

Tugenden und Pflichten nach altägyptischen Morallehren

Jan Assmann

Einleitung: der Begriff Ma'at

So wie die hebräischen Tugendlehren um den Begriff *hoḥmah*, kreisen die ägyptischen um den Begriff Ma'at. Während aber *hoḥmah* das Ziel der Unterweisung, nämlich „Weisheit“ bedeutet, bedeutet Ma'at das, worauf sich die Weisheit bezieht: etwas, für das es weder im Deutschen noch in irgendeiner anderen Sprache außer vielleicht im Persischen (*aša*) ein Wort gibt, und das wir mit Begriffen wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung, Harmonie, Zusammenhang, Sinn, Verständigung, sogar „Nachhaltigkeit“ und Ähnlichem umschreiben können. Ma'at ist aber nichts, was einfach da ist und vom Weisen nur erkannt werden muss.

Ma'at ist vielmehr eine normative und vor allem performative Kategorie, ein Imperativ, sie muss im Reden und Handeln verwirklicht werden. „Tu die Ma'at, sag die Ma'at“, so lautet das „schöne Wort, das aus dem Munde des Re – des Sonnen- und Schöpfergottes – kam“, so heißt es in den *Klagen des Bauern*.¹ Die Ma'at ist nicht einfach da, der Welt etwa als Weltordnung mit der Schöpfung eingeschrieben, sondern muss im Kosmos vom Sonnengott täglich aufs Neue gegen Widerstände durchgesetzt und vom König auf Erden etabliert werden, damit der Mensch sie in seinem Tun und Sagen verwirklichen kann.

Aus diesem dramatischen und performativen Charakter der Ma'at ergibt sich der Zusammenhang von Ma'at und Tugend. Unser Wort „Tugend“ hängt mit „taugen“ zusammen, es bezieht sich auf Taten, zu denen man fähig, Aufgaben, denen man gewachsen ist, Pflichten und Verantwortungen, die man übernehmen kann. Der Mensch muss durch Unterweisung dazu tauglich gemacht werden, die Ma'at im Tun – als Gerechtigkeit – und im Reden – als Wahrheit – zu verwirklichen. Beides aber, Ma'at-gemäßes Tun und Ma'at-gemäßes Reden, sind Formen gemeinschaftsfördernden, solidarischen, Verbindung stiftenden, „konnektiven“ Verhaltens. Ma'at ist das Prinzip sozialer Konnektivität. Als Sünde, äg. *isfet*, gilt alles, was diese Konnektivität zerstört. Lüge gilt als Inbegriff sprachlicher Unsolidarität, sprachlich diskonnektiven Verhaltens, und Habgier gilt als Inbegriff handelnder Unsolidarität, praktisch diskonnektiven Verhaltens. Der Lügner und der Egoist schließen sich nicht nur selbst aus der Gemeinschaft aus, sondern sie zerstören Gemeinschaft. Dahinter steht ein Menschenbild, das im Prinzip der Konnektivität die Grundlage des Lebens überhaupt sieht. „Der Mensch lebt, wenn ein anderer ihn leitet“² oder „der Mensch lebt, wenn sein

¹ ASSMANN 2006, 77.

² ASSMANN 2003, 59–73.

Name genannt wird³ sind ägyptische Sprichwörter, die dieses Menschenbild zum Ausdruck bringen. Als Einzelner ist der Mensch gar nicht lebensfähig bzw. kein Mensch im vollen Sinne. Erst in den Konstellationen des gesellschaftlichen Lebens kann er sich als Mensch verwirklichen. Was der Kirchenvater Tertullian von den Christen sagte, „fiunt, non nascuntur, Christiani“ – Christen werden gemacht, nicht geboren⁴ – das gilt im Alten Ägypten für den Menschen, d.h. für den Ägypter allgemein. „Menschen werden gemacht, nicht geboren“, und die Morallehren dienen diesem Ziel. Sie wollen den Zögling zum Menschen machen, indem sie ihm die Tugenden vermitteln, die ihn zum Tun und Sagen, zur aktiven und kommunikativen Herstellung von Ma'at tauglich machen.

Nun sind aber die ägyptischen Vorstellungen vom wahren erfolgreichen Menschentum und den dafür nötigen Tugenden nicht zeitlos einheitlich. Es gibt verschiedene Lebenswege und vor allem verschiedene Epochen, in denen sich diese Vorstellungen wandeln. Auf diese Vielfalt kann ich hier nicht eingehen und greife drei besonders typische Menschenbilder mit ihren entsprechenden Tugenden heraus, die zugleich drei Epochen entsprechen:

1. die höfisch-bürokratischen Tugenden des Königsdiensts und das Alte Reich, auch wenn die Lehre des Ptahhotep, die dieses Menschenbild kodifiziert, vielleicht erst aus dem Mittleren Reich stammt,
2. die zivilen Tugenden in einem viel allgemeineren Sinn und das Mittlere und frühe Neue Reich, als sich die Idee von einem allgemeinen Totengericht in Ägypten durchsetzt
3. und die religiösen Tugenden der Frömmigkeit, die mit der Bewegung der Persönlichen Frömmigkeit aufkommen.

Die Tugenden des Königsdiensts

Die Lehre des Ptahhotep, wenn nicht die älteste, dann auf jeden Fall die bekannteste, bedeutendste, klassische Unterweisung des alten Ägypten⁵ will den Zögling nach eigener Angabe zum Königsdienst erziehen. Der Weise Ptahhotep, dem die Lehre in den Mund gelegt ist, ist Wesir, also höchster Staatsbeamter unter König Asosi, einem König der 5. Dynastie. Er erbittet sich von seinem König die Gunst, seinen Sohn in der Lehre der Vorfahren unterweisen zu dürfen, um ihn sich als Gehilfen und Nachfolger zu assoziieren. „Dann werde ich ihm die Worte der ‚Hörenden‘ sagen, die Gedanken

³ Ibid., 73–78.

⁴ TERTULLIAN, *Apologeticus pro Christianis*, Kap. 18; vgl. Ptahhotep 41: „Niemand ist weise geboren“, und „Man ist nicht weise von Geburt, sondern wird weise“, LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Über den Zorn*, 2.10.6.

⁵ JUNGE 2003. Vgl. QUACK 2005.

der Vorfahren, die einst auf die Götter hörten.“⁶ Es geht also um die Tugenden, die zum Königsdienst tauglich machen. Dazu gehört in allererster Linie das Hören. Natürlich kommt für den Sohn, der im Königsdienst Karriere machen soll, alles darauf an, dass er auf die Lehre des Vaters hört. Es geht aber um viel mehr. Auch der Vater kann nur reden, weil er selbst gehört und sich in die Kette der Hörenden gestellt hat. Es geht beim Hören um das Eintreten in einen aus Erfahrungen vieler Generationen gespeisten Erinnerungsraum, ein kulturelles Gedächtnis, den „objektiven Geist“ (Hegel) der ägyptischen Kultur, den nur der Hörende vernehmen und an die Nachwelt weitergeben kann.

Jedes Wort wird überliefert,
keines geht verloren in diesem Lande in Ewigkeit.
Ihnen gemäß werden gute Ratschläge erteilt
und ihnen gemäß sprechen die Notablen.

Das bedeutet, einen Mann zu unterweisen, um zur Nachwelt zu sprechen. (Ptahhotep 512–17)

Wer nicht hören kann, scheitert im Leben.

Der Tor aber, der nicht hört,
für den wird nichts getan;
Wissen sieht er als Unwissen an,
Förderliches als Schädliches:
Alles Schändliche tut er,
so dass Klage geführt wird über ihn Tag für Tag.

Er lebt von dem, woran man stirbt,
seine verderbliche Nahrung ist Sprechen.
Seine Verfassung darin ist den Fürsten bekannt,
nämlich: lebendig tot zu sein Tag für Tag.
Man geht vorüber an seinen Notlagen
Wegen der Menge des ihm Widerfahrenden, Tag für Tag.

