

Jan Assmann

Das Bild des Vaters im Alten Ägypten

Vorbemerkung

Der altägyptische Vater ist eine paradoxe Erscheinung. Auf der einen Seite eine Figur von bescheidenen, fast möchte man sagen »bürgerlichen« Dimensionen, die in ihrer Unscheinbarkeit ebenso auffallend von den antiken Nachbarkulturen absticht, wie sie vom Standpunkt unserer eigenen Kultur aus vertraut, geradezu selbstverständlich wirkt – und auf der anderen Seite eine Schlüsselgestalt, die das gesamte geistige Gesicht der ägyptischen Kultur so entscheidend geprägt hat, daß Begriffe wie »Vaterreligion«, ja »Vaterkultur« hier durchaus nicht ins Leere treffen. Wenn man versuchen will, diese Widersprüche aufzulösen, muß man differenzieren. Die drei Aspekte, in denen sich das Vaterbild wohl jeder Kultur darstellt: Erzeuger, Ernährer und Erzieher, müssen in ihrer für Ägypten charakteristischen Gewichtung jeder für sich und in ihrer wechselseitigen Bedingtheit untersucht werden; vor allem aber müssen diese universalen Aspekte des »lebenden Vaters« ergänzt werden um den spezifisch ägyptischen Aspekt des »toten Vaters«, in dem das Eigenste dieser uns räumlich, zeitlich und geistig gleich fernen Kultur in den Blick kommt. So lassen sich in dem einen Thema des Vaterbildes, das dem Ägyptologen hier gestellt ist, das scheinbar Vertrauteste und das Unvertrauteste verbinden und zueinander in Beziehung setzen. Das eröffnet Chancen des Verstehens, die er dankbar ergreift, dankbar sowohl dem Initiator dieses Unternehmens als auch den Teilnehmern der von diesem geleiteten Heidelberger »Vater-Seminare«, in deren Gesprächsrunde die nachfolgenden Betrachtungen entstanden und in vielfältigster Weise verwurzelt sind.

Erster Teil:

Der lebende Vater

»Herr ist der Vater, Diener der Sohn«¹

1. Der Vater als Erzeuger: Geschlecht und Abstammung

Im Alten Ägypten spielt die Abstammung, sehr im Gegensatz zu den semitischen Nachbarkulturen, eine verhältnismäßig geringe Rolle. Fa-

milien-, Geschlechts- oder Stammesnamen gibt es nicht. Filiationsangaben dienen nur in Ausnahmefällen dem sozialen Prestige: dann wird der vornehmere Elternteil angegeben, was oft die Mutter sein kann; in der Regel dienen sie der Unterscheidung gegenüber Gleichnamigen, und geben je nach der jeweils herrschenden Sitte Vaternamen, Mutternamen oder beides an.² Herkunftsstolz bezieht sich also, wenn überhaupt, auf beide Eltern, und nicht eine besondere Wertbesetzung von genealogischen Bindungen wie »Blut« oder »Samen«, sondern die auf einer ganz anderen Ebene liegende Sitte der Amtsvererbung bringt es mit sich, wenn in Einzelfällen auf die Abstammung Wert gelegt wird, wenn sich identifizierende Filiationsangaben zu glorifizierenden Stammbäumen erweitern, und wenn einer stolz bekennt: »Ich bin ein Priester, Sohn eines Priesters« oder »Ich bin ein Großer, Sohn eines Großen«. Die Bindungen der Kultur, Amt, Erbe, Tradition, Unterweisung, dominieren die der Natur. Daher ist auch die Adoption in Ägypten zu allen Zeiten häufig.³

Die Vererbung des Amtes in der eigenen Familie galt zwar in Ägypten zu allen Zeiten als ein erstrebenswertes Ziel, bedurfte aber immer der Zustimmung des Königs, von dem die eigentliche Berufung ausging.⁴ Nur bei den Priestern war die Herkunft, die Abstammung von einem Priester, im Laufe der Zeit zu einer notwendigen Vorbedingung und Qualifikation für eine Priesterstelle geworden. Hier scheinen religiöse Reinheitsvorstellungen eine Rolle zu spielen.⁵

Der Name wird nun in Ägypten nicht, wie etwa in Mesopotamien, mit dem väterlichen Prinzip, dem Samen, in Verbindung gebracht, sondern vielmehr mit der Mutter, die ihn genau wie das Kind zur Welt bringt. Entweder gibt die Mutter dem Kind bei der Geburt seinen Namen, oder der Vater formuliert den Namen aus den Worten, die die Mutter bei der Geburt spricht.⁶ Der Name aber gilt als das innerste Selbst des Menschen, ebenso wie das Herz. Daher ist es in diesem Zusammenhang höchst aufschlußreich, daß der Ägypter auch das Herz des Kindes von der Mutter ableitet. Der wichtigste Beleg für diese Vorstellung ist das sehr häufige 30. Kapitel des Totenbuchs,⁷ das sich mit der Rolle des Herzens beim Totengericht beschäftigt und mit den Worten beginnt:

»O Herz von meiner Mutter her,
o Bewußtsein von meinem Dasein auf Erden her,
steh nicht auf gegen mich als Zeuge!«

Dieser Text verwendet zwei Worte für Herz, von denen wir eines mit »Bewußtsein« übersetzt haben. Der eine Aspekt des Herzens leitet sich, wie der Name, von der Mutter her, der andere konstituiert sich als individuelles Bewußtsein während des Erdendaseins.⁸ Wir sehen also, daß im Alten Ägypten das biologische Erzeugertum des Vaters nicht mit besonderen Wertvorstellungen verbunden war.

Das Prinzip der patrilinearen Filiation führte nicht zu Hypostasierungen (im Sinne von konzeptuell fixierten und wertbesetzten Größen) wie »Same«, »Stamm«, »Geschlecht« und entsprechend fehlt hier auch eine Überhöhung der Vaterfigur im Sinne des Stammvaters und Ahnherrn, wie wir sie aus dem Alten Testament kennen. In den Fragen der biologischen Herkunft dominierten die Vorstellungen vom Mutterleib die vom Vatersamen,⁹ in der Abkunft vom Vater stehen die kulturellen und geistigen Aspekte, Amt und Unterweisung, im Vordergrund. Mit der bloßen Abstammung ist es nicht getan: der Sohn hat sich als solcher zu erweisen. Der Same (als solcher) ist nun einmal aufsässig, sagt der Weise Ptahhotep:¹⁰

»Wenn du ein reifer Mann geworden bist,
dann schaffe dir einen Sohn, um Gott gnädig zu stimmen.
Wenn er gerade ist und sich zu deiner Art wendet,
sich um dein Gut in gehöriger Weise kümmert,
dann erweise ihm alles Gute:
er ist dein Sohn, er gehört zu den Zeugungen deines Ka,
du darfst dein Herz nicht von ihm trennen.

Aber der Same ist aufsässig.
Wenn er in die Irre geht, deine Pläne übertritt,
wenn er sich allem Gesagten widersetzt,
und sein Mund geht mit üblen Reden:
verstoße ihn, er ist nicht dein Sohn,
er ist dir nicht geboren.
So wie sein Mund ist sein ganzes Wesen.
Wer gegen dich stößt, ist einer, den sie verworfen haben,
dessen Verderben schon im Mutterleib verhängt wurde.
Wen sie leiten, der kann nicht irre gehn,
wen sie schifflos lassen, der findet keine Überfahrt.«

Ich möchte hier nur einen Punkt dieses bedeutenden Textes unterstreichen: die Vorstellung von der Aufkündbarkeit der Vaterschaft. Dieser Gedanke ist nicht auf das literarische Genos der Weisheitsliteratur und die soziokulturelle Situation der Unterweisung beschränkt. Wir finden sie z. B. auch in einer Königsinschrift Sesostris ' III. (um 1850 v. Chr.) in aller Schärfe formuliert:¹¹

»Wer nun aber von meinen Söhnen
diese Grenze verteidigen wird, die ich gemacht habe,
der ist mein Sohn, der wurde mir geboren.
Das Ebenbild eines/des Sohnes, der für seinen Vater eintritt,
ist derjenige, der die Grenze seines Erzeugers verteidigt.
Wer sie aber preisgeben wird, wer nicht für sie kämpft,
der ist nicht mein Sohn, der ist mir nicht geboren.«

Zwischen solcher Aufkündbarkeit der Vaterschaft und der verhältnismäßig untergeordneten Bedeutung, die die Ägypter dem natürlich-biologischen Aspekt der Vaterschaft im Ganzen ihres Vaterbegriffs beigemessen haben, besteht wohl ein Zusammenhang. Die ägyptischen Begriffe von Vater und Sohn umfassen offenbar mehr als dieses natürliche Band, das unaufkündbar, aber eben nicht alles, ja nicht ein-

mal das Entscheidende ist. Aus dieser umfassenden Bedeutung des Vaterbegriffs ergibt sich nicht nur die Aufkündbarkeit sondern auch deren Gegenteil, die »Eingehbarkeit« der Vaterschaft. Mit der Zeugung ist sie noch nicht gegeben. Der Vater hat den Sohn als solchen anzuerkennen. Das geschieht, indem er sich in ihm wiedererkennt. Das aber ist nicht eine Sache der natürlichen, physiognomischen Ähnlichkeit des »Blutes«, sondern einer geistigen Ebenbildlichkeit, die sich im Handeln und Verhalten manifestiert. Nur der ist Sohn, der in seinem Handeln den Willen des Vaters »abbildet« und sich dadurch als »lebendes Abbild«, τὸ ἐν ἑαυτῷ εἶκλον τοῦ πατρὸς des Vaters erweist. Mit diesem Begriff der Königstheologie, der sich auf einen jenseitigen, »toten« Vater bezieht, greife ich zwar dem 2. Teil bereits etwas vor; aber hier, in den physiologischen Anschauungen von Vaterschaft, hat er seine Wurzeln. Wer diese Zusammenhänge verkennt, läuft Gefahr, die Gottessohnschaft des Königs »adoptianisch« oder »mythisch« zu vereinseitigen. Schon der »normale« Begriff von Vaterschaft hat, was man eine »adoptianische Komponente« nennen könnte, die eingegangen sein will und die aufkündbar ist. Dadurch lassen sich alle derartigen Beziehungen im Sinne der Vater-Sohn-Konstellation verstehen und bezeichnen, wo einer dem anderen »nachfolgt«, ihn »abbildet«, der ihm unterweisend, führend, vorbildhaft vorausgeht. So kann sich auch jeder Grenzsoldat, der lesen kann und die Worte Sesostris' III. auf jenen Inschriften entziffert, als Sohn angesprochen fühlen.¹² Und wo immer in den zahllosen Dialogen zwischen Gott und König, die uns die ägyptischen Königsinschriften hinterlassen haben, die Worte »Du bist mein Sohn«, »Ich bin dein Vater« erklingen, da haben sie diesen »rekognoszierenden« Sinn des bestätigenden Zuspruchs einer Beziehung, die sich nicht auf das Natürliche beschränkt, sondern sich immer wieder bewähren und als solche erweisen muß.

Möglicherweise hängt es mit diesen verhältnismäßig schwach entwickelten genealogischen Begriffsbildungen und Wertvorstellungen zusammen, daß die ägyptische Sprache so arm ist an Verwandtschaftsbezeichnungen. Den Kern bilden nur vier Lexeme: *jtj* »Vater«, *mwt* »Mutter«, *z3* »Sohn« und *sn* »Bruder«; dazu kommen noch *h3jj* »Gatte« und *hmt* »Frau« (im allgemeinen Sinne und im speziellen von Ehefrau, wie im Deutschen). »Tochter« und »Schwester« werden durch Anfügung der Femininendung von den Lexemen »Sohn« und »Bruder« abgeleitet, sekundäre Verwandtschaftsverhältnisse durch Genetivverbindungen ausgedrückt wie »Vater seines Vaters«, »Mutter seines Vaters«, »Vater seiner Mutter«, »Bruder seiner Mutter«, »Tochter seiner Schwester«, »Sohn seiner Tochter« usw.¹³ Immerhin zwingt dieses System, wie man sieht, zu größerer Genauigkeit als das unsrige, die wir uns bei Großeltern, Enkeln, Onkeln, Tanten, Neffen, Nichten usw. nicht festlegen müssen, ob die Verwandtschaft über die

väterliche oder die mütterliche Linie läuft. Dafür waren die Ägypter aber in anderer Weise ungenau, indem sie ihre Verwandtschaftsbezeichnungen, je nach Anlaß und Kontext, sowohl im speziellen, als auch im erweiterten Sinne verwendeten. »Vater« kann »Großvater, Vorfahr« bedeuten, »Mutter« entsprechend, »Bruder« kann für Schwager, Vetter oder Neffe, »Schwester« für Tante oder Cousine, »Sohn« für Neffe, Schwiegersohn, Nachfahre, »Tochter« für Nichte, Enkelin, Nachfahrin stehen. Liebende und Eheleute nennen sich »Bruder« und »Schwester«, was zu merkwürdigen Vorstellungen über ägyptische Geschwisterheirat geführt hat und nichts weiter ist als der übertragene Gebrauch von Verwandtschaftsbezeichnungen.¹⁴

2. Der Vater als Ernährer: Versorgung und Schutz

Auf der ökonomischen Ebene stellt sich die Familie als eine Versorgungsgemeinschaft dar, die vom Vermögen und den Zuteilungen des Ernährers lebt, der das Haupt dieser Versorgungsgemeinschaft bildet. Hier betreten wir nun, im Gegensatz zum Vorhergehenden, ein Gebiet, das die ägyptische Kultur aufs reichste ausgestaltet hat mit dem, was wir als Begriffsbildungen und Wertvorstellungen bezeichnet haben. Trotzdem aber fehlen, in genauer Entsprechung zur genealogischen Ebene, in Ägypten so große Ernährer, Häupter so großer Versorgungsgemeinschaften, wie etwa Priamus und Jakob. Hier haben wir es mit Großfamilien zu tun, wo die verheirateten Söhne mit ihren Kindern im Vaterhaus wohnen, während in Ägypten die Kleinfamilie das Übliche ist, die sich immer wieder aufspaltet, wenn ein Kind heiratet und das Elternhaus verläßt.

