

Der "leidende Gerechte" im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion.

von
Jan Assmann

I Der leidende Gerechte

1. Religion und Konflikt

Das Thema dieses Bandes - Loyalitäts- und Orientierungskonflikte - scheint in besonderem Maße geeignet, das Proprium der Religion zum Vorschein zu bringen. Die Frage nach dem Wesen der Religion bzw. "des Religiösen" ist bisher immer im Banne des "Heiligen" behandelt worden.¹ Dabei ist aber spätestens seit Durkheim klar, daß die Dimensionen des Sozialen und des Politischen davon unabtrennbar sind, mit anderen Worten: daß Herrschaft, Gemeinschaft und Heil eine unauflösbare Trias bilden und daß die Frage nach dem letztinstanzlich Bindenden und Verbindlichen ebenso ins Zentrum des Religiösen trifft wie die Frage nach dem Heiligen. Gerade wenn nicht entschieden werden kann, ob das Heilige gemein, weil heilig, oder heilig, weil gemein ist, empfiehlt es sich, der Frage nach dem "Gemeinen" in der Religionswissenschaft gleichen Rang einzuräumen wie der Frage nach dem Heiligen, anstatt sie an die Soziologie zu delegieren.²

Das Proprium der Religion tritt dann hervor, wenn in der ursprünglichen Dreieinheit von Herrschaft, Gemeinschaft und Heil Brüche und Spannungen auftreten. Dann können Loyalitätsforderungen kollidieren und die Bindungen, die das Heil dem Einzelnen auferlegt, zu denen der Gemeinschaft und/oder der Herrschaft in Widerspruch geraten. Erst dann zeigt sich "Religion" als etwas gegenüber politischer und sozialer Ordnung und Bindung Besonderes. Wenn man vom alten Ägypten her auf die Religionsgeschichte blickt, dann kommt man zu der Überzeugung, daß Religion in diesem emphatischen Sinne die Innovation Israels ist. Sie ist in ihrem gegenüber allen anderen Bindungen eigenständigen und höheren Bindungsanspruch emblematisch gefaßt in der Geschichte von Isaaks Opferung. Abraham - nicht Hiob - ist der paradigmatische "leidende Gerechte", der das Joch einer bis dahin unerhörten Gottesgerechtigkeit auf sich genommen und in die alle anderen Bindungen überbietende Gottesbindung eingetreten ist, die wir Religion

1 Vgl. zuletzt den Sammelband von D.Kamper und Chr. Wulf (Hrsg.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt 1987.

2 Ein Vorstoß in dieser Richtung ist H.Mol, *Identity and the Sacred: a Sketch for a New Social Scientific Theory of Religion*, Oxford 1976.

nennen.³ Der Name Abrahams steht für eine Religion, die in der Lage ist, den Menschen in tödliche Loyalitätskonflikte zu stürzen, die das Martyrium fordert, Apostasie bestraft und nur über die Schwelle der Konversion von außen betreten werden kann. Erst jetzt hat sich eine Sinnwelt soweit verfestigt, daß sie gegenüber Herrschaft und Gemeinschaft widerstands- und konfliktfähig wird, so daß sie Bindungsenergien freisetzen kann, die ausreichen um einen Menschen aus seinen sozialen und politischen Bindungen herauszulösen. In Ägypten gehen demgegenüber die Loyalitätsforderungen (und Orientierungsvorgaben), die die Kultur an den Einzelnen im Zeichen des Heils, der Herrschaft oder der Gemeinschaft stellt, ununterscheidbar und bruchlos ineinander über. Die Schwäche der Religionswissenschaft, ihre holistic fallacy, besteht darin, daß sie diesen emphatischen Begriff von Religion und damit den hebräischen Begriff des Heiligen (qadosch) verallgemeinert hat. Das haben wir vor allem von Carsten Colpe gelernt.⁴ Die Religionsphänomenologie war angetreten unter dem Zeichen, das Einzigartigkeitsdogma der jüdisch-christlichen Überlieferung und den Eurozentrismus der evolutionistischen Religionstheorie zu überwinden. Da kam es darauf an, Vergleichbarkeiten herzustellen und die Universalität religiöser Phänomene freizulegen. Das führte aber seinerseits zu einer "Vereinerleung" (Colpe), die fundamentale Epochen-schwellen und Umbrüche nivelliert und verschleiert hat. Die Frage nach dem Konflikt ist geeignet, genau diese Brüche wieder zum Vorschein zu bringen und deutlich zu machen, wo und in welchem Sinne überhaupt von Religion gesprochen werden darf.

2. Loyalität und Gerechtigkeit

Das hebräische Wort, das dem hier mit "Loyalität" gemeinten Sinn nahe kommt und die religiöse Dimension dieses Themas umschreibt, ist 'emunah, "Treue, Vertrauen", das die LXX mit *pistis* und die Vulgata mit *fides* wiedergibt. Der Zusammenhang von Loyalität und Gerechtigkeit, hebr. 'emunah und sedeq/s^edaqa tritt in einigen Stellen des Alten Testaments hervor, die durch die paulinische Rezeption zu Schlüsselstellen des Neuen Testaments geworden sind. Die eine Stelle bezieht sich wiederum auf Abraham: "und er glaubte an Gott, und

3 S. hierzu die bahnbrechende Studie von Aharon (Ronald E.) Agus, *The Binding of Isaac and Messiah. Law, Martyrdom and Deliverance in Early Rabbinic Religiosity*, New York 1988. Das Thema vom "leidenden Gerechten" hat in jüngster Zeit eine vorzügliche Behandlung auf breiter komparatistischer Ebene erfahren durch H.-J.Klimkeit, "Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte. Ein Beitrag zur problemorientierten "Religionsphänomenologie", in: H.Zinser (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 164-184.

4 Vgl. zuletzt C.Colpe, "Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion", in: H.Zinser (Hrsg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 131-154.

Gott rechnete ihm dies als Gerechtigkeit (s^cdaqah) an" (Gen. 15.6; Röm. 4.3). Die andere steht beim Propheten Habakuk: "der Gerechte (zaddiq = ho dikaios) aber wird durch seinen Glauben ((b^eemunato = ek pisteos) leben" (Hab.22.4; Röm.1.17; Gal.3.11; Heb.10,38). Natürlich bedeutet die *pistis*, von der Paulus spricht, etwas anderes als die 'emunah der hebräischen Texte. Gegenüber dem Messias ist man nicht "loyal", man glaubt an ihn, nämlich daß er der Messias ist. M.Buber hat den Unterschied zwischen diesen "zwei Glaubensweisen" sehr klar herausgearbeitet.⁵ Aber er hat Unrecht, wenn er die eine dem hebräischen, die andere dem griechischen Denken zuordnet. Die messianische Bedeutung ist dem griechischem Wort *pistis* genau so fremd wie dem hebräischen Wort 'emunah. Dieser Sinn ist nicht sprachlich vorgegeben, sondern Sache religiöser Erfahrung, die sich zu ihrer Mitteilung der Sprachen bedient, die sie vorfindet und sie dabei verändert.⁶

Der Begriff 'emunah richtet sich auf die Vergangenheit und auf die Zukunft. Er richtet sich auf die Vergangenheit im Sinn von "Treue", die an der eingegangenen Verpflichtung durch alle Schwierigkeiten hindurch festhält und eine empfangene Wohltat auch in Zeiten der Fülle nicht vergißt; er richtet sich auf die Zukunft im Sinn von "Vertrauen", das an einem Versprechen, einer Verheißung auch gegen alle Evidenz festhält. Der "loyale" Mensch lebt nicht in der Gegenwart, sondern in einem größeren Zeithorizont. Daraus bezieht er seine gegenwartsresistente Stabilität. Denn es gilt nicht nur, daß "der Gerechte lebt kraft seiner Treue", sondern auch, daß er leidet kraft seiner Gerechtigkeit. "Viel sind die Leiden des Gerechten". Aber weil er in einem anderen Zeithorizont lebt, weiß er: "der Herr reißt ihn heraus aus ihnen allen" (Ps.34.20).