(Ptahhotep 575–87)⁷

Ein Sohn, der hört, ist ein Horus- (d.h. Königs-)diener,
gut steht es um ihn, nachdem er gehört hat.
Er wird alt und erreicht den Status eines „*imachi*“
und spricht in gleicher Weise zu seinen Kindern,
indem er die Lehre seines Vaters erneuert.

(Ptahhotep 588–92)

Wer taub ist für die Weisheit der Überlieferung, ist unfähig zu verständiger Rede. Seine törichten Reden sind nicht aus dem Hören gespeist und isolieren ihn im Kreise der höfischen, gebildeten Gesellschaft. Der Hörende dagegen wird in den Kreis der Königsdiener aufgenommen und erreicht den Status eines *imachi*. Dieser Ausdruck wurde immer mit Ehrwürdigkeit übersetzt, was einen eher trivialen Sinn ergibt. Es geht aber um viel mehr. Ein *imachi* ist jemand, der sich ein Grab anlegen kann, was im alten Ägypten immer vom König erlaubt und oft auch gestiftet wird. Um sich ein monumentales Grab anzulegen, in dessen Inschriften man zur Nachwelt sprechen kann, muss man ein Amt haben, und um ein Amt zu erhalten, muss man sich hörend in die

⁶ Ptahhotep 30–32.

⁷ S. die meisterhafte Bearbeitung der Stelle durch SEIBERT 1967, 78–84.

Tugendlehren des Königsdienstes initiieren lassen. Das Besondere der ägyptischen Morallehren liegt darin, dass immer die Todesschwelle mitgedacht ist. Die Lehren wollen den Zögling nicht nur zu diesseitigem Erfolg verhelfen, zu einem guten, gelingenden Leben, sondern sie wollen ihm auch und vor allem über die Todesschwelle hinweg helfen, indem sie ihm eine Fortdauer im sozialen Gedächtnis der Nachwelt und wo möglich auch im kulturellen Gedächtnis der Weisen sichern. Soziale Taubheit führt zu sozialem Tod, das rechte Hören dagegen zur Aufnahme in den Kreis der Kronräte und zum Fortleben als *imachi*, d.h. Grabherr.

Die Tugend, die einen zum Hören tauglich macht, heißt „Schweigen“. Nur wer schweigen, das heißt, das Chaos der inneren Stimmen und Impulse bändigen kann, ist in der Lage, die Lehre aufzunehmen und umzusetzen. Das wird in der Lehre des Ptahhotep an einer Vielfalt typischer Situationen exemplifiziert und lässt sich im Begriff der Diskretion zusammenfassen. Takt, Höflichkeit, Verschwiegenheit, Respekt, nicht nur nach oben, sondern auch nach unten, niemanden verleumden, anschwärzen, nichts ausplaudern, keine unbedachten Ausbrüche von Zorn, Verachtung, aber auch Essgier, sexuellen Übergriffen und vor allem Habgier. Die Habgier wird in dieser Lehre als die kardinale Untugend überhaupt herausgestellt und geradezu als eine unheilbare Krankheit zum Tode angeprangert, weil sie – genau wie die soziale Taubheit den Toren – den Habgierigen aus der Gesellschaft isoliert und auch die engsten Bindungen zerstört:

Sie ist eine schwere, unheilbare Krankheit,
die man nicht behandeln kann.

Sie entfremdet Väter und Mütter
samt den Vollbrüdern,
sie vertreibt die Gattin.

Ein Erwählen ist sie von allem Schlechten
ein Behältnis ist sie von allem Verwerflichen.

Fortdauert (hingegen) der Mann, der der Ma'at entspricht
und der fortgeht (stirbt) entsprechend seinem Gang.
Er ist es, der dadurch ein Testament machen kann.
Aber der Habgierige hat kein Grab.

(Ptahhotep 298–315)

Hier wird wieder mit den beiden Formen des Todes durch Isolation argumentiert: mit dem sozialen Tod durch Zerstörung der sozialen Bindungen, und dem endgültigen Tod durch das Fehlen eines Grabes, d.h. eines Ortes im Gedächtnis der Nachwelt. Die anschließende Maxime beleuchtet das Problem noch einmal konkreter:

Sei nicht gierig bei der Teilung
und verlange nichts, was nicht dein Anteil ist.
Sei nicht gierig gegenüber deinen Angehörigen.
Größer ist der Anspruch des Bescheidenen als der des Starken.
Arm ist, wer seine Angehörigen hintergeht,
er ist ausgeschlossen vom Austausch der Worte.

(Ptahhotep 316–23)

Hier ist speziell die Situation des Testaments und des Erbes ins Auge gefasst. Wie viele Familien haben sich nicht dabei schon zerstritten. Wer hier egoistisch auftritt, schließt sich vom Austausch der Worte, der sozialen Kommunikation aus, die die

Grundlage eines guten Lebens ist. Noch deutlicher setzt die 5. Maxime Habgier und Tod in Beziehung:

Groß ist die Ma'at, dauernd und wirksam,
sie wurde nicht gestört seit der Zeit des Osiris.⁸
Man bestraft den, der ihre Gesetze übertritt,
aber dem Habgierigen erscheint das als etwas Fernes.

Die Gemeinheit rafft zwar Schätze zusammen,
aber niemals ist das Unrecht gelandet und hat überdauert.
Wenn das Ende da ist, dauert (allein) die Ma'at,
so dass ein Mann sagen kann: ‚das ist die Habe meines Vaters‘. (Ptahhotep Dév.84–98)⁹

Unrecht hat keinen Erfolg – auf die Dauer; keinen Bestand – über die Todesgrenze hinaus. Unrechtes Gut vererbt sich nicht. Nur ein im Sinne der Ma'at geführtes Leben bewirkt, dass die Nachkommen sich auf ererbten Besitz berufen können. Das Prinzip kommt auch in anderen Texten sehr deutlich zum Ausdruck:

Wenn die Lüge fortgeht (stirbt), dann geht sie in die Irre.
Sie fährt nicht über (ins Jenseits) mit der Fähre, sie kommt nicht voran.
Wer durch sie reich wurde, hat keine Nachkommen,
der hat keine Erben auf Erden.
Wenn er mit ihr fährt, kommt er nicht an,
sein Schiff macht nicht fest im Hafen.¹⁰

Die Pflichten nun, zu denen die Tugend den Menschen tauglich machen soll, ergeben sich aus dem, was die Grabherren in ihre Gräber schreiben. Hierfür ein einziges, typisches Beispiel aus dem Alten Reich:

Ich bin aus meiner Stadt herausgegangen,
ich bin aus meinem Gau herabgestiegen,
nachdem ich die Ma'at getan habe für ihren Herrn
und den Gott zufriedengestellt habe mit dem, was er liebt.
Ich habe Gutes gesagt und Gutes wiederholt,
ich habe Ma'at gesagt und Ma'at getan.

Ich gab Brot dem Hungrigen
und Kleider dem Nackten.
Ich habe meinen Vater geehrt
und wurde von meiner Mutter geliebt.

Ich habe niemals etwas Schlechtes,
Böses oder Boshafes gesagt gegen irgendjemand,
denn ich wollte, dass es mir gut ginge und dass ich
ein *imachi* sei bei Gott und bei den Menschen für immer.¹¹

⁸ Der Gedanke ist wohl, dass in der Zeit des Osiris die Ma'at tatsächlich gestört wurde (durch die Ermordung des Gottes von der Hand seines Bruders Seth); vgl. dazu CT VI 278d, wo es von den Feinden des Osiris heißt: „Sie haben gesagt, dass sie die Ma'at stören werden.“

⁹ ZÁBA 1956, 24; FECHT 1958. Fecht hält den letzten Vers für deplatziert (aus der 6. Max.).

¹⁰ Die Klagen des Bauern, aus der 9. Klage, s. Assmann 2006, 94.

¹¹ SETHE 1933, 203f.; ROCCATI (1982), §119. Vgl. auch die Inschriften des Ichechi, *ibid.*, § 156.

