Originalveröffentlichung in: E.Hornung, O.Keel (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (Orbis Biblicus et Orient. 28), Fribourg und Göttingen 1979, S. 11-72

WEISHEIT, LOYALISMUS UND FRÖMMIGKEIT

Jan Assmann, Heidelberg

Weisheit und Frömmigkeit : diese beiden Begriffe passen in unserem Denken sehr gut zusammen. "Fromm" und "weise" zu sein, kann durchaus als ein vertrautes Ideal christlich-abendländischer Lebensführung gelten. Für das alte Aegypten scheint das nicht viel anders zu sein : charakterisieren doch diese beiden Begriffe genau das Image, das die spätägyptische Kultur in der hellenistischen Welt besass[1]. Der Aegyptologe kann dieses Image nur bestätigen. In der Tat ist das Lebensideal, wie es z.B. die Grabinschriften des Petosiris und die Lehre des Amenope entwerfen, recht gut durch die Begriffe Weisheit und Frömmigkeit gekennzeichnet.

Das gilt in dieser Form jedoch nur für die Spätzeit. Dass die Weisheit so fromm ist, d.h. Frömmigkeit das zentrale Thema weisheitlicher Unterweisung und den Inbegriff der Weisheit darstellt, ist bekanntlich das proprium der Lehre des Amenope, wodurch sie sich von älteren Lehren unterscheidet[2]. In der Aegyptologie hat

---

1 Zur Gottesfürchtigkeit der Aegypter vgl. z.B. Herodot, Historien II, 37; zur Weisheit etwa Diodorus Siculus I, 96 und Ammianus Marcellinus XXII, 16.

2 Die spezifische Frömmigkeit des Amenope ist in der Auslegungsgeschichte dieses Textes eine verhältnismässig junge Erkenntnis. Zunächst war sie den ersten Entdeckern und Bearbeitern wie z.B. Lange, Erman, Gressmann, Wijngaarden, Griffith u.A. (vgl. Gese, Lehre und Wirklichkeit, 27) nur als allgemeine religiöse Grundstimmung aufgefallen, die diese Lehre von allen älteren abzuheben schien. Das beruhte aber, wie de Buck schon 1932 zeigen konnte und sich bald allgemein durchsetzte (vgl. n.5) auf einer Fehleinschätzung der älteren Lebenslehren, die keineswegs einen rein profanen Utilitarismus lehrten, sondern auf dem Prinzip der "Maat" als einem durchaus religiösen Fundament gründeten. Eine Entwicklung der Lehren von "profaner" zu "religiöser" Weisheit hat es in Aegypten, so A. de Buck, nicht gegeben und die Lehre des Amenope unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der des Ptahhotep. Dieses allzu homo-

man - und wie ich glaube etwas zu einseitig unter dem Einfluss der alttestamentlichen und orientalistischen Weisheitsdiskussion - diese Entwicklung meist am Paradigma des Tun-Ergehen-Zusammenhangs dargestellt[3]; am klarsten geschieht das vielleicht durch Eberhard Otto[4] :

> "In älterer Zeit ist der Erfolg die logische natürliche Folge der guten Tat. Jetzt tritt Gott als der Urheber des Erfolges ein."

Diese Konzeption des Wandels lässt sich in folgendem Schema darstellen :

---

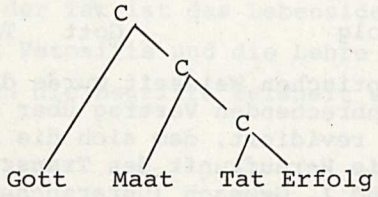
gene Bild der ägyptischen Weisheit wurde dann 1962 von H. Brunner in seinem bahnbrechenden Vortrag über den freien Willen Gottes (vgl. n.6) revidiert, dem sich die Arbeiten von S. Morenz (besonders Die Heraufkunft des Transzendenten Gottes in Aegypten, 1964) und I. Grumach (Untersuchungen, 1972) anschlossen. Seidem ist immer klarer geworden, dass - bei aller Gemeinsamkeit des allgemeinen religiösen Fundaments - die Frömmigkeit, d.h. die Unmittelbarkeit der Gott-Mensch-Beziehung, das, was S. Morenz sehr glücklich die "Gottesunmittelbarkeit" der menschlichen Existenz nannte, ein spätes, die Lehre des Amenope von ihren Vorgängern abhebendes Phänomen ist.

Die alttestamentliche und altorientalistische Weisheits-Diskussion hat sich zwar dem von A. de Buck eingeleiteten "zweiten Stadium" des Verständnisses der ägyptischen Weisheit angeschlossen (s. zunächst Gese, Lehre und Wirklichkeit, dann vor allem Schmid, Wesen und Geschichte, und die darin verarbeitete Literatur sowie ders., Gerechtigkeit als Weltordnung), aber die jüngste Position, soweit ich sehe, noch nicht zur Kenntnis genommen. Diese Position, die das Spätstadium der Weisheit zwar nicht mit dem allgemeinen Begriff einer religiösen Fundierung, aber mit dem spezifischeren Begriff einer individuellen Gottesbezogenheit des Handelns und Ergehens, d.h. der "Persönlichen Frömmigkeit" charakterisiert, soll hier von den ägyptischen Befunden her soweit ausgeführt und historisch begründet werden, dass sie auch für die Diskussion des gemeinorientalischen Phänomens der Weisheit fruchtbar gemacht werden kann.

3 Vgl. für diese und auch für die ägyptologische Position das Standardwerk von Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit.

4 Otto, Die biographischen Inschriften, 23.

Darin steht "C" für die Idee einer Kausalfunktion, die die unter ihr stehenden Begriffe in eine Ursache - Wirkung - (bzw. Grund - Folge -) Relation bringt : die (gute) Tat ist der Grund des Erfolges, bzw. Gott sorgt (= ist die Ursache) dafür, dass die (gute) Tat den Erfolg zur Folge hat. Gegen diese Sicht der Dinge, die der älteren Konzeption einen rein weltlichen Utilitarismus unterstellt, wurde bald eingewandt, dass sie die religiöse Fundierung auch der älteren Weisheit nicht berücksichtige[5]. Was den Tun-Ergehen-Konnex garantiert, ist weniger eine "logische natürliche Folge", als vielmehr eine Ordnung der Dinge, die vom Schöpfergott eingerichtet und vom Menschen in seinem Tun verwirklicht wird, das Prinzip Maat :



So erhält diese Kausalität ihr religiöses Fundament, aber menschliches Handeln und Ergehen auf der einen Seite und Gottes ordnende Planung auf der anderen Seite werden dadurch doch in eine nur indirekte Beziehung gesetzt, die den Begriff eines Handelns für und vor Gott und damit die wesentlichste Komponente eines Frömmigkeitsbegriffs, wie ihn Amenope entwickelt, ausschliesst. Menschliches Handeln entspricht der Maat, die Erfolg und Bestand verbürgt, nicht unmittelbar Gottes Willen. Dass die Kategorie des freien Willens Gottes in der späteren Weisheit gleichbedeutend ist mit einem Verschwinden der Maat aus ihrer vermittelnden Position hat H. Brunner in seinem Vortrag auf dem Strassburger Kongress 1962 deutlich gemacht[6]. So wird der Weg frei für die Vorstellung von einem Handeln für Gott, im Einklang mit Gottes

---

5 Zuerst und vor allem von A.de Buck, Het religieus karakter der oudste egyptische Wijsheid, in : NThT 21 (1932) 322ff., vgl. Schmid, Wesen und Geschichte 3 n.11; Grumach, Untersuchungen, 4, n.17-18.

6 Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, in : SPOA 103-117.

Willen, deren ermöglichende Bedingung die Konzeption eines frei auch über die Maat verfügenden personalen Gottes darstellt. Beides, Gottesbegriff und Frömmigkeitsbegriff, implizieren einander als die beiden Seiten ein und derselben Sache. Wenn Gott als "Herr", "Schöpfer" und "Lenker" - der "Lotse des Herzens"[7] - des Einzelnen aufgefasst wird, dann bedeutet Frömmigkeit nichts anderes als die Anerkenntnis Gottes in diesen Eigenschaften und das sich Einfügen in diese Bezüge in jener Haltung, die Amenope mit dem alten Ausdruck des "Schweigers" bezeichnet[8]. Es liegt auf der Hand und ist von Brunner in dem schon erwähnten Vortrag auch sehr klar ausgesprochen worden, dass Amenope hier im Gefolge jener Tradition steht, die man mit dem Stichwort "Persönliche Frömmigkeit" kennzeichnet und deren Blüte in die 19.-20. Dyn., also die der mutmasslichen Abfassungszeit der Lehre des Amenope unmittelbar vorausgehenden Jahrhunderte fällt[9].

---

7 Vgl. Grumach, Untersuchungen, 128 und 165.

8 Dies., a.a.O., 3f. und passim cf. Index S. 194 s.v.

9 Seit Poseners Publikation einer Gruppe von Gebetsostraka in RdE 27 (1975) 195-210, wissen wir, dass das literarische Phänomen der "Persönlichen Frömmigkeit" weit vor Amarna, mindestens in die Zeit Amenophis' II. zurückreicht. Die Nachamarnazeit bedeutet demnach keinen Ursprung, aber doch einen Durchbruch, insofern die Quellen von da an nicht nur reichlicher, sondern auch vielfältiger fliessen. Zu den Gebetsostraka (vgl. als bekannteste die von Erman in ZÄS 38 (1900) 19-41 edierten "Gebete eines ungerecht Verfolgten") kommen nun Votivstelen, Skarabäen-Devisen (vgl. die in LÄ II, 783 n.148 gegebenen Hinweise auf die Publikationen von E. Drioton) sowie im engeren Sinne "literarische" Zeugnisse und sogar Königsinschriften (z.B. ÄHG Nr. 196). Auch in den grossen Hymnen nimmt das Thema Gottes als "sozialer Instanz" einen ganz anderen Raum ein (vgl. ÄHG, S. 69f.).
Dieselbe Struktur : Aufkommen in der 18., allgemeiner Durchbruch in der 19. Dyn., zeigt das Orakelwesen, das ganz gewiss von der "Persönlichen Frömmigkeit" als einem religionsgeschichtlichen Phänomen nicht getrennt werden darf. Trennen würde ich hiervon allerdings das Zeugnis der Personennamen, das ähnlich wie in Mesopotamien, Israel und Griechenland eine vergleichsweise geschichtslose und ubiquitäre Form individueller Gottesbezogenheit zum Ausdruck bringt, die - wie Rainer Albertz in seiner Heidelberger Habilitationsschrift Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion (1977) sehr überzeugend darlegt - mit der Geburt als einer existenziellen Grundsituation höchster Gottes-Angewiesenheit zusammenhängen wird.

I

Diesen Hinweis, den Brunner vor 15 Jahren gegeben hat, möchte ich heute in umgekehrter Richtung aufgreifen. Ausgehend von den Texten der "Persönlichen Frömmigkeit" möchte ich zeigen, dass diese ihrerseits zumindest in Einzelpunkten in einer Tradition stehen, die auf die Weisheit zurückführt. Zunächst ist allerdings eine Klärung dessen vordringlich, was hier unter "Persönlicher Frömmigkeit" verstanden werden soll. Dieser Terminus, den wir meist nur mit Unbehagen und in Anführungszeichen verwenden, leidet bekanntlich darunter, dass er sowohl ein schwer abgrenzbares literarisches Phänomen - eine Art Gattung - als auch zugleich eine dahinter stehende geistige Strömung bezeichnet; dass er allzu sehr mit christlichen Vorstellungsinhalten besetzt ist und dass es schliesslich kein ägyptisches Wort dafür, ja nicht einmal ein Wort für "fromm", gibt. Selbst das Koptische behilft sich in den allermeisten Fällen mit εὐσεβὴς und εὐσέβεια. Nun sind Begriffe nicht an Lexeme gebunden. Was Amenope in seiner Lehre entwickelt, lässt sich durchaus als Explikation eines Frömmigkeitsbegriffs, nicht auf Wort-, sondern auf Textebene, auffassen. Gibt es denn aber in den Texten der "Persönlichen Frömmigkeit", auf die dieser Frömmigkeitsbegriff zurückgehen soll, nichts entsprechendes ? Was man sich wünscht, sind zeitgenössische autobiographische Zeugnisse von Trägern dieser Strömung, die ein Bekenntnis ihrer besonderen, persönlichen Beziehung zu Gott ablegen.

