anderen Seite im Formkanon bewahrte unentbehrliche Fiktion, die eben nicht mehr aus dem Herzen kommt.

Die weiteren Königsdarstellungen der 5. Dyn. kann man hier übergehen, denn sie bringen nichts Neues, sondern sind vielmehr Zeugen des traurigen Niederganges einer Zeit, in der Glaube und Wirklichkeit keine Einheit mehr waren und deren Glaube durch die Übermächtigkeit des Diesseits ins Wanken geriet.

Wie sich der Begriff des äg. Königtums auf Grund der hier in der Unmächtigkeit seiner Träger schon vorbereiteten Katastrophe verschoben hat, erhellen uns die Verlebendigungen der Herrscher des M.R. Den Auftakt bildet die Sitzfigur des Mentuhotep, die die wiederhergestellte Königsmacht in ihrer Zusammenballung menschlicher Kraft versinnbildet. Tiefe Einblicke gewähren uns die Statuen der Amenemhet- und Sesostri-Dynastie, die uns in der vorzüglichen Publikation von Evers erschlossen sind. Ich möchte hier nur auf den inneren religiösen Zusammenhang des Alten und Mittleren Reiches aufmerksam gemacht haben.

In der Königstheologie des Alten Reiches ist das weltanschauliche Fundament gelegt, das prinzipiell verbindlich blieb für die ganze äg. Kultur. Die Akzentverschiebungen dieser Wesensmitte äg. Religiosität von der Auffassung vom Gott-Königtum zum Königtum von Gottes Gnaden verursacht die Umgruppierung der staatlichen Machtverhältnisse in der geschichtlichen und kulturellen Entwicklung vom Alten zum Mittleren Reich.

An der Auffassung vom Königtum entschied sich die innere Geschichte Ägyptens.

LITERATURVERZEICHNIS

- BALCZ, Die altägyptische Wandgliederung, Mitt. Inst. Kairo I. (1930) 19ff.
 BISSING, Versuch einer neuen Erklärung des Kai der alten Ägypter, SBAW München 1911, 5.
 BLACKMAN, The Ka-House and the Serdab, JEA III, 250ff.
 BORCHARDT, Das Grab des Königs Menes, ÄZ 36, 87ff.
 Die Entstehung der Pyramiden (an der Baugeschichte der Pyramiden von Medum nachgewiesen), Berlin 1912.
 Das Grabdenkmal des Königs Sahure, WVDOG 15.
 Das Grabdenkmal des Königs Neferirkare, WVDOG 11.
 Das Grabdenkmal des Königs Neuserre, WVDOG 7.
 CAPART, Le Double d'après Maspero, Extrait de la Revue de l'Université de Bruxelles, 1897.
 CHASSINAT, A propos d'un Tête en grès rouge du Roi Dedefre, Monuments et Memoires Piot XXV, 53ff.
 DUNHAM, Portraiture in Ancient Egypt, Bulletin of the Museum of Fine Arts, Boston 1943, (XLI, Nr. 246).
 ERMAN, Ein Denkmal memphitischer Theologie, SBAW Berlin 1911, 43.
 ERMAN-GRAPOW, Wörterbuch der ägyptischen Sprache Bd. I—V, Leipzig, 1926—1931.
 EMERY, Hor-Aha, Kairo 1939.
 FIRTH, Excavations of the Department of Antiquities at Saqqara, Ann. Serv. 29, 64ff.
 — Step Pyramid, Le Caire 1935.
 FECHHEIMER, Kleinplastik der Ägypter, Berlin 1922.
 GARSTANG, Mahasna und Beth Khallaf, London 1902.
 HÖLSCHER, Das Grabmal des Königs Chephren, Leipzig 1912.
 JACOBSON, Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter, Glückstadt 1939.
 Äg. Forsch. Heft 8.
 JUNKER, Grabungen der Pennsylvania Universität Philadelphia bei Medum, Mitt. Inst. Kairo II (1932) 148ff.
 — Die Götterlehre von Memphis und
 — Die politische Lehre vom Memphis, Berlin 1940/41.
 — Vorbericht der Akad. Wien, Westdelta-Expedition, Wien 1929ff.
 — Giza I—VI, Akademie der Wissenschaften, Wien, 1929ff.
 JUNKER, Hubert, Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der A. T. Offenbarung, Bonn 1932.
 KEES, Ägypten, in Kulturgeschichte des alten Orients, Bd. I, Hdb. d. Altertumswissenschaft, hrsg. v. W. Otto, München 1933, III. Abtlg. I. Teil, 1. Bd.
 — Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Leipzig 1926.
 — Der Götterglaube im alten Ägypten, Leipzig 1941.
 MORET, Serdab et maison du Ka, ÄZ 52, 88ff.
 MÜLLER, Hugo, Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige. Äg. Forsch. Heft 7. Glückstadt 1938.
 MURRAY, Index of Names and Titles of the Old Kingdom, (British School) London 1908.
 PORTER-MOSS, Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, Bd. III, Oxford 1931.
 PRÜMM, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt I und II, Leipzig 1935.
 — Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, Freiburg/Brsg. 1943.
 QUIBELL, Tomb of Hesy, Le Caire 1913.
 RANKE, The Origin of Egyptian Tomb Statue, The Harvard Theol. Review, 28, 1 (1935).
 REISNER, The Development of the Egyptian Tomb down to the Accession of Cheops, Cambridge 1936.
 — The Early Dynastic Cemeteries of Naga ed Der I und II, Leipzig 1908.
 — A Provincial Cemetery of the Pyramid Age, Naga ed Der III., Oxford 1932.
 — Mycerinus, Cambridge Mass. 1931.
 REISNER/FISCHER, Preliminary Report on the Work of the Harvard-Boston Expedition 1911—1913, in Ann. Serv. XIII, 227ff.
 RICKE, Bemerkungen zur ägyptischen Baukunst des Alten Reiches I, Zürich 1944.
 SCHARFF, Das Grab als Wohnhaus in der ägyptischen Frühzeit, SBAW München 1947.
 — On the Statuary of the old Kingdom, JEA 26 (1940).
 — Typus und Persönlichkeit in der äg. Kunst, in Archiv und Kultur und Geschichte, hrsg. v. W. Goetz XXIV, 1939, 1/2 Heft.
 — Eine archaische Grabplatte des Berliner Museums und die Entwicklung der Grabplatten im frühen Alten Reich, in Studies represented to F. Ll. Griffith, London 1932.
 — Egyptian Portrait-Sculpture, Antiquity 1927.
 — Handbuch der Archäologie I (Hdb. d. Altertumswissensch. Herausg. W. Otto, Bd. VI, 1).

