Originalveröffentlichung in: Assmann, Aleida (Hrsg.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation IIII, München 1991, 475-500

Jan Assmann

Weisheit, Schrift und Literatur im alten Ägypten

> Das Versagen der Kommunikation ist der Anfang aller Gewalttätigkeit.
>
> Jean Paul Sartre[1]

1. Der ägyptische Begriff von „Weisheitsliteratur"

1.1 Das Alte Testament und die ägyptologische Begriffsbildung

Wenn die Ägyptologen von „ägyptischer Weisheit" reden, dann beziehen sie sich auf ein Korpus von Schriften und auf die darin behandelte Thematik.[2] Weder für das eine noch für das andere kennt das Ägyptische ein Wort. Trotzdem war sich die Ägyptologie (wie übrigens auch die mit dem gleichen Problem konfrontierte Assyriologie) ihrer Sache seit jeher völlig sicher, welche Schriften – und in welchem Sinne – als „Weisheit" bzw. „Weisheitsliteratur" zusammenzufassen seien. Sie trat darin, bewußt oder unbewußt, mit einer Optik an das altägyptische Material heran, die vom Alten Testament bzw. von der alttestamentlichen Wissenschaft und dem Begriff *ḥokhmah* geprägt ist. Es handelte sich um eine Begriffsprojektion. Man stieß in Ägypten auf Entsprechungen zu Prov., Jes.Sir., Sap.Sal. und anderen biblischen und apokryphen Büchern, die man (mit welchem Recht auch immer) unter dem Begriff der „Weisheit" *(ḥokhmah)* zusammenzufassen gewohnt war, und faßte sie gleicherweise als „Weisheit" zusammen unbeschadet der Tatsache, daß das Ägyptische kein dem hebr. *ḥokhmah* entsprechendes Wort kennt.

Im Nachhinein wurde dieses Vorgehen dann glänzend gerechtfertigt, und zwar auf doppelte Weise. Zum einen wurden Texte gefunden, die die Beziehungen zwischen der israelitischen und der ägyptischen Weisheitsliteratur noch viel dichter und konkreter hervortreten ließen als anfangs angenommen[3], zum anderen stieß man auf einen Text, der in Form einer Autorenliste so etwas wie die klassischen Autoren des ägyptischen Altertums zusammenstellte.[4] Und diese Liste umfaßte ziemlich genau das, was die Ägyptologie unter dem Begriff „Weisheitsliteratur" zu verbuchen gewohnt war. Damit war ein genuin ägyptischer Begriff gefunden, der aller-

---

[1] Zitiert bei H. Domin, Wozu Lyrik heute?, S. 29.

[2] Vgl. zuletzt: E. Brunner-Traut (1985). Im *Lexikon der Ägyptologie* findet sich s.v. Weisheit nur ein informativer Artikel von Mark Smith über demotische Weisheit (VI, 1986, 1192-1204) s. ansonsten H. Brunner u.A., ibd. III (1979), 964-992 s.v. „Lehren".

[3] Hier ist besonders die *Lehre des Amenemope* zu nennen, die sich als Vorlage zu Prov. 22, 17-24, 22 erwiesen hat (Erman, 1925). Über die Beziehungen zwischen ägyptischer, mesopotamischer und israelitischer Weisheit s. H.H. Schmid, (1966), zu Ägypten und Israel bes. Bryce (1979).

[4] Papyrus Chester Beatty IV, ed. Gardiner (1938), 37 ff. II, Tf. 18 ff., und dazu H. Brunner (1966).

dings – für uns überraschend – nicht als Lexem, sondern als Liste oder „Kanon" realisiert ist. Aber das ist kein Einwand. Wir müssen uns von der Vorstellung freimachen, daß Begriffe ausschließlich auf Wortrang realisierbar seien. Was wir in der Autorenliste des pChester Beatty IV vor uns haben, ist der – oder vielmehr: *ein* – ägyptischer Begriff von „Weisheitsliteratur".

1.2 Weisheitsliteratur als Bildungskanon der ramessidischen Schule

Die Liste der unsterblichen Klassiker im pChester Beatty sagt uns nicht nur etwas über den ägyptischen Begriff von Weisheitsliteratur, sondern auch über deren Wertschätzung und institutionelle Verankerung. Sie verbindet einerseits die Weisheit mit Dichtung und Literatur als deren Gipfel und Inbegriff, und sie verbindet andererseits diese Weisheitsliteratur mit der Schule als dem Ort ihrer Kanonisierung und Vermittlung.[5] Beide Verbindungen erscheinen mir hochbedeutsam und nicht auf Ägypten beschränkt. Die Liste nennt acht Autoren in paarweiser Anordnung:

Gibt es hier einen wie *Hordjedef?*
  Oder einen anderen wie *Imhotep?*
Unter unseren Zeitgenossen ist keiner wie *Neferti*
  oder *Cheti,* der Größte unter ihnen.
Ich nenne dir nur die Namen des *Ptahemdjehuti* und *Chacheperreseneb.*
Gibt es einen anderen wie *Ptahhotep* oder wie *Kairsu?*
Diese Weisen, die die Zukunft vorhersagten,
  was sie sagten ist eingetroffen.
Man fand es als Spruch,
  aufgeschrieben in ihren Büchern.
Anderer Leute Kinder wurden ihnen zu Erben gegeben
  wie eigene Kinder.
Zwar sind sie verborgen, aber ihr Zauber erstreckt sich
  auf alle, die in ihren Büchern lesen.
Sie sind gegangen, ihre Namen (wären längst) vergessen,
  aber ihre Schriften halten ihr Andenken wach.[6]

Sie werden „Wissende" (*rḫw jḫt*) genannt, was weniger „Weise" als vielmehr „Gelehrte", „Experten", „litterati" bedeutet.[7] Der Schüler soll sie sich zum Vorbild nehmen: „Werde ein Schreiber, nimm es dir zu Herzen. Dann wird dein Name ebenso (unsterblich)!" Ihre Schriften sind „Lehren", nach denen noch heute erzogen wird (sodaß sie sich immer neue geistige Kinder zeugen) und sie enthalten „Sprüche", äg. „Knoten"[8], die sich in der Erfahrung der Nachwelt als wahr erwiesen haben. Diese Charakterisierung verweist auf zwei Grundfunktionen der Literatur, die *edukative,* die immer neue Generationen nach dem Modell eines zeitlos gültigen Menschenbildes formt, und die *prophetische* einer Daseinserhellung, die Licht auf eine immer neue Zukunft wirft. Aus diesen Funktionen speist sich die un-

[5] Zur ägyptischen Schule s. Brunner (1957) sowie (1981).

[6] pChester Beatty IV vso 2, 5-3, 11 s. Brunner (1957), 177 f., vgl. auch Assmann (1983a), 68 ff.

[7] S. hierzu bes. H. Brunner (1966), bes. 31 f. sowie Fox (1980), 129.

[8] S. dazu Brunner (1957), 130; (1966), 32. In seinem Beitrag (1984), 186 f. vergleicht Brunner damit den hebr. Begriff *mašal.*

erschöpfliche Aktualität dieser Schriften, ägyptisch gesprochen ihr „Zauber", der sich auf alle erstreckt, die in ihren Büchern lesen.

Die „Magie des Buches" besteht in der Fernwirkung der Schrift. So wie der Lesende noch – über die Jahrtausende hinweg – die Stimme der Ahnen vernehmen kann, erreicht der Schreibende über die Jahrtausende hinweg die Nachwelt. Schriftliche Weisheit ist auf Fernwirkung angelegt. Der schriftlichen Weisheit wohnt die Kraft inne, sich noch über Jahrhunderte hinweg zu bewahrheiten. Die prophetische Kraft des weisen Spruchs besteht nicht im Bezug auf Zukünftiges, sondern auf Allgemeingültiges (was sich immer wieder und auch noch nach Jahrhunderten bewahrheitet, weil es der „Tiefenstruktur" der Wirklichkeit und dem „Richtungssinn" der Ereignisse entspricht).

Von den Schriften der acht kanonisierten Autoren ist genug erhalten, um uns ein Bild davon geben zu können, was mit dieser Weisheit gemeint sein könnte. Zwei in extenso erhaltene Schriften sind als „Lehren" überschrieben *(Ptahhotep* und *Cheti)*, von einer „Lehre des *Hordjedef*" besitzen wir substantielle Fragmente. Zwei andere in extenso erhaltene Schriften sind mit den Namen *Neferti* und *Chacheperreseneb* verbunden: es sind Klagen über den heillosen Zustand des Landes (was so viel heißt wie: der Welt), wobei die Klagen des Neferti ausdrücklich als Prophezeiungen eines zukünftigen Zustands ausgewiesen werden. Die mit den Namen Imhotep, Ptahemdjehuti und Kairsu verbundenen Schriften sind uns verloren, aber es spricht alles dafür, daß es sich auch bei ihnen um „Lehren" (im Sinne von *Ptahhotep* usw.) bzw. Klagen (im Sinne von *Neferti* und *Chacheperreseneb)* handelt.[9]

Der Papyrus Chester Beatty stammt aus der 19. Dyn. (13. Jh. v. Chr.) und ist ein typischer Schultext. Er verweist auf die ramessidische Schule als die Institution, in deren Rahmen diese Überlieferung gesammelt, gepflegt und verbreitet wurde. Die Ramessidenzeit ist die Epoche einer durchgreifenden Schul- und Bildungsreform, die erstmals der Situation praktischer Zweisprachigkeit Rechnung trägt, die durch den über Jahrhunderte gewachsenen Abstand zwischen Schrift- und Umgangssprache eingetreten ist. Jetzt ist der Abstand so groß geworden, daß die Schriftsprache als eine Zweitsprache eigens erlernt werden muß, natürlich anhand alter Schriftwerke, die nun in den Rang „klassischer" Texte aufrücken.[10] Der pChester Beatty faßt die für die entsprechende Schultradition bedeutendsten Autoren zusammen. Es handelt sich also nicht um einen Kanon heiliger Schriften, der alles Ausgegrenzte als apokryph abstempelt, sondern um einen Bildungskanon. Entsprechend geringer ist sein Exklusivitätsanspruch. Er grenzt nichts aus, sondern hebt nur das besonders Maßgebliche hervor. Daher ist uns auch eine Menge von Texten erhalten geblieben, die in diesem Kanon nicht erfaßt sind. Aber auch sie lassen sich seinem Begriff von Weisheitsliteratur mit seiner Zweiteilung in „Lehren" und „Klagen" einfügen.[11] Die

[9] Aus der paarweisen Namensordnung ergibt sich, daß *Ptahemdjehuti* sich auf eine „Klage", *Imhotep* und *Kairsu* sich auf „Lehren" beziehen müssen, wobei manches dafür spricht, in Kairsu den „Autor" der als „Lehre für Kagemni" bekannten Schrift zu sehen.

[10] Vgl. hierzu Assmann (1985); Junge (1985).

[11] Eine ähnliche, inschriftlich in einem Grab der 19. Dyn. in Saqqara erhaltene Liste enthält denn auch wesentlich mehr Namen als der pChester Beatty. Die beiden Blöcke des „Fr. Daressy" sind besprochen von J. Yoyotte (1952), 67-72 und abgebildet bei Simpson (1972), Tf. VI und Fischer (1976), 64 f. Tf. XVIII.

ägyptische Weisheitsliteratur, so können wir zusammenfassen, gliedert sich nach ägyptischem Verständnis in „Lehren" und „Klagen", d.h. edukative und kritische Weisheit.[12]

2. *Das Thema der ägyptischen Weisheit: die Ma'at*

2.1 Literarische Inszenierungsformen der Sprechsituation

2.1.1 Die Lehren: testamentarische Unterweisungen des greisen Vaters

Die Lehren sind eingekleidet in die Form der väterlichen Unterweisung. Ein greiser Vater gibt an der Schwelle des Todes die Summe seines Wissens an seinen Sohn weiter.[13] Der lehrende Vater verläßt mit der Unterweisung des Sohnes die aktive Lebenssphäre, der belehrte Sohn betritt sie. Die Unterweisung des Sohnes ist für den Vater die Vorbedingung, sich aus dem aktiven Leben zurückziehen zu dürfen, und für den Sohn ist sie die Vorbedingung, in das aktive Leben eintreten zu dürfen. Die Lehrsituation realisiert daher eine doppelte Schwelle *(rite de passage)*: die Schwelle der Initiation von der Kindheit ins aktive Leben, die der Sohn überschreitet, und die „testamentarische" Schwelle vom aktiven Leben ins Greisenalter, die der Vater überschreitet.