In Ägypten liegen die Dinge anders. Auch hier stehen Loyalität und Gerechtigkeit in engstem Zusammenhang. Aber es gibt kein Wort für "Loyalität", das auch nur entfernt mit dem hebräischen Begriff 'emunah vergleichbar wäre. Vielmehr ist der Begriff der Loyalität in dem der Gerechtigkeit mitenthalten. Der Gerechte, äg. *m3'tj*, der "Maat-gemäße", ist der Loyale, der Treue und Vertrauenswürdige. Auch nach ägyptischer Auffassung "lebt der Gerechte kraft seiner Treue", d.h. er verfällt nicht dem Totengericht, aber sprachlich würde man zwischen "Gerecht" und "Treue" nicht unterscheiden können: **m3'tj 'nh.f m m3't<.f>* "Der Maat-gemäße lebt kraft <seiner>⁷ Maat". Wir landen bei einer Tautologie: Loyalität ist Gerechtigkeit. Der Grund dafür ist, daß in Ägypten Menschenbindung an die Stelle der Gottesbindung tritt. Nicht das Vertrauen in Gott macht einen ge-

5 M.Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950.

6 Ich folge hier J.Taubes, der seine Konzeption einer "messianischen Logik" in der zweiten von vier Vorlesungen zur Politischen Theologie des Paulus (gehalten 23.-27.Febr.1987 in Heidelberg, ungedr. Tonbandnachschrift) entfaltet. Vgl.auch R.Needham, *Belief, Language and Experience*, Oxford 1972.

7 Ich klammere das Possessivpronomen ein, weil es in Verbindung mit Maat äußerst selten belegbar ist. Der Ägypter würde sagen: "der Gerechte lebt von der Maat".

recht, sondern das Vertrauen in die Mitmenschen, oder vielmehr: die eigene Vertrauenswürdigkeit. Denn nach ägyptischer Auffassung kommt es mehr darauf an, sich das Vertrauen der anderen zu erwerben als zu vertrauen, geliebt zu werden als zu lieben. Wir können hier den Bedeutungsgehalt des komplexen Begriffs Maat nicht entfalten.⁸ Wir beschränken uns auf die Frage, wie sich im Horizont der Maat das Problem des leidenden Gerechten darstellt. Ist es denkbar, daß auch der ägyptische *m3'tj*, wie der israelitische *zaddiq*, "viel erdulden muß" (Ps.34.20)? Und auf wen sollte er vertrauen, ihn daraus zu erretten?

Schon diese Überlegung legt den Schluß nahe, daß das Thema vom leidenden Gerechten in der ägyptischen Überlieferung nicht vorkommt. Denn Maat ist rein diesseitig fundiert und bezeichnet gerade das Prinzip innerweltlichen Gelingens und Bestandes. Es hängt etymologisch mit einem Verbum "lenken, leiten" zusammen und bezeichnet daher wie die Wortfamilie "richtig", "Recht" und "Richtung" im Deutschen einen "richtigen Richtungssinn" des Handelns und Redens, der zum Ziele führt. Die Forderungen der Maat sind der gegebenen Wirklichkeit immanent; kein Gott erlegt sie dem Menschen auf. Sie sind das Prinzip des Gelingens schlechthin: wie kann da leiden, wer sich ihnen anpaßt? Im Horizont des Prinzips Maat ist demnach die Möglichkeit eines leidenden Gerechten kategorisch ausgeschlossen. Natürlich kann auch einen Gerechten jede Art von unverschuldetem Unheil treffen; nur vor selbstverschuldetem Unheil vermag Weisheit zu schützen. Aber es ist ausgeschlossen, daß er leidet, weil er gerecht ist. Ein Problem entsteht für den Ägypter erst, wenn dieser Horizont zerbricht.

3. Der leidende Gerechte: Hiob als "Zielscheibe Gottes"

Das Thema des leidenden Gerechten tritt uns in zwei verschiedenen Kontexten entgegen: einmal im Kontext der Schuld, zum anderen in dem der Loyalität. Man darf diese beiden thematischen Zusammenhänge nicht verwechseln. Im Kontext der Schuld bezeichnet der leidende Gerechte eine schmerzliche kognitive Dissonanz. Denn hier wird Leiden als Strafe für Schuld interpretiert. Daß ein Schuldloser leidet, darf nicht sein. Im Kontext der Loyalität dagegen bezeichnet der leidende Gerechte eine logische Konsequenz. Wahre Treue bewährt sich im Leiden, das einer um seiner Treue willen erdulden muß. Bei Abraham ist das Thema Schuld ganz ausgeblendet, bei Hiob kommen beide Themenkomplexe zusammen.⁹

8 Vgl. hierzu J.Assmann, *Maat. Ägypten und die Idee der sozialen Gerechtigkeit* (im Druck).

9 Zu Hiob vgl. außer der bei H.J.Klimkeit, a.a.O., angegebenen Literatur noch H.P.Müller, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament* (Erträge der Forschung 84, Darmstadt²1988).

Das Thema Schuld gehört in den Rahmen eines weiten geistesgeschichtlichen Horizonts, der von Mesopotamien im Osten bis Rom im Westen reicht. Innerhalb dieses Horizonts gilt, daß Leiden grundsätzlich als Strafe gedeutet, und durch Ver-söhnung der erzürnten Gottheit und öffentliches Bekenntnis der Schuld geheilt werden kann. "Biblische und babylonische Psalmen, ägyptische und sabäische Buß-stelen: Beweise für die einst im gesamten Orient verbreitete Sitte des öffentlichen, schriftlichen Sündenbekenntnisses. (...) Augustinus hat in seinen Confessionen solche religiösen Beichtsitten in die Literatur einmünden lassen."¹⁰ Es handelt sich hier um eine spezifische Konstruktion des Zusammenhangs von Tun und Ergehen, die alles Ergehen als Folge eines Tuns interpretiert und Gottheiten - bzw. "Gott" - als Garanten dieses Zusammenhangs anerkennt. Auf dem Hintergrund dieses Interpretationsmusters gewinnt das Hiobproblem seine Konturen. Durch die Rahmenerzählung wird es in den Rahmen eines Loyalitätskonflikts gestellt. Denn hier geht es bekanntlich darum, die Loyalität Hiobs (und damit die Bindungsmacht der Religion) zu testen. Hält Hiob nur zu Gott, weil und solange es ihm gut geht? Wieviel Unheil kann ein Gerechter ertragen, ohne an der Gerechtigkeit Gottes zu verzweifeln? Die Frage hat die Künstlichkeit einer Versuchs-anordnung. Ent-sprechend konstruiert wirkt das Unheil, das über Hiob hereinbricht. Erst verliert er Schlag auf Schlag seinen Besitz und seine Söhne. Dann seine Gesundheit. Von Schwären übersät sitzt er in der Asche und kratzt sich mit dem einzigen Besitz-stück, das ihm geblieben ist, einer Topfscherbe. Seine ganze Schärfe und Furcht-barkeit bekommt dieses Unheil aber erst im Licht jener orientalischen Vorstellun-gen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, die kein unverdientes Unglück und keine Kontingenz zulassen. Auf der einen Seite bedeutet das eine umfassende "Lesbar-keit der Welt". Es gibt keine Sinnlosigkeit in dem, was dem Menschen widerfährt. Auf der anderen Seite bedeutet es aber auch einen ungeheuren Druck: der Mensch wird zur Zielscheibe Gottes:

10 P.Frisch, "Über die lydisch-phrygischen Sühneinschriften und die 'Confessiones' des Augu-stinus", in: *Epigraphica Anatolica* 2, 1983, 41-45 (mit weiterer Literatur). Vgl. auch G.Petzl, "Sünde, Strafe, Wiedergutmachung", in: *Epigraphica anatolica* 12, 1988, 155-166. Ich ver-danke den Hinweis auf diese Arbeiten meinem Heidelberger Kollegen A.Chaniotis. Eine inzwischen ergänzungsbedürftige Sammlung der lydisch-phrygischen Sühneinschriften gab F.Steinleitner, *Die Beicht im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, München 1913, der darin einen Vorläufer der mittelalterlichen Ablasspraxis sah. Vgl. auch G.Bornkamm, "Lobpreis, Bekenntnis und Opfer", in: *Apophoreta* (Fs. E.Haenchen), Berlin 1964, 46-63.