Die ägyptische Ehe war also, genau wie die europäische, in der Regel neolokal.¹⁵ Sich verheiraten heißt ägyptisch »ein Haus gründen«. Dazu bedurfte es eines gewissen Vermögens, und die Ehe war ein Zeichen von Wohlstand. So konnte ein junger Ägypter erst daran denken, sich zu verheiraten und »ein Haus zu gründen«, wenn er eine Stellung innehatte und über entsprechende Einkünfte verfügte, auch wenn eine späte Weisheitslehre empfiehlt:

»Nimm dir eine Frau, wenn du 20 Jahre alt bist, damit du einen Sohn hast, während du noch jung bist.«¹⁶

In der Lehre des Ani liest man:

»Sage nicht: 'es gibt ja ein Haus bei unserem Vater und unserer Mutter zuhause'. Die Schwalben fliegen fort und lassen sich (woanders) nieder.«¹⁷

In der Praxis war das nicht eine Frage des Alters, sondern des Vermögens.¹⁸ Auch darin entsprechen sich die altägyptischen und die europäischen Verhältnisse, und es wäre zu fragen, ob der Zusammenhang, den man für Europa postuliert hat zwischen dem Prinzip der neolokalen Ehe und dem wirtschaftlichen Aufstieg, den die europä-

ischen Länder in den letzten Jahrhunderten erlebt haben, nicht in ähnlicher Weise auch für das Alte Ägypten in Anspruch genommen werden könnte, das im Altertum so auffallend in dieser Hinsicht gegen seine Nachbarn abstach.¹⁹

Während also die ägyptische Familie, was das Zusammenleben der Generationen angeht, in der Regel nicht über die Einheit der Kleinfamilie hinausgeht, bemißt sich die Größe eines Haushalts, also die Menge derer, die von einem Vermögen leben und eine Versorgungsgemeinschaft bilden, nach der Größe des vorhandenen Vermögens. Der Haushalt eines Heqanachte, der als Totenpriester eines Vezirs um das Jahr 2000 in zwar wohlhabenden, aber keinesfalls feudalen Verhältnissen lebte, umfaßte etwa 30 Personen, die teils Familienmitglieder, teils Partner oder Pächter, teils Dienstleute waren.²⁰ Generell gilt, daß die väterliche Versorgung im Austausch gewährt wird für Dienstleistungen; nur die Töchter und die jüngeren Söhne brauchen in dem meist landwirtschaftlichen Betrieb nicht mitzuarbeiten, während die älteren Söhne wie abhängige Pächter eingesetzt und (jedenfalls in den Briefen des Heqanachte) behandelt werden. Andererseits werden auch die Diener und Lohnabhängigen zur Familie im Sinne der »Versorgungsgemeinschaft«, ägyptisch »Haus«, gerechnet²¹ (das Ägyptische hat dann noch ein Wort für »Familie« im engeren Sinne der biologischen Verwandtschaftsverhältnisse²²), wie überhaupt der Aufbau einer großen Versorgungsgemeinschaft nicht als Besitzstreben und Unternehmertum, sondern als Wohltätigkeit betrachtet wird und sich wenigstens der Idee nach auch auf solche erstreckt, die darauf angewiesen sind ohne Gegenleistungen erbringen zu können: Arme, Witwen und Waisen, Alte und Schwache.²³ Versorgen heißt sowohl ernähren wie beschützen. Als Versorger verkörpert der ägyptische Vater im engeren Familienkreise Eigenschaften wie Zärtlichkeit, Milde, Güte, im weiteren Kreise seines wohltätigen Wirkens Barmherzigkeit, Großzügigkeit, Gastfreundschaft und Gerechtigkeit. Gerechtigkeit, weil er die als Unrecht empfundenen Unterschiede der Besitzverhältnisse ausgleichen helfen soll, dem Schwachen beistehen gegen den Starken, dem Armen helfen gegenüber dem Reichen. In der Praxis entwickelt sich daraus im Laufe der Zeit ein System der Patronage, wo sich Leute geradezu in die Versorgungsgemeinschaft eines Mächtigen einkaufen (durch Arrogation, dem Gegenstück zur Adoption), in der Ideologie entsteht das Bild eines Über-Vaters, das erst auf den König und später auf die Gottheit übertragen wird. Wir werden die historische Situation der Entstehung dieses Vaterbildes und die Bedingungen seiner Übertragung auf die Gottheit noch kurz behandeln.

Insofern sich die väterliche Autorität nun aus dieser Versorgerrolle herleitete, war sie in dreifacher Weise eingeschränkt:

a) Aus der ökonomischen Fundierung des ägyptischen Haushalts und

seiner Autoritätsstrukturen ergibt sich nicht nur die Stellung des Vaters, sondern auch die für Ägypten charakteristische und es gegenüber allen antiken Kulturen scharf unterscheidende Stellung der Frau, die durchaus gleichberechtigt ist. Die Frau hat nicht nur ihr eigenes Vermögen und kann es in Form eines Darlehens in die Gründung des Hausstands einbringen, ihr gehört auch ein Drittel von dem, was die Eheleute im Laufe der Zeit an Gütern dazuerwerben.²⁴ Sie ist gleichberechtigte Teilhaberin am gemeinsamen Hausstand und trägt als solche den Titel »Herrin des Hauses«. So teilen sich auch Vater und Mutter in die Versorgerrolle, jedenfalls was den engeren häuslichen Kreis angeht, und wenn man im übertragenen Sinne die Gottheit in ihrem Versorger-Aspekt preisen will, nennt man sie nicht »Vater«, sondern »Vater-und-Mutter« der Menschheit.²⁵

b) Man muß es wohl ebenfalls als eine gewisse Einschränkung der väterlichen Autorität ansehen, wenn die väterliche Versorgung mehr und mehr zu einem geschuldeten Entgelt für Dienstleistungen wird. So schreibt auch Heqanachte seinen älteren Söhnen nicht etwa nur: »Eßt ihr nicht mein Brot?«,²⁶ sondern auch »Seid ihr nicht mit mir als Partner?«²⁷ Der auf Versorgung gegründete Autoritätsabstand zwischen Vätern und Söhnen tendiert dazu, sich zu verringern, bis schließlich der zum Amtsnachfolger herangewachsene Erbsohn als sog. »Stab des Alters« seinerseits die Versorgung des Vaters übernimmt.

c) Da die Ägypter nun einmal Herrschafts- und Dienstverhältnisse in den konkreten ökonomischen Formen von Versorgungsbeziehungen denken, und da sie andererseits keine Grenze ziehen zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht, Familie und Staat, sondern vielmehr auch den Staat insgesamt als eine gewaltige Versorgungsgemeinschaft mit dem König als »Landes-Vater« an der Spitze auffassen,²⁸ ergibt sich als Bild der Gesellschaft eine Hierarchie von Versorgungsgemeinschaften, in die auch der Vater eingebunden ist.

Dieser dritte Punkt ist für unsere Betrachtung des ägyptischen Vaters besonders wichtig; denn hier ist seine Stellung und Einschätzung naturgemäß am stärksten vom Wandel der historischen Bedingungen abhängig. Die Idee der Gesellschaft als einer straff zentralisierten Hierarchie von Versorgungsgemeinschaften mit dem König als dem alleinigen Ursprung aller Versorgung (im Sinne von Brot und Gerechtigkeit²⁹) an der Spitze, läßt solange sie sich in der Wirklichkeit einigermaßen intakt abbildet, den individuellen Vater als Ernährer großen Stils nicht recht aufkommen. Umso bezeichnender ist es aber, daß das Bild des großen Patrons als eines Über-Vaters seine Genese den Zerfalls-Perioden der königlichen Zentralgewalt verdankt, erst, nach dem Ende des Alten Reichs, auf der soziologischen Ebene,³⁰ dann, sehr viel später, nach der Krise von Amarna, auf der religiösen Ebene, als man bei Gottheiten in der Rolle des Patrons Schutz sucht.³¹

Man muß diese Figur also auf dem dunklen Hintergrund allgemeiner Unordnung, Hungersnot, Rechtlosigkeit, Existenzangst sehen, wie sie in den Zeiten intakter königlicher Zentralgewalt per definitionem ausgeschlossen und wahrscheinlich auch de facto nicht in diesem Umfang vorhanden waren. Ein Vater, wie er uns in den Heqanachte-Briefen entgegentritt, kann seiner mit ihren leicht gekürzten Nahrungsrationen unzufriedenen Familie immerhin schreiben:

»Seht, das ganze Land geht zugrunde, aber ihr braucht nicht zu hungern. Seht, als ich hierherkam, hatte ich eure Rationen anständig festgesetzt. Ist nun die Überschwemmung etwa sehr hoch? Unsere Rationen bemessen sich aber für uns nach dem Stand der Überschwemmung. Seht: der ganze Haushalt ist wie meine Kinder, alles gehört mir – denn es heißt: »ein halbes Leben ist besser als ein ganzer Tod«. Seht, »Hunger« sagt man (nur) zu (wirklichem) Hunger. Hier, schaut, fangen sie an, Menschen zu essen. Seht, es gibt nirgendwo Leute, die solche Rationen wie ihr bekommen.«³²

»Dies ist nicht die Zeit für einen Mann, nachlässig zu sein gegenüber seinem Herrn, seinem Vater oder seinem Bruder.«³³

Man kennt aus der Josephsgeschichte, wie in Zeiten intakter Zentralgewalt der Gefahr solcher Hungersnöte vorgebeugt wurde.³⁴ Im Grunde beruht der ägyptische Staat auf dem System einer Speichervirtschaft, die das ganze Land ernährt und zur Versorgungsgemeinschaft zusammenschließt. Jetzt aber ist die Versorgung der hungern- den Bevölkerung dem Organisationstalent der lokalen Machthaber anheimgestellt. In ihren autobiographischen Grabinschriften beschreiben sie ihr Wirken in den Kategorien der Väterlichkeit:

»Ich war ein guter Mann in seiner Stadt,
ich rettete ihre Leute aus dem großen Unglück,
als es im ganzen Land entstanden war.
Nichts Gleiches geschah in diesem Land.
Ich schützte den Schwachen vor dem Mächtigen
und rettete den Furchtsamen, wenn sein Fall an die Reihe kam.
Ich erwies ihnen alle Wohltaten, als es Zeit war, es zu tun. (...)
Ich bereitete ein Begräbnis dem, der keines hatte,
ich erhielt alle ihre Kinder am Leben,
ich begründete alle ihre Häuser fest,
ich erwies ihnen alle Wohltaten
wie ein Vater für seinen Sohn,
als das große Unglück in diesem Gau entstanden war
als ein sehr großes Unglück, das im ganzen Lande herrschte.«³⁵

Diese Inschrift stammt zwar erst aus der Perserzeit, also 1700 Jahre nach Heqanachte, aber sie fußt auf der damals entstandenen Tradition und zeigt, wie das damals formulierte Vater-Ideal immer wieder hervortrat, wenn die Umstände seiner Genese sich wiederholten. Das Übliche und Typische aber, wir wollen es, diesen Abschnitt zusammenfassend, noch einmal wiederholen, ist der auch als Ernährer in übergeordnete Versorgungsgemeinschaften und Autoritätsstrukturen eingebundene Vater, dessen aus seinem Versorgertum abgeleitete

Autorität nicht zu einer absoluten patria potestas institutionalisiert wird, sondern im Gegenteil darauf angelegt ist, sich im Laufe der Zeit zu verringern; dem Sohne so schon im Familienkreis die Möglichkeit selbständiger Verantwortlichkeit, vor allem aber der Ehefrau als der »Herrin des Hauses« einen gleichberechtigten Platz an der Seite des Vaters einräumend (vgl. n. 24).

3. Der Vater als Erzieher: Unterweisung und Sozialisation

Auf der dritten, der pädagogischen Ebene, tritt uns der ägyptische Vater nun in seinem ureigensten Bereich und in seiner reichsten Entfaltung entgegen.³⁶ Die Erziehung des Sohnes (bei den Töchtern mag es sich anders verhalten) war allein Sache des Vaters. Bereits in der ältesten Lehre, die uns aus Ägypten erhalten ist, heißt es:

»Lehre deinen Sohn schreiben, ackern, jagen und Fallenstellen entsprechend dem Zyklus des Jahres«

Derselbe Satz taucht in der spätesten Lehre, die in demotischer Sprache abgefaßt ist und aus spätptolemäischer Zeit stammt, fast wörtlich so wieder auf: er ist zum Sprichwort geworden und faßt den Inbegriff ägyptischer Vaterpflichten bündig zusammen.³⁷ Die literarischen Lebenslehren, die aus dem Alten Ägypten in beträchtlicher Anzahl auf uns gekommen sind, sind alle in die Form dieser väterlichen Unterweisung gekleidet.

Aus diesen Lehren geht nun klar hervor, daß es bei dieser väterlichen Unterweisung keineswegs um Ackern und Fallenstellen, um irgendeine Ausbildung in speziellen Fertigkeiten und Übermittlung von Spezialwissen ging. Es ging vielleicht sogar gar nicht so sehr um die Vermittlung von Wissen, als eher von Haltung und Einstellung. Die Lehren sagen nichts eigentlich Neues, sondern stellen das Vertraute in das Licht einer bestimmten Wertigkeit, sie befestigen den Unterwiesenen in seiner Haltung zur Welt, die sie weniger beschreibend lehren, als vielmehr begründen und in einer allgemeinen, gottgewollten Ordnung der Dinge verankern. Es geht also um Unterweisung auf einer sehr generellen Ebene; alle Spezial-Informationen sind in die verschiedenen Formen der Fachausbildung abgeschoben, die in anderer Weise und oft auch durch andere als den Vater geschah. Gegenüber all diesen verschiedenen Formen der Ausbildung, Erziehung und Anleitung ist die väterliche Unterweisung durch ihre hohe Generalitätsstufe als eine eigene Form herausgehoben, als ein Sprech-Ereignis sui generis, bei dem es um nichts geringeres als das Leben selbst ging. Eine Erziehung zum Leben im allgemeinsten Sinne, unabhängig und vor aller arbeitsteiligen Spezialisierung. Diese Lehren nennen sich daher selbst »Weg des Lebens«, die Unterweisung heißt »auf den Weg des Lebens setzen«.³⁸ Wir wollen sehen, was sie im Einzelnen unter »Leben« verstehen.

Zunächst frappieren diese Lehren durch eine gewisse mondäne Vernünftigkeit, der die Würde einer allgemeinen Lebensphilosophie durchaus abzugehen scheint.

