

Ludwig D. Morenz

Vom Sternensbild zum Götterbild

Neuer Denkraum im spätneolithischen Niltal
und ein urtiefer Mythos um die Himmelsgöttin

Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen Religion 5



Vom Sternenbild zum Götterbild

Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen Religion (HaBoS)

Band 5

Hans-Bonnet-Studien zur Ägyptischen
Religion (HaBoS) werden
herausgegeben von Ludwig D. Morenz

Ludwig D. Morenz

Vom Sternenbild zum Götterbild

Neuer Denkraum im spätneolithischen Niltal
und ein urtiefer Mythos um die Himmelsgöttin



EBVERLAG

**Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet
diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten.

Dieses Buch, einschließlich aller seiner
Teile, ist urheberrechtlich geschützt.
Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen sowie die
Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen bedürfen der
schriftlichen Genehmigung des Verlags.

Umschlagmotiv: Prunk-Palette aus Girza/Gerzeh (Kairo,
JdE 34173) mit Bild-Zeichen der
Himmelskuh (Photo: D. Sabel)

Umschlag | Layout: Rainer Kuhl

Copyright ©: EB-Verlag Dr. Brandt
Berlin 2025

ISBN: 978-3-86893-518-9

Internet: www.ebverlag.de
E-Mail: post@ebverlag.de

Printed in Germany

„Dies Lesen ist das älteste: das Lesen vor aller Sprache, aus den Eingeweiden, den Sternen oder Tänzen. Später kamen als Vermittlungsglieder eines neuen Lesens Runen und Hieroglyphen in Gebrauch. Die Annahme liegt nahe, daß dies die Stationen wurden, über welche die mimetische Begabung, die einst das Fundament der okkulten Praxis gewesen ist, in Schrift und Sprache ihren Eingang fand. Dergestalt wäre die Sprache die höchste Stufe des mimetischen Verhaltens und das vollkommene Archiv der unsinnlichen Ähnlichkeit....“

Walter Benjamin,
Über das mimetische Vermögen (1933 = GS II.1, 213)

„Die Menschen sind nur so lange produktiv in Poesie und Kunst,
als sie noch religiös sind“

Goethe zu Riemer (26.3. 1814)

Für Antonio,
herzlich zum 20.7.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	11
Einleitung: Unsere (post-)modernen Probleme um <i>altägyptische Religion</i>	21
I.) Sakrale Bilder und Motive im Spätneolithikum.....	33
II.) Sternen-Bild und Götterbild. Die kuhköpfig gedachte *Himmelsgöttin	49
III.) Die *Himmelsgöttin herumfahren? Eine sakrale Bootsprozession im Wadi Agebab.....	101
IV.) Himmels-Mythen: Sternen-Kuhkopf und Himmelskuh	105
V.) Eine Entwicklung in der Hathor-Ikonographie – Das frontale Menschengesicht als eine frühbronzezeitliche ikonographische Innovation durch Kulturkontakt in der Südlevante?	119
Ausklang: Zur <i>gelesenen</i> Welt und den mythischen Bildern als Antworten auf Fragen nach dem Sinn der Welt und einer Verwebung von Mikro- und Makrokosmos.....	126
Bibliographie	134
Index.....	157

Vorwort

Der Mensch ist nicht allein dadurch bestimmt, dass er Sprache hat (so Aristoteles' berühmte Formel: ζῷον λόγον ἔχον), sondern im Anschluss an kognitionswissenschaftliche Forschungen zeigt sich als eine anthropologische Grundkonstante, dass MENSCH Gestalt *sieht*¹. Bildanthropologisch betrachtet, antwortet er darauf aktiv und innere Bilder externalisierend mit Bildschöpfung (*poiesis*)².

¹ Im Unterschied zur Wortsprache im engeren Sinn ist Gestaltwahrnehmung allerdings kein humanes Spezifikum, sondern ist auch in verschiedenen Ausprägungen von diversen nicht-menschlichen Tieren gut bekannt. Hinzu kommen mehr oder weniger spezifische ererbte Gestaltvorstellungen (grundlegend erscheinen die Arbeiten von Konrad Lorenz zum angeborenen Auslösemechanismus, zusammenfassend: K. Lorenz, Vergleichende Verhaltensforschung, 1978). Darüber hinaus wird menschliche visuellen Wahrnehmung markant kulturell geprägt. Dabei bietet im kulturell Konkreten die ägyptische Sprache eine bemerkenswert hohe Varianz von verschiedenen Verben der visuellen Wahrnehmung, die grundsätzlich nach dem Muster + Willensakt / - Willensakt differenziert werden können, wobei im langen Lauf der Sprachgeschichte immer wieder das spezifischere BLICKEN (= + Willensakt) in der Bedeutung abgeschwächt und dann zu einem allgemeineren Ausdruck des „Sehens“ (= - Willensakt) wurde: L. Depuydt, Die „Verben des Sehens“, 1988. Im Blick auf die Sprachentwicklung über Jahrtausende wird eine Art kultureller Wahrnehmungssensibilität deutlich.

² Mit E. Panofsky, Kunstgeschichte als geisteswissenschaftliche Disziplin, 2002 (zuerst engl. in der frühen Zeit seiner Emigration aus Nazi-Deutschland: The History of Art as a Humanistic Discipline, 1938), kann diese freie, gestaltende Antwort mit Bildschöpfungen (*zweckfrei, aber nicht zwecklos*) für charakteristisch menschlich gehalten werden. Nichtmenschliche Tiere kommunizieren in der Regel nicht mit Bildern, und diverse Phänomene von den Bientänzen bis hin zu den Mustern auf Schmetterlingsflügeln sind zwar ästhetisch erlebbar, aber nicht spezifischer als „Bilder“ geschaffen worden (trotzdem sind sie, mit A. Portmann, in einem gewissen Sinn nicht nur als Adaptionen an die Außenwelt, sondern auch als Ausdruck von Innerlichkeit der Tiere verstehbar, Das Tier als soziales Wesen, 1953) und im „entspannten Feld“ (G. Bally, Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit, 1945, dazu die Arbeiten von J. Piaget, etwa: La formation du symbole chez l'enfant, 1945, oder A. Portmann, Zoologie und das neue Bild vom Menschen, 1969³ [Mensch als strukturell offen, ein „ewig Werdender“ und eine „physiologische Frühgeburt“] verortet. Dieses „Spiel“ mit der Bildlichkeit (mit der Verbindung von innerer und äußerer Welt, E. Gombrich, Meditations on a Hobby Horse, 1963) steht zwar fernab vom primären Nutzens-Gleichgewicht, aber erinnert im Blick auf den „Gewinn“ an dissipative Muster (M. Eigen, R. Winkler, Das Spiel, 1975, 110ff). Mit Aby Warburg gesprochen, liegt ein „Gewinn“ von Verbildlichung in der Erschaffung und dem Ausbau eines „Denkraums der Besonnenheit“. Dabei bestehen enge, hier aber nicht auszulotende

Diesen kreativen Wesenszug als *homo pictor*³ können wir über Jahrzehntausende hinab bis in die Altsteinzeit verfolgen⁴, insbesondere in drei elementaren visuellen Voraussetzungen⁵:

- a) Mensch erkennt und entziffert Fährten (Vorstellung einer [vorzeitigen] Präsenz von [jetzt] Absentem)⁶
- b) Mensch sieht/liest am Himmel (Himmelskörper und deren Bewegungen)⁷
- c) Mensch macht/sieht/liest Gesichtsausdrücke (Mimik) + Gesten⁸.