So etwas gibt es tatsächlich, und es sind derartige Bekenntnisse, die eine unverkennbare Beziehung zur Weisheit zeigen. Sie können sehr kurz sein, wie im Falle des Ramose, der die Inschrift seiner jetzt in Stockholm aufbewahrten Votivstele mit den Worten schliesst :

"Ramose, gerechtfertigt, ein Diener des Ptah, der seine Lehre kennt"[10].

---

10 ÄHG Nr. 163, 30f.

Sie können aber auch länger sein wie die Inschriften des Thothemheb und des Kiki, die einzigen Grabinschriften, die man zur "Persönlichen Frömmigkeit" im engeren Sinne zählen möchte :

TT 194 (14)[11]

"Ich bin wahrhaftig ein Diener von dir,
ich bin auf dem Wasser deines Gebots.
Den Ausspruch deines Mundes verwerfe ich nicht,
deine Lehre missachte ich nicht.
Ich bin auf dem Weg, den du selbst gegeben hast,
auf dem Pfad, den du gebahnt hast."

TT 409[12]

Es war einmal ein Mann usw....
den hat nun aber sein Gott unterwiesen
und ihn verständig gemacht nach seiner Lehre;
er hat ihn auf den Weg des Lebens gesetzt,
um seine Glieder zu bewahren;
der Gott hat ihn schon als Kind erkannt,
Nahrung und Schätze wurden ihm zugewiesen.

"Lehre"[13], "Weg des Lebens", "unterweisen", "verständig werden lassen", "wissen" - das sind alles ganz unzweideutige Hinweise darauf, dass die Beziehung zu Gott als eine Art Weisheit und Gott selbst als der Lehrer dieser Weisheit verstanden werden. Frömmigkeit ist nicht Glaube an, sondern Wissen von Gott[14] und zwar ein Wissen, das von Gott selbst ausgeht. Allein diese Stellen genügen zwar, um die Frage nach der Beziehung von Weisheit und Frömmigkeit in ein neues Licht zu stellen; sie bleiben aber auch, wenn man weiter sucht, die einzigen, die das Thema etwas ausführlicher behandeln. In der Voramarnazeit findet sich zweimal in Autob iographien die Aussage "der seinen Gott kennt".

---

11 ÄHG Nr. 172; Textedition mit Kommentar demnächst in RdE.

12 ÄHG Nr. 173.

13 Vgl. dazu auch den Text einer Statue des Vezirs Paser (Inhaber von TT 106) aus dem Totentempel des Mentuhotep, ed. Kitchen, Ramesside Inscriptions III, 17-18 :

(...) meine Glieder sind rein;
deine Lehre ist in meinem Leib :
ich weiss, dass du (sc.Amun-Re) grösser bist als die Götter;
ich bin einer, der 'auf deinem Wasser handelt'.

14 Vgl. Morenz, Aegyptische Religion, 129f.

Der seinen Gott kennt und seine Macht (*b3w*)
respektiert[15]

Ich war ein gerechter Mann auf Erden,
der seinen Gott kennt und seine Schönheit erhöht (*sᶜ3*)[16]

Zwei andere Inschriften verwenden die Wendung *rdj m jb* "sich (Gott) ins Herz setzen", die sich wohl ebenfalls auf ein Wissen von Gott bezieht :

Ich gab meinen Gott in mein *jb*-Herz
und den König in mein *ḥ3tj*-Herz :
die Furcht (*šfšft*) meines Herrn durchdrang meine Glieder,
bis ich das Alter erreichte, das sie geben[17].

(Einer,) der Gott in sein Herz gab
und kundig war seiner Macht (*b3w*)[18].

In der Ramessidenzeit sind es vor allem die Hohenpriester des Amun, in deren Inschriften sich derartige, nun allerdings sehr stark formelhaft erstarrte Wendungen finden. Eine dieser Formel lautet :

Der seinen Gott verehrt und dessen *srḫw*[19] erhöht,
der sich verlässt auf alle seine Taten[20].

---

15 Urk IV 1182 (Minnacht) : *rḫ nṯr.f trj b3w.f*

16 Urk IV 1799 (Amenhotep) : *jnk zj pw m3ᶜ tp t3*
rḫ nṯr.f sᶜ3 nfrw.f

17 Gaballa, in : MDIK 26 (1970) 53 fig.1 :
dj.j nṯr.j m jb.j
njswt m ḥ3tj.j
šfšft nt nb.j ḫt ᶜwt.j
r pḥt.j j3wt nt dd.sn

Dass mit *nṯr.j* "mein Gott" Amun gemeint ist und nicht etwa der König, ergibt sich zum einen aus dem sprachlichen (Suffix 3.Pl. *.sn* "sie"), zum anderen aus dem historischen Kontext : Nefer war III. Amunsprophet.

18 Varille, in : BIFAO 54 (1954) 131f.

19 Zu dem rätselhaften Wort *srḫ*, das nur im Zusammenhang dieser Formel belegt ist und offenbar nicht als einfache Schreibvariante für *sḫr* "Plan, Ratschluss" zu erklären ist (obwohl man doch genau dieses Wort im Zusammenhang erwarten würde), siehe Wb IV, 200.1. Lefebvre übersetzt die Wendung mit "amplifiant ses arrêts" (Histoire des Grands Prêtres, 126, 127, 129, 132).

20 Bekenchons : Kairo CG 42155 ed. Legrain, Statues de rois et de particuliers II, 23; Paser : Kairo CG 42156 ed. Ders., a.a.O., II, 24; Rama-Raii : Lefebvre, Inscriptions concer-

Auch von "Wandeln auf Gottes Wege" ist öfter die Rede :

> Der den *srḫ* seines Gottes verehrt und auf dessen Wege wandelt.[21]

Das Thema des Wissens von Gott wird hier im Sinne von Gottesfurcht (*trj, šfšft, b3w*) verdeutlicht und um die Aspekte des Vertrauens (sich auf Gott verlassen) und Gehorsams (wandeln auf Gottes Weg) ergänzt.

Derartige Aussagen sind aber einstweilen noch viel zu vereinzelt, als dass sie für das gelten dürften, was wir suchen : Selbstaussagen der "Persönlichen Frömmigkeit", die uns diesen leeren und anachronistisch klingenden Begriff mit authentischem Inhalt füllen würden. Wir müssen vielmehr versuchen, das Gesuchte aus der Fülle der die "Persönliche Frömmigkeit" als literarisches Phänomen repräsentierenden Texte selbst in genügender Breite und Dichte herauszupräparieren.

Ich habe darüber eine Untersuchung angestellt, über die ich im Folgenden kurz berichten möchte. Ausgangspunkt war folgende Ueberlegung : Frömmigkeit lässt sich als eine persönliche Hinwendung des Menschen zu Gott denken, die eine ebenfalls in irgendeinem Sinne persönlich gedachte Hinwendung Gottes zum Menschen voraussetzt[22]. Was nun das Thema der Hinwendung Gottes zum Men-

---

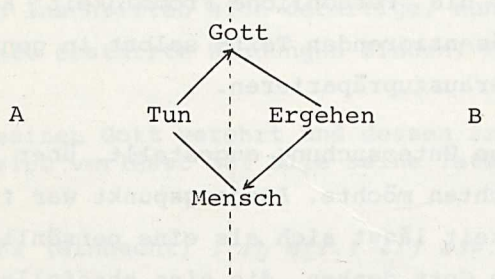
nant les Grands Prêtres, 17 Nr. II b.
Die Wendungen *sᶜ3 srḫ nṯr.f* und *hn sw ḥr zp.f* begegnen auch auf der Münchner Statue des Bekenchons ed. Münster-Plantikow, ZÄS 95 (1969) 117ff.

21 Bekenchons : München, ed. Münster-Plantikow, a.a.O. (n.20).

22 H.Brunner spricht in Bezug auf diese Zweiseitigkeit der Gott-Mensch-Beziehung von einem "Liebesverhältnis", dessen Grundlage "beiderseitige freie Wahl" bilde (SPOA, 108) und bezieht sich damit vor allem auf Skarabäen-Devisen wie z.B. "Gott liebt den, der ihn liebt". Vorgebildet ist diese Idee in der ins Mittlere Reich zurückreichenden Konzeption von der gegenseitigen Erwählung zwischen Gott und König (Morenz, in : Festschrift Wedemeyer, 118-137 und Omlin, Amenemhet und Sesostris I, 20 und passim). Vgl. die Neferhotep-Inschrift (ed. Pieper, in : MVAeG 32 (1922) Z. 29) :

> *mrj nṯr mrr sw*
> "möge Gott den lieben, der ihn liebt".

schen angeht, so erscheint es in den Texten in zwei Formen : einmal kollektiv, wo von den Menschen als "jedermann", "jedes Gesicht", "jedes Auge" usw. die Rede ist, und Gottes Güte und Zuwendung als eine unterschiedslos für alle wirkende Schöpfer- und Schutzkraft gedacht ist[23] - die Lehre für Merikare[24], der Kairener Amunshymnus[25] und die Amarna-Hymnen[26] können hierfür als loci classici gelten - und zum anderen individuell, wo Gottes schaffende und schützende Zuwendung nicht "jedermann", sondern genau dem gilt, der sich Gott zuwendet. Die Frage nach ägyptischen Ausdrucksformen eines Frömmigkeitsbegriffs lässt sich nun operational eingrenzen auf sprachliche Formulierungen dieser Zweiseitigkeit der Gott-Mensch-Beziehung, wie sie für die Zwecke unserer Untersuchung das folgende Schema abbildet :



In derselben Inschrift bezeichnet der König sich als den, "der bildet (*msj*) den, der ihn geschaffen (*msj*) hat". In den Königsinschriften des NR spielen diese und gleichartige Formulierungen einer umfassenden gegenseitigen Beziehung von Gott und König eine grosse Rolle, auf die wir hier nur am Rande verweisen. Ebenso sind auch die formelhaften "Devisen" der Skarabäen nicht in unsere Belegliste der "Gegenseitigkeitsformel" aufgenommen.

23 Vgl. Assmann, Liturgische Lieder, 343f., wo diese Ausdrücke für "jedermann" als Partner der Gottheit allerdings nicht den Ausdrücken für qualifizierende Formen menschlicher Zuwendung gegenübergestellt sind, sondern der in unserem Zusammenhang nicht in Rede stehenden "liturgischen" Konzeption spezifizierter "Gemeinden"; vgl. ähnlich ÄHG, S. 60-63.