»Wenn du mit einem Großen zu Tisch sitzt, rede nur, wenn du gefragt wirst, lache, wenn er lacht und sei nicht neidisch, wenn dein Nachbar mehr bekommt.«³⁹

»Wenn du eine Botschaft zu überbringen hast, dann bleibe bei der Wahrheit, aber übertreibe sie auch nicht. Man wiederholt keine Herzergüsse.«⁴⁰

»Wenn du ein Leitender bist, so höre das Wort eines Bittstellers ruhig an. Weise ihn nicht ab, bis er seinen Leib ausgefegt hat von dem, was er dir zu sagen gedachte. Denn ein Bedrückter liebt seine Herzenerleichterung mehr, als daß geschieht, weswegen er gekommen ist.«⁴¹

In den Lehren geht es – so darf man vielleicht zusammenfassend und vereinfachend sagen, denn für eine detaillierte Behandlung der ägyptischen Weisheit ist hier nicht der Ort – um gesellschaftliches Wohilverhalten im allerallgemeinsten Sinne. Der Sohn wird zu einem gesellschaftsfähigen Wesen erzogen, lernt das richtige Benehmen bei Tisch, im Gespräch und in allgemeinen beruflichen Situationen, gegenüber Vorgesetzten, Kollegen und Untergebenen, die Wichtigkeit eine Familie zu gründen und sich ein Grab anzulegen, die Gefahren des Umgangs mit zweifelhaften Freunden und Frauen, die Kunst des rechten Redens und vor allem Schweigens. Ziel ist die Einführung und Einbindung des Einzelnen in die Gemeinschaft, nach dem Grundsatz »Gut ist, was den Beifall der Menschen findet.«⁴² Das ist nicht etwa primitive Liebedienerei, sondern ein *sensus communis*, in den es den Eigen-Sinn des Kindes umzuformen gilt. Dieser common sense, das über sich selbst hinausdenken, von sich selbst absehen können in allen Lebenslagen, ist die Grundlage eines Lebens nicht nur im Einklang mit der Gesellschaft und zum Beifall der Menschen, sondern zugleich auch im Einklang mit den göttlichen Geboten, zum Wohlgefallen der Gottheit. Die auf die göttliche Ordnung gegründete menschliche Gesellschaft steht als ein ungeteiltes Ganzes im Blick; die Bösen gehören einfach nicht dazu. So kann der Einklang mit der Gesellschaft und der berufliche Erfolg als unmittelbare Manifestation des göttlichen Segens gelten. Der Einklang des Individuums mit der Gesellschaft ist Einklang mit Gott, so daß *dieser* »Weg des Lebens« im Jenseits seine Fortsetzung findet und zu dem führt, was die Ägypter sich unter ewiger Seligkeit vorgestellt haben.

Das harmonische Zusammenleben der Menschen untereinander, das dieser Ethik als das Höchste gilt, überließen die Ägypter nicht dem glücklichen Zufall der Verhältnisse und der individuellen Veranlagung, sondern machten daraus eine lehrbare, tradierbare Kunst. Tradiert und eingeübt wurde sie in der Form einer Kasuistik, die am konkreten Einzelfall das Richtige veranschaulicht, und nicht in der Form eines abstrakten Sittengesetzes, das in allgemeinen Regeln das

Rechte vorschreibt. In der Form dieser Unterweisung tritt der ägyptische Vater seinem Sohn nicht mit einem kategorischen »du sollst« – oder vielmehr: »du sollst nicht« – gegenüber, er macht ihm keine Vorschriften, sondern er gibt ihm Ratschläge, die rational begründet werden. Ihre Befolgung erwirbt keine frommen Verdienste, sondern bringt diesseitige Vorteile, entspricht dem »wohlverstandenen Eigeninteresse« des Belehrten. Das Idealbild dieser Erziehung faßt der Ägypter selbst unter dem Begriff des »rechten Schweigers« zusammen.⁴³ Der Schweiger ist der zurückhaltende Weise, der aus Einsicht in die allgemeinen Ordnungen das Gesetz des eigenen Herzens, die spontanen Regungen von Willen und Leidenschaft, dem allgemeinen Maß des Zusammenlebens, der »Maat«⁴⁴ unterzuordnen und zu vermitteln gelernt hat. Bescheidenheit und Selbstbeherrschung sind höchste Tugenden, Habgier und verstockt-eifernder Eigensinn die schlimmsten Laster. Das Ideal des »rechten Schweigers« hat etwas mit Triebverzicht zu tun, es stecken einige »du sollst nicht«s dahinter.⁴⁵ Um ein solches im höchsten Grade gesellschaftsfähiges Wesen zu werden, wie es die väterliche Unterweisung anstrebt, werden vom Sohn Opfer verlangt. Er muß seinen Eigen-Sinn dem Gemein-Sinn unterordnen. Jedenfalls wird ihm so geraten, nicht weil ein Gott es von ihm fordert, sondern weil Gott die Welt so eingerichtet hat, daß dieses Verhalten allein letztlich zum Ziel führt und dem »wohlverstandenen Eigen-Interesse« des Einzelnen entspricht.

Die Autorität,⁴⁶ aus der heraus ein Vater seinem Sohn diesen Rat geben kann, beruht auf einer Einsicht in die Einrichtung der Welt, in die gottgewollten Gesetzmäßigkeiten von Bewährung und Segen, die überindividuell ist, ein Erfahrungswissen von Generationen, das sich auf eine jahrhundertalte Tradition beruft. Aufgrund dieser Über-Individualität ist das eine Autorität, die absolut ist, sich nicht auf ein Gespräch einläßt, sondern bedingungsloses Zuhören fordert. Aber es ist die Autorität der Tradition, die der Vater nur verkörpert im Augenblick der Unterweisung, nicht die persönliche Autorität des Vaters. Es ist die Autorität der Einsicht, des Arguments, der Erfahrung, die sich der Sohn, der zuhören kann, zu eigen machen kann. Und auf der anderen Seite ist es auch wieder kein Zufall, sondern in unserem Zusammenhang höchst bedeutsam, daß die ägyptische Kultur und Gesellschaft nicht durch den Mund von Göttern, Priestern, Königen, Gesetzgebern, sondern durch den vertrauten Mund der Väter zu ihren Söhnen spricht, zu den »jungen Barbaren«, die immer wieder in sie hineingeboren und auf diese Weise in sie eingegliedert werden müssen.

Wenn wir also dem ägyptischen Vater die Funktion des Normen-Senders zuzuerkennen haben, müssen wir ihn zugleich doch als »Verweis-Figur« verstehen. Hinter ihm steht die Gesellschaft als Ganzes, ihre jahrhundertalten Erfahrungen und Einsichten in die gottgewollte

Ordnung der Dinge und die Natur der Menschen. Der Vater weist den Sohn in diese Ordnungen ein, nicht indem er sich ihm gebieterisch gegenüberstellt, sondern indem er, gleichsam hinter ihm stehend und in dieselbe Richtung blickend, von der Warte seines Überblicks aus die Ordnungen am einzelnen Fall veranschaulicht. Der hörende Sohn, der die Lehre in sich aufnimmt und sie sich zu eigen macht, wird zum Vater aufsteigen und, in der gewiesenen Richtung, über ihn hinausgehen.⁴⁷ »Jeder Edle – heißt es in einer sprichworthaften Sentenz – der den Menschen Gutes tun wird und die Art dessen übertrifft, der ihn erzeugt hat, der wird dauern auf Erden.«⁴⁸ Dies ist die einzige Form, in der Innovation möglich ist in der traditionsgebundenen ägyptischen Kultur. Nur das Neue, das auf dem Überkommenen aufbaut, und – so können wir ergänzen – nur das Individuelle, Besondere, das mit dem Allgemeinen vermittelt ist, hat Bestand, indem es seinerseits Tradition wird. In dieser Form ist Innovation aber nicht nur möglich, sondern notwendig. Jeder rühmt sich, das Vorgefundene verbessert, das Bestehende vermehrt zu haben, über die Väter hinausgegangen zu sein. Es geht ja bei dem, was die Ägypter das »Tun der Maat« genannt haben, nicht um die Erfüllung eines ritualisierten Gesetzes, sondern um eine lebendige Bewährung, die die Normen erfüllt, indem sie darüber hinausgeht.

Soviel zur Autorität des erziehenden Vaters, die keine absolute Autorität ist, sondern ihm durch die Rolle zuwächst, durch die Kultur, die sich in dieser Unterweisung fortpflanzen, in neuem Leben verkörpern will. Auch der Vater handelt in Erfüllung der Normen, er folgt einer Pflicht zur Unterweisung.⁴⁹ Diese Pflicht zur väterlichen Unterweisung (deren die Kultur bedarf, um am Leben zu bleiben – und sie blieb immerhin über 3000 Jahre lang am Leben!), diese Pflicht bildet selbst einen Hauptgegenstand der literarischen Lehren. Der Vater spricht in ihnen ja nicht zu einem unmündigen Kinde, sondern zu einem Menschen, der selbst einmal Vater werden und die durch eigene Erfahrung bereicherte Lehre seinen Söhnen weitergeben wird.⁵⁰ Der Sohn soll nicht nur lernen, ein guter Sohn zu sein, sondern auch ein guter Vater. Die Kultur, zu der er erzogen wird, soll ihm nicht nur Erfolg und Anerkennung bringen, sie soll sich auch in ihm verkörpern und weiterleben, indem er sie vermehrt und über seinen Vater hinausgeht. Beide, Vater und Sohn, handeln also in diesem Unterweisungsgespräch im Dienst der Gesellschaft und ihrer Kultur.

In diesem Zurücktreten hinter dem, was er seinem Sohne vermittelt, äußert sich im Vater jene Bescheidenheit, die er als oberste Tugend seinem Sohne empfiehlt. Auch und gerade als Erzieher ist der ägyptische Vater eingebunden in höhere Ordnungen, er erfüllt eine gesellschaftliche Pflicht und steht im Dienst von etwas, wir haben es »Kultur« oder »Tradition« genannt, das durch den Mund der Väter zur Jugend spricht und sich in diesem Sprechen fortpflanzt. Betracht-

ten wir, zur Illustration dieses Gedankens, die Erzählung, in die die Lehre des Ptahhotep eingekleidet ist:⁵¹

»Die Lehre des Vezirs Ptahhotep, der sagt:
Herrscher, mein Herr:
das Greisentum ist eingetreten, das Alter herabgestiegen,
die Schwäche ist gekommen, die kindische Hilflosigkeit hat sich erneuert,
deretwegen der zum Kind gewordene alle Tage im Liegen verbringt,
die Augen sind schwach, die Ohren taub,
die Kraft schwindet aus Mattigkeit des Herzens,
der Mund schweigt und kann nicht mehr sprechen,
das Herz ist vergeßlich und kann sich des gestrigen Tages nicht mehr
erinnern,
die Knochen schmerzen wegen der Länge (der Jahre),
Gutes ist zu Schlechtem geworden,
jeder Geschmack ist vergangen.
Das ist, was das Alter den Menschen antut:
Schlechtes an allen Dingen.
Die Nase ist verstopft und kann nicht mehr atmen
aus Schwäche in jeglicher Handlung.
Möge darum dem Diener da befohlen werden, (sich) einen Stab des
Alters zu schaffen,
möge veranlaßt werden, daß mein Sohn an meine Stelle tritt,
damit ich ihm die Worte derer sage, die hören konnten,
die Ratschläge der Vorfahren,
die vordem auf die Götter gehört hatten;
so daß für dich in gleicher Weise gehandelt werde,
daß der Streit niedergehalten werde unter den Untertanen
und die beiden Ufer für dich arbeiten.
Da sagte die Majestät dieses Gottes:
Unterrichte ihn nach den Worten der Vorzeit
(oder: lehre ihn zuerst einmal reden)
damit er ein Vorbild abgebe für die Kinder der Großen.
Möge das Hören in ihn eintreten und alle Herzensgradheit dessen, der zu
ihm spricht.
Keiner ist weise geboren.«

Man sieht daraus, daß der lehrende Vater erst den König um Erlaubnis fragen muß. Denn was er seinem Sohn weitergeben möchte, gehört ihm nicht so zu eigen, daß er selbstherrlich damit verfahren könnte. Denn zugleich mit der Unterweisung qualifiziert er seinen Sohn für das Amt des Vaters, er schafft sich in ihm einen »Stab des Alters«, d. h. einen Amtsnachfolger, den er noch selbst einweisen und der ihm schon während seiner eigenen Amtsausübung zur Seite stehen kann. Das aber geht nicht ohne die Einwilligung des Königs, der allein die Ämter vergibt, »der Gewohnheit entsprechend (wie es einmal heißt), daß der König einen Mann in sein Amt einsetzt und daß der Sohn die Stelle seines Vaters einnimmt«.⁵² Die Lehre, die der Vater seinem Sohn übermittelt, ist nicht nur allgemein eine Initiation in die Gesellschaft, sondern auch speziell eine Einführung in die Stellung des Vaters. Ferner wird in dieser Rahmenerzählung deutlich, daß Ptahhotep seinem Sohn nicht sein eigenes Wissen, sondern die »Rat-

schläge der Vorfahren« vermitteln möchte, eine uralte Tradition, die letztendlich von den Göttern stammt. Und schließlich ist in unserem Zusammenhang auch die Schilderung der Altersbeschwerden höchst bedeutsam, die bei weitem ausführlichste Altersschilderung in der ägyptischen Literatur und dabei alles andere als ein literarischer Topos, sondern eine höchst ungewöhnliche Stelle, die im Zusammenhang des Ganzen wichtig sein muß. Sie stellt uns den lehrenden Vater als einen »schwachen«, und zwar altersschwachen Vater dar, der sich in seinem Sohne einen »Stab des Alters«, eine Unterstützung und gleichberechtigten Partner schaffen will. Der Pflicht zur Unterweisung entspricht auf seiner Seite das Bedürfnis oder die Bedürftigkeit; der Vater braucht den Sohn und zwar den unterwiesenen und daher gleichberechtigten Sohn. Die väterliche Unterweisung, das heißt: die Initiation eines Neophyten in die Gesellschaft und ihre Kultur, geschieht aus dem Wunsch, sich selbst zurückzuziehen zu dürfen aus dieser Gesellschaft und ihren Aufgaben.

Die Figur des altersschwachen, hilflosen, bedürftigen Vaters, die einen Aspekt des erziehenden Vaters darstellt, möchte ich in einem kurzen Exkurs noch etwas näher beleuchten. Wir kennen diese Figur aus der ägyptischen Mythologie, und wenn ich sagte, daß die Altersschilderung des Ptahhotep ein Unikum darstelle, muß ich diese Aussage im Hinblick auf einen bestimmten Mythos etwas einschränken. Die ersten Anspielungen auf diesen Mythos finden wir in den Pyramidentexten, den königlichen Totentexten aus dem A.R. (um 2500):⁵³

»Was das angeht, Re, was du sagtest:
>O hätte ich doch einen Sohn,< als du König warst, Re,
'der >Ba< wäre, mächtig und angesehen,
mit bringenden Armen, mit weitem Schritt,'
Siehe N, Re, N ist dein Sohn . . . !«

Die Situation, auf die hier angespielt wird, als der Sonnengott, der in der Urzeit als erster König über die Welt, seine Schöpfung herrschte, sich einen Sohn wünschte, offenbar weil auch er alt geworden war und den Wunsch verspürte, sich aus dem Getriebe zurückzuziehen, diese Situation schildert uns eine mythologische Erzählung, die in sehr viel späterer Zeit aufgeschrieben worden ist (auch hier wiederum im Zusammenhang königlicher Jenseitszurüstungen):⁵⁴

»Es geschah aber, daß Re aufging, der Gott, der aus sich selbst entstand, nachdem er König über Menschen und Götter zusammen gewesen war. Die Menschen aber schmiedeten Pläne gegen Re. Nun war aber Seine Majestät alt geworden, seine Knochen waren aus Silber, seine Glieder aus Gold, sein Haar aus echtem Lapislazuli. Seine Majestät aber erfuhr von den Plänen, die von den Menschen gegen ihn geschmiedet worden waren.«

Es folgt nun eine längere Erzählung, wie Re die undankbare Menschheit samt und sonders vernichten will, sich aber im letzten Augenblick noch eines anderen besinnt, aber über all dem doch die Lust daran verliert, weiter mit ihnen als König zusammen zu sein:⁵⁵

»So wahr ich mir lebe
mein Herz ist es müde geworden, mit ihnen zusammen zu sein«

Dies ist die Situation, auf die die alte Fassung des Mythos anspielt: »Was das angeht, Re, was du sagtest: Ach hätte ich doch einen Sohn!« Der Text schließt mit der Erzählung, wie der Sonnengott das Königtum seinem Sohn, dem Luftgott überläßt und sich an den Himmel zurückzieht, der nun durch den Luftgott hoch über die Erde emporgestemmt wird, um dem Wunsch des abtretenden Gottes nach Absonderung von seinen undankbaren Geschöpfen Rechnung zu tragen. So entsteht die zweistöckige Welt, in der Götter und Menschen getrennt sind.