Familienähnlichkeiten zwischen Bilder-Schaffen und Dichten (vgl. etwa R. Eibl, Strukturierte Nichtwelten, 1993).

³ H. Jonas, *Homo Pictor*, 1961; G. Boehm (Hrsg.), *Homo Pictor*, 2001.

⁴ Für frühe Hinweise auf möglicherweise abstraktes Denken (was auch immer das genau bedeute) und Bildproduktion bieten aktuelle Studien zu Felsbildern bemerkenswerte neue Belege: C. S. Henshilwood et al., *An Abstract Drawing from the 73,000-year-old Levels at Blombos Cave*, 2018; A. A. Oktaviana et al., *Narrative Cave Art in Indonesia by 51,200 years ago*, 2024. Den konkreten Deutungen haftet gleichwohl naturgemäß eine gewisse Unsicherheit an, gerade auch im Blick auf die Frage, was „abstrakt“ oder auch was „narrativ“ in diesen Fällen bedeutet.

⁵ Alle drei genannten Aspekte sind keineswegs ausschließlich menschlich, aber sie gehören zu den Grundlagen des *Humanum* und sind zudem familienähnlich miteinander.

⁶ L. Liebenberg, *The Art of Tracking*, 1990.

⁷ Im 3. Jahrtausend v. Chr. wurde dies eindrücklich formuliert in des sumerischen Stadtfürsten Gudea von Lagasch Metapher vom Himmel als einer Lapis-lazuli-Tafel (*tertium comparationis*: Farbe) mit Keilen/Sternen (*tertium comparationis*: Form) darauf, so auf der großen Zylinder-Inschrift, D.O. Edzard, *Gudea and his Dynasty*, 1997; in diesem Horizont steht auch das mythologische Bild von Göttern, die mit ihrem Finger an den Himmel schreiben (vgl. im Blick auf den am Sinai schreibenden JHWH: E. Bosshard, *Der schreibende Gott*, 2010); zur Metaphorik E. Cancik-Kirschbaum, J. Kahl, *Philologien*, 2018. Im assyrischen Bereich entwickelte sich eine Sternen-Besessenheit, die die von H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, 1981, diskutierten Phänomene und Denkweisen der Einschreibung in die Natur noch um ein Vielfaches übersteigt, U. Koch-Westenholz, *Mesopotamian Astrology*, 1995; F. Rochberg, *The Heavenly Writing*, 2004; M. Ossendrijver, *Der Himmel über Babylon*, 2011; ders., *Die Weisen aus dem Morgenland*, 2013. Auch jenseits des Himmels galt die Welt im Alten Mesopotamien als voll von Zeichen und Spuren, die wie z.B. die Tierlebern systematisch als Omina gelesen und gedeutet wurden; Übersicht bei S. Maul, *Omina und Orakel*, 2003. H. Blumenbergs Studie „Die Vollzähligkeit der Sterne“ wurde 1997 aus seinem Nachlass publiziert. Für Fragen der Astrologie oder Sternenmythologie in frühen Zeiten bleibt es allerdings überraschend unergiebig.

⁸ A. Kendon, *Gestures. Visible Actions as Utterance*, 2004.

Als plausibler, wenn auch gewiss zu stark vereinfachter kognitiver Hintergrund kann auf einen evolutionären Vorteil des hypothetischen Gestalt-Sehens gleichsam als *orientierende Hypothesen über Möglichkeiten und Gefahren in der Umwelt* hingewiesen werden. Darüber hinaus scheinen alle drei Aspekte im Ansatz gut bis zu den Primaten – und evolutionsgeschichtlich betrachtet sogar in bestimmten Ausprägungen noch viel weiter – zurück verfolgbar⁹. Zugleich scheint im Menschen eine Tendenz zu etwas evolutionsbiologisch Neuem angelegt, und in ihrer Verbindung von Abbildung und Ausdruck erscheinen Bilden und Sprechen als Kulturtechniken nicht nur eng miteinander verwandt, sondern befruchteten einander wechselseitig, und mit der Vernetzung schlägt Quantität in Qualität um. Im Sinne einer gemeinsamen Grundlage, Inneres durch Äußeres auszudrücken und Äußeres durch Inneres zu verstehen, können wir in Anlehnung an Überlegungen von dem Dichter und Essayisten Franz Fühmann eine Art *mythisches Element* als elementare anthropologische Grundlage ansetzen¹⁰.

In diesem Denkhorizont geht es um einen neuen und zugleich materialkonkreten Entzifferungsansatz für die noch proto-ägyptische Niltal-neolithische Religion im Vierten Jahrtausend. In den religionsgeschichtlichen und bildanthropologischen Blick nehmen wir besonders ein jungsteinzeitlich vorgestelltes Götter-Bild am Himmel als Ur-Bild und seine menschengemachten Ab-Bilder. Zwar war dies – vielleicht – nicht das menscheitsgeschichtlich erste Sternen-Götterbild (noch Jahrzehntausende älter ist das bildgeschichtlich so bemerkenswerte Beintäfelchen von der Schwäbischen Alp mit der Menschenfigur¹¹ im

⁹ M. Tomasello, *Becoming Human*, 2019; idem, *The Evolution of Agency*, 2022.

¹⁰ F. Fühmann, *Das mythische Element in der Literatur*, 1974, bes. 112f.

¹¹ Wegen der Beschädigungen scheint nicht ganz sicher, ob wir hier mit einem Menschen- oder sogar einem Tierkopf (Mischwesen sind, wie wir von dem berühmten Löwen-Menschen und seinen Verwandten für die schwäbischen Altsteinzeitfunde [J. Hahn, *Menschtier- und Phantasiewesen*, 1994] wissen, nichts Unerwartbares) rechnen sollen. Medienarchäologisch bemerkenswert ist zum einen das Objekt mit seiner kommunikativen Funktion als ein Zeichentäfelchen bereits im Paläolithikum. Dazu kommt die Doppelgesichtigkeit des Täfelchens mit der figurativen Darstellung auf einer Seite, während auf der anderen Seite abstrakte Strichreihen zu sehen sind, und

„Hampelmann“-Schema eventuell = Orion?)¹², aber es handelt sich doch um das erste für uns ferne Betrachter durch eine markante und zudem normierte Ikonographie (Kuhkopf + 5 Sterne, verteilt an Stirn, Hörnern und Ohren) und dabei die kulturinternen Parallelen – also *ein* zu Grunde liegendes erkennbar festes Schema – tatsächlich einigermaßen sicher zu bestimmende Stern-Bild aus der Tiefe der Menschheitsgeschichte. Weiterdenkend kommen wir von diesem Ausgangspunkt auf die Spuren einer Niltal-spätneolithischen Religion mit komplexer Gestaltgebung einer Taghimmel-Göttin – Form der Sonnen-Frau – und einer Nachthimmel-Göttin – Form des stellaren Kuhkopfes – und zudem, eng damit verbunden, dem mutmaßlich unterliegenden Mythos einer Vermählung von *Himmelsgöttin und *Erdgott. In diesem sakralen Feld kreuzen sich innere und äußere Bilder produktiv. Tatsächlich können wir mit dieser Gestaltung von Neuland für die Forschung die

beide vermutlich im semantischen Zusammenspiel miteinander stehen, L. Morenz, Zählen, 2013, 32f.