24 Vgl. ÄHG, S. 43-45.

25 Vgl. ÄHG Nr. 87.

26 Vgl. ÄHG Nr. 91-95.

Ausgehend von diesem Schema bin ich nun in den Texten, die ich zur Hand hatte, auf zwei mehr oder weniger normierte Formulierungsmuster gestossen :

1. Eine Formel mit der Basisstruktur B - A, die ich als "Gegenseitigkeitsformel" bezeichnen möchte :
   "Gott ist/tut B für den, der ihm gegenüber A ist/tut"
   z.B.
   B A
   šw n šms sw
   Licht für den, der ihm folgt[27]

2. Eine Formel mit der Basisstruktur A - B, die meist (aber nicht notwendigerweise) in der rhetorischen Figur der Seligpreisung (Makarismos) mit begründendem Nachsatz vorkommt :
   "Wer (Gott gegenüber) A ist/tut, dem wird (von Gott) B zuteil"
   bzw.
   "Wohl dem, der A ist/tut, denn ihm wird B zuteil"
   z.B.
   A B
   w3ḏ-wj m33 sw šw.f wbnw
   Selig, wer ihn schaut : dessen Sonne ist aufgegangen[28]

Ich habe natürlich nicht sämtliche ägyptische Texte auf diese beiden Formulierungsmuster hin durchforsten können, sondern muss mich auf einen Bestand von gut 90 Belegen der ersten und etwas über 30 Belegen der zweiten Form begnügen, den ich als repräsentativ betrachte und der jedenfalls eine ungleich breitere Basis bietet als die spärlichen Explikationen der A-Seite der Gott-Mensch-Beziehung, wie sie gelegentlich in biographischen Inschriften des NR begegnen.

Die "Gegenseitigkeitsformel" gehört zum Grundbestand hymnischer Redeformen; so überrascht es nicht, dass weitaus die meisten

---

27 Heidelberger Relief des Amenemone (Beleg A 18).

28 Urk IV 1722 (Beleg B 1).

Belege aus Hymnen stammen und die Gott-Mensch-Beziehung zum Thema haben. Nur die Belege aus den Loyalistischen Lehren des MR und 8 Belege aus dem NR, vornehmlich der Amarnazeit, beziehen sich auf das König-Untertan-Verhältnis. Den Eindruck, dass in Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen derartige Formulierungen nicht vorzukommen scheinen - sich also etwa ein Privatmann als "freundlich gegenüber dem, der ihn respektiert" o.ä. bezeichnen würde - kann ich nur als Frage an berufenere Kenner der autobiographischen Literatur weitergeben; es wäre immerhin interessant, wenn diese Formel, wie es scheint, auf das Gott-Mensch- und König-Untertan-Verhältnis beschränkt wäre.

Auf den Gott bezogene Formeln erscheinen bereits in Hymnen des frühen NR und zwar in zwei Typen. Der eine Typ stellt die erbarmende Güte Gottes der menschlichen Hilfsbedürftigkeit gegenüber :

> Der das Flehen dessen hört, der in Bedrängnis ist,
> wohlgeneigten Herzens (*j3m-jb*) gegenüber dem, der zu ihm ruft[29]

Der andere Typ lässt dem der Menschenwelt zugewandten Aspekt Gottes auch eine Form aktiver Zuwendung auf Seiten des Menschen korrespondieren :

> Vater und Mutter für den, der ihn sich ins Herz gibt
> aber sich abkehrend von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht[30]

> Der Lebenshauch gibt dem, der ihn verehrt
> und die Lebenszeit trefflich macht dessen, der "auf seinem Wasser" handelt[31]

Während der erste Typ mit Begriffen wie "Bedrängnis" und "Anrufung" auf der menschlichen Seite ("A) und "Erhörung" und "Er-

---

29 ÄHG Nr. 87C, 69-70 (Zeit : vor Dyn.18).

30 ÄHG Nr. 75, 23-24 (Zeit : Thutmosis III). Es ist dies der wohl früheste Beleg für die Prädikation Gottes als "Vater und Mutter" (sonst immer : der Menschheit, nicht des Einzelnen, vgl. für weitere Belege ÄHG, S. 545, z.St.), vgl. auch Assmann, in : H.Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte (Stuttgart 1976), 18, n.25.

31 ÄHG Nr. 83, 7-8 (Zeit : Thutmosis III).

barmen" auf der göttlichen Seite ("B") das Schema mutueller Zuwendung nur einseitig realisiert, da hier Gottes erbarmende Zuwendung ganz im Vordergrund steht und die menschliche Hilfsbedürftigkeit nicht gut als "Zuwendung" aufgefasst werden kann, ist im zweiten Typ der Gedanke der Gegenseitigkeit in aller wünschenswerten Klarheit ausformuliert, mit Haltungen und Handlungen wie "Beherzigung" (*rdj m jb*), "Verehrung" (*dw3*) und "Gefolgschaft" (*jrj ḥr mw*) auf der Seite menschlicher Zuwendung und Aspekten wie "Vater und Mutter", "Geber von Atemluft" und "Gewährer erfüllter Lebenszeit" auf der Seite göttlicher Zuwendung.

Die Texte der "Persönlichen Frömmigkeit" finden diese Form also bereits vor und verwenden sie sehr ausgiebig. Mit 37 Belegen - 16 auf Votivstelen, 21 in literarischen Texten und Hymnen - bilden sie einen sehr deutlichen Schwerpunkt. Dabei sind auch die Belege des 1. Typs mit aufgenommen, obwohl Hilfsbedürftigkeit, wie gesagt, nicht als Frömmigkeit im Sinne aktiver Zuwendung gelten kann. H. Brunner hat jedoch in seinem Aufsatz über die religiöse Wertung der Armut darauf aufmerksam gemacht, dass Ausdrücke wie "der Arme", "der Bedrängte" als Selbstbezeichnungen des Beters dienen, der sich Gottes Schutz und Hilfe anvertraut, und dass das ägyptische Wort für "beten", *snmḥ*, etymologisch geradezu "sich arm machen" heisst[32]. Armut und Hilfsbedürftigkeit erscheinen hier fast als religiöse Qualifikation. Vor allem aber ist von Belang, dass der seit Ptahhotep und Kagemni in der Weisheitsliteratur beheimatete Begriff des "Schweigers"[33] - also ein

---

32 In : Saeculum 12 (1961) 332.

33 Der Ausdruck *gr* ist vor allem in der Weisheitsliteratur beheimatet, s. Kagemni Papyrus Prisse I.1; Ptahhotep 115); Merikare 110 (hier Osiris?); Bauer 211; 298; 315/16 (vgl. dazu Vogelsang, Kommentar, 162); Papyrus Chester Beatty IV verso 5,2; Anii 3,11; 4,1; 9,10 (vgl. dazu Volten, Ani-Studien, 56); Amenope (vgl. dazu Grumach, Untersuchungen, passim siehe Index, S. 194 s.v.; Lange, Das Weisheitsbuch des Amenemope, 20f.); Papyrus Insinger, VII.Lehre (*dnf*), Papyrus Carlsberg 2, 1.2 (vgl. dazu Volten, in : Miscellanea Gregoriana, 378 vgl. 374). -
In ähnlichem Sinne kommt *gr* auch in autobiographischen Texten vor (Janssen, De traditioneele egyptische autobiografie voor het Nieuwe Rijk II, 158 Gd; Sethe, Lesestücke, 72, 22.23; Edwards

zunächst in sozialem Bezug gemeinter Begriff von Bescheidenheit und Selbstbeherrschung - in genau diesem Zusammenhang demütiger Selbstbezeichnungen auf die Gott-Mensch-Beziehung umgedeutet vorkommt :

> Wie schön ist es, zu sitzen in der Hand des Amun,
> des Beschützers des Schweigenden,
> des Retters des Armen
> der Luft gibt jedem, den er lieb hat ![34]

> Du bist Amun, der Herr des Schweigenden,
> der kommt auf die Stimme des Armen,
> (...) du gabst Luft dem, der in Bedrängnis war.[35]

JEA 51 (1965) Tf.XI S. 25; Berlin 19500 Roeder, Aegyptische Inschriften I, 261; Urk IV 993; 1083; 1532; weitere Stellen bei Lange, Weisheitsbuch, 20).-
In religiösen Texten ist das Wort erst ab Dyn. 19 und nur im Zusammenhang der Persönlichen Frömmigkeit belegt : Papyrus Chester Beatty IV recto 5.8 = ÄHG Nr. 195, 56; Papyrus Leiden J 350, VI.9 (Theben als Domäne des "Schweigenden" oder des "Schweigens"); Papyrus Chester Beatty XI verso 3.3 (Beleg A 46); Papyrus Sallier I.8, 5-6 = ÄHG Nr. 182, 23 (vgl. dazu Caminos, Late-Egyptian Miscellanies, 323; Daumas, in : Magie des extrêmes, Etudes Carmelitaines 1952, 129-131 mit 129 n.2); Černý-Gardiner, Hieratic Ostraca I, 8.3 und 5; Berlin, Stele 20 377 = ÄHG Nr. 148 B 15 (Beleg A 22 /b/); Berlin 6910 = ÄHG Nr. 169, 2 (Beleg A 57); FIFAO 20, II, 119f. (Beleg A 27) vgl. das Graffito IFAO Nr. 1369.4. Der Ausdruck *gr* hat hier offenbar eine etwas andere Bedeutung als im Bereich der Weisheits- und autobiographischen Literatur. Es geht nicht nur um bescheidene Zurückhaltung im zwischenmenschlichen Bereich, sondern vor allem um eine Haltum gegenüber der Gottheit (also eine Realisation der "A-Seite" des Schemas auf Seite 20), die unserem Begriff "Demut" nahe kommt. An der Bedeutungsgeschichte von *gr* sehen wir wie in einem Brennpunkt zusammengefasst den Zusammenhang von "Weisheit" und "Frömmigkeit". Die Ausdrucksformen einer neu erfahrenen Gott-Mensch-Beziehung bedienen sich nicht nur, sondern erwachsen vielmehr aus der herkömmlichen Begrifflichkeit sozialen und loyalen Wohlverhaltens, wie sie die Weisheits- und autobiographische Literatur ausgebildet hatte. Wichtig ist nun, dass Amenope sich des Ausdrucks *gr* nicht mehr in seiner ursprünglichen, sondern in seiner neuen, religiösen Bedeutung bedient. Entgegen allem äusseren Anschein steht hinter den vielen Belegen für *gr* (*m3ᶜ*) bei Amenope, von denen wohl das 4. Kapitel der wichtigste ist, nicht der altweisheitliche, sondern der neue Begriff der Persönlichen Frömmigkeit als Stille und Demut gegenüber der Gottheit (vgl. Grumach, Untersuchungen, 44-48).

34 Berlin 6910 = ÄHG Nr. 169, 1-3 (Beleg A 57).

35 Berlin 20 377 = ÄHG Nr. 148 B, 15-17 (Beleg A 22).

Ein ähnliches Problem entsteht dort, wo die Seite menschlicher Zuwendung nicht mit Ausdrücken für Verehren und Anbeten, sondern Wendungen besetzt ist, die sich mehr auf den Hilferuf des Bedrängten beziehen :

> Der das Gebet erhört dessen, der zu ihm ruft,
> der kommt auf die Stimme dessen, der seinen Namen ausspricht,
> der das Flehen erhört dessen, der ihn in sein Herz gibt[36]
>
> Du bist der Herr dessen, der zu ihm ruft[37]
>
> Der kommt auf die Stimme dessen, der zu ihm ruft
> der sich dem zuwendet, der ihm folgt[38]

Solche Wendungen sind naturgemäss im engeren Bereich der Persönlichen Frömmigkeit (Votivstelen und Gebetsostraka) besonders häufig, da diese Texte ja sich selbst als ein solches "Rufen zu Gott" verstehen. Texte in allgemeinerem Verwendungszusammenhang sagen statt dessen meist "der ihn anbetet" (*dw3w sw*), z.B.