Dieser Exkurs in die einigermaßen burleske Welt der ägyptischen Mythologie sollte uns nur die Sprechsituation veranschaulichen, die hinter den ägyptischen Lehren und der väterlichen Unterweisung im allgemeinen steht, die Situation des altersschwachen und bedürftigen Vaters, der sich im Sohn einen »Stab des Alters« heranziehen will, dem er seinen Platz in der Gesellschaft überlassen kann, um selbst sich in Ruhe davon zurückziehen zu können.

Zum Abschluß dieses Abschnitts obliegt es uns noch, auch an das Erziehertum des ägyptischen Vaters jene beiden Fragen zu stellen, die wir an die beiden anderen Aspekte, Erzeuger- und Ernährertum, gestellt haben:

(1) Gibt es im Zusammenhang mit der väterlichen Unterweisung das, was wir etwas schwerfällig als »konzeptuell fixierte und wertbesetzte Zentralbegriffe« bezeichnet haben?

(2) Gibt es eine Über-Höhung des erziehenden Vaters in Ägypten, so wie sie sich für den Erzeuger als Stammvater, für den Ernährer als Landesvater oder »Patron« denken und z. T. in Ägypten auffinden ließ?

(1) Als Zentralbegriffe der väterlichen Untersuchung würde man wohl vor allem drei ägyptische Begriffe nennen, die sich deutsch als »Leben«, »Ordnung/Wahrheit« und »Hören« wiedergeben lassen. Diese Dreierheit ist jedoch unbedingt zu ergänzen durch einen vierten Begriff, den wir mit »Gemeinschaft« bezeichnen können, dem jedoch auf entsprechend abstrakter Ebene keine ägyptische Wortprägung und Begriffsbildung zu entsprechen scheint. Ein Kenner des Altägyptischen würde daher gewiß energisch protestieren, wenn ich den Begriff »Gemeinschaft« in eine Reihe stellen wollte mit »Leben, Wahrheit, Hören«. Um diese Kenner zu beruhigen, will ich das Wort »Gemeinschaft« ersetzen durch das Wort »Gunst«, äg. *ḥzwt*.⁵⁶ Von

»Gunst« ist in den ägyptischen Texten sehr viel die Rede, und ich meine, daß in allen diesen Fällen implizite auch von Gemeinschaft die Rede ist: im Sinne des Oberbegriffs oder der Klasse all derer, von denen diese Gunst ausgeht. Worin besteht nun die große Bedeutung dieser »Gunst«? Der so Ausgezeichnete erwirbt sich durch das Lob der Gemeinschaft einen Status, der ihm die ewige Seligkeit verbürgt:⁵⁷

»Wer die Jahre verbringt als »Gelobter«,
dessen »Ba« wird leben zur Seite des Allherrn,
dessen Name bleibt gut im Munde der Menschen,
dessen gedenkt man und verklärt ihn in Ewigkeit.«

Der im Diesseitsleben erreichte Einklang mit der Gemeinschaft, der sich in ihrer »Gunst« (ihrem »Beifall«) ausdrückt, reicht ins Jenseits hinüber. Wir können das Wort daher geradezu mit »Segen« übersetzen.⁵⁸ Mit diesem Wort steigt zugleich die Gestalt des israelitischen Patriarchen, des Spenders des Segens, vor uns auf. Wie klein und bürgerlich nimmt sich der ägyptische Vater neben ihm aus! Und wir sehen jetzt klar den Unterschied: weil der ägyptische Vater eben *nicht* der alleinige irdische Spender des Segens ist, sondern nur eine »Verweisfigur«, eingebunden in eine Hierarchie sich überordnender Kreise, bis hin zur »Gesellschaft« und ihren beiden, diesseitigen und jenseitigen, Exponenten, dem König und dem Gott. Das ergibt sich vollkommen klar aus einer Analyse der ägyptischen Texte, vor allem der Autobiographien in den Gräbern, auf das hin, was sie als »segnende Instanzen« erwähnen. Der Vater ist nur eine von ihnen, neben ihm erscheint regelmäßig die Mutter, oft die Geschwister, und darüber hinaus die »Stadt«, der »Gau«, das »ganze Land«, »alle Menschen« (= Ägypter), »der König« und »der Gott«, immer weitere Kreise, immer höhere Instanzen, in deren Ordnungen und Zusammenhänge das Leben des Einzelnen im Laufe seiner geschichtlichen Entfaltung eintritt. »Leben« – und damit kommen wir zu einem weiteren unserer Grundbegriffe – heißt, sich im Zusammenhang dieser Kreise entfalten, die sich konzentrisch und hierarchisch um und über der Familie als dem engsten Kreis aufbauen. Für dieses sozial eingebundene und einbezogene, sozusagen »gesellte« Dasein soll die väterliche Unterweisung den Sohn vorbereiten, indem sie ihn »gesellschaftsfähig« und das heißt: im eigentlichen Sinne lebensfähig macht. Daher bezeichnet sie sich als den »Weg des Lebens«, geht es doch um nichts geringeres als das »wahre« Leben im Einklang mit der Gesellschaft und mit Gott. Nur der Unterwiesene und Wissende kann seinen Platz in der Gemeinschaft finden. Der Unwissende tappt im Dunkel. Die Lehre des Ptahhotep nennt ihn den »Sucher, der nicht hört« und diagnostiziert ihn als einen, der »lebendig tot ist«, weil er »Gut und Böse nicht unterscheiden kann«.⁵⁹ Wer für diesen Unterschied blind ist, kann sich nicht in die Gesellschaft einfügen, er ist »tot«, weil der Tod das schlechthin Vereinzelnde, Absondernde ist.⁶⁰ »Einer lebt, wenn der

andere ihn leitet« sagt ein ägyptisches Sprichwort.⁶¹ Er stirbt, wenn er sich nicht leiten läßt, d. h. taub ist gegenüber der Unterweisung und daher unfähig, sein eigenes Selbst in die Ordnungen der Tradition und der Allgemeinheit einzubinden, mit dem Ganzen zu vermitteln und im Ganzen zu entfalten »Wer für die Maat taub ist, hat keinen Freund.«⁶²

Wenn hier von Ordnungen, Normen, Bindungen die Rede ist, so umschreibt das den ägyptischen Begriff der »Maat«.⁶³ Maat ist der Geist, der die menschliche Gesellschaft durchwaltet und sie im Sinne einer kulturellen Gemeinschaft zusammenhält. Sie geht von Gott, als dem letztendlichen Normensender aus, und wird ihm durch ein rechtschaffenes Leben zurückgegeben. Maat heißt daher nicht nur Ordnung, Recht, Gerechtigkeit, sondern auch »Opfer«, denn sie stiftet nicht nur die Kommunikation der Menschen untereinander (durch Wohltaten und »Gunst«), sondern ermöglicht auch die Kommunikation von Mensch und Gott (deren reinster Ausdruck das Opfer ist). Maat heißt schließlich und vor allem auch »Wahrheit«, sie ist das Rechte und Richtige nicht nur im Handeln, sondern auch im Reden. Dabei handelt es sich nicht um ein Reden in Übereinstimmung mit den Fakten, sondern um eine sprachliche Kommunikation von Maat, ein Reden in Übereinstimmung mit der göttlichen Weltordnung, die sich auch in der Sprache darstellen läßt. Die väterliche Unterweisung ist ein solches Reden in reinster Ausprägung. Hier geht die Maat durch des Medium der Sprache vom aufbewahrenden Geist des Vaters durch Mund und Ohr in den aufnehmenden Geist des Sohnes über. Für »Geist« sagt der Ägypter »Herz«.⁶⁴ »Herz«, Mund und Ohr sind also die zentralen Organe dieser Kommunikation von Maat, die, wie wir nun wissen, ein Akt der Belebung ist, und zwar der eigentlichen Belebung, die im ägyptischen Denken eine wesentliche größere Rolle spielt als die Zeugung. Daher überrascht es nicht, daß wir nun in diesem Bereich jene Hypostasierungen antreffen, die wir im biologischen vermißt haben. Das Herz wird als »Gott im Menschen« bezeichnet,⁶⁵ weil es das Organ dieses Lebens aus der von Gott kommenden Maat ist, »Ausspruch« und »Erkenntnis« werden als Gottheiten personifiziert, die dem Schöpfergott bei der Erschaffung und Erhaltung der Welt beistehen.⁶⁶

Mit dem »Wort«, das aus der »Erkenntnis« kommt und den Unwissenden wissend macht, rührt der ägyptische Vater an die Urkräfte der Schöpfung. Erst diese geistige Zeugung, die neues Leben in der Maat schafft, macht ihn voll zum Vater.

(2) Abschließend möchte ich noch kurz auf die Frage eingehen nach einer Überhöhung des Vaters in seiner unterweisenden Funktion. Wir haben gesehen, daß eine solche Überhöhung im Falle des zeugenden Vaters – zum Patriarchen und Stammvater – nicht nachweisbar ist, der ernährende und beschützende Vater dagegen im Zusammenhang

einer bestimmten historischen Situation über den engen häuslichen Kreis zu einer Rolle hinausgewachsen ist, die dann auf den König und später die Gottheit übergegangen ist. Wie steht es damit im Falle des unterweisenden Vaters?

Einer Überhöhung in diesem Sinne verdanken wir es, daß wir über diesen Aspekt des ägyptischen Vaters so gut unterrichtet sind. Denn die Rolle oder Persona des »unterweisenden Vaters«, in der die Verfasser von literarischen Lebenslehren zu ihrem Publikum sprechen, läßt sich durchaus als eine solche Überhöhung bezeichnen. Die literarische Unterweisung gilt ja nicht einem bestimmten Sohn, sondern ganzen Generationen von Söhnen. Solche »Über-Väter« scheint es jedoch nicht nur als literarische Figuren gegeben zu haben. Es ist durchaus möglich, daß hin und wieder einzelne Weise eine besondere Lebens-Lehre, einen »Weg des Lebens« nicht nur im häuslichen Kreise, sondern öffentlich oder in einem größeren Kreise von Schülern (oder soll man sagen: Jüngern?) verkündet haben. An die Namen des Imhotep, des Baumeisters und Wesirs König Djosers in der 3. Dyn., und des Amenophis, eines Beamten unter Amenophis III. in der 18. Dyn. haben sich derartige Traditionen geknüpft.⁶⁷ Vor allem aber scheint König Echnaton seine revolutionären religiösen Ideen in dieser Weise verkündet zu haben. Die Texte der Zeit sprechen immer wieder von der »Lehre« des Königs, die auch als »Weg des Lebens« bezeichnet wird.⁶⁸ Und nach Echnaton scheint auch dieser dergestalt überhöhte Aspekt des Vaters in den Gottesbegriff eingegangen zu sein. So liest man z. B. in der Biographie eines gewissen Kiki, mit Mutternamen Zimut, der unter Ramses II. lebte:⁶⁹

»Ihn aber hat nun sein Gott unterwiesen,
er hat ihn unterrichtet gemäß seiner Lehre.
Er hat ihn auf den Weg des Lebens gesetzt,
um seinen Leib zu beschützen«

Damit ist eine Entwicklung eingeleitet, die sich in der Spätzeit vor allem mit dem Kult des Gottes Toth in Hermupolis verbindet. Auf diesem Nährboden entstanden dann in griechisch-römischer Zeit die hermetischen Schriften und besonders der Traktat XIII, der sich als Lehrgespräch zwischen Vater und Sohn, Hermes Trismegistos und Tat, gibt.

»Gut ist ein Sohn für seinen Vater«⁷⁰

Zweiter Teil: Der tote Vater

Wir haben den Komplex VATER in drei Aspekte aufgeteilt: Erzeuger, Ernährer und Erzieher. Wir haben gesehen, daß der Aspekt des Erzeugers, der »natürliche« Aspekt der Vaterschaft, gegenüber den anderen beiden mehr kulturellen und sozialen Aspekten in den Hin-

tergrund tritt. Erzeuger, Ernährer und Erzieher sind jedoch Aspekte oder Rollen, die sich nicht ausschließen sondern ergänzen, und zwar in einem zeitlichen Nacheinander, es sind Phasen einer geschichtlichem Wandel unterworfenen Vater-Sohn-Beziehung. Der Vater manifestiert sich zuerst als Erzeuger, dann als Ernährer und zuletzt als Erzieher (wir haben ja gesehen, daß die Unterweisung dem erwachsenen Sohn gilt, den sie in die Gesellschaft einführt und so gewissermaßen aus der väterlichen Ernährung und Versorgung entläßt). Das Vaterbild beschreibt also in Ägypten eine ansteigende Bedeutungskurve. Je älter der Sohn, desto bedeutender wird der Vater für ihn. In den Zenith dieser Kurve tritt der Vater jedoch erst nach seinem Tode. Erst die Gestalt des toten bzw. jenseitigen Vaters gewinnt jene dominierenden Züge und reicht in jene Tiefenschichten der Kultur, die uns das Recht geben, in fragendem Sinne mit Begriffen wie »Vater-Kultur« und »Vater-Religion« an das Alte Ägypten heranzutreten. Damit gelangen wir allerdings in ein Terrain, wo sich unsere Aufgabe wesentlich schwieriger gestaltet als im Falle des diesseitigen Vaters. Der jenseitige Vater wird zu einer Art »Tiefenvater«, der sich in den verschiedensten Zusammenhängen – der Religion, des Königtums, des Totenkults, der Mythologie, der Anthropologie usw. – manifestiert. Als eine terminologische Orientierungshilfe möchte ich den Begriff der *Konstellation* einführen. Denn der »Tiefenvater« ist eine bloße Chimäre; die eigentliche Konstante ist vielmehr ein Rollenzusammenhang, eine mit besonderen Verhaltensmustern und Wertvorstellungen verbundene und spezifizierte Form zwischenmenschlicher Beziehungen, z. B. der Vater-Sohn-Beziehung, wie sie in der Regel in Mythen, als Beziehung zwischen Gottheiten, urbildhaft fixiert und überliefert wird. Die unendliche Vielfalt möglicher zwischenmenschlicher Beziehungen, Rollenerwartungen, Verhaltensweisen, wird durch solche komplexe Konstanten in kulturspezifischer und bedeutungshaltiger Weise eingeschränkt. Wir haben es also hier nicht allein mit dem Vater, sondern mit einem spezifizierten Rollenzusammenhang zu tun, und alles, was zum Thema VATER herangezogen werden soll, ließe sich mit gleichem, gelegentlich sogar größerem Recht unter das Thema SOHN stellen. Mit dem Begriff der Konstellation steht uns ein beide umfassender Oberbegriff zur Verfügung.⁷¹

Das Alte Ägypten konfrontiert uns, was den jenseitigen Vater angeht, mit zwei verschiedenen Konstellationen. Die eine betrifft das Problem der Nachfolge und des Totenkults, abstrakter und allgemeiner die Formulierung eines Begriffes von *Pietät*, die das Diesseits mit dem Jenseits in Beziehung hält, eine Form »jenseits-bewußten« Lebens in der Verantwortung vor dem »toten Vater«, die andere betrifft das Problem der Verkörperung, des Weiterlebens im Sohne, abstrakter und allgemeiner die Formulierung eines Begriffes von *Unsterblichkeit* oder *Kontinuität*, in der eine unvergängliche Lebensenergie vom Va-

ter auf den Sohn übergeht und sich in der Abfolge der Generationen immer wieder aufs neue verkörpert.