*Was ist doch der Mensch, daß du ihn groß achtest
und daß du dich um ihn bekümmerst?
Daß du ihn heimsuchst jeden Morgen
Und jeden Augenblick ihn prüfst?
Wann endlich blickst du weg von mir
und lässest mir Ruhe nur bis ich meinen Speichel verschluckt?
Warum hast du mich dir zur Zielscheibe gemacht?
Warum bin ich dir zur Last geworden? (Hi 7.17-20)*

Hiob wünscht sich nichts Besseres, als daß Gott einen Augenblick von ihm absehen und ihm ein kleines Intervall der Beliebigkeit gönnen würde anstelle dieser unablässigen Emission von Sinn, als die er sein Leiden verstehen muß. Es geht ihm wie jenem Beter des 39.Psalms, der sich ebenfalls als Zielscheibe Gottes empfindet:

*Schau von mir, daß ich heiter blicke
ehe ich dahinfahre und nicht mehr bin (Ps 39.14)*

oder jenem des 139.Psalms, der vor der göttlichen Allgegenwart und Allwissenheit bis an die letzten Grenzen der Welt fliehen will, allerdings um sich dann am Ende in einem großartigen Perspektivenwechsel schutzsuchend in die Arme seines Verfolgers zu werfen:

*Nähme ich Flügel der Morgenröte,
ließe mich nieder am äußersten Ende des Meers,
auch da würde deine Hand mich führen,
deine Rechte mich erfassen. (V.9-10)*

Hiobs Standfestigkeit bewährt sich nach zwei ganz verschiedenen Richtungen hin. In die eine Richtung versucht seine Frau ihn zu ziehen, die Richtung, auf die Satan setzt:

*Noch hältst du fest an deiner Frömmigkeit?
Fluche¹¹ Gott und stirb!*

In die andere Richtung weisen seine Freunde, deren Denken ganz in den Bahnen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs befangen ist. Wo Leiden ist, ist Schuld. Finde deine Sünde heraus, bekenne sie und bitte Gott um Vergebung. Aber Hiob hält auch gegenüber dieser Versuchung stand. Er besteht auf seiner Unschuld und damit auf dem Recht zur Klage. Und er behält Recht. In seiner Schlußoffenbarung weist Jahwe die Freunde ab, die ihn auf das Kalkül des Tun-Ergehen-Zusammenhangs festlegen wollten. Seine weltübersteigende Größe sprengt den biedereren

11 Im hebräischen Text steht hier jeweils "segnen" als Euphemismus.

Rahmen der traditionellen Weisheit, die Welt entzieht sich in ihrer Zwiespältigkeit jeder "Lesbarkeit".

Wie vor allem Othmar Keel anhand einer Analyse der 10 Wildtiere der ersten, und der 2 Riesentiere der zweiten Gottesrede zeigen konnte, reißt Jahwe in diesen Reden einen Vorhang auf und befreit dadurch Hiob aus der beklemmenden Enge einer von Gottes Allgegenwart durchwalteten Welt.¹² Alle 12 Tiere haben das gemeinsam, daß sie "Wildnis", das Außen der vom Menschen geschaffenen und verstandenen Kultur symbolisieren. Im Alten Orient wie in Ägypten gehen die Begriffe "Wildnis", "Chaos", "Böses" und "Unheil" ineinander über. In diesen Tieren verkörpert sich Hiobs Erfahrung sinnlosen, "wilden" Leidens. Wenn man Keel folgen will, dann offenbart sich Jahwe in den beiden Gottesreden in der Bildsprache des orientalischen "Herrn der Tiere" und des ägyptischen "Horus, Herr über Nilpferd (Behemot) und Krokodil (Leviathan)" als der unablässige Bezwiner des Bösen. An die Stelle der monistischen Engführung, die alles Geschehen, Gutes und Böses, dem Willen Gottes entspringen läßt, tritt eine dualistische Sicht, die dem Bösen und Chaotischen in der Welt eine gewisse Eigenmacht einräumt. An die Stelle einer avancierten monotheistischen Position, so könnte man aber auch argumentieren, tritt eine Lehre, die sich einen guten Schritt zurück in die traditionellen Anschauungen der polytheistischen Hochkulturen und ihr Wissen vom Chaos¹³ bewegt.

II Der ägyptische Text des "Lebensmüden" - der ägyptische Hiob?

1. Die Gattung der Klagen

In der altägyptischen Welt gibt es ebenfalls sehr ausgeprägte Vorstellungen eines Zusammenhangs zwischen Tun und Ergehen, und es gibt Texte, die die (Zer-)Störung dieses Zusammenhangs beklagen. In diesem ganz allgemeinen und formalen Sinne könnte man sie als das ägyptische Äquivalent dieses Themas betrachten. Da aber Ägypten in der Konstruktion eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs völlig andere Wege beschreitet als Mesopotamien und Israel, nimmt auch das Problem des leidenden Gerechten hier eine völlig andere Form an.

12 O.Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, Göttingen 1978.

13 Vgl. hierzu G.Balandier, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris 1988, der diese traditionellen Auffassungen vom Bösen, dem Chaotischen, Ungeordneten, Sinnlosen und Unheilvollen in der Welt mit dem thermodynamischen Begriff der "Entropie" zusammengebracht und die entsprechenden Lehren und Vorstellungen als "Entropologien" zusammengefaßt hat (s.a.Anm.38).

Die Ägypter gehen nicht so weit, zu behaupten, daß jedes Unheil Strafe für begangenes Unrecht sein müsse. Im Gegenteil: sie rechnen mit einem erheblichen Maß an Kontingenz, Unordnung und Unberechenbarkeit in dem, was sie *hprwt* "das Geschehende" nennen und dem sie mit ziemlichem Pessimismus gegenüberstehen. "Es gibt keine Grenzen des Geschehenden"¹⁴, "Man kann das Geschehende nicht erkennen"¹⁵ usw. sind typische, immer wiederkehrende Aussprüche. Das Wort *jyt* "das Kommende, die Zukunft" nimmt geradezu die Bedeutung von "Unheil" an.¹⁶ Ihrer Auffassung nach ist ihnen der Zauber vom Schöpfergott als Waffe gegeben worden, damit sie sich "gegen den Schlag des Geschehenden" wehren können.¹⁷ Im Kontext dieser Wirklichkeitsauffassung ist die Tatsache, daß das Leiden auch einmal einen Unschuldigen trifft, nicht weiter bemerkenswert, sondern vielmehr typischer Ausdruck der im "Geschehenden" waltenden Unordnung.