> barmherzig (*j3m-jb*) zu dem, der zu ihm fleht (*nhw m-^{c}.f*)
> der eilends kommt zu dem, der seinen Ka anbetet.[39]
>
> Der sich dem zuwendet, der ihn anbetet[40]

Ich glaube, dass der Aegypter zwischen dem Hilferuf des Bedrängten, wie es etwa das Gebet Ramses'II. im Kadesch-Gedicht darstellt, und der Anbetung des Frommen begrifflich nicht streng unterschieden hat. Die verehrende Hinwendung zu Gott nimmt im Bereich der Votivstelen mehr die Form bittflehenden Hilferufs an, ohne sich darum in ihrem Wesen grundsätzlich zu verändern. Mit etwa 20 % der Belege bildet dieses Thema der Verehrung und Anrufung einen gewissen Schwerpunkt, der jedoch keineswegs dominierend im Vordergrund steht[41]. Hier tritt vielmehr mit einem guten

---

36 Bruyère, FIFAO 20,II, fig. 159 Tf.X; Stele des Piaii in Turin ed. Tosi-Roccati, Stele, Nr. 50042 (Beleg A 26).

37 Berlin 20 377 = ÄHG Nr. 148 B, 63 (Beleg A 22 [e]).

38 Gardiner, in : JEA 4 (1917) Tf. 37 (Beleg A 25).

39 Kairo CG 42 229 ed. Legrain, Statues de rois et de particuliers III, No 42229 (Beleg A 64).

40 Pianchi Stele, Urk III 19 (Beleg A 67).

41 Vgl. Belege A 22 [e], 25, 26, 36, 49, 50, 60, 62 [d], 64.

Drittel der Belege ein anderes Thema hervor, das wir in möglichst wörtlicher Umschreibung des ägyptischen Ausdrucks *rdj m jb* "Gottesbeherzigung" nennen wollen[42], z.B.

> Die ihre Hand reicht dem, den sie lieb hat
> und ihren Schutz gewährt dem, der sie in sein Herz gibt[43]

Sehr viel seltener ist in diesem Zusammenhang der Ausdruck *mḥ jb* belegt[44], der doch in anderen Zusammenhängen viel geläufiger ist als *rdj m jb* und der meist mit "Vertrauen" übersetzt wird, z.B.

> Du bist der Gott dessen, der ihm vertraut,
> der Beschützer dessen, der ihm folgt.[45]

In dem Text des Ostrakons BM 5656[46], auf das wir noch mehrmals zurückkommen werden, kommen *mḥ jb* und *rdj m jb* nebeneinander in offenbar sehr ähnlichem Sinn vor :

> Amun-Re, ich bin auf deinem Kanal,
> ich vertraue auf dich und habe dich in mein Herz gegeben
> ich kenne deinen Na(men...)

Da das Herz nach ägyptischem Verständnis der Sitz des Verstandes ist, haben beide Wendungen (anders als etwa das deutsche "jemanden ins Herz schliessen") etwas mit Wissen und Kenntnis von Gott zu tun. Während aber *mḥ jb* mehr ein vertrauendes Wissen meint - die Kenntnis Gottes als des wahren Helfers und Beschützers - schwingt bei *rdj m jb* mehr die Nuance der Gottesfurcht mit, das Wissen von Gottes weltüberlegener Mächtigkeit (vgl. die oben zitierten Belege aus biographischen Inschriften, wo in diesem Zusammenhang von *šfšft* und *b3w* Gottes die Rede war).

---

42 Vgl. Belege A 5, 6, 7, 12, 14, 16, 17, 21, 23, 24, 26, 29, 30, 33=34, 50, 51, 58, 59, 62 [a], 69 (21 Belege).

43 Stele Turin 196 ed. Erman, Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften 49 (1911) 1107 (Beleg A 24).

44 Ausser dem in n. 45 zit. Beleg vgl. nur noch A 65.

45 Beleg A 20. Die Uebersetzung ist zudem wie bei A 65 unsicher. *mḥ jb* kann auch Infinitiv sein wie z.B. wahrscheinlich in dem Dekret Ramses'III. ed. Kitchen, Ramesside Inscriptions V, 239 :

> *ntk nb ꜥ3 n mḥ jb jm.f*
> *nḫw n ḫnḫn.f*
>
> Du bist ein grosser Herr, auf den man vertrauen kann,
> ein Schützer, dem man sich nähern kann.

Den dritten grossen Komplex neben Verehrung[47] und Beherzigung - wenn wir den Komplex der menschlichen Bedürftigkeit, der ca. 19 Belege ausmacht, beiseite lassen[48] - bilden die Ausdrücke wie *šms, jrj ḥr mw/mr.f* und *šmj ḥr mṯn.f*, die sich unter den Begriffen "Gefolgschaft" und "Gehorsam" zusammenfassen lassen[49]. Auffallend zurück tritt demgegenüber der Aspekt der erwählenden "Geliebtheit" (*mrj.f* "wen er lieb hat" bzw. "wen er will")[50] und "Gelobtheit" von Gott (*ntj m ḥzwt.f* "wer in seiner Gunst steht")[51], die ja auch am wenigsten einen Akt menschlicher Zuwendung zum Ausdruck bringen, auch wenn sie ihn, wie wir noch sehen werden, voraussetzen. Statt einzelner Beispiele möchte ich diesen Ueberblick mit einem Textstück beschliessen, das alle genannten Komponenten des Frömmigkeitsbegriffes umfasst :

> Eine Mauer von Erz für den, der auf seinem Wasser ist,
> kein Uebel trifft den, der auf seinem Wege wandelt.
> Der kommt zu dem, der ihn ruft,
> gnädig dem, der ihn anbetet;
> der (die Hand) ausstreckt dem, der seinen Namen anruft,
> der Lebenszeit gibt und die Jahre verdoppelt dem, der in seiner Gunst steht
> ein guter Beschützer für den, der ihn in sein Herz gibt.[52]

Hier im Sinne der Gegenseitigkeitsformel zu übersetzen "für den, der ihm vertraut" ist allerdings im Hinblick auf den in der Ramessidenzeit nicht ganz seltenen Gebrauch von Suffixpronomina als Objektausdruck nach Partizipien (Erman, Neuägyptische Grammatik, Paragraph 88) durchaus möglich.

46 Černý-Gardiner, Hieratic Ostraca 89 = ÄHG Nr.190.

47 Belege A 2, 3, 4, 50, 55, 64, 67, (7 Belege); dazu vielleicht A 26, 36, 40, 45 wo *dm rn*, und A 68, wo *rḫ rn* verwendet wird.

48 Belege A 9, 22, 27, 31, 35, 37, 38, 41, 43, 53, 54, 56, 57, 6P. 62 [b], [c], 65, 90, 91, (19 Belege).

49 Belege A 1, 4, 10, 18, 19, 20, 23, 25, 28, 31, 32, 33, 34, 44, 46, 48, 50, 58, 62 [a], 66, 68, 69, 70, 71, 73-76, 81-89, 92-94 (39 Belege).

50 Belege A 6, 11, 12, 24 (?), 57, 61, 63, 68, 72, 77, 78-80; vgl. Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Aegypten, 64 n.77.

51 Belege A 6, 39, 47, 50. Zum Begriff der "Gunst" s.u., n. 76.

52 Vgl. ÄHG Nr. 131, S. 312, Z. 92a-96a.

Was ergibt sich nun aus diesen Formeln für unsere Frage nach der begrifflichen Auffüllung der Gott-Mensch-Beziehung ? Auf der Seite der menschlichen Zuwendung sehe ich das wichtigste Ergebnis in der Dominanz der Aktivität gegenüber den mehr passiven Aspekten der Bedürftigkeit und Erwähltheit. Dieser aktive Einsatz des Menschen gliedert sich ziemlich gleichmässig auf in die drei Komponenten Wissen, Handeln (Gefolgschaft/Gehorsam) und Verehren. Auf der Seite der göttlichen Zuwendung ist der Befund entsprechend. Natürlich spielt der der menschlichen Hilfsbedürftigkeit korrespondierende Aspekt Gottes als "Hörender"[53], "Kommender"[54], "Rettender"[55], "Antwortender"[56], "Helfender"[57] - insgesamt 32 Belege - eine wichtige Rolle[58]. Aber auch hier konzentrieren sich diese auf den aktuellen Einzelfall bezogenen Formen göttlicher Einwirkung mehr auf die Votivstelen, während aufs ganze gesehen andere Aspekte im Vordergrund stehen : vor allem Gott als Herr und Beschützer[59] und als Geber von "Luft"[60], "Lebenszeit"[61], "Alter"[62] und "Begräbnis"[63], also, auf zwei Worte gebracht : Schutz und Schicksal. Diese Aspekte beziehen sich nicht auf den Einzelfall einer Notlage, sondern auf die menschliche Existenz insgesamt, auf die "Existenzialien" der Unversehrtheit und der glücklichen Erfüllung.

---

53 Belege A 9, 26, 28, 31, 36, 42, 62 [d].

54 Belege A 22 [a], [b], 25, 26, 50, 64.

55 Belege A 22 [d], 31, 57, 62 [c].

56 Belege A 27, 46, 54, 65.

57 Belege A 24, 31, 47, 48, 50, 51, 56, 60, 62 [b], 63.

58 Vgl. zu Gott als Retter auch Otto, in : Festschrift K.G.Kuhn, 9-22.

59 Belege A 19-21, 22 [b], [e], 23, 24, 29, 30, 37 (Hirte), 38 (Hirte), 44, 50, 57, 62 [a], 65, 68; vgl. zu Gott als Hirte allgemein Müller, in : ZÄS 86 (1961), 126ff.

60 Belege A 4, 6, 10, 13 (König), 22 [a], [c], 35, 43, 90, 94-95 (*srq ḥtjt*). Zur Assoziation der Luft mit "Zeit" und "Schicksal" siehe Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Aegypten, 40 n.137; 56f.; 63f. n.74.

61 Belege A 3, 4, 6 (*ꜥnḫ*), 12 (König), 31, 32, 33, 34, 50, 58 (*ꜥnḫ*), 61, 71-89 (*ꜥnḫ*), 91-93 (*sꜥnḫ*).

Die zweite Form, von der man sich Aufschlüsse über die ägyptische Begrifflichkeit der Gott-Mensch-Beziehung erwarten könnte, ist die zweigliedrige, d.h. begründete Seligpreisung. Die A-Seite des Gegenseitigkeitsschemas, der Aspekt des menschlichen Einsatzes, kommt in der eigentlichen Seligpreisung zum Ausdruck, die B-Seite, die göttliche Zuwendung bzw. deren Wirkungen, im begründenden Nachsatz. Unsere Belegsammlung kann hier auf der ausgezeichnet dokumentierten Arbeit über die ägyptischen Makarismen von Dupont aufbauen, der aber, gerade aufgrund seiner alles einbeziehenden Gründlichkeit, den besonderen Charakter und die Bedeutung dieser Form nicht erkannt hat[64]. Sie ist, wie es scheint, eine Schöpfung der Amarnazeit und kommt so gut wie ausschliesslich in diesen und in Texten der Persönlichen Frömmigkeit vor. In Amarna, wo die Form gut ein dutzendmal begegnet, geht es immer um die Beziehung von König und Untertan. Auf der A-Seite des menschlichen Einsatzes steht das Hören der königlichen Lehre im Vordergrund[65] :

> Selig, wer deine Lehre des Lebens hört !
> Denn er wird sich an deinem Anblick sättigen bis er das Alter erreicht[66]
>
> Selig, wer seine Lehre tut !
> Denn er wird den Gau der Gelobten erreichen.[67]

Daneben aber stehen die uns bereits bekannten Aspekte der Gefolgschaft "selig, wer dir folgt : denn ihn wird sein Herr begraben"[67a], Beherzigung - "selig, wer dich in sein Herz gibt : denn er wird ein Alter in Vollkommenheit verbringen"[68] und Gunst - "selig, wen

---

62 Belege A 5, 6, 8, 27, 58, 61. Allgemein zur göttlichen und königlichen Verfügung über Lebenszeit und Schicksal des Einzelnen siehe Assmann, Zeit und Ewigkeit, 54-67.