Lehre des Bürgermeisters und Wesirs Ptahhotep unter der Majestät des Königs Asosi, der in alle Ewigkeit leben möge.
Der Bürgermeister und Wesir Ptahhotep spricht:

Herrscher, mein Herr!
Gebrechlichkeit ist entstanden, das Greisenalter ist eingetreten,
Schwäche ist gekommen, die kindliche Hilflosigkeit kehrt wieder,
die Kraft schwindet, da das Herz matt ist,
der Mund ist verstummt und kann nicht mehr sprechen,
die Augen sind trübe, die Ohren sind taub,
das Schlafen fällt ihm schwer Tag für Tag.

Das Herz läßt nach, es erinnert sich nicht mehr an Gestern,
der Knochen schmerzt wegen der Länge (der Jahre).
Die Nase ist verstopft, sie kann nicht atmen,
beschwerlich sind Aufstehen und Niedersetzen.
Das Gute wird zum Schlechten,
jeder Geschmack ist geschwunden.
Was das Alter dem Menschen tut: Schlechtes in jeder Weise.

---

[12] D.h. also in jene beiden Formen von Weisheit, die A. Assmann mit den Namen *Polonius* und *Jacques* verbindet.

[13] Im Falle der beiden an einen König gerichteten Lehren *(Merikare* und *Amenemhet* I) ist der Vater verstorben und spricht aus dem Jenseits. Zum testamentarischen Charakter der Sprechsituation s. J. Bergman (1976 und 1979).

Möge man dem Diener da befehlen, sich einen ‚Stab des Alters' zu
schaffen! ‹var.: laß meinen Sohn an meine Stelle treten!›
Dann werde ich ihm die Worte der ‚Hörenden' sagen,
die Gedanken der Vorfahren,
die einst auf die Götter hörten ‹var: die einst den Ahnen-Königen dienten›.
Dann möge dir Gleiches widerfahren:
es möge der Streit vertrieben werden unter den Menschen,
und die beiden Ufer mögen dir dienen!

Da sprach die Majestät dieses Gottes:
So erziehe du ihn zu den Worten der Vergangenheit
‹var.: bevor du dich zur Ruhe setzest.›
Dann wird er ein Vorbild sein für die Söhne der hohen Beamten.
Das Gehörte soll in ihn eintreten und alle Zuverlässigkeit dessen, der zu ihm spricht.
Denn keiner wird weise geboren. (vgl. Brunner 1988, 110 f).

Diese Inszenierungsform der als „Lehre" überschriebenen Weisheitstexte gilt für die ältesten wie für die spätesten Texte, also bis in die griechisch-römische Zeit. Solche Konstanz über die Jahrtausende hinweg erscheint hochbedeutsam. Sie zeigt, daß eine offenbar unauflösliche Verbindung besteht zwischen dem Skopus und Anliegen der Texte und dem testamentarischen Charakter ihrer literarischen Verlautbarungssituation und -konstellation. Die formalen Elemente dieser Konstellation sind, so müssen wir folgern, *thematisch konstitutiv.*[14] Ich möchte folgendes besonders hervorheben:

1. *Initiation und Testament.* Sprecher und Hörer gehören verschiedenen Generationen an. Der Sprecher steht im Begriff, die Lebenssphäre zu verlassen, in die er den Hörer einführen will. Die „Lehrsituation" liegt also außerhalb der Lebenssphäre, die sie thematisiert. Der väterliche Lehrer ist ein Greis, der sich aus ihr zurückgezogen hat, der Schüler ist ein Kind oder ein Jüngling, der erst noch in sie eingewiesen werden muß. Die Lehrsituation umgreift die beiden Schwellen, die die *vita activa* von Kindheit und Greisenalter trennen. Aus der Situation des Abschieds erhält die Weisheit ihren Ernst und ihre Autorität. Sie wird nicht kommunikativ verhandelt, sondern autoritativ erteilt. Sie ist nicht auf unmittelbare Evidenz (Plausibilität) hin angelegt, sondern auf Beherzigung und spätere, lebenslange Bewährung.

2. *Distanz.* Die Unterweisung selbst bildet nicht Teil, sondern Horizont der vita activa. Der Weise ist kein berufsmäßiger Lehrer und sein Lehren bildet keinen Teil der *vita activa* und ihrer Praxis. Er bezieht gegenüber dieser Praxis einen distanzierten Standort. Aber es handelt sich nicht um eine ständische oder prinzipielle Praxis-Distanz. Die Weisheitslehrer sind keine aristrokratischen Müßiggänger oder bewußten Weltentsager, sondern Beamte, die ihren Anteil am tätigen Leben hinter sich haben. Sehr bezeichnend für den Zeitpunkt der Lehrsituation im Lebenszyklus ist ein Passus aus der Rahmenerzählung der Kagemni-Lehre:

Da ließ der Wesir seine Kinder rufen,
nachdem er den Absichten der Menschen auf den Grund geschaut hatte
und ihr Charakter ihm klar vor Augen stand.

[14] Zur Kulturbedeutung der Vater-Sohn-Konstellation in Ägypten s. Assmann (1976), zum „Vater als Erzieher" bes. S. 20-29.

Diese Perspektive auf das menschliche Leben verbindet Durchblick und Überblick: den Durchblick praxisnaher Erfahrung und den Überblick praxisferner, kontemplativer Distanz.

3. *Generalität.* Aus der Distanz der Schwelle steht die aktive Lebenssphäre als ganze im Blick, wird eine *Summe* gezogen. Der Adressat ist kein „Lehrling", der für ein spezielles Ressort in der arbeitsteiligen Gesellschaft „ausgebildet" werden muß, sondern ein „Sohn", der in einem ganz umfassenden Sinne „gebildet", d.h. gesellschaftsfähig gemacht werden muß. Die Lehren vermitteln nicht Spezialwissen, sondern die Summe des für ein Leben in der Gesellschaft notwendigen Wissens vom Menschen. Dem Sohn wird ein für allemal Rat erteilt. Der Vater spricht *von* einem ganzen Leben her, dem Sohn wird Rat zuteil *für* ein ganzes Leben.

2.1.2 Die Klagen: Mahnreden und Dialoge

Bei den Klagen haben wir es nicht mit einer einzigen, durchgehenden Sprechkonstellation zu tun wie bei den Lehren. Konstant ist nur, daß hier der Generationenwechsel keine Rolle spielt und sie niemals von „oben" (i.S.v. alt oder hochgestellt) nach „unten" gerichtet sind. Es sind entweder Selbstgespräche oder Reden nach „oben". Adressat der Prophezeiungen des Neferti ist König Snofru, die Klagen des Bauern richten sich an einen Beamten fürstlichen Ranges, Ipuwer adressiert einen Plural, unter dem Fecht überzeugend ein Göttertribunal vermutet (Fecht 1972), der „Moskauer literarische Brief" ist an einen sehr hohen Beamten (Caminos 1977) und das in griechischer Sprache überlieferte „Töpferorakel" an den König gerichtet.[15] Der *Lebensmüde* des pBerlin 3024 spricht zu seinem „Ba" (Barta 1969; Goedicke 1970) und *Chacheperreseneb* zu seinem Herzen.[16]

Die Sprechkonstellationen der Klagen sind wesentlich unspezifischer als die Vater-Sohn-Konstellation, die den Lehren zugrundeliegt. Das sagt schon etwas aus über den veränderten thematischen Skopus. Die Lehren beziehen sich auf das *individuelle* Leben und die Probleme seiner Vermittlung mit den allgemeinen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens. Die Klagen beziehen sich auf das *kollektive* Leben, auf Gesellschaft und Geschichte im Ganzen. So erweisen sich Lehren und Klagen bereits auf der Ebene dieser rein formalen Analyse ihrer literarischen Inszenierungsformen als komplementäre Gattungen, die sich in ihrer Verschiedenheit zu einem umfassenden Diskurs ergänzen.

2.2 Das Thema der Lehren

2.2.1 Der richtige und der falsche Weg

Das Thema der Lehren ist „die Lehre vom rechten Leben" (Adorno 1951). Wie Adornos Moralistik liegt auch ihnen die Unterscheidung von richtigem und falschem Leben zugrunde. Allerdings tritt diese Antithetik in den ägyptischen Texten nicht

[15] Koenen (1968), (1970); F. Dunand (1979). Vgl. auch das demotische „Orakel des Lammes", dazu zuletzt Zauzich (1979), 912 mit weiterer Literatur.

[16] Kadish (1973), 77-90.

in Form einer plakativen Schwarz-Weiß-Malerei zutage wie in manchen Abschnitten der Bibel, für die die gesamte Menschheit in zwei Klassen, „Gerechte" und „Sünder" zu zerfallen scheint[17], sondern bildet mehr eine Art Tiefenstruktur, die in der Natur der Sache, nämlich in der binären Struktur jeder Wertsetzung liegt.[18] „Jeder Wert wirft den Schatten seines Unwerts" (Aleida Assmann).

So kann man mit N. Luhmann „unter Moral eine besondere Art von Kommunikation verstehen, die Hinweise auf Achtung und Mißachtung mitführt". Solche Antithetik stellt also auf keinen Fall ein Spezifikum der israelitischen Moral dar. Der Unterschied liegt auf einer tieferen Ebene: dort nämlich, wo festgelegt ist, was in einer gegebenen Moral als gut und böse zu gelten hat. Im Kontext einer „Theologie des Willens" teilt sich die Welt in Fromme und Gottlose.[19] Für Israel, dem ein für allemal gesagt ist, „was gut ist und was der Herr von dir fordert" (Mi 6.8) ist dies das Halten bzw. Nichthalten des Gesetzes. Für Mesopotamien ist es die Konformität bzw. Nichtkonformität einer Handlung mit dem Willen der Götter, der in einem komplizierten Divinationsverfahren von Fall zu Fall herausgefunden werden muß.[20] Für Ägypten bestimmt sich das Gute und das Böse dagegen *immanent* aus dem Gegensatz von Gelingen und Scheitern bzw. Bestehen und Vergehen. Wie jeder Wert seinen Unwert, so impliziert jedes Gelingen die Möglichkeit des Scheiterns. Was die Lehren vermitteln wollen, ist die Kunst, solches Scheitern zu vermeiden. Der richtige Weg ist der Weg der Schmerzfreiheit und der Beständigkeit.[21] Die Maximen der Weisheit sind Wegmarken, die von den Gefahren des Aneckens, Mißlingens und Vergehens fortlenken. Was gut und böse ist, bestimmt sich nach den Folgen. Gut ist, was gelingt und besteht, böse, was mißlingt und vergeht.

[17] vgl. besonders Prov. 10-15. H. H. Schmid sieht in solchem Gegensatzdenken ein Spezifikum der israelitischen Weisheit, worin sie sich von ihren Nachbarn unterscheide (Schmid 1966, 155 ff.). Er führt es auf eine Systematisierung und „Anthropologisierung" der Weisheit (bzw. der Moral) zurück, eine Verlagerung vom kasuistischen Sachbezug und der einzelnen Tat zum Bezug auf den Menschen und seine grundsätzliche Haltung. „Aus der kosmologischen ist eine anthropologische Fragestellung geworden" (O. Keel 1979, 226). Sicher besteht ein wichtiger Unterschied zwischen dem Gegensatz von „gut" und „böse", auf dessen Erkenntnis nach ägyptischer Vorstellung alle Weisheit beruht, auf der einen Seite und dem Gegensatz zwischen „Guten" und „Bösen" auf der anderen. Dieser Unterschied hat zweifellos etwas mit der Besonderheit der israelitischen Situation zu tun. Der Gegensatz selbst aber bleibt hier wie dort die bestimmende Grundlage der Weisheit.