Worauf es ankommt, ist, sich bei Gott und Menschen angenehm zu machen, dadurch dass man die Ma'at sagt und die Ma'at tut: die Eltern ehren, die Zunge in Zaum halten, nur Gutes, gemeinschaftförderndes Reden und wohl­tätig sein – uralte Formeln, die immer wiederholt werden. Diese Inschrift steht in einem Grab aus dem Alten Reich, als mit dem Wort „Gott“ noch der König, der „große Gott“ gemeint war. Das wird sich in der Folge ändern, wie wir noch sehen werden.

Die zivilen Tugenden und die Idee des Totengerichts

Ein Text aus dem späteren Reich, der unter dem Titel *Die Klagen des Bauern* bekannt ist, kann geradezu als eine Abhandlung über die Ma'at gelten.¹² Das ist nun keine Lehre im strengen Sinne, sondern eine didaktische Erzählung. Der Plot der Geschichte ist kurzgefasst folgender: Ein Oasenbewohner, Repräsentant also nicht nur der sozialen Unterschicht, sondern auch noch der geographischen und kulturellen Peripherie des ägyptischen Reiches, ist auf der Reise in die Stadt seiner bescheidenen Habe beraubt worden und wendet sich an den zuständigen Magnaten und Großgrundbesitzer dieser Gegend, den Oberhofmeister Rensi, dem auch die Rechtspflege in diesem Gebiet obliegt. Der Oasenmann bringt nun seine Klage in so gewählten Worten vor, dass der Fürst den König von diesem ungewöhnlichen Auftritt unterrichtet. Der gibt die Anweisung, den beredten Oasenmann möglichst lange hinzuhalten, um ihm auf diese Weise noch weitere Reden von so wunderbarer Schönheit zu entlocken. Während der König unauffällig die Versorgung des Klägers und seiner Familie sicherstellt, wird dieser weisungsgemäß von Rensi hingehalten. Er muss naturgemäß die Nichtbehandlung seines Falles falsch auslegen. Da der Beamte zum Schweigen verpflichtet ist, drehen sich alle Vorwürfe um den Tatbestand schuldhafter Nichtintervention. Wer an verantwortlicher Stelle gegen das Unrecht nicht einschreitet, wird an ihm mitschuldig. Die neunte und letzte Klage gipfelt in dem orakelhaften Ausspruch

Es gibt kein Gestern für den Trägen,
es gibt keinen Freund für den, der für die Ma'at taub ist,
es gibt kein Fest für den Habgierigen.¹³

Trägheit, Taubheit und Habgier erscheinen hier als die drei Gegenbilder der Tugend. Es sind drei Formen, sich sozial zu isolieren. Der sozial Taube, der sich nicht belehren lässt, klinkt sich aus der sprachlichen *Kommunikation* aus und hat daher keinen Freund, der ihn an der Hand nimmt und leitet. Der Habgierige, der nur an die eigene Bereicherung denkt, klinkt sich aus der *Geselligkeit* aus und kennt kein Fest, keine gesellige Verschwendung und Gemeinschaft. Taubheit und Habgier sind uns bereits aus der Lehre des Ptahhotep bekannt, Trägheit ist neu und verdient eine nähere Betrachtung, vor allem, was den Zusammenhang von Trägheit und Gestern, d.h. Vergangenheit angeht. Der Träge klinkt sich aus der Gegenseitigkeit des *Handelns* aus und kennt

¹² ASSMANN 2006, 58–91. S. auch PARKINSON 2012.

¹³ Vgl. *ibid.*, 60.

daher kein Gestern, keine Vergangenheit, keine Erinnerung, keine Verantwortung. An einer anderen Stelle dieses Textes heißt es:

Ein guter Charakter kehrt zurück an seine Stelle von gestern,
denn es ist befohlen: Handle für den, der handelt,
um zu veranlassen, dass er wiederum handelt.
Das heißt, ihm danken für das, was er getan hat.¹⁴

Durch die Verbindung mit dem Gestern, d.h. die Betonung der Vergangenheit, wird der ägyptische Begriff der Reziprozität als des „Füreinander-Handelns“ zu einer Sache des Gedächtnisses. Handeln heißt sich erinnern, Nichthandeln vergessen. Der Untätige verliert das Gestern aus dem Auge und den Anspruch, den es an das Heute stellt. Hier geht es um Konnektivität in der Zeitdimension, um die Herstellung von Zusammenhang zwischen gestern, heute und morgen. Ich habe das als „iustitia connectiva“ bezeichnet.¹⁵ Durch dieses Prinzip der verknüpfenden Gerechtigkeit entsteht die moralische Zeit als eine Sphäre sozialer Kausalität, in der die Taten Folgen haben, das Gute sich lohnt und das Böse sich rächt, in der Menschen Verpflichtungen eingehen, Versprechen abgeben, Wohltaten vergelten und Pläne schmieden können. Ma'at ist die spezifisch ägyptische Konstruktion der moralischen Zeit.

Die Lehre für Merikare, ein anderer Text dieser Zeit, spricht mit einem Terminus aus der Zimmermannssprache von der „Verfugung allen Handelns“.¹⁶ Unser Tun ist in das Tun der anderen so eingefügt wie ein Brett mit Nut und Feder in andere Bretter, so dass eine geschlossene Wand entsteht, ein Haus, in dem wir leben können, ein Haus, nicht des *Seins*, aber des *Sinns*. Ein anderer Text aus derselben Zeit lehrt „Handle für den Handelnden, damit er handelt“¹⁷, oder auch „Der Lohn eines Handelns liegt darin, dass für ihn gehandelt wird.“¹⁸ Im „Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba“ (Pap. Berlin 3024) wird dieses Füreinander-Handeln mit dem Prinzip des sozialen Gedächtnisses verbunden:

Zu wem kann ich heute noch reden?

Man erinnert sich nicht des Gestern, man handelt nicht für den,
der gehandelt hat heutzutage¹⁹

Gutes-Tun ist Arbeit an einem Zusammenhang, der zugleich sozial und zeitlich gedacht ist. Er hält die *Gemeinschaft*, aber auch die *Zeit* zusammen. Indem die Handlungen wie Nut und Feder ineinandergreifen, entsteht eine sinnerfüllte Zeit, in der sich das Gute lohnt und das Böse rächt. Noch Shakespeare verwendet dasselbe Bild aus der

¹⁴ ASSMANN 2006, 62.

¹⁵ Ibid., 91.

¹⁶ Merikare P 123, s. dazu OTTO 1964/66, bes. 24; FECHT 1972, 131. Vgl. QUACK 1992, 75.

¹⁷ Bauer B1, 109–10; ASSMANN 2006, 62.

¹⁸ Stele des Königs Neferhotep, s. HELCK 1975, 29; ASSMANN 2006, 65.

¹⁹ Z. 115f. Diese drei Zeilen stehen im Text an herausgehobener Stelle. Sie bilden die mittlere Strophe eines „anaphorischen Strophenliedes“, dessen Strophen alle mit dem Satz „Zu wem kann ich heute (noch) reden?“ beginnen und das mit drei anderen Strophenliedern den ansonsten „prosaischen“ (oder besser gesagt: anders und schwächer geformten) Text lyrisch unterbricht.

Zimmermannssprache, wenn er Hamlet sagen lässt: the time is out of joint, – „die Zeit ist aus den Fugen“ – solange nämlich das Böse, der Königsmord, nicht gerächt ist.

In allen diesen Lehren und Ratschlägen ist die Todesschwelle einbezogen. Wer mit dem Tod nicht spurlos verschwinden will, muss sich an die Ma'at halten, die allein ein Leben nach dem Tode, im Gedächtnis der Nachgeborenen gewähren kann. Ma'at ist das Prinzip der Beständigkeit oder – um es mit einem derzeit beliebten Begriff zu bezeichnen – der „Nachhaltigkeit“. Das bringt dieser Text in einem wunderbaren Bild zum Ausdruck. Die Ma'at nimmt den, der sie im Leben verwirklicht hat, selbst an die Hand und geleitet ihn ins Totenreich:

Die Ma'at aber wird ewig sein.