- ¹² Hoffnungsfroh mit ihren durchaus nicht unplausibel wirkenden Deutungen: M. Rappenglück, ‚Astronomische Ikonografie‘ im Jüngerem Paläolithikum; E. Dutkiewicz, Die Kosmologie der Altsteinzeit, 2023. Als ein großer Unterschied zu den hier diskutierten altsteinzeitlichen Bildern wird durch die jeweils fünf klar gezeichneten Sterne bei dem im Folgenden zu besprechenden gestirnten Kuhkopf aus dem spätneolithischen Niltal ikonographisch deutlich gemacht, dass es sich konkret um ein Stern-Bild handeln sollte. Zudem ist der markante Bildtyp im spätneolithischen Niltal in ikonographisch distinkten Varianten von weit auseinanderliegenden Orten belegt. Diese auch zeitlich gestreckte Überlieferungssituation erweist einen konkreter festgelegten, standardisierten Bildtyp.

Wie bei der berühmten Himmelsscheibe von Nebra (Sachsen-Anhalt) aus dem frühen zweiten Jahrtausend v. Chr. (E. Pernicka et al., Why the Nebra Sky Disc Dates to the Early Bronze Age, 2020) oder der Jahrhunderte älteren, jungsteinzeitlichen bzw. vielleicht frühbronzezeitlichen Himmelstafel von Tal-Qadi (Malta) ging es Menschen immer wieder um einen Versuch zur ordnenden Bewältigung einer den Betrachter überwältigenden Fülle des Sternenhimmels. Vielleicht hat dieses Bemühen um Ordnung des Himmels auch die Menschen beschäftigt, weil sie Hoffnung stiftete, analog dazu die überwältigende Fülle der Möglichkeiten und Widerfahrnisse im menschlichen Leben ordnend in den Griff zu bekommen (also eine frühe Spielart der Vorstellung eines Zusammenspiels von Makro- und Mikrokosmos?). Im Unterschied zu dem in Kap. II zu besprechenden Stern-Bild des stellaren Kuhkopfes sind hier jeweils die Sternkonfigurationen als solche wiedergegeben. Dazu kommt bei der Himmelsscheibe von Nebra das sekundär zugefügte Bildmotiv (sehr einfach gestaltetes) SCHIFF, was zwar an eine Sonnen- und/oder Mondmythologie denken lässt, aber sich bisher mangels spezifischem Kontextwissen einer gesicherten Deutung entzieht.

globalgeschichtlich frühesten bild-archäologischen und kulturhistorischen Belege für einen Mythos konkreter fassen¹³. Dies schließt ein, dass dieser Mythos oder auch andere Mythen noch älter, vielleicht viel älter sein mögen, nur muss diese große Frage nach dem Menschen als Erzähler bis auf Weiteres hypothetisch bleiben und soll uns hier nicht weiter beschäftigen.

Dabei stehen die Bilder in einer Spannung zwischen geglaubter Wirklichkeit und Gleichnisrede, spielen in dem hermeneutischen Problemfeld um Religion/Kultur als Gestaltwahrnehmung und -gebung. Was aber wäre eigentlich die zu Grunde liegende sozio-kulturelle Frage, auf welche die *Himmelsgöttin in zweierlei Gestalt (Taghimmel und Nachthimmel) im nilotischen Neolithikum des Vierten Jahrtausends eine mythologische Antwort lieferte? – gewiss nicht nur ein einfaches Lösen von Alltags-Problemen und -Sorgen, sondern vielmehr eine Denkraumerweiterung im Blick auf die kosmische Ver(antw)ortung des Lebens. Damit geht es um nicht weniger als um Fragen kultureller Sinnstiftung für unser *Geworfensein in die Welt* (Heidegger).

Forschungsgeschichtlich zielt das Folgenden auf die bisher noch nicht erforschte und jedenfalls noch kaum zur Kenntnis genommene präpharaonenzeitliche Astronomie/Astrologie, die der (inzwischen relativ gut erforschten) ägyptischen Astronomie/Astrologie¹⁴ zeitlich um Jahr-

¹³ Noch einmal Jahrtausende älter sind bestimmte Mytho-Metaphern aus der Welt des obermesopotamischen Frühneolithikums (L. Morenz, *Medienevolution*, 2014, bes. 163-214; ders., *Göbeklis Götter*, 2021), und im Blick darauf dürfen wir zwar die Existenz von Mythen erwarten, können diese aber doch noch nicht so spezifisch rekonstruieren wie dann für das spätneolithische Niltal. Als religionssoziologischer Hintergrund fragt sich, ob wir mit Karl Meulis ethno-archäologischer Rekonstruktion eine Art menscheitsgeschichtlich uralter Schamanendichtung im Sinne von *Ur-Fabeln* (Odyssee und Argonautika, 1975, 609; ders., *Scythica*, 1975, 867ff) ansetzen wollen. Diese Annahme entzieht sich zwar strenger Überprüfbarkeit, hat aber eine gewisse Plausibilität für sich.