63 Belege A 5, 12 (König), 28.

64 Dupont, in : Biblica 47 (1966) 185-222.

65 Belege B 2, 7-9.

66 Sandman, Texts, 60 = B 2.

67 Sandman, Texts, 100 = B 7.

67a Beleg B 4 (gekürzt), vgl. B. 5.

68 Beleg B 3 = Sandman, Texts, 97.11-12.

du lobst, denn alles was er tut wird Bestand haben"[69]. In den Nachsätzen, deren begründender Charakter regelmässig durch die Partikeln *k3* oder *ḫr* zum Ausdruck gebracht ist, geht es um ein langes und erfülltes Leben im Anblick des Königs, Alter und Begräbnis (also das, was wir oben in Bezug auf die Gegenseitigkeitsformeln unter dem Begriff "Schicksal" zusammengefasst haben)[70].

In den Texten der Persönlichen Frömmigkeit kommt die Form 15mal vor, hier natürlich auf die Gott-Mensch-Beziehung gewendet. Der begründende Nachsatz fehlt fast nie, ist aber hier regelmässig parataktisch, ohne explizierende Partikel, angeschlossen. Auch inhaltlich bestehen gewisse Unterschiede zu den Amarna-Makarismen. Das Thema des Hörens der Lehre fehlt; statt dessen finden sich im A-Teil zwar die vertrauten Themen der

Beherzigung : "Selig, wer dich in sein Herz gibt :
du bist besser als 1000 Beschützer"[71]

Vertrauen : "Wie freut sich, wer sich auf sie verlässt :
den trifft kein Unheil"[72]

und
Gefolgschaft: "Selig, wer auf seinem Kanal ist"[73]

aber in anderer Gewichtung : deutlich dominiert hier mit 6 Belegen das Thema der Gunst :

"Selig, wer in seiner Gunst steht :
den trifft kein Uebel"[74]

Der Nachsatz kommt 9 oder 10 mal vor, er kann als eine feststehende Formel für sich gelten[75].

---

69 Beleg B 25.

70 Zum König als Schicksalsgott des Einzelnen in Amarna siehe Assmann, Zeit und Ewigkeit, 54-61.

71 Beleg B 25.

72 Černý-Gardiner, Hieratic Ostraca 37 verso = Beleg B 22 vgl. B 16, 28, 29, 30.

73 Beleg B 14.

74 B 17-20 vgl. 21, 23; TT 49 (Davies, The Tomb of Nefer-hotep I, Tf. 34) = ÄHG, S. 58 n. 46.

75 Vgl. zu den in n. 74 genannten Belegen noch B 22; Der el Medine Nr. 207 ed. Bruyère, FIFAO 20, II, 99.

Man wäre aber wohl auf falscher Fährte, wenn man in diesem Hervortreten der "Gunst" einen Hinweis auf so etwas wie die Vorstellung von einer Gnadenwahl des freien göttlichen Willens erkennen wollte. Die Uebersetzung "Gunst" für *ḥzwt* ist irreführend. *ḥzwt* ist eine Antwort auf vorhergehende Bewährung des Anderen im Sinne von Anerkennung, Lob und Segen[76]. Ueberall wo von *ḥzwt* die Rede ist, ist die vorgängige Bewährung eines Menschen vorausgesetzt, der "getan hat, was gelobt wird". *ḥzwt* ist ein Zentralbegriff der Autobiographie seit dem AR. Hier sind es zunächst und gewöhnlich Vater, Mutter und Geschwister, Mitbürger in Stadt, Gau und Land und vor allem der König als Spitze und Inbegriff dieser Gemeinschaft, von der die *ḥzwt* ausgeht : als Anerkenntnis eines Lebens im Einklang mit der Gesellschaft. So möchte ich auch hier den Begriff *ḥzwt* verstehen : im Sinne des Segens, der auf einem Leben im Einklang mit Gott ruht. Die Seligpreisung des *ḥzjj* bedeutet im Grunde : "Selig, wer sich vor dir bewährt hat"; denn hier gilt Gott als die höchste und eigentliche Instanz der *ḥzwt*, vor der es sich zu bewähren gilt. Wie eng wir uns hier bereits in Kategorien weisheitlichen Denkens bewegen, wird, wie ich hoffe, im zweiten Teil dieser Studie noch deutlicher werden.

Wenn man von einem vereinzelten Beleg im Grab des Petosiris absieht[77] (das im übrigen reich ist an eingliedrigen Makarismen[78]), kommen Beispiele unserer Form erst wieder in zwei Inschriften aus Edfu vor, die nun allerdings in toto nach dem Muster des zweigliedrigen Makarismos aufgebaut sind : sie beginnen mit einer Seligpreisung des Frommen, welchen Begriff sie in einer langen Reihe appositionell verbundener Partizipien entfalten :

---

76 Zum Begriff *ḥzwt* vgl. Assmann, in : H. Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild, 26-28; Ders., Zeit und Ewigkeit, 60-64.

77 Beleg B 32 (Petosiris 116.6).

78 62.2 = 116.4; Budge, Lady Meux Collection, Nr. 52; 61 c 28; 81.16; 115.2-4; 127.3 (sämtliche Stellen auch bei Dupont, a.a.O.).

"selig, wer deine Majestät verehrt, du grosser Gott,
wer nicht ablässt, deinem Hause zu folgen,
wer deine Macht erhöht und die Ehrfurcht vor dir vermehrt
wer auf dich vertraut, o Herr !
Wer auf deinem Wege auszieht und auf deinem Wasser heimkehrt,
wer sich erfüllt mit den Ratschlüssen deiner Majestät."
(usw..., es folgen speziellere priesterliche Aufgaben)

und enden mit einer Begründung, die negativ formuliert ist :

"den befällt kein Missgeschick noch Uebel, der von seinen
(Gottes) Sachen lebt,
der geht nicht zugrunde, der ihm folgt :
sein Schutz reicht zum Himmel, seine Bewahrtheit zur Erde,
seine Sicherheit ist gross gegen alle Götter."[79]

und :

"Nicht sorgt sich, wer auf deinem Wasser handelt,
nicht vergeht, wer deinen Ka anbetet."[80]

Diese Texte gehören zu jener Gruppe von Türwandungsinschriften, die R. Grieshammer als Tempeleinlassliturgien gedeutet hat[81]. Ihre für Seligpreisungen ungewöhnliche Ausführlichkeit erklärt sich aus ihrer didaktischen Funktion : es sind Stücke lehrhafter Unterweisung im Priesterdienst. Andere Texte dieser Aufzeichnungsform bestehen geradezu aus Geboten und Verboten[82]. Es spricht vieles dafür, dass diesen Inschriften Priesterlehren zugrunde liegen und dass diese Lehren eine lange, ins NR zurückreichende Tradition besitzen. Bekenchons spricht auf seiner Kairener Statue ausdrücklich von seiner "Unterweisung" zum Priester durch seinen Vater[83]. Eine Tempellehre des NR vermutet I. Shirun-Grumach in der von ihr als "Alte Quelle" bezeichneten Vorlage des Ameno-

---

79 Chassinat, Edfou V, 343-344.

80 Chassinat, Edfou V, 344.

81 In : ZDMG Supplement-Band II (1974) 19-25; Merkelbach, in : Religions en Egypte hellénistique et romaine, 69-73; vgl. auch Koch, in : Festschrift von Rad, 45-60

82 Vgl. z.B. Chassinat, Edfou V, 392, welcher Text mit der Aufforderung schliesst :
jm snḏ.f m ḥt.tn
šfjt.f m jb.tn
gebt die Furcht vor ihm in euren Leib
und den Respekt vor ihm in euer Herz.

83 CG 42 155 vgl. Lefebvre, Histoire des grands prêtres, 131.

pe[84]. Man wird damit rechnen müssen, dass hier eine Tradition bestand, von der immer wieder Ausstrahlungen ausgegangen sind in die Texte der Persönlichen Frömmigkeit, die biographischen Inschriften von Priestern und die Lebenslehren.

Was nun die negative Formulierung der Begründung angeht, so haben das diese späten Tempelinschriften mit den ramessidischen Makarismen der Persönlichen Frömmigkeit gemeinsam, deren Nachsatz überwiegend in die stereotype Form gebracht ist

nn h3j sw ḏw nb
den trifft kein Uebel.[85]

Was man sich von Gott als summum bonum erhofft, ist ein Ideal der Wohlbewahrtheit und "Schadensfreiheit", das sich vor allem negativ artikuliert. Gott steht hier vor allem als Schutz im Blick. Anders die Makarismen der Amarnatexte : dort geht es um langes Leben (die schöne Wendung der "Sättigung am Leben"[86] taucht hier zum ersten Mal auf) im Anblick des Königs, hohes Alter, gutes Begräbnis und ewiger Bestand der Taten. Der König garantiert nicht negativ die Unversehrtheit von allem Uebel, sondern positiv das Erreichen des Lebensziels, Glück und Bestand, also das, was wir oben unter dem Begriff des Schicksals zusammengefasst haben. Man muss diesen positiven Begriff eines summum bonum im Zusammenhang mit dem Begriff vom "Weg des Lebens"[87] verstehen, der so oft im Kontext dieser Amarna-Makarismen vorkommt : denn damit ist das Prinzip des rechten Lebens gemeint, das nicht nur im Diesseits die Fülle der Jahre und ein glückliches Alter verbürgt, sondern vor allem das "Erreichen des Westens" und dadurch Bestand und Dauer für immer :

---

84 Grumach, Untersuchungen, 51f.

85 Vgl. n.74-75 und Belege A 16-17.

86 Wb IV, 15.12.

87 Couroyer, in : RB 56 (1949) 412-432; Grumach, Untersuchungen, 10 und 14.

"Selig wer den Westen erreicht, indem er heil ist in der Hand Gottes"[88]

Es gibt eine ganze Reihe eingliedriger Makarismen, die dieses summum bonum zum Thema haben und daher auf jede weitere Begründung verzichten können[89].