Sie steigt an der Hand dessen, der sie übte, ins Totenreich hinab.

Er wird begraben und vereint sich mit der Erde;

sein Name aber wird nicht ausgelöscht werden auf Erden,

sondern man gedenkt seiner wegen der Tugend.²⁰

Von einem monumentalen Grab und vom Status eines wohlversorgten Grabherrn (*imachi*) wie ihn allein der Königsdienst vermitteln kann, ist hier nicht die Rede. Worauf es ankommt, ist ein Leben in Ma'at geführt zu haben.

In der Lehre des Hordjedef wird dem Zögling ganz im Sinne des Alten Reichs geraten:

Mache dein Haus im Westen trefflich

und statte reichlich aus deinen Sitz in der Nekropole.²¹

Die Lehre für Merikare nimmt das auf und gibt ihm eine neue Wendung:

Mache dein Haus im Westen trefflich

und statte prächtig aus deinen Sitz in der Nekropole

als ein Rechtschaffener (oder: durch Rechtschaffenheit)

und als einer, der die Ma'at tut (oder: und durch das Tun der Ma'at),

denn das allein ist, worauf das Herz eines Mannes vertrauen kann.

(Merikare P 127–28)²²

Das wahre Grab wird nicht aus Stein, sondern durch das Tun der Ma'at erbaut. Dasselbe Prinzip betont auch ein Grabherr der 12. Dynastie auf seiner Grabstele:

Das Denkmal eines Mannes ist seine Tugend,

der mit schlechtem Charakter aber wird vergessen.

(Stele London UC 14333)²³

Nicht das steinerne Grab allein, sondern die Tugend, der es als sichtbares Zeichen dient, sichert ein Nachleben im Gedächtnis der Nachwelt. Wer nach der Ma'at gelebt hat, den nimmt sie, wie wir gehört haben, bei der Hand und geleitet ihn ins Totenreich. Das Prinzip Ma'at und die entsprechenden Tugenden haben sich verbürgerlicht; daher spreche ich von zivilen Tugenden. Sie machen nicht den perfekten Hofbeamten, sondern den perfekten Mitmenschen aus, der sich durch seine Tugend – das ägyptische Wort heißt so viel wie Vollkommenheit – unvergesslich gemacht hat.

²⁰ Bauer B1, 307–11 = B 2, 72–76; ASSMANN 2006, 113.

²¹ POSENER 1952, 152ff.

²² Vgl. POSENER 1966, 343; FECHT 1958, 50f.

²³ GOEDICKE 1962, 26, vgl. SCHENKEL 1964, 11f.

Dabei ist aber in den bisher betrachteten Texten zwar von Tod und Nachleben, aber nicht von Unsterblichkeit und ewigem Leben in einem irgendwie gearteten Paradies die Rede. Die Lehren argumentieren immanent. Wer gut lebt, im Sinne der Ma'at, vergeht nicht, sondern bleibt als Grabherr im Gedächtnis der Nachwelt. Es ist das Urteil der Menschen, der Mit- und Nachwelt, das darüber entscheidet.

Das ändert sich aber im Laufe des Mittleren Reichs mit dem Aufkommen der Idee des Totengerichts. Der früheste Text dieser Weisheitstradition, in dem explizit von einem Totengericht die Rede ist, ist die Lehre für Merikare, aus der wir bereits das Motiv von der Verfügung des Handelns und das Ideal des wahren, aus Ma'at und nicht aus Stein errichteten Grabes zitiert haben. So wie die Lehre des Ptahhotep, die zur Karriere im Königsdienst tauglich machen will, einem Wesir der 5. Dynastie in den Mund gelegt ist, ist die Lehre für Merikare einem König, und zwar einem verstorbenen König der 10. Dynastie in den Mund gelegt. Hier geht es also um die Tauglichkeit zum Königsamt. Das spielt in einer Zeit, in der die Zentralherrschaft zerfallen war und es nur noch um ein Teilreich ging. Das ist natürlich eine Fiktion; der Text stammt aus späterer Zeit. Neben vielen anderen Lehren, die dem jungen König erteilt werden, wird er auch gewarnt, mit der Todesstrafe sehr vorsichtig umzugehen. Töte nicht, heißt es, denn der „Ba“, die Seele, kennt die Wege im Jenseits. Dann folgt der Abschnitt, der erstmals in dieser Tradition vom Totengericht handelt:

Die Richter, die den Bedrängten richten,
du weißt, dass sie nicht milde sind,
an jenem Tag des Richtens des Bedrückten,
in der Stunde des Erfüllens der Vorschrift.
Schlimm ist er, der als ein Wissender anklagt.

Vertraue nicht auf die Länge der Jahre!
Sie sehen die ›Lebenszeit‹ ('h'w) als eine Stunde an.²⁴
Wenn der Mensch übrig bleibt nach dem ›Landen‹
werden ihm seine Taten als Summe ('h'w) vorgelegt.

Das Dortsein aber ist ewig (nhh).
Ein Tor, wer tut, was sie tadeln.
Wer zu ihnen gelangt ohne Übertretung,
der wird dort sein als ein Gott,
frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit (nhh). (Merikare P 53–57)

Die Rede ist von einem Tribunal, vor dem sich jeder Mensch nach seinem Tod für seine Lebensführung verantworten muss. Auch der König muss damit rechnen, vor dem Totengericht angeklagt zu werden, wenn er etwa einen zu Unrecht Beschuldigten hinrichten ließ. Der Abschnitt ist in drei kurze Strophen gegliedert zu 5, 4 und 5 Versen. Die erste Strophe handelt vom Gericht, seiner Strenge und seiner Allwissenheit. Die mittlere Strophe führt das Thema Zeit ein. Der Mensch soll sich bewusst sein,

²⁴ Vgl. damit pChester Beatty IV vso 6,7: »Jeder Mensch wird seine Lebenszeit in einer Stunde verbringen«. Brunner (1988, 229) übersetzt „(jeder)mann,) sein Leben währt nur eine (kurze) Stunde“, aber die futurische Konstruktion verweist klar auf das Totengericht. Gemeint ist, dass jeder für die Gestaltung seines Lebens verantwortlich gemacht wird und sich nicht auf Schicksal und Veranlagung herausreden darf.

einmal vor einem jenseitigen Richter für seine Handlungen Rechenschaft ablegen zu müssen. So wie seine ganze Lebenszeit zu einer Stunde, der Stunde des Gerichts, werden alle Handlungen zu einer Summe zusammengezogen. Die Wörter „Lebenszeit“ und „Summe“ lauten im Ägyptischen gleich und bilden ein Wortspiel. Die dritte Strophe stellt dem Thema der endlichen, auf eine Stunde reduzierbaren Lebenszeit die Ewigkeit im Jenseits gegenüber, die den im Totengericht Freigesprochenen als ein unsterblicher Gott erwartet. Unter den Aspekten des Gerichts und der Ewigkeit erscheint die Lebenszeit als eine Bewährungsfrist, in der sich sein Schicksal in Richtung Ende oder Ewigkeit entscheidet, je nachdem ob es ihm gelingt, in seiner Lebensführung den Tadel der Totenrichter zu vermeiden. Worauf es ankommt, ist, mit der Lebenszeit sorgfältig und verantwortungsvoll umzugehen.

Ein gewisser Baki zitiert die Anfangsworte in dem Text seiner Grabstele aus der 18. Dynastie, aus dem die Bedeutung besonders klar hervorgeht, die die Idee des Totengerichts für die Lebensführung des Einzelnen gewonnen hat:

Ich frohlocke beim Sagen der Ma'at,
denn ich weiß, dass sie wertvoll („ach“) ist
für den, der sie tut auf Erden
von der Geburt bis zum „Landen“.
Ein trefflicher Schutzwall ist sie für den, der sie sagt,
an jenem Tage, wenn er gelangt zum Gerichtshof,
der den Bedrängten richtet²⁵ und den Charakter aufdeckt,
den Sünder (*zftj*) bestraft und seinen Ba abschneidet.