¹⁴ Zu den grundlegenden Texteditionen (O. Neugebauer, R. Parker, *Astronomical Texts I-III*, 1960, 1964, 1969) sind in den letzten Jahrzehnten substantielle Arbeiten dazugekommen, A. von Lieven, *Der Himmel über Esna*, 2000; dies., *Grundriss des Laufes der Sterne*, 2007; J.F. Quack, *Der ägyptische bürgerliche Kalender*, 2018; ders., *Egypt as an Astronomical-Astrological Centre*, 2018.

hunderte vorangeht, sehr unterschiedlich von ihr ist, aber vermutlich als Unterstrom irgendwie auch in sie einging. Unter bildanthropologischer Perspektive bietet *Astronomie* = *Beobachtung* + *Mathematik* und *Astrologie* = *Beobachtung* + *Mathematik* + *MythoMetaphorik*¹⁵, wobei im neolithischen und pharaonischen Ägypten während aller Jahrhunderte eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Tendenz zur Abstraktionsmeidung und zumindest -milderung wirkte¹⁶. Wir nehmen im Folgenden das Wechselspiel der beiden kulturbildenden Faktoren Abstraktion und Metaphorik (etwa: Mathematik und Bild im Zusammenspiel bei der Darstellung des Kosmos¹⁷) in den Blick – also kein „oder“, sondern vielmehr ein „und“. Anders formuliert, blicken wir auf die kulturpoetische Dynamik von (abstrahierender) „Theorie“ und (bildschaffender) „Mythopoetik“, *distanzierter* Objektivität und *engagierter* Subjektivität¹⁷. Wenn mit dem hier vorgelegten Ansatz Aspekte von Walter Benjamins

¹⁵ Ein herausragendes Beispiel sind die hellenistischen *Tetrabiblos* des Ptolemaios aus Alexandria, das wohl bekannteste astrologische Handbuch der Antike. Es fußt stark auf mesopotamischen Quellen, dazu: U. Koch-Westenholz, *Mesopotamian Astrology*, 1995.

¹⁶ „It is an oversimplification to say that the Egyptian’s thinking was in terms of geometry rather than in terms of algebra, but that statement may give some idea of his limited virtues“, – so in stark kulturevolutionistischer Diktion des „Before Philosophy“ J.A. Wilson, *Egypt*, 1949, 51. Wenn wir mentalitätsarchäologisch als Tendenz annehmen, dass Abstraktionshöhe nur sehr allmählich aus dem Konkreten gewonnen wird und im spätneolithischen Niltal noch keine wirkliche Metasprachen als Abstraktionshilfe verfügbar war (bekanntlich rang das frühe Griechisch diesbezüglich bis zum etablierten Sprachgebrauch bei Platon und Aristoteles „noch“ um Worte; klassische [wenn auch sicher aus heutiger Perspektive zu graeozentrische] Studie: B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 1975), kann man sich umgekehrt fragen, inwieweit Abstraktion seinerzeit überhaupt sprachlich oder visuell darstellbar gewesen wäre und ob daher vielleicht weniger eine Abstraktionsmeidung oder -milderung vorliegt, als ein metaphorisches Verhandeln von Abstraktem mit und in einer Diktion des Konkreten. Diese Frage soll zwar gestellt, kann aber nicht, und jedenfalls nicht sicher, beantwortet werden.

¹⁷ Diesbezüglich sehe ich zumindest eine Familienähnlichkeit zu dem, was C. Lévi Strauss als „Wildes Denken“ (C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962) bezeichnete. Bei Goethe (*Epirrhema*, 1827) lesen wir:
 »Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:
 Denn was innen das ist außen.
 So ergreift ohne Säumnis
 Heilig öffentlich Geheimnis.«.

Vorstellungen zu frühen menschlichen Himmels-Lesungen und deren Transformation von *sinnlicher* zu *unsinnlicher Ähnlichkeit* medien- und mentalitätsarchäologisch geschärft und dabei historisch substantiiert werden könnten, wäre mir das eine Freude¹⁸. Bildanthropologisch sind die spätneolithischen Quellen relevant für Fragen nach intrinsischer Narrativität in medienarchäologisch früher Zeit. Wie stark kann ein Bild in semiotischer Verdichtung sequentielle Inhalte tragen und ausdrücken, und wie stark können wir es im Sinne einer *Peak Structure* bzw. eines mythologischen Stichwortes lesen? So selbstverständlich ein gewisser Interpretationsspielraum verbleibt, finden wir in der Bildwelt der Negade-Zeit bemerkenswerte Indizien für mythische Muster.

Das hier bei den beiden vielfach gebrauchten Wörtern *Himmelsgöttin und *Erdgott vorangestellte Zeichen * soll in einer sprachwissenschaftlichen Tradition anzeigen, dass es sich um rekonstruierte und in einem gewissen Sinn anachronistische Modell-Begriffe handelt. Dabei scheint mir die Bestimmung als Himmelsgöttin im Blick auf die Bilder sehr naheliegend, während die als *Erdgott sich wesentlich aus der Paarung mit der deutlicher fassbaren *Himmelsgöttin speist.

Bildanthropologie und Religionsgeschichte sind – mir (und natürlich nicht mir allein) – wichtige Forschungsbereiche im Fach Ägyptologie. Mit der Fragestellung schließe ich an allererste Ansätze in meinem Essay *Himmel – Sterne – Kuhkopf. Die vor-ägyptische Geschichte einer Göttin*, 2011, an. Mein vielschichtiger Dank für Anregungen über viele Jahre gilt Jan Assmann[†], John Baines, Hans Belting[†], Elke Blumenthal[†], Beryl Büma, Philippe Derchain[†], Jan Dietrich, Herbert Donner[†], Christopher Eyre, Martin Fitzenreiter, Frank Förster, Erik Hornung[†], Susanne Kroschel, Robert Kuhn, Roland Posner[†], Udo Rüterswörden, Karl Sche-

¹⁸ Zeitlich begeben wir uns in Tiefen der Menschheitsgeschichte, die noch weit vor Hans Blumenbergs metaphrologischer Studie zur Lesbarkeit der Welt, erste Auflage: 1981, liegen, wobei die (hier nicht auszulotende) Beziehung eine interessante sein dürfte. Ein Anschluss an *unmaterielle Sinnfelder* im Sinne von M. Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, 2013, kann erwogen, hier aber nicht ausgehandelt werden.

fold[†] und Yannick Wiechmann. Lukas Bohnenkämper, Jan Dietrich, Frank Förster, Susanne Kroschel, Robert Kuhn, Eberhard Ortland und Yannick Wiechmann lasen erste Fassungen, und ihnen danke ich für ihre jeweiligen Hinweise herzlich.

Der Gebrauch des Begriffes Neolithikum wird in den archäologischen Forschungen der letzten Jahre zwar gelegentlich problematisiert¹⁹, ist aber bisher als archäologischer Großbegriff noch nicht ersetzt. Er könnte als vielleicht etwas zu billige implizite Vorstellung einer kulturellen Evolution und eine anthropologisch universale Generalisierung unabhängig von den Spezifika ganz aufgegeben werden²⁰. Für das Ägypten der Negade-Zeit ließe sich vielleicht besser und jedenfalls etwas spezifischer von Chalkolithikum sprechen. Kupferfunde sind für das vierte Jahrtausend archäologisch verschiedentlich im Niltal belegt, spielten aber als Materialien in der Alltagswelt noch keine große Rolle. Immerhin sind für das vierte Jahrtausend (archäologisch im Anschluss an die Grabungen von Flinders Petrie: Badari- und Negade-Zeit) verschiedene sozio-ökonomische Veränderungen in der Gesellschaft gut erkennbar. Jeder Periodengliederung liegt zumindest implizit ein geschichtsphilosophischer Ansatz zu Grunde. Diese Problematik kann hier nicht weiter entfaltet werden, und die Negade II-Zeit wird im Folgenden geschichtsphilosophisch bewusst anspruchsarm unter dem Terminus Spätneolithikum gefasst.