[18] Zum Gegensatzdenken der ägyptischen Weisheit s. meinen Beitrag (1979), bes. 39 ff.

[19] Vgl. hierzu, neben Assmann (1979) vor allem Assmann (1989).

[20] Der Gegensatz zwischen dem Prinzip „Maat" – und man darf sagen: dem Prinzip „Weisheit" – und dem Prinzip einer „Theologie des Willens" ist höchst aufschlußreich. Für den Begriff Weisheit ist wohl die Voraussetzung einer Konstanz, nicht unbedingt des Bestehenden schlechthin, aber doch gewisser Tiefenstrukturen, konstitutiv. Diesem landläufigen Begriff von Weisheit steht der ägyptische Begriff Maat – im Sinne eines verborgenen Richtungssinns (oder auch einfach: Sinns) des Geschehenden, des Weltlaufs – näher als die religiöse Idee vom Willen Gottes (welcher allemal höher ist als alle Vernunft). In den Psalmen heißt es: die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang (Ps. 111.10). Aber es ist eher umgekehrt. Zumindest gilt: es hilft keine Weisheit wider den Herrn (Spr 21.30). Der Wille des Herrn ist der Weisheit Ende. Im Zeichen des geoffenbarten Willens, d.h. des Gesetzes, bedarf es keiner Erfahrung, sondern nur des Gehorsams, der Treue (emunah).

[21] S. hierzu H. Brunner (1957), 123-126 mit Verweis auf pChester Beatty IV vso. 6.3-9, wo dieser „Weg des Lebens", den der Weise weisen will, als „der schmerzfreie Weg" und „Schutzwehr gegen das Krokodil" bezeichnet wird. Das Krokodil steht emblematisch für die Aggressivität des Stärkeren.

„Gut" ist daher gleichbedeutend mit „nützlich", „förderlich". Der ägyptische Begriff dafür ist *3ḫ*. So ist auch die Lehre

> „nützlich *(3ḫ)* für den, der auf sie hören wird,
> aber schädlich für den, der von ihr abweicht."[22]

Die Unterscheidung von gut und böse im Sinne von nützlich und schädlich, schmerzfrei und schmerzhaft, beständig und vergänglich ist der Weisheit Anfang. So beginnt z.B. die *Lehre des Amennacht* mit den Worten:

> Du bist ein Mann, der jetzt Worte hört,
> um gut und böse unterscheiden zu lernen (Brunner 1957, 179).

Dieses Unterscheidungsvermögen macht nicht gottgleich *(eritis sicut Deus)* wie die Frucht vom Baum der Erkenntnis, sondern nur „menschengleich". Ohne sie ist ein menschliches (und d.h. nach ägyptischen Begriffen: ein geselltes) Dasein nicht möglich. Sie ist ganz einfach die Vorbedingung der Gesellschaftsfähigkeit. Daher geht es bei dieser Weisheit um Menschliches und Allzumenschliches. *„Krümme deinen Rücken vor deinem Vorgesetzten"* (Ptahhotep 441, Maxime 31), *„Sprich nicht zu ihm, bis er dich aufruft, man kann ja nicht wissen, ob er schlecht gelaunt ist"* (Ptahhotep 126-7, Max. 7), *„Lache, wenn er lacht: das wird seinem Herzen äusserst wohltun"* (Ptahhotep 131-2[23]), *„dränge dich nicht vor in der Amtsstube: mit dem Ellenbogen erreicht man nichts"* (Ptahhotep 220 ff.; Maxime 13) usw. usw. Die Kunst des rechten Lebens umfaßt auch das Triviale. Man hat diese Weisheit daher „utilitaristisch" genannt[24] – nicht ganz zu unrecht, denn das Gute ist ja das *Gelingende,* Nützliche, und dazu gehört auch das, dessen Nützlichkeit offen zutage liegt. Die Trivialität der einzelnen Ratschläge bemißt sich nach dieser Evidenz und d.h. nach der Weite des Horizonts einkalkulierter Handlungsfolgen. In den genannten Beispielen ist dieser Horizont sehr eng, d.h. der angestrebte Nutzen unmittelbar manifest. In anderen Fällen liegt er nicht so offen zutage. So steht schon ziemlich viel psychologische Einsicht hinter der Maxime, daß es dem Bittsteller mehr darauf ankomme, aufmerksam angehört zu werden als daß geschehe, weshalb er gekommen ist und daher das gute Zuhörenkönnen die oberste Tugend des Beamten bildet.[25] Und in derselben *Lehre des Ptahhotep* finden sich auch Maximen, deren Horizont einkalkulierter Handlungsfolgen nicht nur das ganze Leben, sondern auch die nachtodliche Ewigkeit umgreift (s. Fecht 1958). Das alles findet in ein und derselben Lehre Platz. Wir haben es mit der wohlbekannten „Einheit von Moral und Manieren" zu tun, die nach Luhmann (1988) erst zu Ende des 18. Jh. aufgege-

---

[22] Ptahhotep 49-50 (Prolog, Ende) vgl. Amenemope 3.11-12:
„Es ist nützlich, es in dein Herz zu geben,
es ist schädlich für den, der es nicht beachtet".

[23] Variante L_2, nicht im pPrisse. Brunner 1988, 114 Verse 110-111.

[24] Vor allem die Lehre des Ptahhotep, aus der ja auch alle angeführten Zitate stammen, und zwar im Vergleich mit der Lehre des Amenemope, die auf einem wesentlich höheren Niveau religiöser Vergeistigung zu stehen schien. Zur Kritik dieser Auffassung s. de Buck (1932).

[25] Ptahhotep, Maxime 17. Derselbe Grundsatz begegnet auch in der als „Einsetzung des Wesirs" bekannten Lehre sowie in einer biographischen Inschrift des frühen Mittleren Reichs (Assmann 1983a, 82 f. m. Anm. 25).

ben wird. Der Augenblicksnutzen der Höflichkeit und der Ewigkeitsnutzen der Uneigennützigkeit bezeugen beide die Weisheit des richtigen Weges *sub specie aeterni- et utilitatis.*

2.2.2 Das individuelle Leben und die Maat

Die Weisheit – wahrscheinlich gilt das generell, vor allem aber gilt es für die ägyptische Weisheit – hat einen Abscheu vor Veränderung. Sie bezieht sich auf das Konstante. Das Ägyptische hat dafür ein Wort: Maat. Maat ist das Prinzip der Beständigkeit, des Wahren, Rechten und Guten, das sich *auf lange Sicht* als solches erweist. Weisheit besteht darin, diese Maat zu erkennen und im eigenen Reden und Handeln zu realisieren. Das Wort kommt von einem Verb mit der Grundbedeutung „lenken, leiten, darbringen, den Dingen die richtige Richtung geben" und bezieht sich daher auf so etwas wie den „Richtungssinn" der Wirklichkeit (Westendorf 1966).[26] Maat ist der verborgene Richtungssinn der Welt, ihre (zeitlich gedachte) Tiefenstruktur. Wer sich in seinem Handeln diesem Richtungssinn anpaßt, scheitert nicht.

Weise ist, wer sich in seinem Handeln an einem *Fernhorizont des Gelingens* orientiert. Die Gier ist kurzsichtig, sie orientiert sich am Augenblicksnutzen und hat niemals ihre Sache zu einem guten Ende führen können:

Groß ist die Maat, ihre Wirksamkeit dauert,
sie wurde nicht gestört seit der Zeit des Osiris.
Man bestraft den, der ihre Gesetze übertritt,
aber dem Gierigen scheint das etwas Fernes.

Die Gemeinheit rafft zwar Schätze zusammen,
aber niemals ist das Unrecht ‚gelandet' und hat überdauert.
Wenn das Ende da ist, dauert allein die Maat,
sodaß ein Mann sagen kann: ‚Das ist die Habe meines Vaters'.
(Ptahhotep, Maxime V)

‹…›

Es dauert aber der Mann, der der Maat entspricht
und der fortgeht (stirbt) gemäß seiner Vorgehensweise.
Er allein ist imstande, ein Testament zu machen,
aber der Gierige hat kein Grab.
(Ptahhotep, aus der XIX. Maxime)

Weisheit basiert daher auf einer Ausweitung des Gelingenshorizonts (= Horizonts einkalkulierter Handlungsfolgen). Der Weise sieht weiter als der Unwissende. Aber diese Weitsicht setzt voraus, daß es so etwas wie Konstanten gibt, wie wir sie mit Begriffen wie „Richtungssinn" und „Tiefenstruktur" umschrieben haben. Maat ist das Prinzip der maximalen Ausweitung des Horizonts einkalkulierter Handlungsfolgen, nicht nur in der Zeit-, sondern auch in der Sozialdimension: über die Ziele des Eigennutzes hinaus auf das Gesamtgefüge der Gesellschaft, dem

[26] Vgl. im Deutschen die Worte „richten", „richtig" und „Richtung"», die auf den gleichen Zusammenhang von Recht, Wahrheit und Ordnung verweisen, wie er im ägyptischen Begriff der Maat angelegt ist.

es sich, wenn Leben schmerzfrei gelingen soll, einzufügen gilt. Die ägyptische Weisheit appelliert an den Trieb nach Dauer (Eluards *dur désir de durer)* und verknüpft ihn mit dem Sozialtrieb des Menschen, seiner Angst vor Einsamkeit und Isolation. Sie identifiziert Einsamkeit und Vergänglichkeit. Wer sich in der Sozialdimension isoliert, vergeht und scheitert in der Zeitdimension. Dauer ist nur in der Gemeinsamkeit zu finden, ägyptisch: in der Liebe der Anderen. Nur der vergeht nicht, der sich konstellativ „vertäut" hat in einer Sphäre des Seinigen, die ihn über Alter und Tod hinaus weiterträgt.

Da sich das Wertsystem der Ägypter auf der Skala von Bestehen und Vergehen, Gelingen und Scheitern ordnet, ist das Beständigste auch das Höchste und Heiligste. Daher ist Maat eine Göttin. Aber obwohl sie eine Göttin ist, ist die Ordnung, die sie verkörpert, keine göttliche, sondern eine eminent menschliche, zivilisatorische Ordnung. Die Ordnungen, um die es hier geht, sind die *Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens*, die sich der Mensch als die ihm eigentümliche Lebenssphäre erfindet, weil er als und in Natur nicht leben kann. Maat ist das Bauprinzip einer urbanen Welt von Takt, Rücksicht und Gegenseitigkeit, eine Kulturwelt, deren Ordnung Vertrauen, Kommunikation, Gemeinschaft und damit sowohl soziale Synthesis und Harmonie als auch Bestand und nachtodliche Fortdauer ermöglicht. Maat konstituiert eine spezifisch menschliche Sphäre von Sinn und Vertrauen innerhalb einer komplexen, vieldeutigen und übermächtigen Welt. Die einzige ägyptische Definition des Prinzips Maat hebt denn auch genau auf diesen Punkt der Gegenseitigkeit, des Mit- und Füreinanderdaseins als der Grundlage menschlichen Zusammenlebens ab:

> *Der Lohn des Handelnden liegt darin,*
> *daß für ihn gehandelt wird.*
> *Das hält Gott für Maat.*[27]

Maat ist etwas, das man „tut" und „sagt".[28] Der Einzelne findet sie daher nicht nur *vor* als eine Ordnung, der er sich einzufügen hat, sondern er ist auch aufgerufen, diese Sphäre des menschlichen Miteinanders in seinem eigenen Handeln und Sprechen zu konstituieren.[29] Was das heißt, geht wiederum am klarsten aus den Gegenbildern eines Maat-gemäßen Lebens hervor. Das sind, Ptahhotep und anderen Texten zufolge, der „Habgierige" und der „Tor, der nicht hört"[30]. Auch hier liegen Tun

---

[27] Neferhotep-Inschrift ed. Helck (1975), 29. In der Wendung „das hält Gott für Maat" erblicke ich die ägyptische Form einer irreduziblen Begriffsbestimmung, einer „Definition".

[28] Die unendlich oft zu belegende Forderung „Sage die Maat, tue die Maat" erscheint in den *Klagen des Bauern* (B1 320) als ein „Ausspruch im Munde des Re" (des Sonnengottes), also ebenfalls als eine definitorische Grundsatzaussage im Sinne der Neferhotep-Stelle, als ein „kategorischer Imperativ".