Ich existierte ohne Tadel,
so dass es keine Anklage gegen mich und keine Sünde von mir gibt vor ihnen,
so dass ich gerechtfertigt hervorgehe,
indem ich gelobt bin inmitten der Grabversorgten,
die zu ihrem Ka gegangen sind.

Nach einer Rekapitulation seiner beruflichen Erfolge betont Baki nochmals ausdrücklich, dass er die „Gesetze der Halle der doppelten Ma'at“, also die Normen des Totengerichts, zur Grundlage seiner Lebensführung gemacht habe:

Ich bin ein Edler, der über die Ma'at glücklich ist,
der den Gesetzen der „Halle der beiden Ma'at“ naheiferte,
denn ich plante, ins Totenreich zu gelangen,
ohne dass mein Name mit einer Gemeinheit verbunden wäre,
ohne den Menschen Böses angetan zu haben
oder etwas, das ihre Götter tadeln.²⁶

Mit den „Gesetzen der Halle der beiden Ma'at“ bezieht sich Baki auf das 125. Kapitel des Totenbuchs, in dem ähnlich wie in der Tora das Gebotene und Verbotene im Sinne eines Kodex der Rechtfertigung ausbuchstabiert war. Während aber die Gebote der Tora sich als ein Kodex der Rechtfertigung auf das Volk Israel und sein diesseitiges Fortbestehen als Gottesvolk im Gottesbund beziehen, beziehen sich die Normen des

²⁵ Zitat aus der Lehre für Merikare, vgl. o.

²⁶ DRIOTON 1922, 545–64; VARILLE 1954, 129–35; SPIEGEL 1935, 71–74; LICHTHEIM 1992, 103–105; 128–33.

Totenbuchs auf den Einzelnen und seine jenseitige Unsterblichkeit als ein Gott, „frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit“. Der Kodex dieser Normen bestand in einer Liste von 82 Sünden, die der Tote vor den Richtern aufzusagen hatte, mit der Beteuerung, sie nicht begangen zu haben.

Währenddessen – so stellt es das zugehörige Bild dar – wird sein Herz auf eine Waage gelegt und gegen ein Symbol der Ma'at (Wahrheit/Gerechtigkeit) abgewogen. Dabei kommt es darauf an, dass das Herz leichter als dieses Symbol – eine Feder – bleibt. Bei jeder Lüge würde die Waagschale mit dem Herzen sinken. Dieses Bild vom Totengericht mit der Waage lebt in der christlichen Ikonographie weiter, wo es in die Vorstellung vom Jüngsten Gericht übernommen wird. Was hier in 82 Sünden ausbuchstabiert ist, entspricht weitgehend den drei kardinalen Untugenden der Klage des Bauern: Trägheit, Taubheit und Habgier bzw. Handlungssünden – nicht töten, quälen, rauben, stehlen usw. – kommunikativen Sünden – nicht schreien, schimpfen, verleumden, lästern usw. – und Herzenssünden (denn das ägyptische Wort für Habgier wird mit dem Wort für „Herz“ gebildet) – nicht begehren, was einem nicht zukommt.

Wie schon in der Lehre des Ptahhotep nehmen die kommunikativen Sünden gegen die Gebote der Diskretion, Aufgeschlossenheit, Achtsamkeit, Zurückhaltung, kurz: des „Schweigens“ und die Verurteilung sozialer Taubheit den größten Raum ein. „Ich war nicht taub gegen Worte der Wahrheit“ muss der Tote beteuern.

Nach wie vor kommt es darauf an, sich in seiner Lebensführung bei Gott und Menschen angenehm zu machen. Jetzt aber, im Blick auf das Totengericht, wird klar, wer der Gott ist, der das Urteil der Menschen im Totengericht bestätigen und ratifizieren muss. Es ist nicht mehr der tote König in seiner Pyramide, sondern Osiris als Vorsitzender als jenseitigen Tribunals.

Es sind aber nach wie vor die Regeln der Ma'at, also die von Generation zu Generation weitergegebene Weisheit der Vorfahren, die auf Erfahrung und nicht auf Offenbarung beruht. Der Gott tritt in Ägypten nicht als Gesetzgeber, sondern nur als Richter auf und richtet nach denselben Maßstäben, die auch die Menschen anwenden. Es sind die gleichen Tugenden, die den Lebenden zu Erfolg und Anerkennung und den Toten im Totengericht zur Rechtfertigung verhelfen.

Seht, ich bin zu euch gekommen,
 ohne ein Unrecht, ohne einen Frevel, ohne etwas Böses,
 da ist kein Zeugnis gegen mich,
 da ist keiner, gegen den ich mich vergangen hätte.
 Denn ich lebe von der Ma'at, ich ernähre mich von der Ma'at.

Ich habe getan, was die Menschen sagen
 und womit die Götter zufrieden sind.
 Ich habe Gott zufriedengestellt mit dem, was er liebt.
 Ich gab dem Hungrigen Brot,
 Wasser dem Dürstenden,
 Kleider dem Nackten,
 eine Fähre dem Schifflosen.
 Gottesopfer brachte ich den Göttern,
 Totenopfer den Verklärten dar.

So rettet mich, so schützt mich,
 macht keine Anzeige gegen mich beim Großen Gott.
 Ich bin einer mit reinem Mund und reinen Händen.²⁷

Das Ergebnis dieser Rechtfertigung aber ist die Aufnahme in die Götterwelt, die „Herren der Ewigkeit“. Der gerechtfertigte Tote aber geht „frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit“ in das ägyptische Elysium ein, das „Binsengefilde“, wo man den Göttern nahe, mit Nahrung versorgt und für immer vom Tod erlöst ist. Das ist noch etwas ganz anderes als der Status des *imachi* in der Nekropole.

Dass es das Herz ist, das im Totengericht auf die Waage gelegt wird und den ganzen Menschen vor dem Tribunal vertritt, erscheint mir hoch bedeutsam. Das Herz ist der Sitz sowohl der Tugenden als auch der Untugenden. Ptahhotep lehrt:

Es ist aber das Herz, das seinen Besitzer macht
 zu einem Hörenden oder zu einem Nicht-Hörenden.
 Leben, Heil und Wohlergehen eines Mannes ist sein Herz.
 Der Hörende hört das, was gesagt wird,
 der das Hören liebt, tut, was gesagt wird.

(Ptahhotep, 534–54)

Der Mensch hört mit den Ohren, aber erst, wenn er mit dem Herzen dabei ist, kann er verstehen und das Gehörte in Tun umsetzen. Das Herz ist einerseits das Prinzip der Individualität, der Sitz der ganz persönlichen Triebe und Wünsche. Davon muss es sich aber freimachen, um sich mit den Tugenden zu erfüllen, die der Lehrer in es hineinlegen will. Das Herz muss gleichsam konvertiert werden. Ob das gelingt, erweist sich auf der Waage.

Die Tugenden der Frömmigkeit

Die Geschichte der Ma'at lässt sich auch als eine Geschichte des Herzens erzählen, die in drei großen Stadien verläuft und als deren letztes Stadium das Ideal und Programm der Gottesbeherzigung als persönlicher Frömmigkeit auftritt.²⁸ Diesen Weg möchte ich kurz nachzeichnen, weil er am einfachsten zum dritten Kapitel, den Tugenden der Frömmigkeit führt.

Das erste Stadium ist das Ideal des „königsgeliteten Menschen“. Hier ist vom Herzen noch gar nicht die Rede. Dieses Stadium kennzeichnet das Menschenbild des alten Reichs. Der Mensch – d.h. der Beamte, denn von anderen Menschen fehlen uns schriftliche Zeugnisse – versteht sich als Werkzeug und ausführendes Organ des königlichen Willens. Das Herz des Königs denkt und plant für alle.