Die (mentalitätsarchäologische) Frage nach frühen Wahrnehmungen von Sternbildern könnte zwar in einer Bonner Linie mit der (astronomischen) *Bonner Durchmusterung* (1846-1863, F.W.A. Argelander) verbunden werden, folgte zwar keiner Katalogisierungsabsicht im Sinne der modernen Astronomie, sondern einer kulturell sinnstiften-

¹⁹ Vgl. bereits F. Klees, Zur Verwendung des Begriffs „Neolithikum“ im Bereich der holozänen Kulturen Nordafrikas, 1993.

²⁰ Hier beginnt jedenfalls die Problematik, ist es doch eine Frage nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner von, z.B., chinesischem, europäischem, vorderasiatischem oder ägyptischem Neolithikum.

den Akzentsetzung. Dabei zeigt sich eine frühe menschliche Sehnsucht nach Ordnung und Orientierung am Himmel. Diese (längerfristigen) Tendenzen wirkten nicht nur sozialgeschichtlich, sondern sind bemerkenswert deutlich gerade auch im religiösen Feld zu fassen. Dies mag zwar mit dem Lauf des Überlieferungsstroms zusammenhängen, doch waren Königsideologie und sakrales Feld vor fünf Jahrtausenden kaum sauber voneinander getrennt. Die Tendenz zur verstärkten Trennung von Feldern gilt zwar als ein neuzeitliches Phänomen, aber wir kennen auch da verschiedene weit übergreifende Schnittmengen.

Die Widmung gilt mit Antonio Loprieno einem herausragenden Forscher und Freund sowie über zwei Jahren einem als *Distinguished Emeritus* hochgeschätzten Bonner Kollegen. Die Bild-Frage richtet sich dabei an Antonio als einem der drei Gründer von dem langjährigen und wirkungsträchtigen Basler Forschungsprojekt *Eikones*, die damit verbundene nach einer spätneolithischen Religion auch an den konkreten *homo religiosus* sowie den Religionshistoriker. An ihn als einen auch schrifthistorisch arbeitenden Linguisten geht zudem die Frage nach frühesten phonographischen Versuchen, um gerade den Götinnennamen *b3t* per Rebus anklingen zu lassen.

Einleitung: Unsere (post-)modernen Probleme um *altägyptische Religion*

Ägyptische Religion bildete über mehr als ein Jahrhundert ein zentrales Forschungsthema im Fach Ägyptologie¹. Ganz anders verhielt sich dies über Jahrzehnte für eine Religionsgeschichte Mesopotamiens, die lange unter Leo Oppenheims skeptischem Dictum „Mesopotamian religion should not be written“² stand. Während für Mesopotamien die Differenz zwischen den einzelnen Regionen und Zeiten in der westlichen Forschung vielleicht (zu) stark betont und darüber hinaus als quellenbedingtes Hemmnis auf Abertausende Quellen in den noch unpublizierten Tontafeln und Tontafelarchiven³ verwiesen wurde⁴, sah man für die ägyptische Religion bei allen Differenzen zwischen den lokalen Göttersystemen⁵ sehr viel mehr auf die großen Linien und integrierte verschiedene Ebenen gerade auch mit dem Blick auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch und suchte als ein fragiles Kernstück *den Glauben der Ägypter* zu erkennen und zu verstehen⁶.

¹ Einen älteren Forschungsüberblick bietet K. Koch, *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, 1989.

² L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 1964, 1977², *Why a Mesopotamian religion should not be written*, 172ff.

³ Die *Cuneiform Digital Library Initiative* (<https://cdli.earth/>) und andere Projekte bringen neben diversen Veröffentlichungen der letzten Jahre und Jahrzehnte einen großen quellenbasierten Wissenszuwachs.

⁴ In der Ägyptologie steht die Mahnung G. Poseners, *Tâche prioritaire*, 1976/1979. Die Quellenedition hat aber weder ihn selbst noch seine Schüler wie z.B. auch Jan Assmann von historischen und systematischen Arbeiten abgehalten.

⁵ Besonders stark herausgearbeitet wurden lokale Götter-Traditionen bei H. Kees, *Der Götterglaube*, 1941.

⁶ Einen Wendepunkt in unseren Zugangsweisen zur ägyptischen Religion bedeutete durch theologisch und religionsgeschichtlich motivierten Fokus auf den *Glauben der Ägypter* S. Morenz, *Ägyptische Religion*, 1960; ders., *Gott und Mensch*, 1964. Als Zentrum der ägyptischen Religion die Beziehung zwischen Gott und Mensch zu sehen und zu setzen, öffnete am Anfang der 60er Jahre eine neue Verständnisdimension, die von religionsgeschichtlich arbeitenden Kollegen wie Hans Bonnet (Autor des unübertroffenen *Reallexikons der ägyptischen Religionsgeschichte*, 1952) aber auch dem kultgeschichtlichen (nicht: kulturgeschichtlichen) Empiriker Hermann Kees begrüßt wurde. Diese Perspektive geht über den spezifischen Problemkomplex der

Grundsätzlich fragt sich, ob wir sprechen sollten von:

- | | |
|-----------------------------|--|
| a) Ägyptischer Religion | betont Einheit |
| b) Ägyptischen Religionen | betont Vielheit |
| c) Religion(en) der Ägypter | betont Akteure |
| d) Religion(en) in Ägypten | betont Kulturraum und hält ethnische Zuschreibung offen. |

Die begriffliche Schwierigkeit beginnt bereits mit unserem Gebrauch des Religionsbegriffs⁷, was hier allerdings weder geklärt werden kann noch muss⁸. Aus der ägyptischen Sprache kennen wir ohnehin keinen entsprechenden Terminus⁹, sind also in Wortwahl und Bedeutungszuschreibung zum einen konzeptuell eingeschränkter und zum anderen für unsere metasprachliche Außenperspektive auch freier. Ich bleibe im Folgenden als einer Art Kollektivsingular bei ägyptische Religion als einem hier konzeptionell bewusst anspruchslos gemeinten Sammelbegriff.

Als zeitliche Begrenzungen des Untersuchungsfeldes¹⁰ steht die Frage im Raum, wie weit das „pharaonenzeitliche“ Ägypten (ab etwa

sog. *Persönlichen Frömmigkeit* (dazu schon: A. Erman, Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, 1911; B. Gunn, *The Religion of the Poor in Ancient Egypt*, 1916, aus der neueren Literatur: B. Kemp, *How Religious were the Ancient Egyptians?*, 1995; M. Luiselli, *Suche nach Gottesnähe*, 2011; R. Bussmann, *Personal Piety: An Archaeological Response*, 2017; L. Morenz, *Wo bleibt Mut?*, 2022) hinaus.