Es ist diese Unordnung ganz allgemein, die in den ägyptischen Varianten des "Leidenden Gerechten", den "Klagen" beklagt wird. Es handelt sich vor allem um 5 bedeutende Texte: die Klagen des Chacheperresenb, die Klagen des Bauern, die Prophezeiungen des Neferti, die Mahnworte des Ipuwer und das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba.¹⁸ Das ägyptische Wort für diese Unordnung ist *jsfet*, das auch als "Unrecht, Lüge, Sünde" übersetzt wird. Damit ist schon klar, daß diese Unordnung stark moralische Züge trägt und offenbar zu großen Teilen von den Menschen selbst verschuldet wird. Der Gegenbegriff ist *maat*, das wir entsprechend mit "Ordnung, Gerechtigkeit, Wahrheit" übersetzen. Im Horizont der ägyptischen Weltauslegung, wo die Ordnung nicht von den Göttern garantiert wird, ist es nicht der einzelne Gerechte, sondern die Ordnung insgesamt, die leidet und in ihrem Gefolge natürlich auch die, die in und von ihr leben: die Gesellschaft im Ganzen und der einzelne Mensch. In Ägypten stellt sich das Problem so: was geschieht, wenn die Ordnung des Geschehenden, der Tun-Ergehen-Zusammenhang, zerfällt?

14 Totenbrief aus Naga ed Deir ed. W.K.Simpson, in: JEA 52, 1966.

15 Lehre für Kagemni, pPrise II.2 vgl. die Übersetzung in: H.Brunner, *Altägyptische Weisheit*, Zürich und München 1988, 135; pRamesseum I.18. Zu *hprjyt* "das Geschehende" vgl. G.Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipu-wer*, AHAW 1972, 95 und 217.

16 S. S.Morenz, "Die Bedeutungsentwicklung von *jyt* 'das, was kommt' zu 'Unheil' und 'Unrecht'", in: *Religion und Geschichte des Alten Ägypten*, Weimar 1975, 343-359.

17 Lehre für Merikare, P 136. Vgl. die Übersetzung in: H.Brunner, *Altägyptische Weisheit*, Zürich und München 1988, 154.

18 Für eine zuverlässige und ansprechende englische Übersetzung dieser Texte s. M.Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkely 1973. Dort auch weitere bibliographische Hinweise.

2. Der Text des "Lebensmüden": Aufbau und Thema.

Einer der genannten Texte behandelt das Thema aus der Sicht eines betroffenen Individuums und kommt daher der Form des "Leidenden Gerechten" am nächsten. Er ist auch immer wieder mit dem biblischen Hiob zusammengebracht worden, ohne daß allerdings dieser Vergleich näher begründet worden wäre.¹⁹ Der Papyrus Berlin 3024 wurde 1843 bei Sotheby aus der Sammlung Athanasi gekauft, zusammen mit zwei anderen Papyri, die vermutlich aus demselben Fund stammen, denn sie datieren in die gleiche Zeit (um 1800 v.Chr.) und tragen Texte desselben hochliterarischen Niveaus ("Sinuhe" und "Bauer"). Der pBerlin 3024 enthält das Streitgespräch eines "Mannes" mit seinem "Ba" (Seele), das auch unter dem Namen Der Lebensmüde bekannt ist. Es handelt sich um einen der bedeutendsten, aber auch schwierigsten Texte der ägyptischen Literatur.²⁰

Der Text, dessen Anfang verloren ist, gliedert sich in drei Teile: 1. Diskussion zwischen "Mann" und "Ba", 2. Zwei Parabeln des Ba, 3. Vier lyrische Gesänge des Mannes und Schlußwort des Ba. Den Aufbau des Textes bestimmt also das Prinzip wachsender Poetizität. Eine der Schwierigkeiten des Textes kommt daher, daß man nicht recht sieht, wer welche Position vertritt. Im ersten Teil beklagt sich der Mann, daß sein Ba ihn zu einem vorzeitigen Tod drängt, im dritten Teil preist er den Tod, der ihm als ersehntes Ziel vor Augen steht. Man muß wohl davon ausgehen, daß der Wunsch, zu sterben, beiden, "Mann" und "Ba", gemeinsam ist und daß es in dem Streitgespräch nur um die Frage des Wie geht. Bevor wir uns den Text näher anschauen, vergegenwärtigen wir uns noch einmal die ganz andere Lage Hiobs, für den keine Aussicht auf ein Leben nach dem Tode und einen Ausgleich im Jenseits besteht und daher der Tod kein Ausweg ist:

*Denn nun werde ich in den Staub mich legen
und wenn du mich suchst, so bin ich nicht mehr (7.21)*

*Sind nicht der Tage meines Lebens wenige noch?
Laß doch ab von mir, daß ich mich ein wenig erheitere,
ehe ich dahin fahre ohne Wiederkehr*

19 Vgl. z.B. G.van der Leeuw, "Crisis in het oude egypte", in: *Onze Eeuw* 20, 1920, 45-60.

20 Die Erstausgabe unternahm A.Erman, *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, Berlin 1896. An neueren Bearbeitungen vgl. bes. R.O.Faulkner, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 42, 1956, 22ff.; W.Barta, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*, Münchn. Äg. Studien 18, 1969 und H.Goedicke, *The Report about the Dispute of a Man with his Ba*, Baltimore 1970.

*ins Land der Finsternis und des Dunkels,
ins Land so düster wie die schwarze Nacht,
ins Dunkel wo kein Mittag ist. 10.20-22.*

Daher müssen alle Rechnungen *hier*, im Diesseits aufgehen.

2.1 Der Streit um den richtigen Tod

Der Text beginnt in seinem erhaltenen Teil mit einem echten Loyalitätskonflikt: denn der Mann beklagt sich vor einem ungenannten Tribunal, das er mit "seht" anredet, daß sein Ba ihm die Treue aufkündigt:

*Mein Ba soll nicht fortgehen,
sondern mir dafür einstehen.
(...)
Es soll nicht geschehen durch ihn,
daß er sich davon macht am Tage des Unheils.²¹*

Er fühlt sich von seinem Ba "angegriffen" und zu einem vorzeitigen Tode gedrängt:

*Seht, mein Ba geht gegen mich vor, aber ich höre nicht auf ihn,
indem er mich schleppt zum Tod bevor ich zu ihm gekommen bin,
indem er mich in die Flamme wirft um mich zu verbrennen.²²*

Er wünscht sich, daß sein Ba "ihm nahe sei am Tage des Elends (=des Sterbens),

*daß er auf jener Seite stehe, wie es der 'Nehepu' tut,
denn so ist einer beschaffen, der herauskommt, um sich wiederzubringen.²³*

Was ihm vorschwebt, ist offenbar die Idee einer todüberdauernden Lebensgemeinschaft von "Ich" und "Ba", während der Ba damit droht, diese Gemeinschaft mit dem Sterben aufzukündigen. Der Mann stellt seinem Ba den "Westen" und die gemeinsame post-mortem Existenz darin in leuchtenden Farben vor Augen:

21 pBerlin 3024, Zeilen 7-10.

22 Zeilen 11-13.

23 Zeilen 16-17. Die Bedeutung von Nehepu ist unbekannt.

*Jenes ist die Stätte, um sich niederzulassen,
das Ziel des Herzens.
Eine Wohnstatt ist der Westen, eine Bootsfahrt [...]*

Der Mann strebt einen Tod an als "Grabherr",

*damit er den Westen erreiche wie einer, der in seiner Pyramide ist, und bei
dessen Begräbnis ein Hinterbliebener aufgetreten ist. (41-43)*

Dadurch wird eine todüberdauernde Gemeinschaft zwischen ihm und seinem Ba möglich, die alle anderen Bas vor Neid erblassen lassen würde.

Der Ba hat für diese Vision nur Spott und Hohn übrig.