Das zweite Stadium ist das Ideal des „herzgeleiteten Menschen“. Es kennzeichnet das Menschenbild des Mittleren Reichs, in dessen biographischen Inschriften und literarischen Texten das Herz eine zentrale Rolle spielt. Die Beamten sagen von sich, dass es ihr Herz war, das sie zum Dienst für den König angetrieben habe. Der Loyalismus, die „Königsreligion“ des Mittleren Reichs, fordert den inneren Menschen:

²⁷ HORNING 1979, 240. Vgl. QUACK 2013, 148–50.

²⁸ Vgl. ASSMANN 1993.

Verehrt den König im Innern eures Leibes!
 Verbrüderet euch seiner Majestät in euren Herzen!
 Er ist Sia, der in den Herzen ist,
 seine Augen, sie durchforschen jeden Leib.²⁹

Das ist der Anfang der Loyalistischen Lehre, die wir jetzt als die Lehre des Kairsu kennen. Der Beamte soll nicht nur Werkzeug, sondern dem König mit Herz und Hand ergeben sein. Auf den Charakter kommt es an, das moralische Profil, die inneren Tugenden. Sätze wie die folgenden liest man jetzt oft in den Grabinschriften.

Mein Herz war es, das meinen Rang erhöhte,³⁰
 mein Charakter bewirkte, dass meine Spitzenstellung dauerte.³¹

Auf diesem Menschenbild baut die Idee vom Totengericht auf. Worauf es ankommt, um in dieser Welt voranzukommen und im Totengericht auf der Schwelle zur anderen Welt zu bestehen, ist die Ma'at-Konformität des Herzens. Das „Herz voll Ma'at“ tritt der Tote dem Richter gegenüber:

Ich bin zu dir gekommen, indem ich dich und dein Wesen kenne
 und deine Gestalt (*jrw*) der Unterwelt verehere,
 wie du sitzt, die Ma'at dir gegenüber,
 und die Herzen richtest auf der Waage,
 während ich vor dir stehe, mein Herz voll Ma'at,
 keine Lüge in meinem Sinn.

(Stele London BM 142)³²

„Sein Herz wurde als gerecht befunden auf der Großen Waage“ sagt Horus als Wägemeister, wenn die Prüfung bestanden wurde.³³ Es geht um die Prüfung des *Herzens*. Das Herz ist jenes Sozial-Selbst, das der Mensch für sein Individual-Selbst einzutauschen hat und das den Ort darstellt, in den sich die Gesellschaft mit ihren Normen „konnektiven“, gemeinschaftsfördernden Verhaltens einschreibt. Das ist die Lehre des Mittleren Reichs.

Das dritte Stadium ist das Ideal des *gottgeleiteten Herzens*. Das ist das Herz, in das sich nicht die Gesellschaft mit den Normen der Ma'at eingeschrieben, sondern das den Gott, d.h. seinen lenkenden Willen, in sich aufgenommen hat. Ein früher Text aus dem Neuen Reich, der noch ganz in der Tradition der älteren Lehre vom herzgeleiteten Menschen steht, lässt schon etwas von dieser neuen Konzeption anklingen:

Mein Herz war es, das mich dazu antrieb,
 (meine Pflicht) zu tun entsprechend seiner Anleitung.
 Es ist für mich ein ausgezeichnetes Zeugnis,
 seine Anweisungen habe ich nicht verletzt,
 denn ich fürchtete, seine Anleitung zu übertreten
 und gedieh deswegen sehr.

²⁹ POSENER 1976, 58–63 §2 (Text); 19f. Posener verweist auf SETHE 1961, 20: Er (Re) möge geben, dass die *h3tj*-Herzen ihm Anbetung spenden, und die *jb*-Herzen ihn preisen in den Leibern“.

³⁰ Zu dieser formelhaften Wendung vgl. JANSSEN (1947), V 4 = SETHE 1959, 72.15; HERMANN 1940, 23*, 53*, 57*.

³¹ CG 20543, aus Dendera, vgl. SCHENKEL 1965, 114; LICHTHEIM 1992, 43f.

³² KITCHEN 1980, 218f.

³³ pBM 10470 col.4, vgl. ASSMANN 2006, 149.

Trefflich erging es mir wegen seiner Eingebungen für mein Handeln,
tadelndfrei war ich durch seine Führung.

[...] sagen die Menschen,

ein Gottesspruch ist es (= das Herz) in jedem Körper.

Selig der, den es auf den richtigen Weg des Handelns geführt hat!³⁴

Hier weiß man noch nicht wer spricht, das Herz oder Gott durch das Herz. In späteren Texten, besonders in der Lehre des Amenemope aus der späteren Ramessidenzeit, wird das dann eindeutig zum Ausdruck gebracht.

Mache dich schwer in deinem Herzen, festige dein Herz,
steuere nicht mit deiner Zunge.

(Zwar) ist die Zunge des Menschen das Steuerruder des Schiffes,

(aber) der Allherr ist sein Pilot.

(Amenemope XX.3–6)³⁵

Aber schon in der frühen 18. Dynastie, in der Zeit Thutmosis' III., begegnet die Formel der Gottesbeherzigung im prägnanten Sinne:

(Amun ist) Vater und Mutter für den, der ihn in sein Herz gibt,

der sich abkehrt von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht

Nicht kann in die Irre gehen, den er führt.³⁶

In einem Gebetsostrakon aus der Zeit Amenophis' II. lesen wir:

Ich habe dich in mein Herz gegeben, weil du stark bist,

... (du) Beschützer (*nhw*),

siehe: ich habe keine Angst (*snd*) mehr.

(oKairo 12217 rto.)³⁷

Ein anderer Text, der schon der 19. Dynastie angehört, verbindet die Wendungen der Gottesbeherzigung („sich Gott ins Herz setzen“) und der Gottesloyalität („auf Gottes Wasser handeln“) mit einer jener typischen Seligpreisungen, die hier explizit um einen Weheruf ergänzt wird.

Ich will Lob spenden deinem schönen Angesicht,
und deinen Ka zufriedenstellen Tag für Tag,
denn ich habe mich auf dein Wasser gesetzt
und mein Herz mit dir erfüllt.

Du bist ein Gott, zu dem man rufen kann,
freundlichen Herzens gegenüber den Menschen.
Wie freut sich, wer dich in sein Herz gesetzt hat!
Wehe dem, der dich angreift!
Weil dein Zorn so gewaltig ist,
weil deine Pläne so wirkungsvoll sind,
weil deine Gnade so schnell ist.³⁸

³⁴ SETHE 1961, 974.

³⁵ GRUMACH 1972, 124–28.

³⁶ ASSMANN 1975, 75.23–24 = ASSMANN 1983, Nr.165, TT 164.

³⁷ POSENER 1975, 206/9.

³⁸ Würfelhocker des Ramose, Kunsthandel, nach HERBIN 1980, 187 doc. 189. Ich verdanke die Kenntnis dieses Textes Pascal Vernus.

Im Sinnhorizont der Persönlichen Frömmigkeit erfährt auch das alte Ideal des Schweigenden eine Umdeutung. Aus den Tugenden der Diskretion, Zurückhaltung, Selbstkontrolle, Gelassenheit, Höflichkeit und Achtsamkeit ist in der Lehre des Amenemope die eine Tugend demütigenden Gottvertrauens geworden. Die 4. Maxime stellt ihm dem „Heißen“ als Gegenbild gegenüber:

Der Heiße im Haus des Gottes,
er ist wie ein Baum, der im Tempelgarten wächst.
Einen kurzen Augenblick sprossen seine Triebe,
sein Ende wird in dem Beet gefunden.
Er wird weit weggeschwemmt von seinem Platz,
die Flamme ist sein Begräbnis.