[29] Dieses „generative" Element in der ägyptischen Ordnungsvorstellung hat H. H. Schmid in seinen Werken (1966) und (1968) mit Recht stark hervorgehoben, allerdings aufgrund seines kosmologischen Vorurteils im Sinne von „Kosmos-Konstitution" mißverstanden.

[30] Die wichtigsten Texte zur Habgier hat Fecht (1958) behandelt. Es handelt sich um die 5. und die 19. Maxime der Lehre des Ptahhotep. Die 5. Maxime bezieht sich auf die Zeitdimension. In ihr wird der Habgierige in seiner Unfähigkeit dargestellt, die Maat als das Prinzip der Dauer zu erkennen, sodaß er zwar kurzfristig Schätze aufhäufen kann, aber auf lange Sicht notwendig scheitern muß. Die 19. Maxime bezieht sich auf die Sozialdimension. In ihr erscheint die Habgier als die Zerstörung aller

und Sagen zugrunde. Habgier bezieht sich auf das Handeln, Torheit auf das Hören und damit auf die Sprache. Habgier und Verstocktheit gelten als die extremen Gegensätze der Weisheit und als hoffnungslose Fälle, unheilbare Krankheiten der menschlichen Seele, an denen jede Belehrung scheitern muß. Die Gier zerstört alles, sie ist das Prinzip des blinden Eigennutzes (der die Bedürfnisse der anderen nicht sieht, über Leichen geht, das Gemeinwohl aus dem Auge verliert) und der unkommunikativen Gewalt, die auf den Anderen nicht hört, und zuschlägt, weil sie darauf verzichtet, sich verständlich zu machen, d.h. den Eigenwillen mit den Interessen der anderen zu vermitteln. Der Gierige und der Verstockte, (der nur von seinen Trieben und seinem gierigen Willen gesteuerte, und der zur kommunikativen Einfügung unfähige Mensch) sind die Erzfeinde der Weisheit. Die Aufgabe der Weisheit besteht darin, die *Angewiesenheiten* oder Grundbedürfnisse des Menschen zu erkennen und seiner *Gier* und Verstocktheit gegenzusteuern, die diesen *basic needs* entgegensteht. Denn nach ägyptischer Vorstellung ist dem Menschen Leben nur als Zusammenleben möglich. „Einer lebt, wenn der andere ihn leitet", sagt das Sprichwort.[31] Seine Grundbedürfnisse zielen auf Gemeinschaft, Vertrauen, gemeinsame Sicherheit, konstellative Entfaltung, während Gier und Verstocktheit ihn isolieren und daher ins Unglück stürzen. Aber der Mensch muß zu einem sozialen = lebensfähigen Wesen erst erzogen werden. Von Natur ist nur Gier in ihm angelegt. Von diesem Thema handeln die „Klagen".

2.3 Das Thema der Klagen: das kollektive Leben und die Maat

Das Thema der Klagen scheint auf den ersten Blick von dem der Lehren weitab zu liegen. Die Lehren setzen die unbezweifelte Geltung der Maat voraus. Nur unter dieser Prämisse hat es Sinn, sich von der Einfügung in die Ordnungen des Zusammenlebens Bestand und ewiges Leben zu erhoffen. Die Klagen schildern dagegen eine aus den Fugen geratene Welt, Zustände extremer Heillosigkeit, darin die Ordnung auf den Kopf gestellt ist, alle menschlichen Bande zerrissen sind, die Sklaven herrschen und die Herren betteln gehen, Brüder einander totschlagen und Freundschaft, Ehrfurcht, Takt, Rücksicht und Gegenseitigkeit vergessene Dinge sind. „Man erinnert sich nicht mehr an das Gestern, man handelt nicht mehr für den, der gehandelt hat heutzutage"[32]; „Maat ist hinausgeworfen und das Unrecht sitzt im Rat"[33].

---

sozialen Bindungen: „Sie entzweit Väter und Mütter samt den Vollbrüdern, sie trennt die Frau vom Manne." Die Lehre über den Tor findet sich im Epilog des Ptahhotep. Von ihm heißt es: „Wissen sieht er als Unwissen an, Förderliches als Schädliches". Er kann also Gut und Böse nicht unterscheiden. Daher ist er zu einem Leben in der Gesellschaft unfähig. Weil er sich nichts sagen läßt, „wird für ihn nicht gehandelt": er fällt aus dem sozialen Netz der Gegenseitigkeit heraus, sodaß er „lebendig tot ist" (zu diesem Text s. Seibert 1967, 78 ff.).

[31] Metternichstele, s. Assmann (1976) 157 n. 61.

[32] Gespräch des Lebensmüden, pBerlin 3024, 115 f., s. Barta (1968), 17 und 26; Assmann (1984), 687 ff.

[33] Chacheperreseneb, Schreibtafel BM 5645 rto 10 ed. Gardiner (1909), 95 ff., s. Assmann (1983b), 354 f.

Diese Beschreibungen einer Maat-losen Welt erstrecken sich auch auf die Natur: die Sonne verliert ihren Glanz, der Nil trocknet aus, verlagert sein Bett, führt Blut statt Wasser, ist nicht mehr schiffbar, befruchtet nicht mehr die Felder, die Erde verdorrt und bringt keine Nahrung hervor, die Jahreszeiten verkehren sich, die Winde vermischen sich zum Wirbelsturm, das Land dreht sich wie eine Töpferscheibe und mit der Ordnung verschwindet das Leben aus der Welt: „das Leben ist den Lebenden genommen"[34].

Was diese Texte zeigen wollen, ist die *Lebensnotwendigkeit* einer Ordnung, die eine Ordnung des *Zusammenlebens* ist. Sie demonstrieren das, nicht anders als Hobbes, am Entwurf eines chaotischen Naturzustands, in dem das Faustrecht und ein Kampf aller gegen alle herrscht: *homo homini lupus*. Sie haben also das Thema Maat mit den Lehren gemeinsam. Die Lehren handeln vom Einzelnen und seiner Anpassung an die Maat, die Klagen handeln von der Gesellschaft und ihrer Angewiesenheit auf die Maat. Aber während die Lehren das Gegenbild individueller Maat-Verfehlung nur gelegentlich darstellen, behandeln die Klagen das Thema Maat auf kollektiver Ebene ganz überwiegend anhand der Gegenbilder kollektiver Maat-Verfehlung. An die Stelle von „Habgier" und „Torheit" treten hier Gewalt und Sprachlosigkeit. „Die Sprache wird wie Feuer empfunden: man kann sie nicht ertragen" heißt es, und: „statt einer Antwort fährt der Arm mit dem Stock heraus" *(Neferti* 48-50). „Zu wem kann ich heute noch reden?" klagt der *Lebensmüde* und noch der allerletzte Ausläufer dieser ägyptischen Tradition, die Apokalypse im hermetischen Traktat Asclepius, beklagt „das Fehlen guter Worte" (Nag Hammadi Codex VI, 8:73, 21-22).[35] Ich halte diese Antithese von Sprache und Gewalt für eine der grundlegenden Einsichten der ägyptischen Weisheit. Gewalt ist für den Ägypter nicht die Fortsetzung der Kommunikation mit anderen Mitteln, sondern die Zerstörung von Kommunikation. Daher perhorresziert der Ägypter nichts so sehr wie Gewalt, Brutalität und das „Faustrecht" des Stärkeren. Andererseits wird dieser Aspekt der Wirklichkeit in keiner Weise verdrängt, sondern ganz im Gegenteil zum zentralen Thema mythischer Weltaneignung gemacht. Der Mythos von Horus und Seth, dem antagonistischen Brüderpaar, gehört zu den Basis-Mythen der ägyptischen Welt und gibt dieser Konzeption eine höchst prägnante Gestalt. Seth ist der starke und brutale Gewaltmensch, Horus der zarte und schwächliche Kulturmensch. Im Sieg des Horus über Seth feiert der Ägypter immer wieder den Sieg jener Ordnung zivilen Zusammenlebens, die der Schwäche als der Grundbefindlichkeit des Menschen Rechnung trägt und ein angst- und schmerzfreies Leben möglich macht.[36]

---

[34] Metternichstele, s. Assmann (1983b), 369. Im gleichen Aufsatz finden sich auch die Stellennachweise für alle vorstehend aufgezählten Motive, die bis auf wenige Ausnahmen den *Prophezeiungen des Neferti* entnommen sind.

[35] Assmann (1983b), 355-357 mit weiteren Stellen zum Thema „Sprachverlust". Vgl. meinen Beitrag „Magische Weisheit", in diesem Band.

[36] te Velde (1967); Hornung (1975); H. Brunner (1983). te Velde deutet Seth als „trickster"; aber gerade die List ist Seths Sache nicht. Er ist vielmehr der brutale Dummkopf, der mit dem Kopf durch die Wand will und dabei stets selbst überlistet wird.

Das ägyptische Wort für den *status naturalis*, des Chaos, das durch Maat in eine bewohnbare Ordnung verwandelt werden muß, ist Isfet. Unter Isfet versteht er ein ebenso spezifisch menschliches Chaos, wie Maat eine spezifisch menschliche Ordnung ist. Er führt die Isfet auf die Ungleichheit unter den Menschen, und diese wiederum auf die Freiheit ihres Willens zurück, in der sie sich vom gottgewollten Schöpfungssinn losgesagt haben. In einem Text, der in weiterem Sinn zur Weisheitsliteratur zu rechnen ist, rechtfertigt sich der Schöpfergott gegen den Vorwurf, er habe eine unvollkommene Welt geschaffen, die Isfet enthalte:

Ich habe jedermann gleich seinem Nächsten geschaffen.
Ich habe verboten, daß sie Isfet tun sollten.
Aber ihre Herzen haben mein Verbot übertreten.[37]

Die ägyptische Weisheit nimmt die Ungleichheit hin, nicht als gut und gottgewollt, aber als unausrottbares Element der Welt-wie-sie-ist. Sie will die Welt nicht verändern. Sie will nur gegensteuern, und zwar gegen die Unterdrückung der Schwachen durch die Starken, der Kleinen durch die Großen. Das ist mit Isfet gemeint. Die indische Tradition hat eine ähnlich pessimistische Anthropologie ausgebildet: auch für sie ist die Unterdrückung der Schwachen durch die Starken, der Armen durch die Reichen der Naturzustand. Hier heißt das „die Logik der Fische" (Mātsyanyāya): die Großen fressen die Kleinen. In Indien kennzeichnet dies Gesetz den Zustand einer königslosen Gesellschaft (a- rājaka). Die Götter richteten das Königsamt ein, um den, dem sie die Befehlsgewalt (kṣatra) gaben, mit dem Schutz der Schwachen zu beauftragen (Lingat 1973, 207 f.). In Ägypten haben wir es mit genau demselben Argumentationsgang zu tun.

Die ägyptische Anthropologie geht von einem dilemmatischen Menschenbild aus. Das Dilemma liegt in der widersprüchlichen Verbindung der folgenden beiden Sätze:

1. der Mensch ist auf Gemeinschaft angewiesen
2. der Mensch ist von Natur zur Gemeinschaft unfähig.

Die ägyptische Lösung dieses Problems ist der pharaonische Staat, der nichts Natürliches hat, sondern eine göttliche Institution darstellt. Was die Klagen beschreiben, ist eine Welt ohne Staat. Der Staat ist die Bedingung dafür, daß in der Welt überhaupt Maat herrschen kann. Die ägyptische Weisheit hat einen unverkennbar staatstragenden Charakter. Die natürliche Verfassung einer Welt ohne Staat ist Isfet. Maat ihrerseits ist die Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft (und Kosmos). Über Maat nachdenken heißt, sich mit den Regeln beschäftigen, die ein harmonisches Zusammenleben der Menschen (und Götter) ermöglichen. Das Nachdenken über die Maat findet seinen literarischen Ausdruck in „Lehren" und „Klagen" als den beiden sich ergänzenden Gattungen eines umfassenden „Diskurses über die Maat".