*Wenn du an das Begräbnis denkst: das ist eine Gemütsverstimmung. Das heißt
nur Tränen hervorlocken dadurch, daß man einen elend macht.*

*Es bedeutet, einen herauszureißen aus seinem Haus und ihn auf den Sandhü-
gel zu werfen.*

Dir wird kein Herauskommen sein um die Sonne zu sehen.

Die da bauten in Granit

und schöne Pyramiden aufführten in schöner Arbeit -

wenn die Erbauer zu Göttern geworden waren

blieben ihre Opfersteine leer wie die der 'Müden',

die auf dem Uferdamm starben ohne einen Hinterbliebenen.

Die Flut nimmt sich ihr Teil und die Sonne desgleichen,

und es sprechen mit ihnen die Fische im Fluß.

Hör auf mich, siehe, gut ist Zuhören für die Menschen,

folge dem schönen Tag, vergiß die Sorge!

Das ist ein Stück Gelagepoesie, wie es die Harfner zum Festmahl anstimmen. Die enge Verbindung der beiden Themen "memento mori" und "carpe diem" hat ihren Sitz im Leben im Fest: das gilt vom Gilgamesch-Epos über Qohelet bis zu Horaz. In Ägypten kommt sie in den Harfnerliedern zum Ausdruck, deren Topik sich der Ba hier bedient. Wahrscheinlich ist diese Strophe sogar das Zitat eines solchen Liedes. Denn es kommen hier Motive hinein, die dem Gang der Argumentation fremd sind; vom Feiern des "schönen Tages" kann natürlich keine Rede sein, worauf es dem Ba vielmehr ankommt, ist der illusionäre Charakter des "Westens", wie er dem Mann vorschwebt, gegründet auf diesseitige Institutionen wie Erbe, To-

tenkult und Monumentalgrab, die wie alles diesseitige der Vergänglichkeit preisgegeben sind. Dafür beruft er sich auf die skeptische Weisheit der Harfnerlieder.²⁴

2.2 Die Welt ohne Maat - Einsamkeit und Verzweiflung

Die Parabeln des Ba, für die eine überzeugende Interpretation bisher nicht angeboten werden konnte, wollen wir hier außer Betracht lassen. Im dritten Teil des Textes stimmt der Mann seine vier Lieder an. Jedes Lied besteht aus kurzen Strophen, die alle mit derselben Zeile beginnen. Das erste Lied umfaßt 8 Strophen mit dem Refrain "Siehe, mein Name stinkt" und beklagt die totale gesellschaftliche Isolation des Mannes, der von seinen Mitmenschen gehaßt, verachtet und gemieden wird.

Das zweite Lied ist mit 15 Strophen das bei weitem längste. Die Strophen beginnen mit der Frage "Zu wem kann ich heute (noch) reden?" und haben, genau wie das erste, Isolation und Einsamkeit zum Thema. Aber es macht klar, woran diese Vereinsamung liegt. Nicht der Mann ist schlecht, so daß die Menschen ihn meiden, sondern die Menschheit ist schlecht und zur Gemeinschaft unfähig.

Zu wem kann ich heute reden?

Die Brüder sind böse, die Freunde von heute, sie lieben nicht.

Zu wem kann ich heute reden?

Die Herzen sind habgierig, jedermann nimmt die Habe seines Nächsten.

<Zu wem kann ich heute reden?>

Der Milde geht zugrunde, der Gewalttätige (nht) ist herabgestiegen zu jedermann.

Zu wem kann ich heute reden?

Das Gesicht der Bosheit ist zufrieden, das Gute ist überall zu Boden geworfen.

Zu wem kann ich heute reden?

Der Zorn erregen sollte durch seine Schlechtigkeit, er bringt alle zum Lachen, auch wenn sein Frevel schlimm ist.

24 Vgl. hierzu meinen Beitrag "Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest", in: W.Haug, R.Warning (Hrsg.), *Das Fest* (Poetik und Hermeneutik XIV), München 1989, 3-28).

*Zu wem kann ich heute reden?
Raub herrscht, jedermann bestiehlt seinen Nächsten.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Der Verräter ist ein Vertrauter,
der Gefährte ist zum Feind geworden.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Man erinnert sich nicht des Gestern, man handelt nicht für den der gehandelt
hat heutzutage.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Die Brüder sind böse, man nimmt Zuflucht zu Fremden für Zuneigung des
Herzens.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Die Gesichter sind abgewandt, jedermann wendet den Blick zu Boden ge-
genüber seinen Brüdern.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Die Herzen sind habgierig, nicht gibt es ein Herz, auf das man sich verlassen
kann.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Es gibt keine Gerechten (m3'tj), das Land ist den Frevlern (jsftj) überlassen.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Es ermangelt an einem Vertrauten, man nimmt Zuflucht zu einem Unbe-
kannten, um ihm zu klagen.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Es gibt keinen Zufriedenen; den, mit dem man ging, gibt es nicht mehr.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Ich bin beladen mit Elend aus Mangel an einem Vertrauten.*

*Zu wem kann ich heute reden?
Unrecht zieht durchs Land, und sein Ende ist nicht abzusehen.²⁵*

25 pBerlin 3024, 103-130; H.Goedicke, 155-172; W.Barta, 16-18, 26-27.

2.3 Die Jenseitsvision des "Mannes": eine Vorwegnahme der Gnosis?

Das berühmteste Lied ist das dritte und vorletzte. Jetzt ist es völlig eindeutig der Mann, der sich nach dem Tode sehnt:

*Der Tod steht mir heute vor Augen
wie die Genesung eines Kranken,
wie das Hervortreten nach Draußen nachdem man eingesperrt war.
Heute steht der Tod vor mir
wie Myrrhenduft,
wie das Sitzen unter einem Segel am Tag der Brise.*

*Heute steht der Tod vor mir
wie Lotusduft,
wie das Sitzen am Gestade der Trunkenheit.*

*Heute steht der Tod vor mir
wie ein geebener Weg,
wie wenn ein Mann heimkehrt aus dem Krieg.*

*Heute steht der Tod vor mir
wie eine Himmelsentwölkung,
wie wenn einer entdeckt was ihm unbekannt war*

*Heute steht der Tod vor mir
wie wenn einer sich danach sehnt, sein Haus wiederzusehen,
nachdem er viele Jahre in Gefangenschaft verbracht hat.*

Der Tod wird in Bildern der Bejahung beschworen, die Gegenbilder des Lebens sind und daher auf die schärfste Lebensverneinung hinauslaufen und geradezu wörtlich die Weltverneinung der Gnosis um zweitausend Jahre vorwegnehmen:

Leben
Krankheit
Gefangenschaft
<Ersticken>
<Windstille>
<Gestank>
<Durst>
<nicht wissen wohin>
Krieg in der Fremde

Tod
Genesung
Befreiung
Myrrhenduft
Brise
Lotusduft
Trunkenheit
Weg
Heimkehr

< Verdunklung >	(Himmels-)Enthüllung
Unkenntnis	Erkenntnis
Fremde	Heimat
Gefangenschaft	Heimkehr

Im Kontext einer Religion der schlechthinigen Weltbeheimatung und Lebensbejahung wie der ägyptischen stellt dieses Lied alle geltenden Werte auf den Kopf.