Der wahre Schweigende, der sich abseits hält,
er ist wie ein Baum, der im Beglänzten (Feld) wächst.
Er prangt und verdoppelt seine Früchte,
er ist im Angesicht seines Herrn.
Seine Früchte sind süß, sein Schatten ist angenehm,
sein Ende ist als Denkmal.³⁹

Nach wie vor geht es um Vergänglichkeit und Beständigkeit. Aber es ist nicht mehr die Ma'at, die Beständigkeit verbürgt, sondern Gott. In dieser Lehre heißt es auch am Ende der 6. Maxime:

Segensreicher ist Armut in der Hand Gottes
als Reichtum im Speicher.
Besser Fladenbrote mit vergnügtem Herzen
als Reichtum im Kummer.⁴⁰

Gib Gott in dein Herz und setze dich in die Hand Gottes – das ist die Quintessenz dieser neuen Tugendlehre, die schon ganz in die Richtung der biblischen Maxime geht: die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang. Nicht von Ungefähr sind ja bedeutende Teile dieser Lehre bzw. ihrer Vorlage in das Buch der Proverbien eingegangen.

Anstelle zahlloser weiterer Stellen möchte ich abschließend einen einzigen Text in größeren Ausschnitten zu Wort kommen lassen, der die für die Ramessidenzeit typische Verbindung von Weisheit und Frömmigkeit besonders deutlich zum Ausdruck bringt:

Es war einmal ein Mann aus dem südlichen Heliopolis,
ein wahrer Schreiber in Theben;
Zimut war sein Name von seiner Mutter her,
genannt Kiki, gerechtfertigt.

Den hatte sein Gott unterwiesen
und ihn verständig gemacht in seiner Lehre,
er hat ihn auf den Weg des Lebens gesetzt,

³⁹ Übersetzung nach SHIRUN-GRUMACH 1991, 230. S. auch ANTHES 1970, 9–18; POSENER 1973, 129–35; ISRAELIT 1990; LAISNEY 2007, 72. Zum „Heißen“, vgl. QUACK 2011, 50–51, 58–61; ID. 2015, 71–80, bes. 74–76.

⁴⁰ Vgl. SHIRUN-GRUMACH 1991, 232–32; LAISNEY 2007, 88–89.

um seine Glieder zu bewahren.
Der Gott hatte ihn schon als Kind erkannt.
Nahrung und Kostbarkeiten wurden ihm zugewiesen.

Da bedachte er nun bei sich,
dass er sich einen Patron fände;
und er fand Mut an der Spitze der Götter,
Schicksal und Gelingen in ihrer Hand,
Lebenszeit und Lufthauch stehen ihr zu Gebote.
Alles, was sich ereignet, geschieht auf ihren Befehl.

Er sagte: ich will ihr mein Vermögen und alle meine Einkünfte geben,
denn ich erkenne ihre Macht mit meinen Augen,
ihre einzigartige Wirksamkeit,
dass sie mir die Angst verschwinden
und böse Augenblicke ausbleiben lassen wird.
Sie ist gekommen, Nordwind ihr voraus,
da ich sie rief bei ihrem Namen.

Ich bin ein Schwacher ihres Ortes,
ein Armer und ein Pilger ihrer Stadt;
dass ich über mein Vermögen verfüge, ist, damit sie reich wird
und ich dafür den Lebensodem eintausche.
Kein Einziger meines Hauses soll daran Anteil haben,
sondern ihrem Ka soll es in Frieden gehören.

(...)

Ich habe mir keinen Schützer unter den Menschen genommen,
Ich habe mir keinen [Patron] unter den Großen (gesucht).
Kein Sohn von mir ist es, den ich gefunden habe,
um [mir] das Begräbnis zu [veranstalten].
Das Begräbnis liegt in deiner Hand allein.
Du bist auch die Geburtsgöttin, die für mich sorgt
mit einer untadeligen Mumie, wenn es ans Sterben geht.

(...)

Ich freue mich über deine Stärke,
weil du so viel größer bist als jeder andere Gott.
Mein Herz ist erfüllt mit meiner Herrin
und ich fürchte mich vor keinem Menschen.
Ich verbringe die Nacht ruhig schlafend,
denn ich habe einen Schützer.

(...)

Wer sich Mut zum Schützer macht,
der kommt schon als Gelobter aus dem Mutterleib;
dem ist Gutes bestimmt auf dem Geburtsziegel,
der wird ein Grabherr sein.

Wer sich Mut zum Schützer macht,
wohl dem, der sich nach ihr sehnt!

³⁶ Übersetzung nach SHIRIN-GRUMACH 1991, N 1072 (S. 120-33; ISRAELI 1990; LAISNEY 2007, 73. Zum „Heiben“ vgl. SHIRIN-GRUMACH 1991, N 1071 (S. 119-20; ISRAELI 1990; LAISNEY 2007, 72-73).
³⁷ Vgl. SHIRIN-GRUMACH 1991, 323-32; LAISNEY 2007, 88-89.

Kein Gott wird ihn niederwerfen
als einen, der den Tod nicht kennt.⁴¹

Mit seinem Schritt einer Vermögensüberschreibung ist Kiki zum „Klienten“ der Göttin Mut geworden. Dass ein solcher Schritt für den Ägypter der Ramessidenzeit im Bereich des Möglichen lag, zeigt – ganz unabhängig von der Frage, wie viele ihn tatsächlich vollzogen – dass die Rede von der Gottheit als Patron, als Fluchtborg der Bedrängten, nicht als Metaphorik verstanden werden darf. Wir haben es hier mit einem realen Modell und einer existierenden Institution der Gott-Mensch-Beziehung zu tun. Man konnte sich durch Umbuchung seines Vermögens in das Patronat einer Gottheit einkaufen und zu ihrem Klienten werden.⁴² Es handelt sich hier ebenso wenig um eine Metapher wie etwa in der israelitischen Bundestheologie. Dort findet etwas genau Entsprechendes auf der politischen Ebene und im Modell des Vertrages statt. Nicht einzelne, sondern ein ganzes Volk institutionalisiert seine Beziehung zu einem Gott im Modell und in der Form des politischen Vertrages, der hier ebenso wenig wie in Ägypten das Patronat eine bloße Metapher ist. Das Modell des Bundes wird mit vielen Metaphern – der Ehe, der Sohnschaft usw. – umschrieben, ebenso wie in Ägypten das Modell des Patronats mit den Metaphern der Vaterschaft an den Waisen, Gattenschaft an den Witwen, Fluchtborg des Bedrängten, Hirte, Steuerruder usw. Das ändert aber nichts an der unmetaphorischen Realität der Institution. Der Beter, der Gott „Vater und Mutter“ nennt, hat natürlich leibliche Eltern in der Menschenwelt und kündigt auch mit der Anerkennung göttlicher Elternschaft die Beziehung zu ihnen nicht auf. Wenn er aber Gott als seinen Patron und Schutzherrn preist und hinzusetzt „ich habe mir keinen Patron unter den Menschen gesucht“, dann darf man davon ausgehen, dass hier wirklich die soziale zugunsten der religiösen Patronatsbeziehung aufgekündigt wird. Das Vertrauen, das der Fromme im wörtlichsten Sinne in die Gottheit „investiert“, wird den Menschen entzogen. Frömmigkeit bedeutet nicht eine Ausweitung, sondern eine Ersetzung der herkömmlichen Ma’at. An die Stelle der Ma’at tritt der Wille Gottes. An diesem Text lässt sich ziemlich deutlich sehen, auf welcher Art von Entscheidung – wofür und wogegen – die Frömmigkeit beruht. Es handelt sich nicht um die Entscheidung für die Göttin Mut im Gegensatz zu dem Gott Amun oder anderen Göttern. Sondern es geht vollkommen eindeutig darum, sich einen Patron nicht unter den Menschen, sondern unter den Göttern zu suchen, und nicht den eigenen Sohn und sonstige Angehörige zu Erben einzusetzen und mit dem Totendienst zu beauftragen, sondern die Göttin Mut und ihre Priesterschaft. Das heißt, dass sich im Horizont der Persönlichen Frömmigkeit zumindest ansatzweise zwei Sphären der Konnektivität herausbilden, und zwar die eine auf Kosten der anderen. Indem der Mensch zum Klienten Gottes wird, verblasst sein Interesse an menschlichen Patronen. Die sozialen Bindungen werden relativiert. Sie verlieren ihren religiösen, normativen Charakter. Wer sich in die Hand Gottes setzt, kann dem menschlichen Treiben mit Gelassenheit zusehen. So erklärt sich die unverkennbar quietistische Stimmung, die die Lehre des Amenemope durchzieht.