[37] CT VII 463 f-464 c s. Schenkel 1983.

3. Die historische Dimension der Weisheit. Der „Diskurs über die Maat" als Ursprung der Literatur

3.1 Der Zusammenbruch des Alten Reichs und die Erfindung des inneren Menschen

Die Frage nach der historischen Dimension der ägyptischen Weisheitsliteratur hat zwei Aspekte. Der eine betrifft die Diachronie der Gattung und die Wandlungen der Weisheitskonzeption von Ptahhotep bis zum Pap. Insinger[38], der andere betrifft ihren geschichtlichen *Kontext* und hier vor allem die Frage nach den geschichtlichen Bedingungen ihres Zur-Sprache-Kommens, ihrer schriftlichen Aufzeichnung, ihrer Überlieferung und Kanonisierung. Auf diesen zweiten Aspekt möchte ich mich hier beschränken.

Beide Gattungen des ägyptischen Maat-Diskurses, Lehren und Klagen, reagieren auf eine Defizienz: einen Mangel an Maat. Bei den Lehren ist dies die Mangelsituation des Kindes, das erst in die Maat, die Ordnungen des Zusammenlebens, eingewiesen werden muß; bei den Klagen ist es die Mangelsituation einer Gesellschaft, die diese Ordnungen zerstört und vergessen hat. Die eine Mangelsituation ist immer gegeben und Teil der allgemeinen Ordnung, die andere dagegen ist eine Krise, ja ein völliger Zusammenbruch der Ordnung, der (wenn es sich nicht überhaupt nur um apokalyptische Visionen handelt) sich nur auf eine einmalige oder jedenfalls höchst seltene geschichtliche Erfahrung stützen kann. Daher bezieht man die Lehren nicht auf eine bestimmte geschichtliche Situation, sondern verteilt sie, den Selbstdatierungen ihrer literarischen Einkleidungen folgend, auf die Jahrhunderte von der 3. Dyn. (Imhotep) bis zur 12. Dyn. (Cheti; die späteren Lehren, Ani, Amenemope usw. stehen hier nicht zur Debatte). Die Klagen dagegen bezieht man entweder auf die Zerfallsperiode nach dem Alten Reich (so die *communis opinio*) oder hält sie für apokalyptische Fiktionen (Junge 1977; Lichtheim 1973; Luria 1929). Meine These geht nun dahin, daß *beide* Gattungen und damit der Maat-Diskurs als solcher in derselben Periode der Krise (die Erste Zwischenzeit und die 11. Dyn., also 2150-1990 v. Chr.) und ihrer Bewältigung (die 12. Dyn., 1990-1800 v. Chr.) verankert ist. Folgende Überlegungen bringen mich zu dieser Datierung:

1. Daß die Klagen auf eine reale Situation Bezug nehmen und geschichtliche Erfahrungen verarbeiten, sollte nicht zweifelhaft sein. Aber sie streben natürlich keine exakte Dokumentation[39], sondern eine Ausdeutung und Diagnose der Situation im Lichte ganz bestimmter und tendenzieller Wertvorstellungen an. Ich möchte den Ursprung dieser Literatur in einer Art Frühform apokalyptischer und messianistischer Bewegungen sehen, wie sie allgemein in Verbindung mit massiven ge-

[38] Vgl. hierzu bes. Lichtheim (1983).

[39] Das ist etwa die Meinung von Barta (1974/5). Vor solcher Auswertung literarischer Texte im Sinne historischer Quellen hatte mit Recht schon Gun Björkman (1964) gewarnt. Man muß sich aber davor hüten, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Daß Literatur und historiographische Dokumentation verschiedene Dinge sind, berechtigt nicht dazu, der Literatur jeden geschichtlichen Wirklichkeitsbezug abzusprechen. Es gibt keine müßigen Fiktionen.

schichtlichen Unheilserfahrungen und entsprechend schweren Erschütterungen auftreten.[40] Durch *Neferti*, der Amenemhet I., den ersten König der 12. Dyn., als messianischen Heilbringer prophezeit, ist diese Erfahrung datiert. Es ist die Krise, die dem „Mittleren Reich" im Sinne des politischen und gesellschaftlichen Projekts der 12. Dynastie vorausgeht. Die Klagen stammen aus dem Mittleren Reich, unter Verwendung älterer, unter dem Eindruck der Krise und der Erschütterung formulierter Überlieferungen.[41]

Die Klagen evozieren das Bild einer Situation, zu deren Liquidation die 12. Dyn. angetreten ist. Daher diagnostizieren sie diese Situation als einen „Mangel an Königtum" *(Ipuwer*, s. Assmann 1983b, 361 n.75), d.h. einen Mangel an pharaonischer Zentralgewalt (was der historischen Realität exakt entspricht) und deuten diesen Befund als heilloses Chaos. Denn was sie damit, im Dienste des politischen Projekts der 12. Dyn., zeigen wollen, ist die unauflösliche Verbindung von Ordnung und Herrschaft (vgl. hierzu Posener 1956). Es kann kein Leben ohne Ordnung, und keine Ordnung ohne Herrschaft geben, und diese Herrschaft kann nur eine legitime pharaonische Zentralherrschaft sein. Die Zentralherrschaft verhindert Einzelherrschaft, d.h. das Regime lokaler Feudalherren. Diese Herrschaftsform wird als „Faustrecht", d.h. als der Inbegriff von Rechtlosigkeit, Gewalt und Terror dargestellt. Die pharaonische Zentralherrschaft wirkt demgegenüber auf der Seite des Schwachen. Sie ist, genau wie der indische Herrscher, „eingesetzt, um den Rücken des Schwachen zu stärken" *(Merikare* 135).

2. Der Mensch, zu dem die Lehren erziehen wollen, ist gewissermaßen das „anthropologische Projekt" des Mittleren Reichs, das ebenso wie dessen politisches Projekt als Überwindung der voraufgehenden Krise gedacht ist. Dieses Projekt ist durch zwei Zentralanliegen gekennzeichnet: die Betonung der *Einfügung* und des *inneren Menschen*. Beide stehen in oppositivem Bezug zu älteren Konzeptionen und entwerfen daher ein *neues* und als solches datierbares Menschenbild. Die Ethik der Einfügung wendet sich völlig eindeutig gegen jenen Geist selbstherrlichen Unternehmer- und Condottieretums, der aus den biographischen Inschriften der 1. Zwischenzeit und ihrer sich gegenseitig befehdenden Lokalherren spricht (Assmann 1983a, 80 ff.; 1987, 219-228). Die Betonung des inneren Menschen setzt dagegen diesen Diskurs sehr deutlich vom „konstellativen" und „außenbestimmten" Menschenbild des Alten Reichs ab (Assmann 1982a). Die Schlüsselworte, um die er kreist, „Ba", „Herz", „Charakter", „Wesen", „Wissen", „Besonnenheit" und vor allem „Schweigen", sind den biographischen Inschriften des Alten Reichs vollkommen fremd.

Der „innere Mensch" ist die große Erfindung des Mittleren Reichs. Er tritt uns sowohl in den biographischen Inschriften, als auch in der Porträtkunst dieser Zeit[42] entgegen. *Mit ihm ist zugleich auch die Weisheitslehre geboren*. Weisheitslehre

---

[40] Lanternari (1960); Mühlmann (1961); Laubscher (1979) mit weiterer Lit. S. 132 f. Anm. 2; Hellholm (1983).

[41] Vgl. zur geschichtlichen Situation Gestermann 1987 (mit weiterer Literatur).

[42] Das habe ich in Assmann (i.D.) zu zeigen versucht, vgl. einstweilen meinen Essay „Die Hieroglyphe Mensch" in der FAZ vom 28.3.1987. Zu den Biographien und der in ihnen entfalteten „Lehre vom Herzen" s. Assmann 1987, 219-228.

und Innerlichkeit (d.h. „Seele", „Bewußtsein", „Gewissen", „Charakter") bedingen sich gegenseitig. Das Projekt der Weisheitslehre ist die Bildung des inneren Menschen. Ihre Gegenbilder, Habgier und Torheit (Verstocktheit) sind „Krankheiten" des *Herzens*. Das Herz (und nicht das Ohr) ist das Organ des „Hörens"[43], das hier gemeint ist, des *sensus communis*, das den Einzelnen gesellschafts- und damit lebensfähig macht. Die Vervollkommnung des inneren Menschen durch Unterweisung will ihn aber nicht nur gesellschaftsfähig, sondern auch unsterblich machen. Im Totengericht – eine Konzeption, die zuerst in der Weisheitsliteratur des Mittleren Reichs greifbar wird[44] – wird das Herz gegen ein Bild der Maat gewogen. "Der Wissende", heißt es bei *Ptahhotep*, „sorgt für seinen Ba dadurch, daß er seine Vollkommenheit in ihm befestigt auf Erden" *(Ptahhotep* 524 f.). „Der Wissende", heißt es an anderer Stelle, „steht früh auf, um sich zu verewigen, der Tor, um sich auszumerzen (573 f) Was die geschichtliche Verankerung der Weisheit betrifft, haben wir es hier mit einem „Syndrom" zu tun, das vermutlich nicht vereinzelt ist: dem Syndrom von Weisheit, Seelenglauben und Unsterblichkeitsvorstellungen.[45]

Auch der Begriff des „Weisen" als des innerlich vollkommenen Menschen ist eine Schöpfung des Mittleren Reiches. In wörtlicher Übersetzung bedeutet er „der Schweigende".[46] Gemeint ist ein verantwortungsvoller Gebrauch der Rede, aber nicht nur der Rede. Sprechen steht hier paradigmatisch für soziales bzw. kommunikatives Handeln überhaupt.[47] Der Begriff des „Schweigenden" bezeichnet die Grundhaltung, aus der rechtes Reden und Handeln erwächst. Es geht gewiß nicht um Quietismus, also um die völlige und prinzipielle Enthaltung von Handeln und Reden, sondern immer nur um spezifizierte Abstinenzen, vor allem von Übereilung und Vergeltung.[48] Aber eine quietistische Komponente wird man diesem Weisheitsideal nicht ganz absprechen wollen, denn so ganz bedeutungslos kann es wohl nicht sein, daß man den rechten Gebrauch der Rede *pars pro toto* von der Negation des Redens her bestimmt und entsprechend das rechte Handeln von der Unterlassung. Der Begriff des Schweigens verweist auf *Zurückhaltung* als den Inbegriff weisen Verhaltens gegenüber der Gesellschaft, der Welt und Gott.

---

[43] Brunner (1954), vgl. Brunner (1984), 194 mit Verweis auf Urk.IV, 1817.8. Was die Habgier betrifft, so ist das entsprechende ägyptische Wort als eine Eigenschaft des Herzens gebildet (*ʿwn-jb*, „gier-herzig").

[44] Spiegel (o.J.). Der klassische Text ist *Merikare* 53-57 s. dazu Fecht (1972), 147 mit Nachträgen 222 und 228 f.

[45] Vgl. z.B. Gladigow (1976), bes. 111 f. mit Verweis auf E. Topitsch ([3]1971).

[46] Zu diesem vieldiskutierten Zentralbegriff der ägyptischen Ethik vgl. bes. Brunner (1957), 120-123, der allerdings die historische Dimension ausblendet.

[47] Vgl. zu dieser Einschätzung der Sprache Bühlmann (1976), und speziell für Ägypten Assmann (1982b).

[48] Vergeltungsabstinenz scheint zu den besonders typischen Forderungen dieser Ethik des „Schweigens" zu gehören. Offenbar wurde die Rache als eine besondere Gefahr für die zivilisierte Gesellschaft empfunden. Daher mußte der Mensch zu allererst lernen, die Rache einer höheren Instanz zu überlassen, der Maat oder (später) dem Willen Gottes. So erklärt sich die besondere Verbindung von Maat und Vergeltung, die etwa Volten dazu brachte, Maat und Nemesis gleichzusetzen (1943; 1963).