Die Konstellation der Pietät, die einen jenseitigen Vater und einen diesseitigen Sohn aufeinander bezieht, wollen wir die *Horus-* oder *Hamlet-*Konstellation nennen, und sie damit sowohl in ihrem kulturspezifisch ägyptischen, als auch in ihrem universalen Aspekt kennzeichnen (daß wir uns nur und bestenfalls für den ersteren zuständig fühlen, braucht kaum betont zu werden; es erscheint aber wichtig, die Möglichkeiten der Generalisierung von Anfang an offenzuhalten). Die Konstellation der Unsterblichkeit, die ein unvergängliches, und als spezifisch männlich aufgefaßtes Prinzip durch Vermittlung des Weiblichen an die diesseitige Kette der Generationen, den Zyklus der Verkörperungen bindet, nennen wir nach dem gleichen Prinzip der doppelten Kennzeichnung auf kulturspezifischer und universaler Ebene die *Kamutef-* oder *Oedipus-*Konstellation. Kamutef ist ein ägyptischer Göttername und heißt »Stier seiner Mutter«. So werden Götter genannt, die als Exponenten der männlichen Zeugungskraft (und in diesem Sinne gewissermaßen als Erzväter) verehrt werden und von denen man annimmt, daß sie sich in einer ihnen als Mutter und Gattin zugeordneten Muttergottheit (als Exponentin der weiblichen Fruchtbarkeit) immer wieder aufs neue hervorbringen. Die Konstellation verbindet also ein unvergängliches, im Zyklus der Verkörperungen in Vater und Sohn auseinandertretendes männliches Prinzip mit einem ebenfalls unvergänglichen, aber als Muttergattin in sich selbst verharrenden weiblichen Prinzip.⁷²

Die *Horus-* oder *Hamlet-*Konstellation thematisiert den Gegensatz der Generationen, während der Gegensatz der Geschlechter hier keine Rolle spielt. In der Gegenüberstellung und Verbindung von Sohn und totem Vater wird der abstrakte Gegensatz von Diesseits und Jenseits gedacht und zugleich die Möglichkeit einer Mediation, einer Grenzüberschreitung formuliert im Sinne einer *pietas* als eines Programms von Handlungen und Haltungen. In genauem Gegensatz dazu thematisiert die *Kamutef-* oder *Oedipus-*Konstellation den Gegensatz der Geschlechter, während sie den Gegensatz der Generationen explizit aufhebt (Vater und Sohn sind identisch). Der sich mit dem Weib vereinigende Mann wird zum Vater seiner selbst und bringt sich im Sohn selbst hervor. In dieser Konstellation werden zwei abstrakte Gegensatzpaare gedacht: einmal die begriffliche Unterscheidung, die der Ägypter vornimmt zwischen einer bleibenden und einer kommenden Zeit (die bleibende Zeit ist das weibliche, die kommende Zeit das männliche Element),⁷³ zum anderen der Gegensatz zwischen der Außerzeitlichkeit Gottes und der Zeitlichkeit seiner innerzeitlichen Manifestationen, anders gesagt: der Gegensatz zwischen dem transzendenten Einen und der Vielheit seiner zyklischen immanenten Verkörperungen.⁷⁴

Der Sohn erscheint in der Kamutef-Konstellation als Wiederverkörperung seines Vaters bzw. eines überindividuellen und beiden gemeinsamen genealogischen Prinzips, das vor ihm im Vater verkörpert war; in der Horus-Konstellation erscheint er als Nachfolger und Statthalter, dem die Aufgabe obliegt, den Tod seines Vaters zu rächen bzw., allgemeiner und zugleich ägyptischer: zu heilen. Es liegt auf der Hand, in diesen beiden Konstellationen den Gegensatz von Natur und Kultur wiederzuerkennen, der sich beim diesseitigen Vater als Erzeuger und Erzieher manifestiert. In der Kamutef-Konstellation überwiegen die irrationalen Züge der Vaterschaft als eines natürlichen Mysteriums, in der Horus-Konstellation dagegen die rationalen Züge der Vaterschaft als eines kulturellen und gesellschaftlichen Phänomens.

Hier zeichnet sich sowohl eine Beziehung zwischen dem Vater als Erzeuger und der Kamutef-Konstellation, als auch vor allem zwischen dem Vater als Erzieher und der Horus-Konstellation ab, die uns im Folgenden noch eingehender beschäftigen soll. Wir haben schon gesehen, daß es dem unterweisenden Vater um das Problem der Nachfolge geht. Er kann die Lehre daher immer nur Einem weitergeben, den er damit zugleich in sein Amt und seinen Platz in der Gesellschaft einführt. Und wir haben ferner gesehen, daß für den Vater diese spezielle Unterweisung des Sohnes (wie sie in den überlieferten Weisheitslehren ihre literarische Ausprägung findet) einen Schritt auf seinen eigenen Tod zu bedeutet: der unterweisende Vater ist der altersschwache Vater, der das Bedürfnis verspürt, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen. Die Bindung, die mit der Unterweisung gestiftet wird, ist nichts anderes als die Vorstufe der Horus-Konstellation, die mit dem Tod des Vaters dann voll in Kraft tritt. Die Zurückhaltung des Ägypters gegenüber den natürlichen und sein soviel größeres Interesse an den kulturell-gesellschaftlichen Aspekten der Vaterschaft finden wir auch im Jenseits bzw. auf der uns hier beschäftigenden Tiefenebene der ägyptischen Kultur wieder: der ägyptische Hamlet spielt in den Texten eine ungleich größere Rolle als der ägyptische Oedipus. Wir werden letzteren daher nur exkursartig behandeln und unser Hauptaugenmerk auf die Hamletgestalt des rächenden Sohnes richten oder vielmehr auf die den toten Vater einbeziehende Konstellation. Diese gehört, wie gesagt, einer kulturellen Tiefenschicht an und manifestiert sich an der Oberfläche in verschiedensten Zusammenhängen, von denen wir als die wichtigsten auswählen:

1. Totenkult
2. Mythos
3. Königtum

Die Reihenfolge erscheint etwas willkürlich. Logisch richtiger wäre es wohl, mit dem Mythos anzufangen, der die archetypischen Konstellationen auf der Ebene der Götter in Erzählungen entfaltet und ur-

bildhaft fixiert – Urbilder, die dann in der menschlichen Praxis im Totenkult und im Königtum abbildhaft nachgelebt und realisiert werden. Unsere Reihenfolge kommt dagegen der zu erschließenden historischen Entwicklung näher. Der Totenkult scheint das Ursprüngliche zu sein; aus seiner Praxis ist der Mythos von Osiris und Horus allmählich hervorgewachsen, der dann später seinerseits formend und umformend auf den Totenkult zurückstrahlt. Das Königtum oder vielmehr das königliche Sohnschaftsdogma setzt beides, Totenkult und Mythos, voraus und reicht in seinen Anfängen nicht vor die 4. Dynastie zurück.

1. Die Horus-Konstellation im Totenkult

Mit dem Tode des Vaters treten beide, Vater und Sohn, in eine Konstellation ein, die, wie schon gesagt, eine diesseitige Vorstufe besaß in dem Bündnis, daß der altersschwache Vater und der zum Nachfolger erwählte Erbsohn in der Unterweisung eingegangen sind. Die Aufgaben, die dem erwählten Erbsohn beim Tode des Vaters zufallen, verteilen sich daher auf zwei Bereiche:

(1) der Totenkult des Vaters

(2) die Nachfolge des Vaters

Tod und Nachfolge stehen in engstem Zusammenhang. Ein alter Text sagt zum gestorbenen König:

»Geh nun dahin nach deinen Tagen, reinige dich,
auf daß du dein Haus deinem Sohn überläßt, der dein Sproß ist«⁷⁵

und immer wieder wird dem Toten zugerufen:

»Dein Sohn ist auf deinem Platz!«⁷⁶

Wer in der erwünschten Rolle des »toten Vaters« ins Jenseits hinübergeht, bleibt in die Gemeinschaft der Lebenden einbezogen, und zwar kraft dieser Konstellation, die den Tod übergreift und überwindet, indem sie seine vereinzelnende, aus der Gemeinschaft absondernde Wirkung aufhebt. In dieser Konstellation verteilen sich Vater und Sohn zwar auf Diesseits und Jenseits, bleiben aber in ihrem Tun einander verbunden. Ein königlicher Totentext aus dem A. R. stellt das so dar:

»Du stehst auf, o Phiops, als König, gerächt,
ausgerüstet als Gott,
ausgerüstet mit der Erscheinungsform des Osiris,
auf dem Thron des Ersten der Westlichen.
Du tust, was er vordem tat unter den Geistern, den unvergänglichen Sternen.
Dein Sohn steht auf als König auf deinem Thron,
ausgerüstet mit deinen Insignien,
er tut, was du vordem getan hast an der Spitze der Lebenden
auf Geheiß des Re, des Großen Gottes.
Er baut Gerste an, er baut Weizen an,
um dir damit zu opfern.«⁷⁷

Hier teilen sich Vater und Sohn in die Weltherrschaft, der eine im Jenseits über die Geister, der andere im Diesseits über die Lebenden, wobei das Bild dadurch etwas verkompliziert wird, daß auch der Vater im Jenseits einen noch jenseitigeren Vater, den Gott Osiris, erbzt. Wie sich diese Beziehungen zwischen Vater und Sohn, zwischen Jenseits und Diesseits auf der allgemein-menschlichen Ebene darstellen, zeigt uns eine Gruppe von Sprüchen aus dem M. R., die der Befürchtung Rechnung tragen, daß der tote Vater sich nicht an die mit der Horus-Konstellation verbundenen Vereinbarungen halten könnte, daß er über dem Wunsch, seinen Sohn im Jenseits bei sich zu haben, vergessen könnte, wie wichtig es für ihn ist, daß sein Sohn im Diesseits verbleibt und in der Welt der Lebenden für ihn eintritt.⁷⁸ Der Bündnis-Charakter dieser Konstellation kommt darin besonders klar zum Ausdruck. Ich zitiere nur die in unserem Zusammenhang wichtigen Passagen:

O mein Vater, der im Westen ist!
Sei verklärt, sei göttlich im Wesen,
in diesem erhabenen Land, in dem du bist.
Dein »Ba« gehört dir, deine Verklärtheit ist bei dir.
Geliebt von dir ist dein »Ba«, welches ich bin, auf Erden.
Hast du gesagt, daß ich weggebracht werden soll zu diesem erhabenen Land,
in welchem du bist,
damit dann dein Haus zerstört, damit dann dein Tor eingerissen wird,
damit dann dein Erbe Mangel leidet, damit dann deine Feinde über dich jubeln?

Ich bin doch hier in diesem Lande,
dabei, deinen Thron einzunehmen, deine Verzagten zusammenzuhalten,
deine Waisen aufzuziehen, dein Tor zu befestigen,
deinen Namen lebendig zu erhalten auf Erden im Munde der Lebenden.
Hab Geduld, hab Geduld,
der du göttlich bist in jenem erhabenen Land, in dem du bist,
mit deinem Amt und mit jenem deinem Bedarf in jenem erhabenen Land,
wo du bist!

Ich bin doch hier in diesem Lande der Lebenden,
deine Altäre zu bauen, deine Totenopfer festzusetzen
in deinem Haus der Ewigkeit (Grab) in der Feuerinsel
(...)

Du aber bist doch zufrieden in jenem Land
als mein Beistand im Gerichtskollegium des Gottes!
Ich dagegen bin hier als dein Fürsprecher im Gerichtskollegium der
Menschen,
indem ich deinen Grenzstein aufstelle, indem ich deine Verzagten
zusammenhalte,
indem ich für dich dein Ebenbild abgebe auf Erden
so daß deine Angehörigen für dich versorgt werden auf Erden
und dir dein Tor befestigt wird durch das, was ich tue.

Die Argumentation des Sohnes ist klar: der Vater schadet nur sich selbst, wenn er den Sohn durch einen frühzeitigen Tod zu sich ins Jenseits bringen lassen will. Nur im Diesseits, im Rahmen der Horus-Konstellation, kann er für ihn eintreten, indem er sein Haus versorgt unter den Lebenden, und seine Altäre in der Totenstadt.