⁷ Aus kognitionspsychologischen Ansätzen heraus vertrat z.B. P. Boyer die These, dass Glaube an Götter (verstanden als übernatürliche Akteure mit gegenintuitiven Fähigkeiten) dazu diene, dem zunächst einmal sinnleeren Erscheinenden Sinn zu verleihen: *Religion Explained*, 2001. In der Tendenz schloss er an Durkheim und die Durkheim-Schule an. Religionsgeschichtlich betrachtet wird damit selbstverständlich allzu stark vereinfacht – Religion ist *auch* Teil von Kultur.

⁸ Aus der umfangreichen Literatur genüge hier ein Hinweis auf das umfangreiche in mehreren völlig voneinander verschiedenen Ausgaben erschienene Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) und die umfangreiche und nach Jahrzehnten noch immer unabgeschlossene Reihe *Religionen der Menschheit*.

⁹ Diskussion etwa bei S. Morenz, *Gott und Mensch*, 1964; J. Assmann, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984.

¹⁰ Die Benennung folgt konventionellem Sprachgebrauch, den ich für keineswegs glücklich halte. Hier kann und muss die Problematik aber nicht gelöst werden.

3050 v. Chr.) nach vorn in die Proto- und Prädynastik verlängert wird und wie stark auf der anderen Seite Ptolemäer- und Römerzeit¹¹ sowie ggf. die koptische Zeit¹² mit eingeschlossen werden sollen. Zielt unser jeweiliger Verständnisversuch eher auf bestimmte Kontinuitäten oder stärker auf Veränderungen, und wie stark werden soziale Komponenten und mediale Bedingtheiten mit in die Betrachtung einbezogen? Hier bleiben verschiedene Zugänge für uns ferne Betrachter so möglich wie sinnvoll.

Mit den Forschungen der letzten Jahre und Jahrzehnte¹³ nähert sich die Altorientalistik dem Komplex *Mesopotamische Religion* wieder verstärkt an, während in den letzten Jahren die Beschäftigung mit Ägyptischer Religion verstanden als Religion (dabei u.a. im Spannungsfeld zwischen Theologie und Praxis) doch auffällig zurückgegangen ist. Immerhin wurden und werden weiter Texteditionen und auch Kompendien¹⁴ bis hin zu dem so umfangreichen *Lexikon der Götter und Götterbezeichnungen*¹⁵ vorgelegt, und es kommen trotzdem immer wieder substantielle religionshistorische und systematische Arbeiten hinzu¹⁶. Dabei wird eine gewisse theologische und religionsgeschicht-

¹¹ Gerade die ägyptische Religion der griechisch-römischen Zeit wirkt in einem gewissen Sinn und wörtlich „pharaonischer“ als alles Vorausgehende, wenn nämlich in den Kartuschen der Tempelinschriften anstatt des konkreten Eigennamens nur noch *pr-ʿ3* = „Pharao“ steht. War zuvor an eine empirische Person, die aber natürlich in einer ganz bestimmten Rolle auftritt, gedacht, wurde jetzt viel unmittelbarer an eine Rolle gedacht, die umso stärker von der empirischen Person gelöst wurde.

¹² Über „pagane“ Aspekte im tendenziell christlichen (= koptischen) Ägypten einen guten Überblick bietet D. Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 2018.

¹³ Natürlich gab und gibt es einige Überblickswerke. Hier genüge ein Hinweis auf: J. Bottero, *Religion in Ancient Mesopotamia*, 2001; T. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, 2011; ebenso eine Vielfalt konkreter Aufsätze: W.G. Lambert, *Ancient Mesopotamian Religion and Mythology*, 2016.

¹⁴ Hier genüge ein Hinweis auf M. Stadler, *Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit*, 2012.

¹⁵ C. Leitz, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 2002.

¹⁶ Hervorheben möchte ich hier M. Fitzenreiter, *Netscher-Trilogie* (= Neues vom Netscher, 2013; Wie gibt es „Gott“ im pharaonischen Ägypten?, 2018; Kultgeräte als Aktanten und das Artefakt Gott, 2021); J. Baines, *Practical Religion and Piety*, 1987; M. Luiselli, *Suche nach Gottesnähe*, 2011 – daneben wurden in den letzten 25 Jahren verstärkt Göttermonographien erarbeitet, so etwa: M. Stadler, *Weiser und Wesir*, 2009 (zu Thot); H. Kockelmann, *Der Herr der Seen, Sümpfe und Flußläufe*, 2022

liche Reduktion des Forschungsfeldes biographisch-wissenschaftsgeschichtlich und als symbolische Zäsur markiert durch das Ableben von Erik Hornung (1933-2022)¹⁷ und Jan Assmann (1938-2024)¹⁸. In der Verschiedenheit der Annäherung beider Forscher trug für Hornung die ägyptische Sakralwelt eine (in einem gewissen Sinn idiosynkratische und jedenfalls sehr persönlich empfundene) existentielle Dimension im Sinne Rainer Maria Rilkes¹⁹: „Keiner der Götter vergeh. Wir brauchen sie alle und jeden, jedes gelte uns noch, jedes gestaltete Bild“²⁰, während Assmann stärker auf kulturwissenschaftliche Einsichten in menschliches Denken, Leiden und Hoffen samt Strategien zur menschlichen Sinnstiftung im Blick auf den sozio-kulturellen Spezialfall Alt-Ägypten abhob²¹. Zwar können wir im Sinne von Aristoteles' Relati-

(zu Sobek); M. Minas, *Der Gott Chepri*, 2004; S. Sandri, *Har-pa-chered Harpokrates*, 2004; N. Billing, *Nut the Goddess of Life*, 2002; D. Budde, *Die Göttin Seschat*, 2000; B. Backes, *Rituelle Wirklichkeit*, 2001.

¹⁷ T. Schneider, <https://daw.philhist.unibas.ch/de/aegyptologie/portrait/hornung/>.

¹⁸ Nachrufe: A. Loprieno, *Wie die Steine sprechen*, 2025, und S. Seidlmayer, In Memoriam Jan Assmann (1938–2024), 2024; dazu auch die Perspektiven auf Werk und Mensch eröffnende Laudatio Antonio Loprienos von 2016: <https://www.deutsche-akademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/jan-assmann/laudatio>.

¹⁹ In Bezug auf Rilkes Romantik ließe sich mit Nietzscheschem Wahrheit suchendem Mut sagen: „Dass die Zerstörung einer Illusion noch keine Wahrheit ergibt, sondern nur ein Stück Unwissenheit mehr“ (Nachgelassene Fragmente, Mai-Juli 1885).