Das vierte Lied ist das kürzeste:

*Wahrlich, wer aber dort ist
wird ein lebender Gott sein
und die Sünde bestrafen an dem der sie tut.*

*Wahrlich, wer aber dort ist
wird in der Sonnenbarke stehn
und veranlassen, daß die Portionen daraus an die Tempel verteilt werden.*

*Wahrlich, wer aber dort ist
wird ein Weiser sein, der nicht davon abgehalten werden kann,
sich an Re zu wenden, wenn er spricht.*

Der Mann sehnt sich nach dem Jenseits, weil er dort bestimmte soziale Rollen spielen kann, die ihm offenbar im Diesseits versagt sind. Er möchte das Verbrechen bestrafen, die Tempel versorgen und als Weiser gehört werden. Diese Aktivitäten oder Rollen muten uns als Inbegriff seliger Jenseitsexistenz höchst seltsam an. Hier sind wir jedenfalls wieder weit entfernt von gnostischen Ideen. Der Schlüssel liegt in dem Begriff der Maat. Er wird im Text nicht explizit genannt, sondern umschrieben durch eben diese drei Rollen, nach denen der Mann sich sehnt: Gerechtigkeit, Versorgung und Weisheit, die Gehör findet (Wissen und Verständigung). Jedem ägyptischen Hörer war klar, daß damit die Maat evoziert ist. Was der Mann sagen will, ist, daß Maat nur noch im Jenseits zu finden ist. Damit wird klar, warum er das Leben und das Diesseits verneint und sterben möchte: nicht weil die Welt der diesseitigen Existenz an sich böse ist - das wäre die gnostische Position - , sondern weil die Maat aus ihr geschwunden ist. In einer Welt ohne Maat kann er es nicht aushalten.

Das Dilemma des Mannes besteht offenbar darin, daß er als ein Gerechter in einer Welt ohne Gerechtigkeit leben muß. Was ihn isoliert und in die Verzweiflung der Vereinsamung treibt, ist wohl nicht Krankheit oder sonst ein persönliches Mißgeschick, sondern sein Festhalten an etwas, das aus der Welt verschwunden ist. Der leidende Gerechte - das ist in Ägypten der Mensch, der bei seinem Festhalten an der Maat keine Bestätigung in der Mitwelt findet. Nach ägyptischer Auffassung ist Gerechtigkeit auf Zirkulation angelegt. Man tut sie, um sie von anderen zu

empfangen, man empfängt sie, um sie anderen zu erweisen. Wenn dieses Band zerreißt, bleibt dem Gerechten nichts als der Tod.

Im "Lebensmüden" erscheint der Tod als ein, ja der einzige Weg zu den Göttern. Im Diesseitsleben spielen sie überhaupt keine Rolle; sie werden erst im Zusammenhang mit dem Jenseits und dem Übergang dorthin erwähnt.

*Möge Thoth mich richten, der die Götter befriedet,
möge Chonsu mich verteidigen, der wahrhaftige Schreiber,
möge Re meine Rede anhören, der die Sonnenbarke zur Ruhe weist,
möge Isdes mich verteidigen, der in der Abgesonderten Kammer ist*²⁶

wünscht sich der Mann im ersten Teil des Gesprächs und spielt offenbar auf das Totengericht an, das der Verstorbene nach ägyptischer Auffassung beim Übergang ins Jenseits zu bestehen hat. Und das letzte Lied preist die Gottesnähe dessen, "der dort ist". Was für den Ägypter die Situation des Verstorbenen kennzeichnet: als Mensch vor Gott zu stehen, das setzen Hiob und Abraham im Leben voraus. Hier wird durch den "Glauben" eine Gottesnähe gestiftet, die dem Ägypter - zumindest zu Lebzeiten - vollkommen unzugänglich war.²⁷

III Krise der Weisheit oder Weisheit der Krise?

1. Gerechtigkeit in einer "zerbrechenden Weltordnung".

Ausgehend von einer unpublizierten Arbeit des Zürcher Alttestamentlers H.H.Schmid über "Gerechtigkeit" hat H.J.Klimkeit eine Typologie des leidenden Gerechten vorgeschlagen.²⁸ Er unterscheidet vier Ausformungen einer Ordnungsvorstellung, die zugleich Stadien bilden in einem evolutionären Prozeß:

1. Archaische Kulturen: das Vorstadium, das der Ausbildung einer Weltordnungskonzeption vorausliegt. Unter "Weltordnung" versteht Klimkeit den Zusammenhang von Tun und Ergehen. In diesem Stadium steht menschliches Handeln im Kontext unberechenbarer Schicksalsmächte.²⁹

26 pBerlin 3024, Z.22-27.

27 G.Fecht hat daher auch in sehr überzeugender Weise geschlossen, daß der "Vorwurf an Gott" in den "Mahnworten des Ipuwer" im Jenseits, vor dem Totengericht spielen müsse.

28 a.a.O. Ich danke H.H.Schmid für die freundliche Übersendung seines Ms. *Gerechtigkeit als Thema biblischer Theologie*.

29 Vgl. demgegenüber jedoch H.Kelsen, *Vergeltung und Kausalität. Eine Soziologische Untersuchung*, Den Haag 1946, der klar macht, in welchem Umfang auch und gerade archaische

2. "Funktionierende Weltordnung": das Stadium einer voll ausgebildeten Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, dessen Funktionieren fraglos vorausgesetzt wird. Dieses Stadium, das Klimkeit an den ägyptischen Lebenslehren veranschaulicht, ist das Grundprinzip einer gemein-vorderorientalisch-ägyptischen Weisheit, das auch der biblischen Weisheit auf weite Strecken zugrundeliegt.

3. "Zerbrechende Weltordnung": das Stadium der Krise, in die (2) geraten muß, wenn sich die Erfahrungen unverschuldeten Leidens bis zu kognitiver Dissonanz steigern. Dies ist der "klassische" Kontext des leidenden Gerechten, den Klimkeit denn auch anhand der bekannten mesopotamischen, biblischen und ägyptischen Texte veranschaulicht³⁰.

4. "Verborgene Weltordnung": das Stadium der eschatologischen und apokalyptischen Bewegungen, die die Idee einer Weltordnung ganz aus dieser Welt heraus in eine radikal andere Welt verlegen, eine Welt, die in der Zeit verborgen ist und erst am Ende der Zeiten manifest wird.³¹

Der Gewinn einer solchen Differenzierung ist unbestreitbar. Für unsere Zwecke müssen wir sie allerdings noch einen Schritt weiterführen. Denn die mesopotamischen, biblischen und ägyptischen Ausformungen des "leidenden Gerechten" kommen nach wie vor in dieselbe Kategorie (3) zu stehen, während uns hier gerade die Unterschiede interessieren. Dafür sei zunächst eine Differenzierung des Konzepts "Weltordnung" in Vorschlag gebracht.

a) Die schlichteste und verbreitetste Vorstellung eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen stellt die Überzeugung dar, daß das Gute "sich" lohnt und das Böse "sich" rächt. Dies Prinzip einer "immanenten Providenz"³² setzt weder ein Jenseits noch göttliche oder staatliche Intervention voraus und basiert auf den alltäglichen Erfahrungen funktionierenden Zusammenlebens. Es handelt sich um die Idee einer selbstregulativen Zirkulation von Gut und Böse, die ihren abstraktesten Ausdruck in der "Goldenen Regel" findet³³, aber auch in der konkreteren Kasuistik der Spruchweisheit. Diese einfache Weisheit wird nun in den vorderorientalischen Hochkulturen auf zwei verschiedene Weisen spezifiziert:

Gesellschaften "Weltordnung" als Tun-Ergehen-Zusammenhang nach dem Muster sozialer Reziprozität auffassen.

30 Vgl. zum mesopotamischen Kontext des Hiob-Buchs auch H.P.Müller, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament* (Erträge der Forschung 84, Darmstadt 2¹⁹⁸⁸).