Die Aufgaben, die dem Sohn in dieser Konstellation zufallen, sind mit diesen Textbeispielen vielleicht deutlich geworden; von dem aber, was wir als ihr eigentliches Zentrum bezeichnet haben, der Formulierung eines Begriffs von Pietät, war bisher noch nicht die Rede. Die ausführlichsten und aufschlußreichsten Texte für diese in der Hamlet-Konstellation verankerte Pietät des Diesseits gegenüber dem Jenseits verdanken wir den ersten Königen der 19. Dynastie, die einmal vielleicht aus Verbundenheit mit der bürgerlichen Vergangenheit der Familie, zum anderen wohl als Reaktion auf die unmittelbar vorhergegangene Amarnazeit, die als eine Zeit der Pietätlosigkeit, der »Jenseits-Vergessenheit« empfunden und gebrandmarkt wird, sehr viel von dem zur Sprache bringen, was nicht speziell der Königsideologie, sondern allgemein-ägyptischem Brauchtum und Empfinden entspricht. Sethos I. hat für seinen Vater und Vorgänger, Ramses I. (den Begründer der 19. Dyn.), in Abydos eine Kultkapelle eingerichtet.⁷⁹ Die lange Widmungsinschrift gliedert sich in einen berichtenden und einen betrachtenden Teil. Der Anfang schildert die Amarnazeit als einen Zustand allgemeiner Gottlosigkeit und Jenseits-Vergessenheit. Dieser Not beschließen die Götter dadurch abzuhelpen, daß sie Ramses I. zum König einsetzen. Sethos stand dabei seinem Vater schon zu dessen Lebzeiten tatkräftig zur Seite. Nach dem Tode des Vaters besteigt er den Thron als der rechtmäßige, vom Vater selbst noch eingesetzte und unterwiesene Nachfolger:

Er war es, der meine Schönheit geschaffen hat (die gängige Umschreibung für: ins Königsamt einsetzen)
nachdem er meine Familie groß gemacht hat in den Herzen (in der allgemeinen Einschätzung)

Er hat mir seine Ratschlüsse gegeben zu meinem Schutz,
seine Lehre ist wie ein Schutzwall in meinem Herzen.
Ich bin ein Sohn, »Ach«⁸⁰ für den, der mich hervorgebracht hat,
den Namen meines Erzeugers am Leben erhaltend.⁸¹

...
Nachdem er sich mit dem Himmel vereint hat, bin ich an seine Stelle
getreten,

denn ich bin es ja, der seinen Namen am Leben erhält.
(...) Ich bin König auf dem Sitz, den er weitgemacht hat,
auf dem Thron, auf dem er gesessen hatte.
Dieses Land ist in meiner Hand, wie es in der meines Vaters war.
Er aber hat nun angefangen, ein Gott zu sein.⁸²

Die folgenden Abschnitte erzählen die Taten des Sohnes als Leiter des väterlichen Begräbnisses, wozu auch die Errichtung der Kapelle gehört, und als Opfer-Versorger seines Vaters. Der historische Teil schließt mit der Sentenz:

Gut ist es, tätig zu sein für einen, der im Jenseits ist.
Es bezeugt einen Sohn, der für seinen Vater eintritt (nd)⁸³

Der betrachtende Teil der Inschrift deckt etwas von dem geistigen Hintergrund und den inneren Motiven auf, die hinter den berichte-

ten Taten einer vorbildlichen Sohnes-Pietät stehen. Wir greifen aus dem langen Text die Sätze heraus, die in unserem Zusammenhang besonders aufschlußreich sind:

»Seht, mein Herz ermattet nicht beim Gedenken an den, der mich erzeugt hat«⁸⁴

»Mein Herz hat mich bei der Arbeit geleitet. Sein Haus ist errichtet an der Stätte der Ewigkeit, richtig und schön, während ich an ihn dachte und an die Leute seiner Familie. Die Schönheit seines Charakters hat mein Herz erfreut.«⁸⁵

»Mein Herz baut am Werk seines Hauses der Ewigkeit, damit ich seinen Leib verehren kann, der in der Kapelle ist«⁸⁶

»Ich bin ein Sohn, der seinen Vater ehrt. Ich kenne seinen Zustand (als eines ins Jenseits entrückten, auf den Sohn angewiesenen Toten) wohl und vergesse ihn nicht.«⁸⁷

»Mein Herz wendet sich dem zu, der ermattet ist, mein Denken trachtet nach meinem wahren Vater. Ich bin wie Horus zur Seite seines Erzeugers, und gedenke des Namens meines Erzeugers. Am Ort, wo man eines Namens millionenmal gedenkt, vernachlässigt man nicht den Zustand.«⁸⁸

»Weil mein Herz so sehr hängt an dem Zustand seines Ortes, (gemeint ist das Jenseits, in das das liebende Herz des Sohnes hinüberzudenken befähigt ist) gibt es gegen ihn keinen Überdruß. Mein Denken trachtet nach seiner Schönheit.«⁸⁹

Die Taten des Sohnes müssen dem Herzen entspringen, wenn sie den Vater im Jenseits erreichen wollen. Die Verbindung zwischen beiden beruht auf der vergegenwärtigenden Kraft des Herzens, das sich den jenseitigen Zustand des Vaters bewußt hält. Die wichtigste Aufgabe des Sohnes ist das Denken an den Vater im Jenseits, die schlimmste Sünde ist entsprechend die Jenseits-Vergessenheit, deren dieser Text eingangs die vorangegangene Amarnazeit bezichtigt hat.⁹⁰ Der Ausbau von Abydos, dem heiligen Zentrum dieser auf den jenseitigen Vater gerichteten Sohnes-Pietät, in der 19. Dynastie geschieht aus dem Wunsch, diese Sünde zu sühnen und Osiris zu versöhnen. Auch die Inschrift, in der Ramses II. Rechenschaft ablegt über seine pietätvollen Sohnestaten für Sethos I., steht in Abydos.⁹¹ Sie beginnt mit der Thronbesteigung:

»Es geschah aber nun, daß der Sohn, der für seinen Vater eintritt, wie Horus, wenn er für Osiris eintritt, der den baut, der ihn hervorbrachte, der den Namen seines Erzeugers am Leben erhält, König Ramses II, der Herr der beiden Länder, den Thron bestieg, um für seinen Vater einzutreten im Jahre 1 ...«⁹²

Die Titulatur, die Ramses II. hier in Abydos und in dieser Inschrift gegeben wird, ist durchaus ungewöhnlich: sie hält sich ganz im Rahmen der Vater-Sohn-Konstellation, die sie als ein reziprokes Verhältnis

ausdeutet. Der Sohn, der seinem Vater Denkmäler errichtet, »baut« ihn und »bringt ihn hervor« (in Form von Statuen), so wie er selbst vom Vater gebaut und hervorgebracht wurde.

Die Inschrift erzählt dann im weiteren von einer Reise nach Theben mit Bauarbeiten und Opferstiftungen für Sethos I., die mit den Sätzen endet:

»Sein Angesicht war freundlich gegenüber seinem Erzeuger, sein Herz war dem zugewandt, der ihn aufgezogen hatte.«⁹³

Im Folgenden wird eine Reise nach Abydos beschrieben. Der König besichtigt die unfertigen und zerstörten Bauwerke der Vorfahren, beschließt, die Arbeiten zu vollenden und beruft eine Versammlung ein, der er seinen Plan vorträgt:

»Seht, ich habe euch rufen lassen wegen des Planes, der mir vor Augen steht. Ich habe die Bauten im Heiligen Bezirk gesehen (...)

Die Arbeiten daran sind unfertig geblieben seit der Zeit ihrer Erbauer.

Soll ein Sohn sich auf den Platz seines Vaters stellen, ohne die Denkmäler seines Erzeugers zu renovieren?

Daher sprach ich mit meinem Herzen:

ein schöne Tat ist es, das Vergangene zu vollenden, wohlgefällig, schön, gut und barmherzig

ist ein Sohn, der sein Herz seinem Vater zuwendet.

Mein Herz leitet mich, Sethos I. Wohltaten zu erweisen,

ich will bewirken, daß man in Ewigkeit sagt:

»sein Sohn war es, der seinen Namen am Leben erhielt.

Dann wird mich mein Vater Osiris mit einer langen Lebenszeit segnen.«⁹⁴

Nach einer langen eulogischen Antwort der Höflinge wird die Anordnung der Bauarbeiten berichtet. Daraufhin spricht Rames II. zu seinem Vater und berichtet ihm, was er alles für ihn getan hat:

»König Ramses II sprach und meldete, was er alles getan hatte, seinem Vater, Osiris König Sethos I.

Er sagte: Wach auf, blicke zum Himmel, daß du die Sonne siehst,

o mein Vater Sethos, der nun ein Gott ist!

Sieh, ich halte deinen Namen am Leben, ich bin für dich eingetreten...«⁹⁵

Es folgt nun ein langer Bericht über die Bauarbeiten und Opferstiftungen, der mit der Bitte an den Vater endet, sich nun, da er ein Gott ist,⁹⁶ der mit Re und Osiris verkehrt, bei diesen für seinen Sohn zu verwenden:

»Mögest du zu Re sagen: Gib Lebenszeit, erfüllt mit Jubiläumsfesten, dem König Ramses.

Es ist gut für dich, wenn ich ewig König bin.

Ein guter Sohn ist es, der seines Vaters gedenkt.«⁹⁷

Daraufhin antwortet der tote Vater seinem Sohn »wie ein Vater auf Erden mit seinem Sohn spricht« und sagt:

»Freue dich mein Sohn, den ich liebe, König Ramses!

Siehe, Re gibt dir Millionen Jahre,

die Ewigkeit auf dem Horusthron der Lebenden.
Osiris erlebt für dich die Lebenszeit des Himmels.

(...)

Ich sage zu Re mit liebendem Herzen:

Gib ihm die Ewigkeit auf Erden wie Chepre!

Ich wiederhole dem Osiris, wenn ich vor ihn trete:

verdopple ihm die Lebenszeit deines Sohnes Horus!

(...)

Ich bin erhöht durch alles, was du für mich getan hast,

ich stehe an der Spitze des Totenreiches,

ich bin göttlich geworden und habe meine Vollkommenheit vermehrt,

seit dein Herz sich mir zugewandt (sich um mich gekümmert) hat,

während ich in der Unterwelt bin.

Ich bin dein wahrer Vater, der ich Gott bin,

den Göttern zugesellt im Gefolge des Sonnengottes.

(...)

Du aber verbringst eine lange Lebenszeit, die Re dir anbefohlen hat.«⁹⁸

Die zentralen Motive der ägyptischen Pietas finden wir in diesem Text wieder: das Herz des Sohnes, das den Hiat zwischen Diesseits und Jenseits überbrückt, und den Charakter eines Bündnisses, eines Vertrags gegenseitigen Füreinander Eintretens, der dieser Vater-Sohn-Konstellatation eigentümlich ist.

2. Die mythische Fassung der Horus-Konstellatation

Wir wollen nun kurz auf den Mythos eingehen, auf den der Name Horus anspielt, und mit dem die Ägypter dieser Konstellatation von Sohn und totem Vater eine urbildhafte Form gegeben haben. Den Inbegriff aller Sohnes-Pietät faßt der Ägypter in der Wendung zusammen: »was Horus tat für seinen Vater Osiris«. Die Konstellatation selbst aber ist älter als der Mythos und im Totenkult seit alters verankert, aus dem der Mythos erst sekundär sinngebend hervorgewachsen ist. In der Frühzeit trat der Sohn als er selbst an das Grab des Vaters, etwa mit den Worten:

»O mein Vater,
erhebe dich von deiner linken Seite,
leg dich auf deine rechte Seite,
nimm dir dieses Brot, das ich dir gegeben habe,
ich bin dein Sohn, dein Erbe!«⁹⁹

Später aber genügt diese einfache Selbstvorstellung nicht mehr, um die Konstellatation zu beschwören, in der Vater und Sohn miteinander kommunizieren, und es bedarf der ausdrücklichen Identifikation mit der mythischen Rollenverteilung:

»Erwache, erwache, o mein Vater Osiris!
ich bin dein Sohn, der dich liebt,
ich bin dein Sohn Horus, der dich liebt.«¹⁰⁰

Die Geschichte von Osiris, Horus und Isis auf die diese Identifikationen anspielen, ist ausgespannt zwischen zwei Polen, dem Tod des Osiris

und dem Triumph des Horus, als zwei entgegengesetzten Zuständen, von denen der zweite die Aufhebung des ersten ist.¹⁰¹ Die »Mangelsituation« des Anfangs, deren Überwindung das Thema der Geschichte ist, bildet das vollständige Tot-sein des Osiris, dessen Leichnam zerstückelt, in den Nil geworfen und über ganz Ägypten verteilt ist. Zur Aufhebung dieses katastrophalen Mangels an Leben bedarf es fünf verschiedener Schritte, die jeder für sich einen Kristallisationspunkt bilden für eine Fülle eigener Mythen, Legenden und heiliger Handlungen:

- I Die *Suche der Isis*, die Sammlung und Zusammenfügung der einzelnen Körperteile
- II Die Beweinung des Leichnams, die ihn soweit wiederbelebt, daß Isis noch ein Kind von ihrem toten Gatten empfangen kann, so daß dieser zwar nicht zum Leben, aber zu dem aufersteht, was ihm die Rolle des »Toten Vaters« an Seinsmöglichkeiten eröffnet.¹⁰²
- III Die Geburt und Aufzucht des göttlichen Kindes als Harpokrates »Horus-das-Kind« im Verborgenen.¹⁰³
- IV Die Kämpfe des Horus um das Erbe des Vaters, das er dessen Mörder Seth entreißen muß. Seth ist der Bruder beider Eltern, die ja Geschwister sind, kehrt aber in dieser Phase der Geschichte seine Eigenschaft als Mutterbruder heraus.¹⁰⁴
- V Der *Triumph des Horus*, der als Sieger den Thron besteigt und sich nun als Harendotes, »Horus-der-für-seinen-Vater-eintritt« mit »liebendem Herzen« seinem Vater zuwendet und all jene wunderkräftigen Riten des Totenkults für ihn ausführt, die zu einer vollkommenen Aufhebung des Anfangszustands führen.¹⁰⁵

Die Geschichte erzählt also 5 Stufen der Überwindung zwischen einem Ausgangszustand, der allem Erzählten vorausliegt (erst Plutarchs Version¹⁰⁶ verlängert es nach rückwärts in den Bereich des Vorausgesetzten und unterscheidet sich dadurch erheblich von den ägyptischen Fassungen) und einem Endzustand, der hinter allem Erzählten liegt, und zwar dadurch, daß er, wie wir im folgenden Abschnitt ausführlicher darlegen werden, das Ziel unausgesetzter Bemühungen bildet, die dem ägyptischen Königtum obliegen. Diese 5 Stufen der Überwindung formulieren zugleich 5 Konstellationen. Osiris ist in allen präsent: als direktes Objekt auf ihn bezogener Handlungen in der 1. (die Suche der Isis) und 5. (Nachfolge und Totenkult des Horus), als Dritter in den mittleren, von denen die 2. (Beweinung) die beiden Schwestern Isis und Nephthys, die 3. (Geburt und Aufzucht des Kindes) Isis und Horus, und die 4. (der rächende Kampf um das Erbe) Neffe und Onkel, Horus und Seth miteinander verbindet. Isis dominiert in den ersten beiden, Horus in den beiden letzten Stufen, die mittlere verbindet sie beide zu einer Konstellation.

Wir haben es hier vor allem mit der 5. Stufe zu tun, mit der Kon-

stellation des toten Vaters und des Sohnes, der für diesen Vater eintritt, müssen aber auch die 4. miteinbeziehen, denn sie definiert den Sohn als Rächer und verleiht ihm durch die Konfrontation mit dem Mörder und Onkel die Züge eines ägyptischen Hamlet.