3.2 Weisheit und Literatur

Abschließend möchte ich noch einmal auf den „Kanon" des Papyrus Chester Beatty IV zurückkommen und auf den Umstand eingehen, daß die hier aufgeführten Autoren nicht nur einen Begriff von „Weisheitsliteratur" umschreiben, sondern auch als der Gipfel von Literatur überhaupt gelten: handelt es sich bei dieser Passage doch um eine Vorwegnahme des Horazischen *aere perennius*. Mit ihren Schriften haben sich diese Autoren ein bleibenderes Denkmal gesetzt als Pyramiden, Stelen und Altäre (Assmann 1983a, 67-71; te Velde 1982, 143 f.; Bergman 1979, 40-44). In Ägypten kann man von einer *Geburt der Literatur aus dem Geiste der Weisheit* sprechen: der „Diskurs über die Maat" ist zugleich der Anfang der Literatur. Die Weisheit ist in Ägypten (und sicher nicht nur dort) ein *textgenerierendes Prinzip*, ein *literarisches Inzentiv*. Dieses Inzentiv hat in dreifacher Hinsicht die Entstehung von Literatur befördert: durch *Reflexion* (etwas muß ins Bewußtsein treten, zum Thema werden, sprachliche Gestalt annehmen), *Kommunikation* (es muß ein Interesse, ein Markt, ein Publikum für solche Thematisierungen entstehen) und *Tradition* (die Thematisierungen müssen redigiert, aufgezeichnet, überliefert werden). Damit die grundlegenden Ordnungen des menschlichen Lebens überhaupt thematisierbar werden, müssen sie ihre implizite Selbstverständlichkeit verloren haben und fragwürdig geworden sein.[49] Dafür sorgte der Zerfall der politischen Ordnung nach dem Ende des Alten Reichs. Damit diese Themen kommunizierbar werden, muß Kommunikation „entbürokratisiert", d.h. eine Art von Öffentlichkeit, ein Publikum hergestellt werden. Auch dies entsteht aus dem Zerfall, nämlich der eingespielten Verständigungsgemeinschaften, wie sie die Bürokratie am pharaonischen Hof des Alten Reichs ausgebildet hatte. Zum einen entsteht eine Menge konkurrierender Klein- und Kleinsthöfe, zum anderen eine Situation allgemeinen Sinn-Bedarfs und Suchens nach Neuorientierungen. In einer solchen Situation allgemeiner Betroffenheit haben allgemeine Themen Konjunktur.[50] Damit schließlich aus Kommunikation Tradition werden kann, bedarf es der Erinnerung. Darin liegt die Bedeutung der 12. Dyn. in diesem literaturgenetischen Prozeß. Die Herrscher der 12. Dyn. kodifizierten bestimmte Richtungen des nach dem Untergang des Alten Reichs aufblühenden Maat-Diskurses, um sie zu einem Teil des von ihnen verkörperten und propagierten Selbstbildes pharaonischer Kultur, „wahren Ägyptertums" zu machen. So entsteht eine Literatur, die einer um 500 Jahre späteren Epoche dann als eine zugleich maßgebliche und unerreichbare „Klassik" erscheint.

---

[49] In der Diskussion machte F. Kramer darauf aufmerksam, daß jede Kultur *eo ipso* Formen der Zerstörung von Selbstverständlichkeit institutionalisiert hat, durch Feste, die die vertraute Ordnung auf den Kopf stellen, und Spezialisten (z.B. Schamanen), die sie zeitweilig verlassen. Von solchen Formen kulturimmanenter Selbsttranszendenz handelt H. P. Duerr in seinem Buch *Traumzeit* (1978/85). Es scheint mir kulturtypologisch höchst aufschlußreich, daß diese beiden Formen in Ägypten in signifikanter Weise abwesend oder marginalisiert sind. Die ägyptischen Formen von Alteritätserfahrung sind kulturtranszendent: die Krise und die Begegnung mit anderen Kulturen.

[50] Nach Luhmann 1988 ist allgemein die Konjunktur moralisierender Kommunikation ein Krisensymptom. „Sie wird keineswegs laufend eingesetzt, sondern hat etwas leicht Pathologisches an sich".

Wenn diese Literatur sich auch als höchster Ausdruck von Weisheit versteht, gilt es doch zwischen „Weisheit" und „Literatur" sorgfältig zu unterscheiden. Im Grunde ist die Literatur gegenüber der Weisheit ebenso ein Fremdhorizont wie gegenüber dem Mythos. Wenn Mythen literarisch werden, hören sie auf, lebendige Mythen zu sein. Trotzdem ist Mythos ein im höchsten Maße literatur-generatives Prinzip. Nicht anders die Weisheit. „Lebendige Weisheit" ist immer situationskonkret. Der Sinn eines Spruchs ist von der Situation, in der er gesprochen wird, nicht ablösbar. Vor allem aber sperrt sich das Schweigen, dieser Inbegriff weisen Verhaltens, jeder situationstranszendierenden Fixierung. Schweigen ist immer situationskonkret. Die Weisheitsliteratur vermag Weisheit immer nur in uneigentlicher Form zu repräsentieren, weil die pragmatische oder performative Dimension ausgeblendet ist. Nach ägyptischer (und allgemein orientalischer) Auffassung ist das weise Wort immer das zur rechten Zeit geäußerte Wort.[51] „Einen Spruch zu finden, wo es an ihm mangelt" ist das Höchste.[52] Die Weisheitsliteratur versteht sich nicht als die Erfüllung, sondern als ein Mittel zu diesem Ziel. Sie vermittelt ein Wissen, das dem Weisen dann im rechten Augenblick zu Gebote steht. So rühmt sich schon in der 12. Dyn. ein gewisser Antef: „der in den [Büchern] liest und eindringt in die alten Schriften; der geschickt ist beim ‚Lösen des Verknoteten'" (Louvre C 168, s. Brunner 1957, 160). Die weisen Sprüche sind „Knoten", sie bündeln die Erfahrung vieler Situationen zu einer Formulierung, die, gerade weil sie vielseitig anwendbar sein will, vieldeutig sein muß und „gelöst" werden will. Einen Knoten lösen, d.h. einen Weisheitsspruch verstehen heißt, seinen Anwendbarkeitshorizont durchschauen, so daß man ihn, wenn die Situation eintritt, parat hat. Die Stufenfolge solcher Vervollkommnung heißt Lesen und Hören, Auswendiglernen, Verstehen, Anwenden.

Ebenso wie von einer „Geburt der Literatur aus dem Geiste der Weisheit" kann man aber auch von einer „Geburt der Weisheit aus dem Geiste der Schrift" sprechen. Die ägyptische Weisheit äußert sich in den Gattungen der „Lehren" und „Klagen" kaum je in der Form apodiktischer, gnomischer Sätze.[53] Das ist vielmehr die Signatur mündlicher Überlieferung. Zwischen schriftlosen Gesellschaften, der Stabilität von Lebensformen, der inhaltlichen Struktur „einfacher Sittlichkeit" und der formalen Ausdrucksgestalt gnomisch-apodiktischer Lebensregeln besteht die Solidaritätsbeziehung eines „Syndroms".[54] Je „mündlicher" die Weisheit, desto „apodiktischer" und redensartlicher. Diese Form von Weisheit lassen die ägyptischen Lebenslehren aber bereits weit hinter sich. Hier ist der Ort, auf ihre konstitutive Schriftlichkeit hinzuweisen. Zwar ist es richtig, daß sie alle in die Form der väterlichen Unterweisung gekleidet sind. Sie sind aber alles andere als echte Protokolle einer mündlichen Sprechsitte. Es handelt sich vielmehr um hochliterarische Texte. Oben haben wir nur über ihre Darbietungs- oder „Inszenierungsform" ge-

[51] Vgl. den Beitrag von H. H. Biesterfeldt in diesem Band.

[52] Janssen (1946) I, 114.

[53] Mit Ausnahme der späten Lehre des Anchscheschonqi, Brunner (1988) Nr. 15, die offenbar mündlicher Überlieferung und volkstümlicher Weisheit sehr viel näher steht. Vgl. Lichtheim (1983).

[54] S. die Einführung von A. Assmann sowie den Beitrag von B. Lang, bes. den Hinweis auf E. Durkheim und B. Bernstein.

sprochen: die initiatorisch-testamentarische Situation der väterlichen Unterweisung. Wir müssen jetzt nachtragen, daß es sich dabei um eine literarische Fiktion handelt. Natürlich hat diese Fiktion eine Entsprechung in der Wirklichkeit. Ohne die soziale Rolle des Vaters als Erzieher, die grundsätzliche Hochschätzung des Alters und der Autorität der Erfahrung (vgl. Assmann 1976) würde diese literarische Fiktion nicht über Jahrtausende funktionieren. In den Texten tritt sie uns aber in einer literarischen Überhöhung entgegen. Der „Vater" ist die Rolle eines *Autors*, der „Sohn" die eines *Lesers*. Die Schrift, sagt Derrida, ist die Abwesenheit des Vaters. Sie kompensiert diese Abwesenheit durch Reflexivität. In ihrer literarischen Form hört die Wahrheit auf, apodiktisch zu sein und wird, zumindest ansatzweise, reflexiv und dialogisch. Aus der apodiktischen Gnome wird die begründende Maxime.

Die ägyptische Weisheit, wie sie uns in den Lebenslehren in der Form der väterlichen Unterweisung entgegentritt, ist nicht nur eine Initiation und Erziehung zum Leben in der Gesellschaft, sondern im besonderen auch eine Erziehung zur Schrift. Damit ist mehr gemeint als Lesen und Schreiben lernen. Die Schrift ist ein Medium der Befreiung. Schrift macht frei, und zwar in einem doppelten Sinne. Erstens: der Schreiber ist befreit von der Plage körperlicher Arbeit. Die Schrift ist das Tor zur Oberschicht, der „Literatokratie".[55] Zweitens: Die Schrift befreit von dem Ausgeliefertsein an den Alltag. Die Schrift transzendiert den Horizont der Alltagskommunikation. Wer lesen kann, vernimmt die Stimme der Vorfahren, wer schreiben kann, vermag zur Nachwelt zu sprechen:

Wenn du auf das hörst, was ich dir gesagt habe,
dann werden deine Lebensumstände denen der Vorfahren entsprechen.
In der Art ihrer Maat liegt ihr Reichtum,
die Erinnerung an sie läuft um im Munde der Menschen
wegen der Vortrefflichkeit ihrer Sprüche.
Man überliefert jedes Wort,
in Ewigkeit geht keines zugrunde in diesem Lande.
‹...› Das heißt also, jemanden dazu zu unterrichten, zur Nachwelt zu sprechen.
Wenn er darauf hört, wird er zum Meister des Hörens.
Gut ist es, zur Nachwelt zu sprechen; sie ist es darauf hören wird.
(Ptahhotep 507-519)

Das ist die Pointe der weisheitlichen Lehrsituation in ihrer literarischen Form. Wenn der lesende Sohn auf die Schrift – die Stimme des abwesenden Vaters – hört, vernimmt er die Worte aller Väter bis zurück zu den Urahnen, die auf die Götter selbst hören konnten. Umgekehrt spricht der schreibende Vater zu allen Söhnen bis in die fernste Zukunft. Die Schrift zerdehnt die weisheitliche Lehrsituation virtuell bis in Urzeit und Endzeit, sie konstituiert einen Ewigkeitshorizont.

Nach ägyptischer Vorstellung wird Erfahrung in der Schrift gespeichert und überliefert, schriftlich gespeichertes Wissen aber seinerseits wieder durch Erfahrung gebändigt, gefiltert, „geläutert".

[55] Zur Soziologie der Weisheit vgl. den Beitrag von G. Theißen.