SETHE, Die altägyptischen Pyramidentexte I—IV, Leipzig 1908—1922.

- Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Glückstadt o. J.
 — Urkunden des ägyptischen Altertums, hrsg. v. Steindorff I. Urkunden des Alten Reiches.
 — Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, Abh. für die Kunde des Morgenlandes, DMG Bd. 18, Nr. 4. Menes und die Gründung vom Memphis, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, 3, 123ff.
 SMITH, Old Kingdom Sculpture, in American Journal of Archaeology 45, Nr. 4, 1941.
 SPIEGEL, Zum Gebrauch der Apposition im Ägyptischen und Arabischen, ÄZ 71, 56ff.
 — Die Grundbedeutung des Stammes hm, ÄZ 75, 112ff.
 — Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion, Glückstadt 1935.
 STEINDORFF, Der Ka und die Grabstatuen, ÄZ 48, 152ff.
 STOCK, Das Ostdelta Ägyptens in seiner entscheidenden Rolle für die politische und religiöse Entwicklung des Alten Reiches, in Welt des Orientes 3, 1948, 135ff.
 ZIEGLER, Überlieferung, Leipzig 1936.



Kurt Lange, Ägypt. Kunst. Abb. 10
Abb. 1



Scharff, Hdb. d. Archäologie. Tf. 71,2
Abb. 2



Breasted (Phaidon) Abb. 54
Abb. 3



Lange, Abb. 13
Abb. 4



H. Fiedler, Plastik der Ägypter, Abb. 23
Abb. 5



Reisner, Mycerinus, Tj. 146.
Abb. 6



Reisner, Myc. Tj. 136
Abb. 7



Lange, Abb. 19

Abb. 8



Reisner, Myc. Nr. 22. Abb. 51

Abb. 9



Reisner, Myc. Nr. 17. Tf. 55

Abb. 10



Reisner, Myc. Nr. 17. Tf. 58

Abb. 11



Hölscher, Chephren Abb. 80

Abb. 12



Reisner, Myc., Tf. 52

Abb. 13



Lange, Abb. 20

Abb. 14