²⁰ E. Hornung, *Der Eine*, 1971, *Schlussatz*. Hornung propagierte, hierin in einem gewissen Sinn geradezu postmodern noch vor der Postmoderne, die Vorzüge einer polyvalenten Logik oder jedenfalls Komplementarität gegenüber einer in der Tendenz binären, setzte also, modellhaft vereinfacht, ein positiviertes ägyptisches gegen ein griechisches Denken. Mit bewundernswerter Materialkonkretheit (etwa in den Editionen und Kommentaren zu den *Unterweltbüchern*) arbeitete er doch immer wieder zugleich hochgradig idealisierend. Zwar vom Handwerklichen her grundsätzlich solide ägyptologisch schreibend, überschritt er als Hintergrund doch gerade das Feld zur Ägyptosophie (von ihm – scheinbar – neutral dargestellt in: *Das esoterische Ägypten*, 1999). Hier würde ich bei allem Respekt keineswegs (immer) folgen wollen.

²¹ Einen Durchbruch zu einem neuen Verständnis ägyptischer Religion bildete die pointierte Darstellung in dem Band *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, 1984. Dazu traten religionsgeschichtliche und kulturphilosophische Studien wie Maat, 1990; zudem die Fragen nach *Politischer Theologie* (etwa: *Herrschaft und Heil*, 2000). Wenn Hornung stärker mit Rilke (im Sinne von Esoterik) und Jung (Archetypen) verbunden scheint, dann Assmann eher mit Nietzsche und besonders mit Freud (im Sinne von Kulturwissenschaft) – natürlich nur als geistesgeschichtliche Zuschreibungstendenz und *cum grano salis*...

vierung des Satzes vom Ausschluss des Dritten (gemäß der formalen Logik: *entweder „P“ oder „Nicht-P“*) kaum beides gleichzeitig (*ton auton chronon* – „zur selben Zeit“ –, so die klärende Zufügung, kann doch jemand sowohl „jung“ [= Kind] als auch „alt [= „Greis“] sein, nur eben nicht beides zur selben Zeit...) haben bzw. tun, brauchen aber m.E. einen komplementären Zusammenklang von *empfindender* und *analytischer* Zugangsweise.

Gegenüber der ägyptischen Religion (die im engeren Sinn „(alt-)ägyptische“ Phase beginnt mit der Vereinigung verschiedener regionaler Zentren zum Territorialstaat im späten Vierten Jahrtausend²² und reicht über Jahrtausende weit bis in die Ptolemäer- und Römerzeit) wurden Aspekte der vor- und frühägyptischen Religion in der Forschung bisher weit weniger in der Forschung behandelt²³. Allerdings erlauben uns die Quellen trotz der weitestgehend fehlenden Schriftlichkeit doch bemerkenswert konkretere Zugänge²⁴, die hier in einer Fallstudie für die *Sternen-Kuh* – die Nachtseite der *Himmelsgöttin – und daran anschließend auch der

²² L. Morenz, *Verlautungen*, 2021.

²³ Selbstverständlich wurden Fragen früher Religion im Niltal vielfach in Überblicksdarstellungen angerissen, und es kommen immer wieder einzelne Artikel zum Thema, etwa: D. Huyge, *Cosmology, Ideology and Personal Religious Practice in Ancient Egyptian Rock Art*, 2002. Seinerzeit ausgesprochen einflussreich wirkte K. Sethe, *Urgeschichte*, 1930, doch wird dieser euhemeristische Ansatz heute kaum noch rezipiert. Die hier verfolgten Fragestellungen werden darin allerdings kaum berührt. Wenn auch die stark kulturevolutionistische Perspektive gegenwärtig anachronistisch wirken mag, bleibt die kulturwissenschaftlich-ideengeschichtliche Darlegung von J.A. Wilson, *Egypt*, in: H. Frankfort et alii, *Before Philosophy*, 1949, 39-133, ausgesprochen anregend und, ganz wie Sethes Werk, noch immer lesenswert... Deziert in die „Vorgeschichte“ ging W. Westendorf mit seiner Rekonstruktion der Pantherkatze Mafdet als alter Himmelsgöttin: *Die Pantherkatze Mafdet*, 1968. Allerdings benutzte er dafür kaum zeitgenössische Quellen aus der Negade-Zeit, sondern projizierte (hier in einem gewissen Sinn Sethes Arbeit zu Urgeschichte, 1930 vergleichbar), Überlegungen an jüngeren Quellen nach Rückwärts in eine hypothetische Vorzeit. Aus linguistischer Perspektive schloss daran F. Kammerzell, *Panther, Löwe*, 1994, an.

²⁴ Verglichen mit anderen Quellen zu „vorgeschichtlichen“ Religionen (etwa: A. Leroi Gurhan, *Die Religionen der Vorgeschichte*, 1981; I. Wunn, *Die Religionen in vorgeschichtlicher Zeit*, 2005; L. B. Christensen, O. Hammer, D. Warburton (Hrsg.), *The Handbook of Religions in Ancient Europe*, 2013; H. Parzinger, *Die Kinder des Prometheus*, 2014; N. Laneri, *Defining the Sacred*, 2015; N. MacGregor, *Leben mit den Göttern*, 2018, bes. 27-37, 183-185; L. Morenz, *Göbeklis Götter*, 2021) sind die

komplementären Sonnen-Frau – ihre Tagseite – ausgelotet werden sollen. Dabei kann bildkonkret als prägnanter Ausgangspunkt die Verbildlichung eines Stern-„Bildes“ etwa in der Mitte des Vierten Jahrtausends gefasst werden, und das scheint nach bisherigem Wissen geradezu sensationell für unser quellenbasiertes Verständnis der noch vor-ägyptischen Religion²⁵ und damit zugleich auch für Fragen einer historischen Bildanthropologie²⁶. Dazu kommt die Frage nach dem Mythos einer Vereinigung von *Himmelsgöttin und *Erdgott²⁷. Im Sinne *gestalteter Menschheitserfahrung* geht es mit diesem buchstäblich kosmischen Modell über konkrete praktische Bedürfnisse hinaus um bestimmte Grundlagen des Lebens und deren Verortung im Kosmos – also um etwas so Wichtiges und in den materiellen Quellen vorschrittlicher Zeit trotzdem oft kaum genauer zu Greifendes wie den kulturellen Sinnhorizont unseres Lebens als Menschen.

Gerade wenn es Götter betrifft, fragt sich grundsätzlich, was denn überhaupt ein Bild sei und bedeute (etwa in der konzeptionellen Span-

ägyptischen Quellen aus dem spätneolithischen Niltal der Negade-Zeit doch bemerkenswert konkret. Selbstverständlich bleiben aber natürlich Restrisiken.

²⁵ Hier ergibt sich ein ganz anderes Bild als in Kurt Sethes Urgeschichte und älteste Religion (1930), und doch wird den Forschungen Sethes nicht nur allgemein in der Ägyptologie und spezifisch zu den Pyramidentexten, sondern auch ganz konkret für unser Verständnis ägyptischer Religion viel verdankt.

²⁶ H. Belting, Bild und Kult, 1990; ders., Faces, 2013; ders., Bild-Anthropologie, 2001; neuerer Überblick bei F. Hartenstein, Bildanthropologie, 2024.