Wir wollen nun aus diesem Mythos drei Punkte herausgreifen, die im Zusammenhang unseres Themas von Bedeutung sind:

(1) Die Vorstellung, daß der Tod heilbar ist, und zwar nicht im Sinne einer individuellen (von diesseitigen Bindungen unabhängigen) Auferstehung, sondern durch den Triumph, d. h. den Tod bezwingenden Sieg des Sohnes, der den Tod des Vaters dadurch rächt, daß er sein Erbe antritt und seine Stelle einnimmt.

(2) Der Begriff von Pietät, der diese Auferstehung im Sohne nicht zu einem natürlichen Mysterium, einer geheimnisvollen Unsterblichkeit der männlichen Lebenskraft macht - darum geht es vielmehr in jener anderen, der Kamutef oder Oedipus-Konstellation - sondern zu einer Sache der Kultur, des Bewußtseins, des »Herzens«. Der Sohn läßt kraft dieser Pietät den Vater in sich auferstehen. Das ägyptische Wort für diesen Pietätsbegriff ist das Verbum ND, das in all diesen Texten ständig wiederkehrt, und das wir etwas blaß mit »für jemanden eintreten« wiedergaben. Wir müssen es je nach Kontext mit »rächen, heilen, schützen, bewahren« übersetzen. ND faßt alles zusammen, was ein Sohn unternehmen muß, um den grundsätzlich als veränderbar aufgefaßten Zustand des toten Vaters zu verbessern.

(3) Der doppelte Bezug dieses Mythos zur Wirklichkeit.

Auf der allgemein-menschlichen Ebene ist dieser Mythos ein Paradigma, das jedes Handeln eines Sohnes für seinen Vater aufs neue abbildet. Jeder Sohn handelt dann »wie Horus«, auch der König, wenn er, wie Sethos I. und Ramses II. in allgemein-menschlichen Bezügen für seinen leiblichen toten Vater und Vorgänger eintritt. Der König handelt aber auch und vor allem *als* Horus, und zwar überall dort, wo er als König agiert. Er ist nach ägyptischem Glauben nicht das Ebenbild, sondern die unmittelbare und leibhaftige Verkörperung des Gottes Horus, der im Laufe der Geschichte immer mehr im Sinne des Osiris-Mythos als der Horus der IV. und V. Stufe, d. h. als der ideale Sohn und Hamlet ausgedeutet wird. Hier aber, auf der Ebene des Königtums, ist der Mythos nicht Urbild, sondern aktuelle Wirklichkeit. Der König bildet ihn in seinem Handeln als König nicht ab, sondern setzt ihn fort. Hier begründet und definiert der Mythos das ägyptische Königtum als eine Institution, der die Aufgaben der Sohnespietät obliegen, und zwar nicht nur gegenüber Osiris, sondern allen Göttern. Wir kommen damit zum 3. Abschnitt: der Horus-Konstellation auf der Ebene des Königtums. Kult und Geschichte werden in Ägypten auf die vom König wahrzunehmende Sohnes-Pietät gegenüber den Göttern zurückgeführt, die, überspitzt ausgedrückt, insgesamt den »toten Vater« bilden in der dem kultischen Verkehr zwi-

schen Mensch und Gott zugrundeliegenden Konstellation, auf der die offizielle Religion basiert und die ganz nach dem Modell des Totenkults gebildet ist.

3. Die Vater-Sohn-Konstellation auf der Ebene des Götterkults und des ägyptischen Königtums

Seit der 4. Dyn. führt der ägyptische König den Titel »Sohn des Sonnengottes«. ¹⁰⁷ Ungefähr seit der selben Zeit beginnt die Horusgestalt, die sich in ihm verkörpert, immer mehr im Sinne des Osirismythos ausgedeutet zu werden, als der pietätvolle Sohn kat'exochen. In den ägyptischen Tempeln finden wir immer nur den König als Opfernden dargestellt, auch wenn er diese Rolle in Wirklichkeit an die lokalen Priesterschaften delegiert hat; und in all diesen Szenen und Texten tritt er den jeweiligen Gottheiten als deren Sohn entgegen. ¹⁰⁸ Wir haben hier drei Aspekte des Sohnschaftsdogmas vor uns, das im Laufe der geschichtlichen Entwicklung des ägyptischen Königtums zum Mittelpunkt der Königsideologie wird. Ein vierter Aspekt tritt erst in der 12. Dyn. hinzu: die auf gegenseitige Erwählung gegründete Vater-Sohn-Beziehung zwischen dem König und einem bestimmten Gott des ägyptischen Pantheons, die gegenüber dem Mysterium- mehr den Bündnis-Charakter dieser Konstellation in den Vordergrund stellt. ¹⁰⁹ In dieser mindestens vierfältigen Bedeutungsfülle reguliert das Sohnschaftsdogma nicht nur das kultische, sondern das gesamte offizielle Verhalten des Königs. Alles königliche Handeln, als Feldherr, Richter, Priester und vor allem Bauherr folgt den Normen der Sohnespietät und entspringt dem Wunsch, sich als ein pietätvoller Sohn zu bewähren. Die Herrschaft des Königs legitimiert sich als ein diesseitiges Eintreten für die Belange Gottes, der sich ins Jenseits zurückgezogen und den König als Stellvertreter auf Erden eingesetzt hat:

»Re hat den König auf der Erde der Lebenden eingesetzt, indem dieser den Menschen Recht spricht und den Göttern opfert, indem er die Macht verwirklicht und die Sünde vernichtet.

Er gibt den Göttern Opferspeisen und den Toten Totenopfer.« ¹¹⁰

Der König ist in allem, was er ex officio tut, vom Schöpfergott selbst eingesetzt als dessen Statthalter. Das »Haus des Vaters«, das der Sohn in Ordnung halten soll, ist die gesamte Schöpfung, die »Erde der Lebenden«.

Das vieldeutige Sohnschaftsdogma verbindet den König mit allen Göttern und auf verschiedene Weise. So kann z. B. in einem anderen, für unsere Fragestellung besonders aufschlußreichen Text der memphitische Schöpfergott Ptah zum König folgendermaßen sprechen: ¹¹¹

»Ich bin dein Vater der dich gezeugt als Gott und alle deine Glieder als Götter.

Ich verwandelte mich in den Widder von Mendes,
und zeugte dich in deiner erlauchten Mutter.
Ich bin mir bewußt, daß du es bist, der für mich eintritt,
daß du derjenige bist, der meinem KA Wohltaten erweist.¹¹²
(...)

Ich betrachte dich mit jubelndem Herzen,
ich umfange dich mit meiner Umarmung aus Gold,
ich umarme dich mit Dauer und Herrschaft,
ich durchdringe dich mit Gesundheit und Freude,
ich vermähle dich mit Jauchzen und Vergnügen,
Lust, Fröhlichkeit und Jubel.
Ich mache dein Herz göttlich wie mich selbst,
ich erwähle dich, wäge dich, bereite dich,
daß dein Herz unterscheidungs-fähig, dein Ausspruch treffend sei,
daß da nichts ist, was du nichts weißt.
Ich habe dich vollendet, heute und vormals,
daß auch du alle Menschen am Leben erhalten mögest durch deine
Unterweisung.¹¹³

Ich habe dich als König eingesetzt für alle Zeit,
als Herrscher, der ewig dauert;
ich habe deinen Leib aus Gold gegossen,
deine Knochen aus Eisen.
Ich habe dir jenes göttliche Amt gegeben,
daß du die beiden Länder als König beherrschest.
Ich habe dir den Nil gegeben
und dir die beiden Länder mit Reichtum erfüllt,
Nahrung, Speisen und Kostbarkeiten, wo immer du hintrittst.¹¹⁴

Der König antwortet:

Ich bin dein Sohn, du hast mich auf den Thron gesetzt,
du hast mir dein Königtum überwiesen,
du hast mich geschaffen nach deinem Bild,
du hast mir überwiesen, was du geschaffen hast.
Ich aber bin es, der doppelt alles Gute tut für dein Herz.¹¹⁵

In diesem Text treten als Aspekte der Vaterschaft neben dem Zeugungsmysterium und der Amtseinsetzung auch die segnende Umarmung, Erwählung und Unterweisung auf, Aspekte des unterweisenden Vaters, der Einen auswählt für das Bündnis, das über Diesseits und Jenseits hinweg geschlossen werden soll. In den Inschriften vor allem des N. R. werden König und Gott (hier handelt es sich vor allem um den »Reichsgott« Amun-Re) nicht müde, einander dieses Bündnisses immer wieder zu versichern.

»Mein Name ist: »Der an der Spitze der Götter«,
dein Name ist: »Die an der Spitze aller Lebenden«

sagt Amun zur Königin Hatschepsut,¹¹⁶ genau wie Vater und Sohn sich in den Totentexten der Pyramiden des Alten Reichs in die Weltherrschaft teilen.¹¹⁷ Neben dem »adoptianischen« Aspekt des Bündnisses steht der »mythische« Aspekt der Gottessohnschaft Pharaos, den die Texte nicht nur in der Form des traditionellen Mythos von der »Geburt des Gottkönigs«¹¹⁸ erzählen, als Intervention des Gottes in der

Rolle und Gestalt des königlichen Vaters¹¹⁹, sondern auch in eine Form kleiden, die man als Vorwegnahme der »Präexistenz-Christologie«¹²⁰ verstehen muß:

»Ich bin dein Vater, der deine Schönheit geschaffen hat,
ich habe dich hervorgebracht in Gegenwart von Schu und Tefnut,
aber du bist noch vor ihnen hervorgetreten aus meinem Leib.
Ich habe dich aufgezogen, als ich aus dem Urwasser hervortrat;
bevor ich noch (je) meinen Mund zum Sprechen geöffnet hatte
da sagte ich: Er ist mein Sohn auf meinem Thron,
gemäß dem Befehl der Götter.

Er ist es der für mich eintreten wird und alles tun wird, was ich sage.
Du bist mein geliebter Sohn, der aus meinem Leibe kam,
mein Ebenbild, das ich auf Erden eingesetzt habe.«¹²¹

Die Erzeugung von Schu und Tefnut (»Luft« und »Feuchte«) ist das erste Schöpfungsereignis in einer noch chaotischen, raum- und zeitlosen Vor-Welt.¹²² damals und noch vorher hat der Gott seinen königlichen Sohn hervorgebracht. Es ist klar, daß diese Tat nicht die historische Person Amenophis' III. betrifft, der nach allem, was wir wissen, am 7. Juni 1402 v. Chr. den ägyptischen Thron bestieg. Sondern dieses erste Wort, das der Gott sprach, noch vor jener großen Rede, aus der die Götter und mit ihnen die Welt hervorgingen,¹²³ war die Idee des Sohnes und Pharaos, die sich erst in Amenophis III. in ganzer Reinheit und Fülle verkörperte: er ist der Sohn, den Gott vor aller Zeit geschaffen hat, und seine Taten, seine prachtvollen Bauwerke, sind es, an denen der Gott ihn als solchen erkennt.

Betrachten wir, um das Bild abzurunden, noch einige weitere Proben aus derartigen Vater-Sohn-Dialogen zwischen Gott und König: Ramses III. sagt zu Amun:

»Ich bin dein Sohn, aus dir bin ich hervorgegangen,
du hast mich als König eingesetzt, als ich noch im Ei war.«¹²⁴

und der Gott antwortet:

»Du bist ein Sohn, der seinem Vater wohlgefällig ist,
der ihn sich ins Herz gibt.«¹²⁵

Das Herz spielt auch hier die Rolle, die wir im Totenkult angetroffen haben:

»o mein Vater, ich bin König auf deinen Befehl,
o mein Herr, mein Herz ist auf deine Pläne gerichtet Tag für Tag,
seit du mich erwähltest unter Hunderttausenden
zum König und Herrscher der beiden Ufer,
als du mich fandest als Kind an der Mutterbrust.
Du hast mich festgesetzt auf deinem Thron,
ich verlasse mich ganz auf deine Kraft,
denn ich bin mir der Stärke deines Armes bewußt.
Ich handle für dich mit liebendem Herzen,
um dein Haus, deinen Tempel zu versorgen.«¹²⁶

In einem Hymnus Ramses' III. an Amun-Re heißt es einmal:

»Wer »mein Vater« zu dir sagt, der ist Herr über die neun Bogen!«¹²⁷

Daraus wird zweierlei klar: einmal, daß nur ein König zu Gott »Vater« sagen kann, und zweitens, daß dem König, der zu Amun-Re »mein Vater« sagt, d. h. sich Amun-Re zum Vater erwählt, dieser Gott den Sieg über die Feinde (die »neun Bogen«) schenkt. Das Bündnis der Gottessohnschaft, das Gott und König miteinander eingehen, verpflichtet aber nicht nur den König zu Treue, Gehorsam und jenem ganzen Programm von Handlungen, das in dem Verbum ND, dem ägyptischen Pietätsbegriff beschlossen liegt, es verpflichtet auch den Gott. Im Gedicht auf die Schlacht von Qades ist auch das Stoßgebet enthalten, das Ramses II. an Amun-Re gerichtet hatte als er sich allein von feindlichen Truppen umringt sah:

»Was ist das, mein Vater Amun?

Hätte ein Vater jemals seinen Sohn vergessen?

Die Taten, die ich vollbracht habe, wären sie ohne dich geschehen?

Bin ich nicht vorgegangen und still gestanden auf dein Wort?

Niemals habe ich die Pläne übertreten, die du beschlossen hast...«¹²⁸

Zugleich zeigt uns dieser Text deutlich genug, daß die Gottessohnschaft keine Rolle war, die der König nur im Kult spielte – sie umfaßte das ganze Königtum.

Wir müssen nun fragen, was diese Konzeption des Königtums als einer Erfüllung von Sohnespflichten für den ägyptischen Gottesbegriff bedeutet. Haben wir es hier mit einer Vater-Religion, gar mit einer Religion des »toten Vaters« zu tun? Muß man nicht diesen Schluß ziehen, wenn die Beziehung von Sohn und Vater im Totenkult das Grundmodell abgibt für alle Religion und Königsherrschaft in Ägypten?

Die Sohnschaft des Königs realisiert zunächst und vor allem den Unterschied zwischen Mensch und Gott, Diesseits und Jenseits. Grenzen werden gezogen und zugleich Formen der Vermittlung gefunden. Modell dieser Vermittlung zwischen Diesseits und Jenseits ist der Totenkult. Durch den König wird Gott zum Vater, und das heißt: zugleich entrückt *und* zugänglich. Gott schafft sich im König einen Sohn und stiftet auf diese Weise ein Band zwischen sich und der Welt, der er sich entrückt hat.

Als Vater des Königs ist Gott verborgen und der Welt nur über einen Mittler zugänglich, dessen auch er sich bedient, um seine Herrschaft im Diesseits auszuüben. Und er ist zweitens als Vater des Königs ein persönlicher Gott, der Gebote aufstellt und Gehorsam fordert, der Ratschlüsse trifft und für die Welt sorgt. Teilt aber dieser Gott, wenn man auf die Pietät der Könige blickt, ihr unablässiges Eintreten für den göttlichen Vater, nicht auch die Bedürftigkeit des toten Vaters, die jenseitige Mangelsituation, der das diesseitige Eintreten des Sohnes Abhilfe schafft?