⁴¹ ASSMANN 1975, Nr.173.

⁴² RITNER 2003, http://dx.doi.org/10.1163/2211-436X_cos_aCOSB_3_EG_B_2 (Stand 15.03.2017).

Die Religion stiftet eine neue Form und Dimension der Konnektivität. Die Gott-Mensch-Beziehung wird hier zu einem sozialen Band, das den Einzelnen ebenso „konstellativ“ einbindet und ihn dadurch zur Person macht, wie es die Weisheit des Mittleren Reichs von der sozialen Einbindung des Einzelnen mithilfe seines hörenden und erinnerungsfähigen Herzens lehrte. Genau dieses Band ist gemeint, wenn Menschen des Neuen Reichs sagen, sie hätten sich Gott „ins Herz gesetzt“. Erfahrungen radikaler Vereinsamung, wie sie im Gespräch des Lebensmüden mit seinem Ba verarbeitet werden, sind in einer um diese Dimension göttlicher Konnektivität erweiterten Welt nicht mehr möglich. Wenn irgendwo, dann trifft hier A.N. Whiteheads berühmte Definition der Religion den Punkt: „Religion is what the individual does with his own solitariness.“

Bibliographie

- ANTHES, R. (1970): Die Funktion des vierten Kapitels in der Lehre des Amenemope: in: A. KUSCHKE/E. KUTSCH (Hg.), *Archäologie und Altes Testament: Festschrift für Kurt Galling zum 8. Januar 1970*, Tübingen, 9–18.
- ASSMANN, J. (1975): *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich.
- (1983): *Sonnerhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz am Rhein.
- (1993): Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten, in: J. ASSMANN/T. SUNDERMEIER (Hg.), *Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh, 81–112.
- (2003): *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, 2. Aufl. München.
- (2006): *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.
- BRUNNER, H. (1988): *Altägyptische Weisheit*, Zürich/ München.
- BURKARD, G. (1991): Die Lehre des Ptahhotep, in: O. KAISER (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III: Weisheitstexte 2*, Gütersloh, 195–221.
- DRIOTON, E. (1922): Contribution à l'étude du chapitre cxxv du Livre des Morts: Les confessions négatives, *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de Jean-François Champollion*, (Bibliothèque de l'École des Hautes Études), Paris, 545–64.
- FECHT, G. (1958): *Der Habgierige und die Ma'at in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime)*, (Abhandlungen der Deutschen Archäologischen Instituts, Kairo, Ägyptologische Reihe, 1), Glückstadt/Hamburg/New York.
- (1972): *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer: Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung*, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1972/1), Heidelberg.
- GOEDICKE, H. (1962): A Neglected Wisdom Text, *JEA* 48, 25–35.
- GRUMACH, I. (1972): *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, (Münchener Ägyptologische Studien 23), Berlin.
- HELCK, W. (1975): *Historisch-biographische Texte der Zweiten Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie* (Kleine Ägyptische Texte), Wiesbaden.
- HELCK, W. (1984): *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, (Kleine Ägyptische Texte 9), Wiesbaden.
- HERBIN, F.R. (1980): *Histoire du Fayum de la xviii.e à la xxx.e dynastie, Thèse 3e cycle*, Paris.
- HERMANN, A. (1940): *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, Glückstadt.
- HORNUNG, E. (1979): *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich.
- ISRAELIT, S. (1990): Chapter Four of the Wisdom Book of Amenemope, in: S. ISRAELIT (Hg.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, vol. 1, Jerusalem, 464–84.

- JANSEN, J.M.A. (1947): *De traditioneele egyptische autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*. 2 Bde, Leiden.
- JUNGE, F. (2003): *Die Lehre des Ptahhotep und die Tugenden der ägyptischen Welt*, (OBO 193), Fribourg/Göttingen.
- KITCHEN, K.A. (1980): *Ramesside Inscriptions III*, Oxford.
- LAISNEY, V. P.-M. (2007): *L'Enseignement d'Aménémopé*, (Studia Pohl: series maior 19), Rom.
- LICHTHEIM, M. (1988): *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom*. (OBO 84), Fribourg/Göttingen.
- (1992): *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, (OBO 120), Fribourg/Göttingen.
- LUISELLI, M.M. (2010): *Die Suche nach Gottesnähe: Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches*, (Ägypten und Altes Testament Bd. 73), Wiesbaden.
- OTTO, E. (1964/66): Ägyptische Gedanken zur menschlichen Verantwortung, *WO* 3, 19–26
- PARKINSON, R.B. (1991): *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford.
- (1998): *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Tales 1940–1640 BC*, Oxford.
- (2012): *The Tale of the Eloquent Peasant: a Reader's Commentary*, (Lingua Aegyptia, Studia Monographica 10), Hamburg.
- POSENER, G. (1952): Le début de l'Enseignement de Hardjedef, *REg* 9, 109–17.
- (1966): L'enseignement pour le roi Mérikarê, *Annuaire du Collège de France* 66, 342–45.
- (1973): Le chapitre IV d'Aménémopé, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 99, 129–35.
- (1975): La piété personnelle avant l'âge amarnien, *REg* 27, 195–210.
- (1976): *L'enseignement loyaliste: Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genf.
- QUACK, J.F. (1992): *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden.
- (2005): Ein neuer Zugang zur Lehre des Ptahhotep?, *WdO* 35, 7–21.
- (2011): From Ritual to Magic: Ancient Egyptian Forerunners of the Charitesion and their Social Setting, in: G. BOHAK/Y. HARARI/SH. SHAKED (Hg.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Leiden/Boston, 43–84.
- (2013): Concepts of Purity in Egyptian Religion, in: CHR. FREVEL/CHR. NIHAN (Hg.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, (Dynamics in the History of Religion 3), Leiden/Boston, 115–58.
- (2015): Liebe und Gunst – zum Sinn des Ostrakons Borchardt 1, in: H. NAVRÁTILOVÁ/R. LANDGRÁFOVÁ (Hg.), *Sex and the Golden Goddess II: World of the Ancient Egyptian Love Songs*, Prag, 71–80.
- RITNER, R.K. (2003): Demotic Self-Dedication Texts (3.EG.B.2), in: W. HALLO (Hg.), *Context of Scripture Online* (http://dx.doi.org/10.1163/221-436X_cos_aCOSB_3_EG_B_2).
- ROCCATI, A. (1982): *La littérature historique sous l'Ancien Empire Egyptien*, Paris.
- SCHENKEL, W. (1964): Eine neue Weisheitslehre?, *JEA* 50, 6–12.
- (1965): *Memphis – Herakleopolis – Theben: die epigraphischen Zeugnisse der 7.–11. Dynastie Ägyptens*, Wiesbaden.
- SEIBERT, P. (1967): *Die Charakteristik: Untersuchungen zu einer ägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur*, (Ägyptologische Abhandlungen 17), Wiesbaden.
- SETHE, K. (1933): *Urkunden des Alten Reichs*, 2. Aufl., Leipzig.
- (1959): *Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht*, 3. Aufl. Neudr. Darmstadt.
- (1961): *Urkunden der 18. Dynastie*, Nachdr. der 2. Aufl., Berlin und Graz.
- SHIRUN-GRUMACH, I. (1991): Die Lehre des Amenemope, in: O. KAISER (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III: Weisheitstexte* 2, Gütersloh, 222–50.
- SPIEGEL, J. (1935): *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, (Leipziger ägyptologische Studien 2), Glückstadt.
- VARILLE, A. (1954): La stèle du mystique Béki (No 156 du Musée de Turin), *BIFAO* 54, 129–35.
- ZÁBA, Z. (1956): *Les Maximes de Ptahhotep*, Prag.