²⁷ Den Mythos-Begriff aus einer Praktikerperspektive des Erzählers beschrieb Franz Fühmann eingängig als „Modell von Menschheitserfahrung“ (Das mythische Element, 1974, 96). Demnach ließe sich unter Mythos verstehen eine gestaltungsoffene Grundfiguration mit Zulassung des Widerspruchs, also eine Art Genotyp, während konkrete Mythenfassungen als Phänotyp (*Was niemals war und immer ist*, so der neuplatonische Philosoph Sallust) beschrieben werden könnten. In der Ägyptologie wird (in partiellem Anschluss an C. Levi Strauss, Mythologiques I-IV, 1964-1971) die Vorstellung einer Spätentstehung des Mythos (J. Assmann, Die Verborgenheit des Mythos, 1977; J. Zeidler, Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten, 1993; in diesen und weiteren Aufsätzen geht es jeweils um narrative Form; Überblick bei K. Koch, Das Wesen der ägyptischen Religion, 1989, 28-33) diskutiert; allerdings weniger die Konzeptfrage im Sinne Fühmanns als eine in Text oder Bild spezifische Auseinandersetzung mit großen Menschheitserfahrungen um Liebe, Tod, Leben ... und dabei eine Vermittlung zwischen den Polen Allgemein-Menschlich und Individuell-Persönlich, Das mythische Element in der Literatur, 1974.

nung von Ur-Bild [bzw. auch Sinn-Bild] und Ab-Bild²⁸ und dem sakralen/kultischen Wert der Bilder)²⁹. Hans Belting bezeichnete Bilder prägnant als *Nomaden der Medien*³⁰, sie oszillieren zwischen Vorstellungen (im Kopf) und materiellen Formen (zwar nicht nur, aber im neuzeitlichen Westeuropa nicht selten konkret *im Bilderrahmen*³¹)³² oder auch zwischen Sinn-Bild und Ab-Bild³³. Dabei gestalten und prägen Formen und Motive der Bild-Gebung unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit, Bildschöpfung erschafft einen *Denkraum der Besonnenheit* (Aby Warburg), stiftet eine mediale Verhandlungsbasis zwischen Innen (Emotionen³⁴ und Denken) und Außen (Welt)³⁵ und wirkt im Sinne des Gemeinschaftlichen kulturprägend. Dazu kommt gerade im sakralen Feld eine Komplementarität *Glauben – Wissen*, und diesbezüglich gilt mit Antonio Loprieno:

²⁸ Hier kann in einem gewissen Sinn an die platonische Ideenlehre gedacht werden, auch wenn die damit verbundene komplexe Theorie für das Nital-Neolithikum selbstverständlich anachronistisch wäre.

²⁹ G. Boehm, Was ist ein Bild?, 1995; A. Loprieno, Von Fiktion und Simulation als kognitiven Übergängen, 2011.

³⁰ H. Belting, Bild-Anthropologie, 2001, 32, 214.

³¹ Ein Bilderrahmen gehört zu den visuellen Paratexten (vgl. G. Genette, Paratexts, 1987), und er zeigt eine gewisse Musealisierung und jedenfalls Alltagsüberhöhung des Bildes an.

³² A. Loprieno, Von Fiktion und Simulation als kognitiven Übergängen, 2011.

³³ L. Morenz, Supplementärer Sinnüberschuss zur Ausweitung von Decorum, 2020; für das Zusammenspiel von Sichtbarem und Unsichtbarem: K. Schefold, Vom Sichtbaren und Unsichtbaren in der griechischen Kunst, 1961, 231f.

³⁴ H. Goller, Emotionen: Bindeglied zwischen Materiellem und Immateriellem, 2013.

³⁵ Von Caspar David Friedrich stammt die Forderung: „Der Maler soll nicht bloß malen, was er vor sich sieht, sondern auch, was er in sich sieht. Sieht er aber nichts in sich, so unterlasse er auch zu malen, was er vor sich sieht“, und bei Franz Fühmann lesen wir korrespondierend damit: „Hier ist das Subjekt des Erfahrens vom Objekt der Erfahrung nicht zu trennen; das Erfahrene geschieht nicht nur intellektuell, sondern mit dem ganzen Ich, das WAS und das WIE der Erfahrung verschmelzen, und ihr Gegenstand wird unbestimmt und ist am besten als eine Art Feld darzustellen, zu dem die Wirklichkeit der Außenwelt wie die Wirklichkeit der Seele gehört. Ich mache ja Erfahrungen nicht nur im Außen, sondern auch im Innen; Äußeres wie Inneres wirkt auf mich ein, und nun geschieht das Merkwürdige, daß diese Wirklichkeiten aneinander darstellbar sind. Ich kann entdecken, daß Wespenstiche nicht nur ins Fleisch sondern auch in die Seele geschehen; ein höhnisches Gelächter kann mich solcherart treffen, die Einstichstelle in meine Psyche kann schwellen und sich verhärten und zu hämmern beginnen ...“, Das mythische Element, 1974, 112f.

Dieser Band bietet einen materialkonkreten Entzifferungsansatz für die proto-ägyptische Niltal-neolithische Religion im Vierten Jahrtausend. Im Zentrum steht ein jungsteinzeitliches Götter-Bild am Himmel als Urbild, das uns durch mehrere menschengemachten Abbilder erschließbar wird. Es zeigt eine markante und zugleich normierte Ikonographie (Kuhkopf + fünf Sterne). Es bietet das älteste genauer zu bestimmende Stern-Bild aus der Menschheitsgeschichte. Diese kultur- und speziell religionsgeschichtlich herausragende Bildgestaltung korrespondiert mit dem Mythos einer Vermählung von Himmelsgöttin und Erdgott. Tatsächlich können wir im Zusammenspiel von inneren und äußeren Bildern globalgeschichtlich früheste bild-archäologische Belege für einen Mythos konkreter fassen.

Zum Autor:

Prof. Dr. Ludwig D. Morenz, Studium der Orientalischen Archäologie, Ägyptologie, Koptologie, Altorientalistik und Religionsgeschichte, Dissertation zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur (1994), Habilitation in Tübingen (2001), ist Professor für Ägyptologie an der Universität Bonn mit den Forschungsschwerpunkten Schriftgeschichte, Kultursemiotik, ägyptologische Bildanthropologie, Literatur des Mittleren Reiches. Ausgewählte Monographien: Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens (2004); Sinn und Spiel der Zeichen. Visuelle Poesie im Alten Ägypten (2008); Die Zeit der Regionen im Spiegel der Gebelein-Region. Kulturgeschichtliche Re-Konstruktionen (2010), Kultur- und mediengeschichtliche Essays zu einer Archäologie der Schrift (2013), Kleine Archäologie des ägyptischen Humors (2014), Medienevolution und die Gewinnung neuer Denkräume (2014), Anfänge der ägyptischen Kunst (2014), Sinai und Alphabetschrift (2019).

[WWW.EBVERLAG.DE]

ISBN 978-3-86893-518-9