Zum Wissenden kommt die Maat geläutert (wörtlich: durchgeseiht, ein Vorgang beim Bierbrauen),
entsprechend den Ratschlägen, die die Vorfahren gesagt haben.[56]
Ahme nach deine Väter, deine Vorfahren,
<...>
Ihre Worte sind ja erhalten in ihren Schriften:
schlage sie auf, lies, eifere den Weisen nach!
Ein Meister wird nur, wer sich belehren läßt.[57]

„Ein Meister wird nur wer sich belehren läßt", damit ist dasselbe gemeint wie mit Blumenbergs Satz, daß „der nichts erfährt, der noch nichts erfahren hat". Was man in den Schriften erfährt, bewährt und bewahrheitet sich in der eigenen Erfahrung. Hier zeigt sich der Sinn der literarischen Rahmenfiktion, die die lebenspraktische Weisheit immer Vätern in den Mund legt. Diese weisheitliche Wissensform bleibt an die Figur des Vaters gebunden. Sie steht und fällt mit der kulturellen Geltung der Vaterfigur, d.h. des Alters und der Lebenserfahrung. Es handelt sich also um wesentlich mehr als eine äußerliche Gattungskonvention. Die Situation der väterlichen Unterweisung trägt vielmehr zum Sinn der überlieferten Weisheit Entscheidendes bei. Die überlieferte Weisheit ist ein Amalgam aus Schrift und Erfahrung. Die Schrift ermöglicht eine Generationenübergreifende Alltagstranszendenz und jene „Fernwirkung", die einen Spruch sich noch nach Jahrtausenden bewahrheiten läßt. Die Erfahrung wiederum verhindert eine eigengesetzliche Wissensakkumulation. Weisheitliche Schriften werden in Ägypten niemals zu heiligen Texten, die um ihrer selbst willen Autorität genießen. Autorität haben sie nur kraft ihrer immer wieder neu bewiesenen Bewährung und Bewahrheitung. Weisheit ist in ägyptischer Sicht *Altersweisheit*. Der Weg zur Weisheit ist lang: ein Menschenleben reicht nicht aus, ihn zu gehen.[58] Die Weisheit kann im Verlauf eines Menschenlebens nicht erworben, sondern nur in der eigenen Erfahrung nachvollzogen und in Einzelpunkten erweitert werden. Der Weise gibt daher die Weisheit als das Wissen der Vorfahren weiter, das von Generation zu Generation weitergereicht und „durchgesiebt, geläutert" (*ᶜtḫ*) bis zu ihm gekommen ist *(Merikare* 32-36). Der Weise sieht sich in einer jahrhunderte- bis jahrtausendelangen Tradition, die ihn mit den Vorfahren, d.h. den Ursprüngen und Anfängen verbindet. Sein Blick ist daher rückwärtsgewandt und sein Wissen sedimentierte Erfahrung von Generationen.

4. Das Prinzip Weisheit?

Was können wir aus den ägyptischen Quellen für eine allgemeine Theorie der Weisheit lernen? Wenn ich hier den Versuch wagen will, wenigstens vorläufig und skizzenhaft Elemente einer möglichen Antwort auf diese Frage zusammenzutragen,

[56] S. Brunner (1957) 127 f. mit zahlreichen weiteren Belegen.

[57] Lehre für Merikare P 34 ff.; Brunner (1988) 142.

[58] Wie Brunner (1980) gezeigt hat, hat der Satz „ars longa vita brevis" Entsprechungen in ägyptischen Weisheitstexten, wobei sich der Begriff *ars*, äg. *ḥmt*, auf das Ziel der Lehre, die allgemeine weisheitliche „Lebenskompetenz" bezieht.

muß ich zunächst, über die im Vorstehenden vorgeschlagene Unterscheidung von Weisheit und Weisheitsliteratur hinaus, eine weitere Unterscheidung einführen: zwischen Moral und Weisheit. Ausgehend von den ägyptischen Quellen lautet mein Vorschlag: Moral basiert auf der Unterscheidung von gut und böse[59], Weisheit auf der zwischen Gelingen und Scheitern.[60] Der Grundsatz der älteren ägyptischen Weisheit, von *Ptahhotep* bis *Ani*, lautet: das Gute gelingt. Moral und Weisheit werden gleichgesetzt. Voraussetzung für das Gelingen des Guten ist die unbeeinträchtigte Geltung der Maat, d.h. der gesellschaftlichen Solidarität. Wenn alle füreinander handeln und „sich des Gestern erinnern", gelingt das Gute und scheitert das Böse. Wenn dieser soziale Einklang gestört ist – dies ist das Thema der Klagen – dann scheitert das Gute und kommt das Böse zum Ziel. Den Wendepunkt in dieser Anschauung bedeutet die Lehre des *Amenemope*. Zwar finden sich auch hier noch zahlreiche Sätze, die auf der klassischen Gleichsetzung von Ethik und Weisheit beruhen, aber daneben treten jetzt Aussagen auf, die davon ausgehen, daß es keine Gelingensgarantien geben kann und daß Scheitern und Gelingen bei Gott allein steht:[61]

> *„Es gibt kein Gelingen in der Hand Gottes,*
> *aber es gibt auch kein Scheitern vor ihm.*
> *Wer nach dem Erfolg strebt,*
> *der richtet ihn in einem Augenblick zugrunde."*

Wenn der Mensch „sich in die Hand Gottes setzt", so fallen, ich bediene mich der trefflichen Paraphrase I. Grumachs, „Erfolg und Mißerfolg als Wertmaßstäbe dahin. Sie sind nicht mehr die Außenseite maatgemäßen oder maatwidrigen Tuns, sondern freie Gnade des Gottes, der zwischen den Menschen und sein Werk tritt".[62] Diese Einsicht ist das Ende der Maat. In der Tat kommt sie bei *Amenemope* auch nur noch am Rande vor. Sie bedeutet aber in keiner Weise das Ende der Weisheit, sondern nur das Ende der Verschmelzung von Ethik und Weisheit. Was Amenemope statt dessen anbietet, ist die Verschmelzung von Frömmigkeit und Weisheit. Wenn die ältere Weisheit auf die Frage nach dem, was auf lange Sicht Gelingen verspricht, im Sinne der Ethik antwortete: „Tue die Maat, sage die Maat", dann fordert Amenemope im Sinne der Frömmigkeit: „Setze dich in die Hand Gottes", was den Verzicht auf die Konzeption innerweltlicher gelingens-bedingender Ordnungen bedeutet. Konstant ist aber, diesseits und jenseits dieser epochalen Krise der Maat, Begriff und Ideal des Weisen. Der Weise ist der „Schweiger" (bei Amenemope gesteigert zum „wahren Schweiger"), der „Kühle", dem Amenemope als Gegentyp den „Heißen" gegenüberstellt. Daraus ergibt sich, jenseits von Ethik und Frömmigkeit, das proprium der ägyptischen Weisheit, das mit den Begriffen des Schweigens, Innehaltens, Zurückhaltens spontaner Impulse, Triebverzicht, Selbst-

[59] Vielleicht präziser mit Luhmann 1988: zwischen Achtung und Mißachtung.

[60] Man könnte fortfahren: Recht auf der zwischen Norm und Sanktion, Religion auf der zwischen Reinheit und Unreinheit. In der ägyptischen Weisheitsliteratur gehen diese vier Paradigmen permanent durcheinander.

[61] *Amenemope* 19.22-20.2 s. Grumach (1972), 124 f. sowie 127 f.

[62] Grumach, a.a.O., 127 f. mit Verweis auf Brunner (1963), bes. 108.

hintansetzung ein im ganzen eher quietistisches Profil gewinnt. In dieser Hinsicht bedeutet *Amenemope* keine Wende, sonderen eine Radikalisierung. Ging es der älteren Weisheit bei ihrem Begriff von Schweigen um die Suspendierung übereilten Handelns, vor allem der Vergeltung, im Vertrauen auf die Ordnungen der Maat, so fordert *Amenemope* den Verzicht auf alles Erfolgstreben überhaupt, im Vertrauen auf den Willen Gottes. Alle aber sind sich darin einig, daß es vor allem darauf ankommt, „kühl" zu sein, zu „schweigen", „zu schlafen vor dem Reden" (Amenemope 5, 13) und befürworten in jedem Falle die Denkpause, die Besinnung auf einen augenblicksübergreifenden, ja ewigkeitsumfassenden Zeithorizont.

Der Münchner Religionsphilosoph Hermann Timm hat unlängst unter dem Titel *Evangelische Weltweisheit* den Vorschlag gemacht, der derzeit florierenden „ökotheologischen Apokalyptik" das Prinzip „Weisheit" gegenüberzustellen und charakterisiert dies mithilfe einer Begrifflichkeit, die auffallend an den Kern des ägyptischen Weisheitsdenkens erinnert:

„Der einzige Appell, welcher heute erwarten darf, spontan als Ausdruck des *Allgemeinwohls* akzeptiert zu werden, ist das *Moratorium*, die *Denkpause. Retardierungen* sind gefragt, *zum Innehalten anleitende Quietive*, die davor bewahren, morgen feststellen zu müssen, daß man einen *blind gewordenen Aktionismus* von gestern ausagiert habe. *Distanz* also zum selbstauferlegten Handlungsdruck wird gesucht. Vor die Frage, was sollen wir tun, kommt wieder die andere zu stehen, wie sollen wir denken, daß es sich mit uns verhalte, um es möglicherweise auch sein zu lassen..."[63] usw. – das Zitat ließe sich im Sinne ägyptischer Parallelen beliebig fortsetzen. Der Timmsche Vorschlag läuft in meinen Augen völlig eindeutig auf eine Reaktivierung der altägyptischen Weisheit hinaus. Das heißt aber, daß in der ägyptischen Weisheit offensichtlich allgemeinere Aspekte stecken bzw., anders gesagt, daß es so etwas wie ein allgemeines Prinzip Weisheit geben könnte, das den gemeinsamen Nenner der ägyptischen und der von Timm vorgeschlagenen „evangelischen" Variante darstellt. Diese Möglichkeit lädt nachhaltig dazu ein, die ägyptischen Motive zu einer allgemeineren Position auszubauen.

Das Gegenteil dieser Weisheit ist eine Sicht der Welt, die Veränderung affirmiert. Im Zeichen eines Gottes, der auf Veränderung aus ist – d.h. einer „Theologie des Willens" – und im Zeichen messianischer Erneuerungs- und Erlösungshoffnungen hat diese Weisheit keine Konjunktur. Das zeichnet sich schon in Ägypten ab, als der Begriff Maat in dem Moment verblaßt, wo auch hier sich eine Theologie des Willens durchzusetzen beginnt (Brunner 1963).

Die ägyptische Weisheit beruht auf *Schrift* und *Erfahrung*, sie ist daher rückwärtsgewandt. Aus diesem rückwärtsgewandten Weitblick kommt die eine Dimension dieser Distanz, die ein Kennzeichen der Weisheit ist: die Distanz zum Augenblick, zum unmittelbaren zeitlichen Nahhorizont. Auf die andere Dimension, die Distanz zu sich selbst, werden wir noch eingehen. In der Zeitdimension ist Weisheit das Gegenstück zu Hoffnung: auch das Prinzip Hoffnung vermittelt Gegenwartsdistanz (und macht dadurch die Gegenwart erträglich), aber nicht im

[63] Timm (1987), 355 f. Hervorhebungen JA. Ich verdanke die Kenntnis dieses Aufsatzes Elisabeth Bornkamm.

Rückblick auf Erfahrenes, sondern im Vorausblick auf Verheißenes. Das heißt natürlich nicht, daß Weisheit auf jede Vorausschau verzichtete. Im Gegenteil ist gerade die Fähigkeit zur Prognose nach ägyptischer Auffassung das Kennzeichen des Weisen (Brunner 1963). Aber der Weise prognostiziert auf der Basis des Erfahrungswissens. Er wird daher dem Neuen immer mit Mißtrauen begegnen. Weisheit ist ein anti-evolutionistisches Prinzip. Kein ägyptischer Text trifft diesen Kern ägyptischer Weisheit so genau wie die „ägyptische Geschichte", die Platon im *Phaidros* erzählt. Eines ist es, eine Erfindung (hier: der Schrift) zu machen, ein anderes, ihren Schaden oder Nutzen zu beurteilen. Und zwar nicht den unmittelbaren Nutzen, der unbestreitbar ist (sonst wäre die Erfindung nicht gemacht worden), sondern ihren Nutzen auf sehr weite Sicht. Bezeichnenderweise ist in dieser platonischen Erzählung der Erfinder ein Gott (Theuth, äg. *Dḥwtj*, den die Griechen dem Hermes gleichgesetzt haben), der Weise aber ein Mensch (ein König namens Thamus).