Wenn nun dieser Amarna-, und man darf wohl sagen : dieser spezifisch weisheitliche Begriff eines summum bonum ("Schicksal") im Kontext der Persönlichen Frömmigkeit die negativen Züge der Unversehrtheit ("Schutz") annimmt, wird man das im Zusammenhang jenes ramessidischen Lebensgefühls zu sehen haben, das von Lebensangst, Gefährdungsbewusstsein und Schutzbedürftigkeit bestimmt ist. Ich brauche in diesem Zusammenhang nur an die "amuletic decrees" zu erinnern, die ihren Träger vor allen möglichen, auf die Einwirkung erzürnter Gottheiten zurückgeführten Gefahren schützen sollen[90]. Deshalb heisst es im Schlussgesang

---

88 Amenope 24, 19-20.

89 Vgl. z.B. Papyrus Leiden J 350 VI 9-10 (Zandee, OMRO 28, 1947, 108ff.) :
"Wohl dem, der in ihr (der thebanischen Nekropole) landet !"
Theben, Grab 194 (14), demnächst in RdE :
"Wohl dem, der bei dir zur Ruhe geht,
der eintritt in deinen Schatten" (an Hathor als Gottheit der Nekropole)
Theben, Grab 49 (Davies, The Tomb of Nefer-hotep, Tf. 58f.,o):
"Dann werden meine Mutter und mein Vater zu mir sagen :
'wie wohl ist dir geschehen -
du hast vertraut auf den Herrn der Götter und hast den Westen erreicht !'"
Theben, Grab 23 (39) :
"Wohl dem, der eintritt zu dir, der in dir zur Ruhe geht !
Dessen Grab bleibt in Ewigkeit in unvergänglichem Angedenken."
Theben, Grab 216 ed. Bruyère, Rapport 1923-24, 43 :
"Wohl dem, der in Theben ist,
der ruht am heiligen Ort..." (usw., die Fortsetzung behandelt dasselbe Thema)

90 I.E.S.Edwards, Hieratic Papyri in the British Museum, 4th series, Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, 2 Bde, London 1960.

des bereits erwähnten Textes im Grabe des Kiki geradezu :

"Wer sich Mut zum Schützer macht,
den kann kein Gott angreifen"[91]

Dieser Schlussgesang von 6 Strophen, die alle mit den Worten "Wer sich Mut zum Schützer macht..." anfangen, ist für unsere Fragestellung sowohl in inhaltlicher, als auch in formaler Hinsicht einschlägig. Um das Inhaltliche vorwegzunehmen, so ergibt sich aus diesen Strophen der unauflösliche Zusammenhang der negativen und positiven Aspekte des von Gott ausgehenden Segens :

- den kann kein Gott angreifen,
  der geniesst die Gunst seines Königs
  bis er die Ehrwürdigkeit erlangt
- den befällt kein Uebel
  der ist alle Tage wohlbehütet
  bis er sich der Totenstadt vereint
- dessen Lebenszeit ist vollkommen
  die Gunst des Königs durchdringt seine Glieder
  sobald er sie (Mut) in sein Herz gegeben hat
- der kommt schon als Gelobter aus dem Mutterleib
  dem ist Gutes bestimmt auf dem Geburtsziegel
  der wird ein Ehrwürdiger sein
- Wohl dem, der sich nach ihr sehnt !
  Kein Gott wird ihn niederwerfen
  als einen, der den Tod nicht kennt.

Was das Formale angeht, so ist evident, dass hier dieselbe A-B-Struktur vorliegt wie beim zweigliedrigen Makarismos und nur der einleitende, von uns mit "selig..." wiedergegebene Ausruf *w3ḏ-wj (rš-wj)* fehlt. Er kann auch sonst fehlen : statt

selig, wer dich in sein Herz gibt :
den trifft kein Uebel

kommt auch vor

Wer dich in sein Herz gibt
den trifft kein Uebel.[92]

Auf den grossen Hymnus Ramses'III. an Amun, der die Gott-Mensch- und speziell die Gott-König-Beziehung über fast 40 Verse in ebendieser Form thematisiert[93], kann ich nur am Rande verweisen.

---

91 ÄHG Nr. 173, 103f.

92 Z.B. Chester Beatty XI verso 2.6; Stele Der el Medine Nr. 207 ed. Bruyère, FIFAO 20 II,99.

93 ÄHG Nr. 196, 44-70.

Auch hier verbietet sich wie bei Kiki die zum Makarismos erweiterte Form aufgrund der Länge des Textes : Im Gegensatz zur Bergpredigt scheint es Reihen von Makarismen in Aegypten nicht zu geben. So greift man bei ausgedehnteren Entfaltungen des Themas auf die einfachere und, wie noch gezeigt werden soll, ursprüngliche Form zurück. Sonst ist diese Form seltener und kommt, wie es scheint, in Amarna überhaupt nicht vor. Hier ist sie durchweg durch die erweiterte Form des Makarismos ersetzt worden.

II.

Die Frage nach dem Ursprung der beiden Formen, der Gegenseitigkeitsformel und des zweigliedrigen Makarismos, deren Gemeinsamkeit in der zugrundeliegenden Struktur einer mutuellen Beziehung liegt, führt aus dem Bereich der Frömmigkeit in den der Weisheit hinüber, genauer gesagt zurück zu den Loyalistischen Lehren des Mittleren Reiches (Enseignement Loyaliste = EL[94], Lehre eines Mannes für seinen Sohn LM[95]). Beide Formen, der Makarismos allerdings in seiner einfachsten und ursprünglichsten Form *jw* A *r* B (Wer sich - dem König gegenüber - in der Weise A verhält, wird ein in der Weise B Begünstigter sein) treten hier in solcher Dichte auf, dass an ihrer eigentlichen Beheimatung im Bereich des Loyalismus kaum ein Zweifel bestehen kann.

A	B
Stele des Hor[95a]	*wr bnrjt n* Von grosser Liebenswürdigkeit für
šmsw sw den, der ihm folgt	*dd ṯ3w n* Der Luft gibt dem,
dw3w sw der ihn anbetet.	

94 Posener, L'Enseignement loyaliste.

95 Letzte Bearbeitung von Fecht, in : ZÄS 105 (1978) 14.42, mit Verweisen auf ältere Lit. Vgl. Poseners Beitrag in diesem Band.

95a Ed.A.Rowe, ASAE 39 (1939) 189 (Zeit: Sesostris I).

	A	B
EL 3.7-8[96] St		*dd.f k3w n* dass er Nahrung gibt, ist
	ntjw m šms.f denen, die ihm folgen,	
		sḏf3.f er speist
	mḏdw mṯn.f den der seinem Wege anhängt.	
EL 3.9-12 P	*jw ḥzjj.f r* wer in seiner Gunst steht,	*nb ᶜ3bt* wird ein Besitzer von Lebensmitteln sein
	jw rqjj.f r wer sich ihm widersetzt,	*jwtj.fj* wird ein Habenichts sein
	jw mr n njswt r wer dem König treu ist,	*jm3ḫjj* wird ein Grabherr sein [*n jz n*] [aber kein Grab gibt es für]
	šntjw.f seine Feinde.	
EL 4.7-8 P		*ᶜnḫ pw n* Leben ist er für
	ddw n.f dw3w den, der ihm Loblieder spendet,	
	jw šntjw jr.f r aber seine Feinde werden	(...) (...) sein
EL 5.11-14 St		*B3stt pw ḫwjt t3wj* Bastet ist er, die die beiden Länder schützt
	jw dw3w sw r wer ihn anbetet, wird einer sein, den sein Arm beschirmt	*nḫw ᶜ.f*
		Sḫmt pw r Sachmet ist er gegen den,
	thw ḏrt.f der seine Weisung übertritt	
	jw sf3.f r wer bei ihm in Ungnade fällt,	*ḫrj šm3w* wird zum Nomaden werden.
EL 6.3-4 St	*jw mr n njswt r* wer dem König treu ist,	*jm3ḫjj* wird ein Grabherr sein,
		n jz n aber kein Grab gibt es für

	A	B
	sbj ḥr ḥm.f den, der sich gegen Seine Majestät empört.	
LM 3.3[97]		*sb3qw.f* den er glücklich macht,
	m dd b3w.f ist der, welcher seine Macht verkündet	
4	*mhj ḥr.f* der aber seiner vergisst,	*m šw m mjnj* der entbehrt des Anlandens.
5		*wr sw r ḥḥw- zjw* Gewaltiger ist er als Millionen Mann
	n ḥzj.n.f für den, den er schätzt	
6		*dnjt pw* Er ist ein Damm
	n sḥtp sw für den, der ihn zufriedenstellt	
7	*jw pḫr n.f* der ihm dient,	*wr ḫrt.f* dessen Besitz wird gewaltig sein
8		*dd jb.f n* dass er sein Herz gibt, ist
	mrj(ww?).f denen, die ihn lieben.	
LM Teil II[98]		c'est un homme prospère
	celui qui évite son nom,	
		point de tombeau (pour...)
	qui prononce son nom,	
		point de libation pour
	qui l'insulte :	
	celui qui ne lui fait pas tort	réussit dans l'existence,
	celui qui ne l'insulte pas	repose dans une pyramide
Der Rifeh[99]	*jw ḥzjj.f r* wer in seiner Gunst steht,	*nb špss w3ḥ rnpwt jm3ḫ* wird Reichtümer besitzen an Jahren dauern (= lange leben) und ein Grabherr sein.
	ntj m mr.f Wer ihm treu ist,	*r nb ntt* wird ein Reicher sein.

Neben den formalen Entsprechungen sei hier nur kurz auf die inhaltlichen Entsprechungen zu den Amarna- und ramessidischen Texten aufmerksam gemacht. Auf der A-Seite finden wir vor allem Gefolgschaft, Verehrung und "Gunst", auf der B-Seite Besitz, Schutz und vor allem der ersehnte Status des *jm3ḫjj*, des "Grabherrn"[100], wie er wörtlich auch in der Kiki-Inschrift zum Ausdruck kommt :

> Wer sich Mut zum Schützer macht : *jw.f r jm3ḫjj*
> (der wird ein Grabherr sein)

Was nun an dieser vermutlich ursprünglichen und eigentlichen Verwendung der beiden Formen als das Besondere in die Augen springt, ist die Antithetik im Inhaltlichen. Dem glücklichen Los des Gefolgsmannes, Verehrers und Günstlings wird das unglückliche Los des Aufsässigen, Abtrünnigen und in Ungnade gefallenen gegenübergestellt. Was sich sprachlich als Antithese ausdrückt, hat seine sachliche Entsprechung in der alternativen Struktur der geschichtlichen Situation, in der diese Texte entstanden sind und auf die sie sich beziehen. Posener hat in Littérature et politique diese Zusammenhänge klar gemacht[101]. Zu Anfang der 12. Dynastie ist Loyalität nichts unreflektiert Gegebenes, Selbstverständliches mehr. Die 1. Zwischenzeit hat alternative Möglichkeiten in den Horizont des Denkbaren gerückt und einen binären Handlungsraum eröffnet. In dieser Scheideweg-Situation werben die Loyalistischen Lehren für die Partei des Königtums als den Weg des Lebens. Die Gegenseitigkeitsformel und die Urform des Makarismos sind Aufrufe zur Entscheidung; zur Entscheidung für die-

---

96 Die Paragraphen-Zählung nach Posener.

97 Umschrift, Uebersetzung und Paragraphen-Zählung nach Fecht, a.a.O. (n.95), 17. Beachte, dass in dieser Strophe der König "Gott" genannt wird.

98 Nach Posener, in : Annuaire du Collège de France 69 (1969-70) 381; vgl. Poseners Beitrag in diesem Band.

99 Montet, in : Kêmi 6 (1936) 151; vgl. EL 3.9-11.

100 Vgl. Posener, a.a.O. (n.98), 380-81; Assmann, in : LÄ I, 1085f.; Ders., Zeit und Ewigkeit, 59 n.53; Amenope 11.4.

101 Speziell zu den beiden loyalistischen Lehren : 117-127.

jenige Haltung und Handlungsweise, die allein Erfolg und Wohlergehen verbürgt.