31 Damit greift Klimkeit eine Typologie auf, die H.H.Schmid für die Idee der Gerechtigkeit entworfen hat und die folgendermaßen aussieht:

1. Archaische Vorformen des Umgangs mit der Gerechtigkeit.
2. Gerechtigkeit in einem differenzierten Wirklichkeitsganzen
3. Gerechtigkeit in einem zerbrechenden Wirklichkeitsganzen
4. Gerechtigkeit in einem verborgenen Wirklichkeitsganzen.

32 Aleida Assmann, "Weisheit: Einige Wegmarken in einem weiten Feld", in: Dies. (Hg.), *Weisheit* (im Druck).

33 A.Dihle, *Die Goldene Regel*, Göttingen 1962.

b) die religiöse Weisheit stellt das Funktionieren des Zusammenhangs von Tun und Ergehen dem Walten der Götter anheim. Lohn und Strafe werden nun nicht mehr im Sinne der Selbstregulation als Folgen des Handelns selbst aufgefaßt, das "sich" lohnt oder rächt, sondern als Folgen göttlicher Intervention. Das setzt den Kontext einer "Theologie des Willens" voraus, die den Göttern eine auf die irdisch-menschlichen Geschehnisse gerichtete Intentionalität zuschreibt. Diese Theologie wird im biblischen Monotheismus radikalisiert. In Ägypten dagegen sehen wir entsprechende Konzeptionen erst im Neuen Reich (ab dem 15. Jh. v. Chr.) zum Durchbruch kommen. Das ist zwar lange vor Israel, aber doch deutlich später als die Vorstellungen, die den "Klagen" zugrundeliegen.

c) Die ägyptische Weisheit stellt das Funktionieren des Tun-Ergehen-Zusammenhangs dem Staat anheim; wir können sie deshalb als politische Weisheit bezeichnen. Das ergibt sich in aller Deutlichkeit aus der ägyptischen Lehre vom Chaos (*isfet*), dem Thema der "Chaosbeschreibungen", auf die wir kurz eingehen müssen. Wie wir sehen werden, steht der Tun-Ergehen-Zusammenhang hier nicht im Kontext einer "Theologie des Willens", sondern eher in dem, was ich demgegenüber eine "Theologie der In-Gang-Haltung" nennen möchte.

2. Die ägyptische Chaoslehre: die Zerbrechlichkeit der Weltordnung.

Die ägyptische Lehre vom Chaos wird in einer literarischen Form entfaltet, für die sich der Name "Chaosbeschreibungen" eingebürgert hat. Eine solche Chaosbeschreibung stellt auch das zweite Lied des "Mannes" im "Gespräch eines Mannes mit seinem Ba" dar. Es gibt kultische und politische Chaosbeschreibungen.³⁴ Die kultischen malen aus, was passiert, wenn der Kult aussetzt, die politischen, was geschieht, wenn der pharaonische Staat zusammenbricht. Wenn der Staat zusammenbricht, verschwindet nach ägyptischer Auffassung die Maat aus der Welt. Dann zerfällt nicht nur die politische Organisation, sondern zusammen mit ihr und unauflöslich mit ihr verbunden auch alle zivilisatorischen Errungenschaften geordneten Zusammenlebens: Vertrauen, Mitmenschlichkeit, Liebe, Freundschaft, Gemeinsinn, Sprache, Verständigung, Erinnerung. Statt dessen herrschen in der Welt Habgier, Eigennutz, Gewalt, Haß, Mißtrauen, Feindschaft.

34 Vgl. hierzu meinen Beitrag "Königsdogma und Heilserwartung. Kultische und politische Chaosbeschreibungen im alten Ägypten", in: D. Hellholm, *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, Tübingen 1983, 345-77.

Man hat die ägyptischen Chaosbeschreibungen mit den Apokalypsen verglichen.³⁵ Der gemeinsame Nenner dieser beiden um 2000 Jahre auseinanderliegenden Traditionen liegt im Thema einer Welt, die an ihren eigenen Übeln zugrundegeht. Aber die Apokalypsen feiern den Weltuntergang als den endlichen Triumph der verborgenen Weltordnung über die Unordnung dieser Welt. Die ägyptischen Chaosbeschreibungen dagegen sind unverkennbar auf den Ton der Klage gestimmt. Der Untergang der Welt macht hier keinem überweltlichen Heil Platz. Der Ägypter kennt keine andere als die innerweltliche Ordnung, die mit dem Zusammenbruch des Staates aus der Welt verschwunden ist. Aber das Heil ist wiederbringlich, und der Staat ist immer wieder reorganisierbar. Es kommt gar nicht so sehr darauf an, wie die Rollen besetzt sind: die Hauptsache ist, daß das Stück aufgeführt wird. Die Ägypter haben es fertiggebracht, sogar noch die römischen Kaiser diesem Schema einzufügen.

Die ägyptische Vorstellung vom Chaos - äg. Isfet - wie es die Chaosbeschreibungen ausmalen, hat also dieselbe Bedeutung einer theoretischen Fiktion wie die "Logik der Fische" (matsya-nyaya) in der indischen Tradition³⁶ oder Thomas Hobbes' Lehre vom Naturzustand: sie gibt eine anthropologische Begründung für die Notwendigkeit des Staates als einer mit höchster Autorität ausgestatteten Form politischer Ordnung. Ohne die Ordnung des Staates würden die Menschen sich gegenseitig zerfleischen. Der Begriff der "theoretischen Fiktion" leugnet nicht, daß dieser Konzeption historische Erfahrungen zugrundeliegen. Die Ägypter haben den Zusammenbruch des Staates am Ende des Alten Reichs erfahren. So könnten in diese Schreckensvisionen historische Erinnerungen eingegangen sein, genau wie in Hobbes' Bild vom natural state Erinnerungen an die Religionskriege. In beiden Fällen aber handelt es sich nicht um kontrapräsentische, d.h. die Gegenwart in Frage stellende Erinnerung, wie in der Apokalyptik, sondern im Gegenteil um fundierende Erinnerung.³⁷ So wie der Mythos vom status naturalis der Gründungsmythos des absolutistischen Staates, so ist die Lehre von der Isfet der Gründungsmythos des auf den Trümmern des Alten Reichs wiedererrichteten Staates, des Mittleren Reichs. Die Lehre von der Isfet besagt: wenn der Staat zusammenbricht, verschwindet die Maat aus der Welt. Wenn die Maat verschwindet, zerbricht der Zusammenhang von Tun und Ergehen, verliert die Welt ihren Sinn und geht zugrunde.

35 Vgl. C.C.McCown, "Hebrew and Egyptian Apocalyptic Literature", in: *HThR* 18, 1925, 357-411; F.Dunand, "L'oracle du potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte", in: M.Philonenko (Hrsg.), *L'Apocalyptique*, Paris 1979, 41-67.

36 Die "Logik der Fische" besagt, daß die Kleinen von den Großen gefressen werden. Ungleichheit und Unterdrückung werden also, genau wie in Ägypten, als Auswirkungen nicht des Staates, sondern des Fehlens von Staat gedeutet. Vgl. R.Lingat, *The Classical Law of India* (übers.v. D.M.Derrett), New Delhi und Berkeley 1973, 207f.

37 Vgl. hierzu Aleida Assmann, *Die Metaphorik der Erinnerung*, in: Dies., D.Harth (Hrsg.), *Mnemosyne* (in Vorber.).

Drei mögliche Antworten auf die Frage nach dem Zusammenhang von Tun und Ergehen und damit nach Sinn und Ordnung der menschlichen Welt lassen sich also feststellen: die weisheitliche, die religiöse und die politische. Die weisheitliche Antwort vertraut auf eine immanente Providenz, die à la longue den Guten reüssieren und den Bösen scheitern läßt. Nach ägyptischer Auffassung ist allerdings die der Welt immanente Ordnung dem Menschen nicht einfach gegeben, sondern aufgegeben. Die Welt muß in Gang gehalten, die Ordnung immer dem Chaos abgerungen werden. Ohne die Institution des Staates sind die Menschen dazu nicht in der Lage; die weisheitliche Lösung wird daher in Ägypten durch die politische überformt. Dem steht die religiöse Lösung gegenüber, die das vorderorientalische Denken beherrscht. Hier sind es die Götter, die über den Zusammenhang von Tun und Ergehen wachen. Wer ins Unglück gerät, muß Schuld auf sich geladen haben. Der ägyptischen Obsession, die Welt in Gang zu halten, korrespondiert im Orient die Idee, dem Willen der Götter bzw. Gottes gerecht zu werden.