Nein: es geht zwar auch hier um die Aufrechterhaltung der Wechselbeziehung von Diesseits und Jenseits – soweit reicht die Parallele

zum Totenkult – aber es sind nicht die Götter, die davon leben, sondern die Menschen.

Wenn dieses Band abrisse, würde geschehen, was der Ägypter in der Amarnazeit erfahren und folgendermaßen formuliert hat:

»Das Land machte eine Krankheit durch.

Die Götter hatten sich von diesem Land abgewendet.

Wenn ein Heer nach Syrien geschickt wurde um die Grenzen Ägyptens zu erweitern, konnte es nichts ausrichten.

Wenn man einen Gott bat, von ihm sich Rat zu holen, kam er nicht.

Denn sie waren an ihren Kulturen geschädigt.«¹²⁹

Nicht die Götter, sondern das Land, die Kultur, die ägyptische Gesellschaft würden dabei zugrundegehen. Eine ägyptische Sentenz sagt:

»Wenn man die Opferbrote der Götter schädigt, dann gehen Millionen Menschen zugrunde in diesem Land.«¹³⁰

Die Gestalt des Ketzers Echnaton hat in der Geschichte des Sohnschaftsdogmas eine besondere Rolle gespielt. Vieles spricht dafür, daß dieser König seine religiöse Revolution im Zeichen einer ins Wahnhafte übersteigerten Form dieses Dogmas verkündet hat.¹³¹ Er hat sich offenbar mit der ihm durch das Königtum auferlegten Rolle in einer ganz realen und persönlichen Weise identifiziert und alles rigoros abgeschafft, was zu dieser persönlichen Vater-Sohn-Beziehung mit der Gottheit nicht passen wollte: die Vielheit der Väter und Mütter, die Vieldeutigkeit der Sohnschaftsbeziehung, die Delegation dieser Eigenschaft, die für ihn ja keine Rolle mehr war und kein Bündnis, sondern wesensmäßig, an Priester. Für ihn konnte es nur einen Gott geben, weil es nur einen Vater gibt, und nur einen Propheten, dem dieser Gott sich offenbarte. Dieser Eine Gott konnte nur die Sonne sein, der Inbegriff alles Einzigen, die Quelle des alles hervorbringenden Lichts. Daß im Ägyptischen die Worte für Sonne (»Aton«, richtiger Jati) und Vater bzw. »mein Vater« (jat bzw. jati) gleich lauten, mußte dem König als die letzte Bestätigung dieser Offenbarungen erscheinen.¹³¹ Jedenfalls machen die Texte sehr viel aus diesem Wortspiel.

Gott ist die Sonne (Jati) und offenbart sich im König als »mein Vater« (Jati), anders gesagt: Gott ist kosmisch, das Licht als alles hervorbringender Urgrund des Seins, und nimmt in der Vater-Sohn-Konstellation, die er mit dem König eingeht, die personalen Züge des Vaters an. Die Jenseitigkeit oder Transzendenz dieses Vaters besteht in seiner kosmischen Impersonalität, die ihn, wie die Texte immer wieder betonen, den Augen der Menschen zugleich offenbart und verbirgt. In der Welt ist er als Licht, nur im Herzen des Königs ist er als Person anwesend:

»Bist du gegangen, und es ist kein Auge mehr da, dessen Sehkraft du geschaffen hast, damit du dich nicht selbst sehen müßtest, allein als einziges deiner Geschöpfe,

dann bist du doch in meinem Herzen, und kein anderer kennt dich, außer deinem Sohn Echnaton, den du deiner Pläne hast kundig werden lassen und deiner Kraft.«¹³³

In der Amarna-Religion haben wir eine Vater-Religion reinster Ausprägung vor uns. Als Gott ist die Sonne Vater und nichts als Vater, und zwar nicht absolut, wie die römischen Götter, und auch nicht in Bezug auf die Menschheit insgesamt oder gar die, die an ihn glauben (an die Sonne kann man nicht glauben), sondern in Bezug auf den Einen Sohn, welcher der König ist – Vater also im Sinne der besonderen Konstellation, die uns hier beschäftigt. In dieser einen Konstellation, und das heißt: in der Gestalt des Königs, Sohnes und Mittlers sind daher die personalen Züge der Gottheit vereinigt.¹³⁴

Darin wird zugleich auch der Unterschied zur traditionellen polytheistischen Religion sichtbar. Im Polytheismus steht zwar der König gegenüber den Göttern, dem Sonnengott, dem erwählten und erwählenden Gott und dem Totengott Osiris in den Bindungen der Sohnschafts-Konstellation, die Götter aber stehen ihrerseits untereinander in einer Vielfalt von Konstellationen, wie sie sich in Mythen entfalten, und sind fern davon, ihre personalen Aspekte allein in Bezug auf den königlichen »Sohn« zu definieren. Auch wenn der König ihnen als »Sohn« gegenübertritt, erschöpft sich ihr Wesen doch nicht in der korrespondierenden Vaterrolle dieses Bündnisses, auf dem die offizielle Religion und die Königsideologie beruhen.

2. Die »Kamutef-Konstellation

Abschließend möchte ich nun noch kurz eingehen auf jene Kamutef- oder Oedipus-Konstellation, die in mancher Hinsicht das Gegenstück zur Horus-Konstellation bildet, auch wenn sie ursprünglich mit jener vermutlich nicht das geringste zu tun hat, da sie erstens wesentlich älter zu sein und zweitens aus dem Bereich astraler Mythen, also aus ganz anderen Ursprüngen hervorgegangen zu sein scheint. Die Verbindung beider zu einer komplementären Opposition hat jedoch bereits die ägyptische Königstheologie zuwege gebracht, die auf zwei Dogmen basiert. Das eine ist das im vorstehenden erörterte Sohnschaftsdogma, das sich erst verhältnismäßig spät im Lauf der Geschichte nach dem Modell des Totenkults ausgebildet hat. Das andere ist das Inkorporationsdogma, das jeden König als Verkörperung des Gottes Horus erklärt und in wohl kaum mehr ergründliche Tiefen der ägyptisch-afrikanischen Vorgeschichte hinabreicht, ohne sich jedoch für ägyptisches Denken mit dem später hinzugekommenen Sohnschaftsdogma zu widersprechen. Das Inkorporationsdogma aber beruht auf der Kamutef-Konstellation. Mit diesem Dogma fixierte der Ägypter die überzeitlichen und überindividuellen Aspekte des Königtums, die wir heute in dem Begriff der »Institution« zusammenfas-

sen würden. Institutionen sind etwas Abstraktes und besitzen eine andere Zeitlichkeit als die Individuen, die sie verkörpern. Das Mittelalter ordnete sie dem *aevum* zu und stellte sie mit den Engeln auf eine Stufe. Der Ägypter dachte die spezifische Unsterblichkeit des Königtums im institutionellen Sinne als die Konstellation eines Gottes Horus, der sich in einem unendlichen Zyklus von Verkörperungen in einem weiblichen Komplement, der Göttin Isis, immer wieder selbst hervorbringt.

Das Sohnschaftsdogma ordnet das Diesseits, die Menschheit in ihrem Exponenten, dem König, den jenseitigen Göttern zu. Das Kamutef-Modell andererseits verbindet das Göttliche als etwas Überweltliches und Außerzeitliches mit der Welt der Erscheinungen. Die Vater-Sohn-Konstellation ist vom Sohn aus gedacht und bindet rückwärts gewandt die Gegenwart und Zukunft an die Vergangenheit. Die Kamutef-Konstellation ist vom Vater aus gedacht und bindet etwas Überzeitliches und Immaterielles an eine in die Zukunft fortschreitende Gegenwart. Beide formulieren einen Begriff von Kontinuität, die eine als Pietät, als ein Handeln in Verantwortung vor dem Vergangenen, die andere aber als Unsterblichkeit.

Daß es bei der Kamutef-Idee letztendlich um den Ausdruck einer Unsterblichkeitssehnsucht geht, zeigt sich aufs klarste in der dominierenden Rolle, die sie in den Totentexten spielt. Auch hier, in den Vorstellungen von der Seinsweise des Toten, verbinden sich die beiden Konstellationen »Kamutef« und »Horus« zu einer komplexen Einheit. Der Tote ist als Osiris sowohl Träger der Rolle des toten Vaters und als solcher jenseitig auf einen diesseitigen Sohn bezogen, als auch Partner einer Kamutef-Konstellation, die er mit der Himmels- und Muttergottheit Nut eingeht. Als Osiris im Sinne des toten Vaters bleibt er dem Diesseits zugleich entrückt und verbunden, als Osiris im Sinne des Sohn-Gatten der Muttergattin Nut gewinnt er die spezifisch ägyptische Unsterblichkeit eines im zyklischen Wandel der Wiedergeburten mit sich selbst identisch bleibenden Wesens. Durch diese Deutung des Todes als Vereinigung mit der Mutter wird die Lebenslinie zur Kreisbahn umgebogen und auf diese Weise die Unendlichkeit der bewegenden Lebensenergie garantiert.¹³⁵

Auch die Kamutef-Idee hat, allerdings sehr viel weniger deutlich, ihr Korrelat auf der menschlichen, »alltagsweltlichen« Ebene, nämlich in dem tief eingewurzelten Glauben, daß der Vater im Sohn weiterlebt. Dies ist es, was wir oben als das »natürliche Mysterium« der Vaterschaft bezeichneten. Der Vater sagt zu dem Sohn, den er durch die Umarmung als echtbürtig anerkennt: »Das bin ich!«,¹³⁶ und ein in Ägypten häufiger Personenne Name lautet »Der seinen Vater wiederbringt«. Genauer gesagt glaubt der Vater wohl nicht selbst im Sohne weiterzuleben, sondern in Gestalt eines beiden Gemeinsamen, Überindividuellen und Immateriellen, das von ihm auf den Sohn übergeht.

Auf der königlichen Ebene ist das der Gott Horus, auf der Ebene der allgemeinen altägyptischen Anthropologie ist das der KA.¹³⁷ Es ist dasselbe Wort wie KA »Stier«, das wir in der Verbindung Kamutef »Stier seiner Mutter« antreffen, und bezeichnet wohl ursprünglich so etwas wie Zeugungskraft im Sinne einer »bewegenden Lebensenergie«, die sich in zyklischen Verkörperungen vom Vater auf den Sohn fortpflanzt. In geschichtlicher Zeit werden diese Vorstellungen stark vergeistigt. Wir haben bereits die Stelle bei Ptahhotep kennen gelernt, der lehrt, daß nur »der Sohn, der auf deine Lehre hört« ein Kind ist, »das dein KA dir gezeugt hat«.¹³⁸ Das Vater und Sohn Gemeinsame, das ihre Kommunikation über die Todesgrenze hinaus ermöglicht, das sich in beiden verkörpernde Überindividuelle, wird aus dem Bereich des Samens (KA: Stier) in den Bereich des »Herzens« ausgeweitet, den Bereich der Sprache, der Zeugung durch Mund und Ohr, die das den Tod überdauernde Bündnis stiftet.

Dieser vergeistigte KA-Begriff, als ein Bündnis und geistiges Band, gewinnt im Osiris-Mythos Gestalt, dessen auf dem Schabaka-Stein festgehaltene Version mit den Worten schließt:

»Sein Sohn Horus erschien als König von Ober- und Unterägypten in den Armen seines Vaters Osiris«¹³⁹

»in den Armen«: das ist der Gestus, den die KA-Hieroglyphe darstellt.¹⁴⁰ Der Sohn, der die Stelle seines Vaters einnimmt (d. h. dessen überindividuellen Aspekt als Amtsträger verkörpert) und seinem jenseitigen Vater mit liebendem Herzen verbunden bleibt, wird von dem schützenden Segen des Vaters wie von einer Umarmung umfassen.¹⁴¹ Erinnern wir uns in diesem Zusammenhang der »Umarmung von Gold«, mit der der Gott Ptah seinen königlichen Sohn gesegnet hat.¹⁴² Die Umarmung ist die Veranschaulichung einer reziproken Beziehung. Dem Vater werden in dieser Umarmung den Tod überwindende Lebenskräfte zugeführt. In einem sehr alten Mysterienspiel sagt Horus: »Ich halte diesen meinen Vater in meiner Umarmung, der müde geworden ist, damit er wieder gesund wird.«¹⁴³

Beide, Vater und Sohn, ziehen aus dieser über die Todesgrenze hinübergreifenden Kommunion im KA einen Gewinn, den das Ägyptische mit dem Wort ACH ausdrückt.¹⁴⁴ »ACH ist ein Vater für seinen Sohn, ACH ist ein Sohn für seinen Vater« heißt es in einem Totenopferspruch.¹⁴⁵ ACH für den Aton (was genauso klingt wie »ACH für meinen Vater«) ist die Bedeutung des Namens Echnaton, der, wie wir sahen, seine gesamte Religion auf der königlichen Vater-Sohn-Konstellation aufbaute.¹⁴⁶ ACH bezeichnet auch die Existenzform des seligen Toten, den Zustand, in den es die Mangelsituation des toten Vaters zu verwandeln gilt.¹⁴⁷ Diese Verwandlung vermag die Pietät des Sohnes zu bewirken.

Der KA-Begriff bezeichnet den Schnittpunkt der beiden Konstella-

tionen, in denen wir das Phänomen VATER betrachtet haben: der Beziehung des Sohnes zum toten Vater, wie sie der Osiris-Mythos erzählt, und der Kamutef-Konstellation. Das Kamutef-Motiv zielt auf den KA als eine immaterielle und unsterbliche Größe, die sich immer wieder verkörpert in der Kette der Generationen, die Vater-Sohn-Konstellation zielt auf den KA als eine überindividuelle, die Generationen umspannende Größe, die eine Kommunikation von Vater und Sohn über die Todesgrenze hinaus ermöglicht und auch den Charakter eines geistigen Bandes, eines im »Herzen« verankerten Bündnisses annehmen kann.

Im ägyptischen Begriff des KA scheint nun, wie wir vorbehaltlich einer neuerlichen Untersuchung dieses schwierigen Begriffs nur andeuten können, alles zusammengefaßt, was den intensionalen Bedeutungsgehalt des ägyptischen Vater-Bildes ausmacht. Denn KA heißt

(1) »Stier« – der Vater als Erzeuger

(2) »Nahrung« – der Vater als Ernährer

(3) »Geist, Wille, Unterscheidungsvermögen« – der Vater als Erzieher

KA ist der Inbegriff aller zeugenden Lebenskräfte, die vom Vater auf den Sohn und von den Göttern auf den König und von ihm auf die menschliche Gesellschaft übergehen – der Inbegriff der Paternalität.