Diese Funktion ihres Ursprungs bestimmt nun die semantische Struktur der beiden Formen auch weiterhin in den ganz anderen Zusammenhängen der Amarna-Religion und der Persönlichen Frömmigkeit. Mit Ausnahme jener Aussagen, denen es um menschliche Hilfsbedürftigkeit und nicht Formen aktiven Einsatzes geht, ist überall, wo Gegenseitigkeitsformeln und Makarismen verwendet werden, die Antithese eines alternativen Tuns und Ergehens impliziert. Die Antithese wird gelegentlich auch explizit ausgedrückt :

B	A
Sie (Sachmet) erweist ihre Macht	gegen die Unwissenden
aber dein Gesicht ist gnädig	denen, die deine Schönheit anbeten.[102]
Vater und Mutter für den	der ihn in sein Herz gibt
aber sich abkehrend von dem	der an seiner Stadt achtlos vorübergeht.[103]
Er erweist seine Macht	gegen den, der seine Lehre nicht kennt
aber seine Gunst	dem, der ihn kennt.[104]
Der dauern lässt den	der seinen Ka anbetet und seine beiden Sonnenscheiben (Sonne und Mond) erhöht
der vernichtet den	der an ihm vorbeigeht und seine Macht verkennt.[105]

In der Form eines eingliedrigen, aber antithetischen Makarismos kommt eine derartige Aussage auf einer Stele der Persönlichen Frömmigkeit vor :

---

102 Urk IV, 480.

103 Stele des Antef, ÄHG Nr. 75, 23-24 (Beleg A 7).

104 Sandman, Texts, 86.15-16 (Beleg A 15).

105 Papyrus Berlin 3049 = ÄHG Nr. 127B, 49-50 (Beleg A 55).

Selig (*rš-wj*), wer auf dich vertraut !
Wehe dem, der dich angreift ![106]

Ich möchte so weit gehen zu sagen, dass jede Seligpreisung einen derartigen Weheruf impliziert, wenn sie in ihrer vollen Bedeutung als Aufruf zur Entscheidung verstanden werden will. Besonders aufschlussreich ist hierfür eine berühmte Passage auf der Schreibtafel 5656 im Britischen Museum[107], in der Erman seinerzeit eine Anspielung auf die Ketzerei des Echnaton sehen wollte[108] :

B	A
Die Sonne dessen ist untergegangen	der dich verkennt, Amun ! aber wer dich kennt (sagt:)
sie ist aufgegangen im Vorhof !	
	Wer dich angreift
ist in Finsternis, während das ganze Land in der Sonne liegt	aber wer dich in sein Herz gibt,
siehe, dessen Sonne ist aufgegangen	
(....)	Wer deinen Namen nicht kennt :
Wehe ihm, Tag für Tag !	

Das Bild der aufgegangenen Sonne stammt aus einem Königstext der unmittelbaren Voramarnazeit, dem Frühesten mir bekannten Beispiel des begründeten Makarismos :

Selig wer ihn schaut : dessen Sonne ist aufgegangen[109]

In der Form der Londoner Schreibtafel, die das neutrale "Schauen" durch das hinsichtlich der menschlichen Aktivität eindeutigere Thema der "Beherzigung" ersetzt, aber immer noch auf den König bezogen, findet sich das Verspaar in einem leider sehr zerstör-

---

106 Turin Stele 1454bis, ed.Tosi-Roccati, Stele, Nr. 50049 = ÄHG Nr. 154, 9-10 (Beleg B 16).

107 Černý-Gardiner, Hieratic Ostraca Tf.89 = ÄHG Nr. 190, 20-25.

108 In : ZÄS 42 (1905), 106ff.

109 Urk IV 1722 (Beleg B 1).

ten Königshymnus der unmittelbaren Nachamarnazeit[110]. Das Verspaar hat also eine gewisse und, wie ich meine, exemplarische Geschichte hinter sich, bis es, zu einer grossen antithetischen Strophe ausgebaut, im Zusammenhang der Persönlichen Frömmigkeit auftaucht. Ein Motiv wird aus dem Zusammenhang loyalistischen Königslobes in ein Gebet an Amun übernommen und die ursprünglich nur implizierte Antithese der Illoyalität (in der Nachamarna-Fassung; die Voramarna-Fassung ist in dieser Hinsicht neutral) wird nun als Un-

---

110 Theben, Grab 49 ed.Davies, The Tomb of Nefer-hotep, Tf.12:

wnn.k r nḥḥ, p3 ḥq3 [nfr]!
[rš-wj] sw bs r [sb3jjt.k][a]
[...] mtr [...]
wnn.f ḥr sḏm [ḫrw.k][b]
[p3 dj ṯw nb][c] *m jb.f*
šw.f wbnw

Mögest du in Ewigkeit dauern, du (guter) Herrscher !
(selig) er, der eingeführt ist in (deine Lehre),
der unterwiesen ist (...)
er wird immer (deine Stimme) hören.
(Jeder, der dich) in sein Herz gibt,
dessen Sonne ist aufgegangen.

Der in der Zeit des Eje aufgezeichnete Text ist ein Königshymnus in reinstem Amarnastil. Vgl. einen ähnlichen Hymnus in demselben Grab (Davies, Tf.9) :

ntk nṯr rḫ {t} w ḥ3tjw
wḏ[c] *(jmjt) ḫt nbt*
w3ḏ-wj p3 ([c]*ḥ*[c] *m b3ḥ.k)*[d]
p3 sḏm sb3 [jjt.k][a]

Du bist ein Gott, der die Herzen kennt,
der unterscheidet, was in jedem Leibe ist.
Wohl dem, der (vor dir steht)
und auf (deine) Lehre hört !

Bemerkungen :

a) Zum Thema der königlichen Unterweisung vgl. Assmann, in : Saeculum 23 (1972) 110 n.6.
b) Zum Thema vom Hören der Stimme des Königs vgl. Sandman, Texts, 76.11; 99.10; 169.14; 170.9-10; 172.13; wahrscheinlich ähnlich zu ergänzen 28.15. "Hören" auch 5.5 (Objekt *sḫrw* "Pläne") und 66.9 (Obj. zerstört).
c) Ergänzt nach der Schreibtafel 5656 im Britischen Museum; auch [*w3ḏ-wj rdj ṯw*] erscheint möglich.
d) Ergänzt nach Sandman, a.a.O., 5.5-6 (Beleg B 9).

glaube explizit ausgeführt. Dass dieser Gegensatz zur Frömmigkeit sich als Unkenntnis (Wissen) und Angriff (Handeln) manifestiert, entspricht genau der positiven Antithese als Wissen von und Handeln für Gott.

Wir haben formgeschichtliche Zusammenhänge aufgezeigt, die von der Persönlichen Frömmigkeit über die Amarnatexte zu den Loyalistischen Lehren des MR zurückführen; und wir haben die beiden untersuchten Formen dort, an ihrem Ursprung, in einer bestimmten historischen Situation verankert : als Aufrufe zur Entscheidung in einem binär strukturierten Handlungsraum. Wir sind aber so weit gegangen, zu sagen, dass diese Appellfunktion den beiden Formen auch weiterhin zukommt und müssen uns nun wenigstens in aller Kürze Gedanken machen über die historischen Situationen, in denen sie verwendet werden. Kann auch in Amarna, kann vor allem im Zusammenhang der Persönlichen Frömmigkeit von einem binär strukturierten Handlungsraum, einer Scheideweg-Situation gesprochen werden ?

Die Situation in Amarna ist der Lage zu Beginn der 12. Dyn. durchaus vergleichbar. Auch hier war der König darauf angewiesen, die Beamtenschaft auf seine Seite zu ziehen und hat dafür gewiss ein erhebliches Mass an Propaganda aufwenden müssen. Die Annahme der neuen "Lehre", die Absage an alte Traditionen und der Umzug nach Amarna war Sache von Entscheidungen, die Alternativen zuliessen. Es spricht vieles dafür, dass die notwendige Werbung auch hier in der Form einer loyalistischen Lehre verbreitet wurde, und dass diese loyalistische Lehre des Echnaton (der ja auch in seiner religiösen bzw. genauer in seiner Natur-Lehre ausgeprägt weisheitlichen Einfluss verrät) sich eng an das Vorbild des EL anschloss. Ich muss auf die Substantiierung dieser These verzichten, da sie uns in diesem Zusammenhang zu lange aufhalten würde[110a]. Hier geht es weniger um den Nachweis und die Rekonstruktion dieser loyalistischen Lehre von Amarna, als vielmehr darum, dass in ihr ein "missing link" zwischen Weisheit und Frömmigkeit gesehen werden muss. Denn es ist offenkundig der Begriff von Loyalität, wie

110a Vgl. meinen Beitrag "Die loyalistische Lehre des Echnaton" in SAK 8 (1979, im Druck).

ihn die Amarna-Bewegung in Fortführung und religiösen Ueberhöhung dieser weisheitlichen Tradition ausformulierte, der dann zum Modell des Begriffs von Frömmigkeit wurde, wie ihn die Texte der Persönlichen Frömmigkeit einerseits und die spätere Weisheitsliteratur sowie die vorauszusetzenden Tempellehren andererseits zugrundelegen.

Wenn man nun, entsprechend wie wir das für den Begriff der Loyalität getan haben, nach der historischen Situation fragt, in der Frömmigkeit unselbstverständlich, zur Alternative einer Scheideweg-Situation und eben dadurch "Persönliche" Frömmigkeit geworden war, Entscheidungssache des Einzelnen, so liegt es auf der Hand, an die Erfahrung und spätere Einschätzung der Amarnazeit als Epoche manifesten Unglaubens zu denken[111]. Für den Rechtgläubigen war sie eine Zeit der Verfolgung. Das unter Semenchkare an verborgener Stelle im Grab des Pairi aufgezeichnete Graffito[112] zeigt, dass in dieser Verfolgungszeit Klagepsalmen an Amun kursierten[112a], und die grossartige poetische Gestalt mancher Stelentexte der Persönlichen Frömmigkeit[113] lässt darauf schliessen, dass hier derartige Klagepsalmen zugrundeliegen, Klagen über die durch die Verfolgung verschuldete Gottesferne und "Finsternis am Tage"[113a] und appellierende Bekenntnisse der Treue zu dem verfemten Gott. Die Erfahrung von Amarna erklärt aber nicht den Ursprung, sondern nur den allgemeinen Durchbruch der Persönlichen Frömmigkeit. Schon in antithetischen Gegenseitigkeitsformeln der frühen 18. Dyn. ist die

---

111 Vgl. E. Otto (n.58), 10.

112 ÄHG Nr. 147.

112a Vgl. ÄHG, 16. Auf die Möglichkeit derartiger Zusammenhänge machte vor etwa zwei Jahrzehnten Gerhard Fecht in einem Seminar aufmerksam.

113 Vor allem Berlin 20377 = ÄHG Nr. 148.

113a Zur metaphorischen Bedeutung der Wendung *kkw m hrw* "Finsternis am Tage", die auch physische Blindheit bezeichnen kann (s. Brunner, in : LÄ I, 828-833) als "Gottesferne" s. Assmann, Liturgische Lieder, 296 n.58. Vgl. auch Posener, in : RdE 27 (1975) 201f. n.17-20.

Rede von denen, die "Sachmet nicht kennen"[114] oder an der Stadt Amuns "achtlos vorübergehen"[115]. Auch die von Posener unlängst edierten Ostraka zeigen, dass die Anfänge der Persönlichen Frömmigkeit in der 18. Dyn. liegen[116]. Der Kairener Amunshymnus geht sogar vor die 18. Dyn. zurück.

Man könnte einerseits - und sicher mit Recht - auf die Erfahrung oder doch zumindest spätere Einschätzung der Hyksos-Herrschaft verweisen, denen Hatschepsut bekanntlich vorwarf, "ohne, d.h. in Unkenntnis des, Re" regiert zu haben[117]. Andererseits scheint mir hier aber ein Punkt erreicht, wo alle historischen Erklärungen dieser Art zu kurz greifen.