Die ägyptischen "Klagen" bezeichnen nicht, wie immer angenommen, eine "Krise der Weisheit", sondern eine "Weisheit der Krise", d.h. eine Weisheit, die von der Zerbrechlichkeit, der Instabilität und Inanghaltungsbedürftigkeit der Ordnung weiß. Nur dem eindringenden Blick des Weisen zeigt sich das Chaos als der Untergrund der Ordnung, dem sie in unablässiger, wacher Bemühung abgerungen werden muß. Wer die "Klagen" einem späteren entwicklungsgeschichtlichen Stadium als die "Lehren" zuordnet, bekommt den pessimistischen Zug der ägyptischen Weisheit nicht zu Gesicht. Beide Gattungen gehören zusammen und bilden die beiden komplementären Formen der ägyptischen Weisheitsliteratur. Maat, das Thema der Lehren, und Isfet, das Thema der Klagen, bedingen sich gegenseitig.

Bei dieser "Weisheit der Krise" handelt es sich, wie der französische Anthropologe G.Balandier gezeigt hat, um eine in traditionellen Gesellschaften weltweit anzutreffende Grundüberzeugung.³⁸ Im Rahmen einer Welt, in der das Chaos, die Unordnung, mit dem Natürlichen im Sinne des sich jederzeit von selbst einstellenden Zustands der größten Wahrscheinlichkeit identisch ist³⁹, muß Ordnung in unablässiger kultureller Produktion erzeugt werden. Diese ständige Gegenbewegung - nicht die Überwindung des Chaos - ist nach Balandier das Proprium der Kultur, die daher nicht nur Ordnungs-, sondern auch Chaowissen, eine

38 G.Balandier, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris 1988. Ich verdanke den Hinweis auf dieses Buch meinem Pariser Kollegen Pascal Vernus. Balandiers Beispiele entstammen vor allem dem vormodernen China, der aztekischen Kultur und afrikanischen Stammesgesellschaften.

39 Vgl. im gleichen Sinne A.Gehlen, *Anthropologische Forschung*, rde, Reinbek 1961, 59, der unter der Devise "Zurück zur Kultur!" eine anti-rousseauistische "Philosophie des Pessimismus und des Lebensernstes" propagiert: "Die Bewegungen nach dem Verfall zu sind stets natürlich und wahrscheinlich, die Bewegungen nach der Größe, dem Anspruchsvollen und Kategorischen hin sind stets erzwungen, mühsam und unwahrscheinlich."

"Entropologie", umfassen muß.⁴⁰ Das ist die Funktion der "Klagen" im Rahmen der ägyptischen Weisheit.

3. Religiöse und politische Weisheit: Religion contra Staat.

Ebenso wie die politische Weisheit Ägyptens weiß auch die religiöse Weisheit Mesopotamiens um die Zerbrechlichkeit der Ordnung und die Gefährdung des Menschen. Im Kontext einer Theologie des Willens entwickelt sich daraus naturgemäß eine elaborierte Divinationspraxis, die darauf ausgeht, den Willen der Götter zu erkunden.⁴¹ Wie in Ägypten der Jenseitsglaube, sorgt in Mesopotamien der Polytheismus für Ausgleich: man kann immer hoffen, die erzürnte Gottheit herauszufinden bzw. einen göttlichen Fürsprecher und Helfer zu gewinnen. Der Lohn gerechten Handelns ist immer einklagbar; alle sumerischen und babylonischen Texte, die das Thema des leidenden Gerechten behandeln, münden schließlich in die Erhörung der Klage und die Wiedergutmachung des Leids. Die institutionalisierten Sühneriten sorgen für den guten Ausgang. Die Pointe des biblischen Hiob liegt darin, daß er genau diesen Ausweg, den ihm seine Freunde nahelegen, verweigert. Hiob besteht als ein Michael Kohlhaas der göttlichen Gerechtigkeit auf seiner Unschuld. Er hält die Dissonanz aus und "zerbricht" dadurch die Weltordnung, in der seine Freunde leben. Dadurch beweist er eine höhere Form von Loyalität als die, die seine Freunde ihm abverlangen. Das ist der "Glaube".

Unter Glauben versteht man das Festhalten an etwas für wahr Gehaltenem auch gegen alle Evidenz, also so etwas wie "kontraempirisches Wissen". "Der Glaube geht wider den Schein" (M.Luther). Der Glaube richtet sich daher immer auf Verborgenes. Daher stellt sich die Frage, ob nicht das Prinzip einer "verborgenen Weltordnung" schon bei Hiob und Abraham vorliegt und das Kennzeichen bereits der monotheistischen Religion darstellt, wie sie sich in Israel im Zuge der prophetischen Bewegung und der nachexilischen Restauration durchsetzt. Diese "Religion der verborgenen Weltordnung" läßt sich - was hier nicht näher ausgeführt werden kann - als die genaue Umkehrung der ägyptischen Staatsidee verstehen. Ist in Ägypten der Staat Garant einer manifesten, aber zerbrechlichen Ordnung, so garantiert in Israel Jahwe eine aller Zerbrechlichkeit enthobene, aber verborgene Ordnung. Fordert in Ägypten der Staat "Loyalität" im Sinne solidarischen Mitwirkens an der Inanghaltung der Welt, so fordert Jahwe "Glauben" im Sinne einer durch keine andersartige Erfahrung irrezumachende Gewißheit im Festhalten an der eingegangenen Bindung. Die Welt, auf deren Inanghaltung in Ägypten alles ankommt, gilt es in Israel zu überwinden. Erst wer wie Abraham und

40 Balandier, a.a.O., 24.

41 A.Cacquot, M.Leibovici, *La divination*, Paris 1968.

Hiob, Jesus und R. Akiba gegen alle Erfahrung und Vernunft dieser Welt im "Bund" dieser Bindung verbleibt, hat den Hätetetest des weltüberwindenden Glaubens bestanden. Im Rahmen der verborgenen Weltordnung wird aus dem leidenden Gerechten der Märtyrer, der durch sein Leiden die verborgene Wahrheit bezeugt.

Wenn man die Stadien der Gerechtigkeits- und Ordnungsvorstellungen so rekonstruiert, zeigt sich, daß kein evolutionärer Weg von der "zerbrechlichen" Weltordnung der "Kulturen" zur "verborgenen" Weltordnung der "Religion" führt. Religion in diesem emphatischen Sinne ist vielmehr ein Novum in der damaligen Welt, das nur durch einen gewaltsamen Sprung der polemischen Überbietung, Aufhebung und Abhebung, eben des "Exodus" zu erreichen war. Die Religion der verborgenen Weltordnung ist nicht das Reifestadium der Hochkulturen, sondern ein alternativer Gegenentwurf. Sie bedeutet ohne Zweifel eine Befreiung, indem sie den Absolutismus der manifesten Weltordnung und ihrer politischen und gesellschaftlichen Institutionen bricht. Aber sie bedeutet ebenso auch Konflikt, indem jetzt erst die oft genug tödliche Spannung zwischen den Ordnungen dieser und jener Welt entsteht.