Die Antithese von Glaube und Unglaube im Bereich der Persönlichen Frömmigkeit, von Gefolgschaft und Abtrünnigkeit im Bereich der Loyalität, ist zwar einerseits durchaus Sache spezifischer historischer Situationen mit alternativ strukturierten Handlungsräumen. Man darf aber andererseits nicht übersehen, dass sie in ihrer allgemeinsten und als solcher unhistorischen Form als die von Gut und Böse die Grundstruktur weisheitlichen Lehrens überhaupt bildet. Die Worte "Gut für den, der es beherzigt : aber wehe dem, der dagegen verstösst" stehen wie ein Portal über den Lehren des Ptahhotep und des Amenope und stellen klar, dass auch der Raum weisheitlicher Unterweisung eine binäre Struktur hat, dass es bei dem "Weg des Lebens", auf den die Lehren führen wollen, nicht um ein Mehr oder Weniger an Glück und Erfolg, sondern um Gut und Böse und damit um Leben und Tod geht. Sie wollen "zur rechten Entscheidung zwischen dem Weg des Lebens und den Fallen des Todes anleiten" - diese von H.W.Wolff auf die altisraelitischen Weisheitssprüche gemünzte Formulierung

---

114 Beleg A 2.

115 Beleg A 7.

116 In : Rde 27 (1975) 195-210.

117 Urk IV, 390.9.

gilt auch für die ägyptische Weisheit[118]. Die loyalistischen Lehren bauen auf dieser ur-weisheitlichen Antithetik auf und deuten sie in ihrem Sinne um : als Gefolgschaftstreue gegen Abtrünnigkeit und Rebellion. Die Persönliche Frömmigkeit baut auf der loyalistischen Antithetik auf und wendet sie als Beherzigung gegen Verkennung, Gehorsam gegen Versündigung auf die Gott-Mensch-Beziehung an. So gesehen geht es überall um dasselbe Thema, und ebenso wie man die loyalistischen Lehren als Transformation der Weisheit in einem spezifizierten Bezug verstehen muss, kann man auch die Persönliche Frömmigkeit als eine Transformation der Weisheit ansehen. Das heisst nicht mehr und nicht weniger als dass wir es hier, soweit die sogenannten "literarischen Zeugnisse" betroffen sind : die Gebete der Schulpapyri und der literarischen Ostraka, die grossen Hymnen des Papyrus Leiden J 350 und Chester Beatty IV[119], mit einer Art von Weisheitsliteratur zu tun haben[120], mit neuen Formen, die der Neuheit der Antworten entsprechen, die hier auf alte Fragen gefunden werden.

---

118 Amos' geistige Heimat, 16; Chr. Kayatz (Studien zu Proverbien 1-9, 51-52) verweist auf Ptahhotep und Amenope als ägyptische Beispiele dieser Antithetik. Soweit reicht die Parallele. Darüberhinaus aber ist H.H. Schmid Recht zu geben, wenn er das starke Hervortreten derartiger Antithesen, die in gewissen Abschnitten des Proverbienbuches das dominierende Formulierungsmuster darstellen (Prov. 10-15), für ein Spezifikum der israelitischen Weisheit einer späteren Entwicklungsstufe hält (Wesen und Geschichte der Weisheit, 156-164, 198). Was in der ägyptischen und älteren israelitischen Weisheit implizierte Grundlage ist, wird in den jüngeren israelitischen Weisheitstexten in dem Masse explizit in den Vordergrund gestellt, wie sich die Erfahrung zum Dogma verfestigt.

119 Dessen Verso bekanntlich eine zeitgenössische, von Posener, in : RdE 10 (1955) 71f., vorschlagsweise mit der Lehre des Amennachte in Verbindung gebrachte Lehre enthält.

120 Zwischen den "eigentlichen" und den "literarischen" Zeugnissen der Persönlichen Frömmigkeit wird meines Erachtens nicht streng genug geschieden. Während die ersteren in der Kommunikation von Mensch und Gottheit verankert sind, gehören die letzteren in den Zusammenhang der "Literarischen Kommunikation" von (anonymen) Autor und Publikum. Das Aufkommen religiöser Themen im Bereich dieser Kommunikation und ihre Orientierung am Typus des Gebets des Einzelnen ist

Diese Sicht ist jedoch einseitig, weil sie sich bewusst auf den einen Aspekt des H a n d e l n s beschränkt, und es ist notwendig, abschliessend zumindest in aller Kürze auch die andere Seite des ägyptischen Frömmigkeitsbegriffs in den Blick zu fassen[121]. Wir sind vom Tun-Ergehen-Zusammenhang ausgegangen und sind in diesem Traditionszusammenhang zu einer Konzeption geführt worden, die Frömmigkeit als ein T u n, ein Handeln für Gott, bestimmt. Wir sind auf die Kategorie der *ḥzwt* gestossen als dem "Segen", der auf einem Leben = Handeln im Einklang mit den Forderungen der diesen Segen spendenden Instanz ruht, die das Dasein des Einzelnen sinngebend umgreift und die allerdings sowohl in den verschiedenen Traditionsbereichen, als auch in den Epochen der geschichtlichen Entwicklung je anders bestimmt wird : als der Zusammenhang von Maat - Gesellschaft und König in der älteren Weisheit, dann einseitig auf den König bezogen im Loyalismus und schliesslich ganz in Gottes Hand gelegt in der Persönlichen Frömmigkeit und in der jüngeren Weisheit. Die Analyse der untersuchten Kleinformen und ihre Deutung als "Aufrufe zur Entscheidung" führte schliesslich zu der These, dass hier überall eine Antithese impliziert und ein dilemmatisch strukturierter Handlungsraum vorausgesetzt sei, in dem es nur

---

ein Phänomen, das der Erklärung bedarf. Diese religiöse Lyrik, deren Aufkommen, Verbreitung und Tradierung (mit gewissen Einschränkungen) der Liebeslyrik verglichen werden kann, ist als literarisches Phänomen bisher nicht recht gesehen worden. Das gilt auch für die Monographie von G.Fecht, Literarische Zeugnisse zur "Persönlichen Frömmigkeit" in Aegypten (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1965), der einige der hierhergehörenden Texte einer sehr eingehenden metrischen und literarischen Analyse unterzieht, aber auf das Problem der Gattung und ihrer Abgrenzung gegenüber den nichtliterarischen Zeugnissen (das sich besonders bei den Ostraka stellt) nicht weiter eingeht.

121 Der nachfolgende Versuch einer Zusammenfassung und Einordnung der Ergebnisse verdankt entscheidende Anregungen einem Briefwechsel mit Peter Seibert, dem für seine kritische Lektüre des Manuskripts auch hier von Herzen gedankt sei.

ein Entweder-Oder gibt. Frömmigkeit wird in diesen Aussagen als ein Handeln für Gott bestimmt, das auf Entscheidung beruht und um die Möglichkeit seines Gegenteils, eines Handelns "in Unkenntnis" (*m ḫmt*) Gottes weiss. Die Untersuchung dieser Formen hat versucht, zu zeigen, dass der Begriff dieses Handelns aus dem Loyalismus stammt und dass die auf der Basis des Gegenseitigkeitsschemas formulierten Aussagen als auf die Gottheit gemünzte Loyalitätsbekenntnisse zu verstehen sind.

Nun ist aber auch nach ägyptischer Auffassung Frömmigkeit mehr und anderes als ein Tun, eine Form des Handelns, und es scheint mir an der Zeit, an jene Belege zu erinnern, die wir zwar in unsere Sammlung aufgenommen, aber in unserer ganz auf die menschliche Aktivität und die Gegenseitigkeit des Gott-Mensch-Verhältnisses ausgerichteten Analyse bewusst draussen gelassen haben. Ich meine all jene Stellen, in denen auf Seiten des Menschen nicht von Handeln die Rede ist, sondern von Not, Bedürftigkeit und dem Hilfeschrei des Bedrängten, und auf Seiten Gottes nicht von belohnender Gegenleistung, sondern von erbarmender Güte. Das ist nicht nur die andere Seite, sondern das Kernstück und das Proprium des ägyptischen Frömmigkeitsbegriffs, das nicht aus dem Loyalismus oder sonst woher stammt, sondern hier seinen eigentlichen Ort und Ursprung hat. Denn die loyalistische Tradition weiss von einer derartigen kreatürlichen Grundangewiesenheit des Menschen nichts, wie sie sich im Notschrei des Bedrängten äussert. Sondern die Beziehung zwischen König und Untertan, wie sie in der loyalistischen Tradition formuliert wird, beruht ganz und gar a) auf bewusster Entscheidung und den daraus entspringenden Prinzipien loyalen Handelns, b) auf Gegenseitigkeit. Im Gegensatz dazu ist der Mensch immer schon, vor aller Entscheidung pro oder contra, von Gott abhängig und auf Gott angewiesen und das dieses Sachverhalts Inne-werden, das der Aegypter "Gottesbeherzigung" - "Gott in sein Herz geben" - nennt, kann man nicht gut eine Entscheidung nennen[122], ebensowenig wie der diesem Inne-

---

122 Die Wendung *rdj m jb*, die in unserer Belegsammlung am

gewordensein seiner kreatürlichen Abhängigkeit entspringende Schrei nach Gottesnähe unter die vom Loyalismus vorgeprägten Formen aktiver Zuwendung und "Gefolgschaft" vereinnahmt werden darf. Von diesem Standpunkt aus gesehen, der sich bemüht, einen umfassenderen Begriff von Frömmigkeit in den Blick zu bekommen, als wie er sich im Horizont der Tun-Ergehens-Frage darstellt, zeigt sich nun, dass wir Loyalismus und Frömmigkeit, diese scheinbar so eng verbundenen Phänomene, streng unterscheiden müssen.

Vom selben Standpunkt aus ergibt sich auch die Notwendigkeit, Weisheit und Loyalismus auseinanderzuhalten. Denn gerade in dieser Hinsicht, in der die loyalistische Tradition und die Persönliche Frömmigkeit auseinander gehen, schliessen sich die nicht-loyalistische Weisheit und die Frömmigkeit eng zusammen. Es sind dies ja auch, wo nicht die einzigen, so doch die ausgezeichneten Bereiche, in denen in der ägyptischen Literatur von Gottes Wirken im Horizont des menschlichen Daseins und der Bezogenheit, des Umgriffenseins der conditio humana vom Göttlichen die Rede ist[123]. Wenn die Weisheit dieses die Begrenzt- und Bedürftigkeit des menschlichen Daseins Umgreifende "Gott" nennt, meint sie damit nicht den König; und die Lehre für Merikare - vielleicht, weil sie an einen König gerichtet ist ? kann geradezu differenzieren :

---

häufigsten vertreten ist, ist vermutlich nicht ganz so aktivisch aufzufassen, wie sie klingt, gilt doch das Herz der Aegypter als "Gott im Menschen" und das ausgezeichnete Organ religiöser Erfahrung, durch das Gott auf den Menschen einwirken kann. Es mag sein, dass nach ägyptischer Auffassung Gott nicht nur im Herzen "aufgebaut", sondern auch vorgefunden wird (wie es uns in der christlich-mystischen und pietistischen Tradition die vertrautere Vorstellung ist). Ich möchte das hier nicht entscheiden, aber doch auf die 24. Lehre des Papyrus Insinger verweisen, "Die Grösse Gottes in deinem Herzen entstehen zu lassen", die - wenn es erlaubt ist, diesen späten Text mit dem älteren Begriff der "Gottesbeherzigung" in Verbindung zu bringen - die aktive Komponente des Begriffs unterstreicht.

123 Vgl. hierzu Assmann, Gott, in : Helck/Westendorf (Hrsg.), Lexikon der Aegyptologie II, 771-774.