> O meisterhafter Techniker Theuth! Der eine hat die Fähigkeit, technische Kunstfertigkeiten zu erfinden, doch ein andrer: das Urteil zu fällen, welchen Schaden und Nutzen sie denen bringen, die sie gebrauchen sollen. Auch du, als Vater der Schrift, hast nun aus Zuneigung das Gegenteil dessen angegeben, was sie vermag. Denn sie wird Vergessenheit in den Seelen derer schaffen, die sie lernen, durch Vernachlässigung des Gedächtnisses, – aus Vertrauen auf die Schrift werden sie von außen durch fremde Gebilde, nicht von innen aus Eigenem sich erinnern lassen. Also nicht für das Gedächtnis, sondern für das Wieder-Erinnern hast du ein Elixier erfunden. Von der Weisheit aber verabreichst du den Zöglingen nur den Schein, nicht die Wahrheit; denn vielkundig geworden ohne Belehrung werden sie einsichtsreich zu sein scheinen, während sie großenteils einsichtslos sind und schwierig im Umgang, – zu Schein-Weisen geworden statt zu Weisen. (274e-275b)[64]

Die Weisheit, um die es hier geht, ist eine eminent menschliche Sache. Sie achtet auf die Grenzen des Menschlichen, im Gegensatz zum menschlichen Erfindergeist, dem es darauf ankommt, sie auszudehnen und zu überschreiten: *dos moi pou sto*, „gib mir einen Standort, und ich hebe die Welt aus den Angeln".[65] Die Weisheit sucht umgekehrt nach einem Standort in der Welt-wie-sie-ist. Denn auch diesen Standort zu finden ist dem Menschen in seiner „Extrapositionalität" (Plessner) bekanntlich aufgegeben.

Der Mensch ist als das „nicht festgestellte Tier" nicht von Natur aus eingebunden in die Ordnungen der Natur, sondern muß seine Bindungen selbst entwerfen. Dazu ist er mit Phantasie und Bewußtsein ausgerüstet[66]. Aufgrund seiner Unangepaßtheit hat er aber nicht nur die Gabe der Erfindung, sondern ebenso auch die Fähigkeit unbegrenzter Selbstanpassung an seine Erfindungen. Er ist nicht nur der Schöpfer, sondern auch das Geschöpf seiner Werkzeuge, d.h. seiner Kultur als der ihm eigentümlichen artifiziellen Lebenssphäre. Er ist daher nicht nur der Erfinder seiner Kultur, sondern auch seiner selbst.

---

[64] Übers. Edgar Salin, abgedr. in A. u. J. Assmann, Chr. Hardmeier, *Schrift und Gedächtnis*, 7.

[65] Vgl. allgemein zum griechischen „Könnens-Bewußtsein" Chr. Meier (1980), 435-499.

[66] Auf die berühmte Fabel des Aesop vom Menschen als dem „Tier ohne Eigenschaften" machte H. Cancik in der Diskussion aufmerksam. Bei der Verteilung der Eigenschaften kam der Mensch zu spät. So wurde er statt dessen mit innovativer Phantasie ausgestattet.

In diesem Prozeß der Selbsterfindung des Menschen hat das Prinzip Weisheit seinen Ort. Sie wirkt hier als eine ausgleichende Gegensteuerung zum innovativen Erfindergeist, als eine Art „Autoimmunsystem" der Kultur. Ihre Maximen sind kulturelle „Antikörper" gegen Gefahren, die dem Menschen nicht von außen, sondern von innen drohen.

Die Situation des Menschen ist offenbar durch die „gegenstrebige Fügung" von Begrenzungs- und Entgrenzungsbedürfnis gekennzeichnet. Der innovative Erfindergeist richtet sich auf die Überwindung, das Prinzip Hoffnung auf die Erlösung von den Beschränkungen, denen das Dasein in der Welt-wie-sie-ist unterworfen ist, Weisheit dagegen richtet sich auf die Wahrnehmung der Beschränkungen, derer das menschliche Dasein bedarf, wenn es in der Welt-wie-sie-ist gelingen soll. Hoffnung entspringt dem Freiheitsbedarf, Weisheit dem Beschränkungsbedarf des Menschen.

Literatur

Adorno, Th. W. (1951) *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt.

Assmann, J. (1975) *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg.

– (1976) „Das Bild des Vaters im Alten Ägypten", in: G. Bornkamm, H. G. Gadamer et al., *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte*. Stuttgart, 12–49.

– (1979) „Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in: Hornung/Keel (Hrsg.), 11–72.

– (1982) „Reden und Schweigen", in: *Lex.d.Ägyptol.* V, 1195–1201.

– (1983a) „Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten", in: Assmann A. u. J., Ch. Hardmeier (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis*. München, 64–93.

– (1983b) „Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten", in: Hellholm, D. (Hrsg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and in the Near East*, Tübingen, 345–377.

– (1984) „Vergeltung und Erinnerung", in: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens* (Fs. W. Westendorf), 687–701.

– (1985) „Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte", in: H. U. Gumbrecht, U. Link-Heer, Hrsg., *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie*, Frankfurt, 484–499.

– (1987) „Sepulkrale Selbstthematisierung im alten Ägypten", in: A. Hahn, V. Kapp (Hrsg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt, 208–232.

– (1989a) „State and Religion in the New Kingdom", in: W. K. Simpson (Hg.), *Religion and Philosophy in Pharaonic Egypt* (Yale Egyptological Studies 3), New Haven, 55–88.

– (1989b) *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris.

– (1990) *Ma'at: Weisheit, Staat und Gerechtigkeit im alten Ägypten*, München.

(i.D.) „Ikonologie der Identität. Vier Stilkategorien der ägyptischen Bildniskunst", in: M. Kraatz, J. Meyer zur Capellen, D. Seckel (Hrsg.), *Das Bildnis in der Kunst des Orients*, Wiesbaden, 17–43.

Barta, W. (1969) *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba, Münchner Ägyptolog. Stud.* 18.

– (1974/75) „Die Erste Zwischenzeit im Spiegel der pessimistischen Literatur", in: *Jb. Ex Oriente Lux* 24, 50–61.

Bergman, J. (1976) „Discours d'adieu – testament – discours posthume. Testaments juifs et enseignements égyptiens", in: *Sagesse et religion* (Centre d'Etudes Supérieures Spécialisées, Straßburg 1976), Paris, 21–50.

– (1979) „Gedanken zum Thema ‚Lehre-Testament-Grab-Name'", in: Hornung/Keel, 73–104.

Björkman, G. (1964) „Egyptology and Historical Method", in: *Orientalia Suecana* 13, 9–33.
Brunner, H. (1954) „Das Hörende Herz", in: *Theol. Lit. Zeitg.*, 697–700.
– (1957) *Altägyptische Erziehung*. Wiesbaden.
– (1963) „Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit", in: *Sagesses*, 103–120.
– (1966) „Die ‚Weisen', ihre ‚Lehren' und Prophezeiungen' in altägyptischer Sicht", in: *Zeitschr. für Ägypt. Sprache* 93, 29–35.
– et al., (1979) „Lehren", in: *Lexikon der Ägyptologie* III, 964–992.
– (1980) „Vita brevis, ars longa", in: *Zeitschr. für Ägypt. Sprache* 107, 41–45.
– (1981) „L'éducation en ancienne Égypte", in: *Histoire mondiale de l'éducation* (publiée sous la direction de Gaston Mialaret et Jean Vial), Paris, 65–86.
– (1983) „Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon", in: *Saeculum* 34, 226–234.
– (1984) „Zentralbegriffe ägyptischer und israelitischer Weisheitslehren", in: *Saeculum* 35, 185–199.
– (1988) *Altägyptische Weisheit*. Zürich und München.
Brunner-Traut, E. (1985) *Lebensweisheit der alten Ägypter*. (Herderbücherei 1236).
Bryce, Gl. E. (1979) *A Legacy of Wisdom. The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*. Lewisburg und London.
Bühlmann, W. (1976) *Vom rechten Reden und Schweigen*. OBO 12. Fribourg.
Caminos, R. A. (1977) *A Tale of Woe. From a Hieratic Papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*. Oxford.
Duerr, H. P. (1978/85) *Traumzeit*. Frankfurt.
Dunand, F. (1979) „L'oracle du potier et la formation de l'apocalypse en Égypte", in: M. Philonenko (Hg.) *L'Apocalyptique* (*EHiRel* 3), 41–67.
Erman, A. (1925)„Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos", in: *Sitzungsber. Preuss. Ak. d. Wiss.* 15, Berlin, 86–93.
Fecht, G. (1958) *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep* (*5. und 19. Maxime*) (Abh. Deutsches Archäol. Inst. Kairo Nr. 1).
– (1972) *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipu-Wer* (Abh. Heidelb. Akad. d. Wiss.).
Fowden, G. (1986) *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*. Cambridge.
Fischer, H. G. (1976) *Egyptian Studies I. Varia*. New York.
Fox, M. V. (1980) „Two Decades of Research in Egyptian Wisdom Literature", in: *ZÄS* 107, 120–135.
Gardiner, A. H. (1909) *Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden* (*Pap. Leiden 344 Recto*). Leipzig.
– (1938) *Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd. ser.* London.
Gestermann, L. (1987) *Kontinuität und Wandel in Politik und Verwaltung des frühen Mittleren Reiches in Ägypten*. Wiesbaden.
Gladigow, B. (1976) „Unsterblichkeit und Moral. Riten der Regeneration als Modelle einer Heilsthematik", in: Ders., (Hrsg.), *Religion und Moral*, Düsseldorf, 99–117.
Goedicke, H. (1970) *The Report about the dispute of a Man with his Ba*. Baltimore.
Grumach, I. (1972) *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*. MÄS 23, München-Berlin.
Helck, W. (1975) *Historisch-Biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie* (*Kleine Ägyptische Texte*), Wiesbaden.
Hornung, E. (1975) „Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes"; in: *Symbolon NF* 2, 49–63.
Hornung, E., Keel, O. (Hrsg.) (1979) *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, Orbis Bibl. et orient. 28, Fribourg und Göttingen.
Janssen, J. M. A. (1946) *De traditioneele egyptische Autobiographie vóór het Nieuwe Rijk*. Leiden.
Junge, F. (1977) „Die Welt der Klagen", in: *Fragen an die altägyptische Literatur* (Gedenkschrift E. Otto) Wiesbaden, 275–284.
– (1985) „Sprachstufen und Sprachgeschichte", in: *Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Ges. Supplement* VI, 17–34.
Keel, O. (1979) „Eine Diskussion um die Bedeutung polarer Begriffspaare in den Lebenslehren", in: Hornung/Keel (Hrsg.), 225–234
Koenen, L. (1968) „Die Prophezeiungen des Töpfers", in: *Zeitschr. f. Papyr. u. Eprigr.* 2, 178–209.
– (1970) „The prophecies of a Potter: A Prophecy of World Renewal becomes an Apocalypse", in: *XIIth. Intern. Congress of Papyrology*. Toronto, 249–54.

Lanternari, V. (1960) *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Rom.
Laubscher, M. (1979) „Krise und Evolution. Eine kulturwissenschaftliche Theorie zum Begriff ‚Krisenkult', in: P. Eicher (Hrsg.) *Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung*. München, 131–147.
Lichtheim, M. (1973) *Ancient Egyptian Literature* I: The Old and Middle Kingdoms. Berkeley-Los Angeles-London.
– (1983) *The Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*. Orbis bibl. et. or. 52. Fribourg.
Lingat, R. (1973) *The Classical Law of India* (transl. J. Duncan M. Derrett), New Delhi/Berkeley/London.
Luhmann, N. (1988) „Das verlorene Paradigma. Über die ethische Reflexion der Moral", in: *FAZ* vom 28.12.1988 Nr. 302, S.N 3–4.
Luria, S. (1929) „Die Ersten werden die Letzten sein", in: *Klio* 22, 405–431.
Meier, Chr. (1980) *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*. Frankfurt.
Mühlmann, W. E. (1961) *Chiliasmus und Nativismus: Studien zur Psychologie*, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, *Studien zur Soziologie der Revolution* 1. Berlin.
Posener, G. (1956) *Littérature et politique dans L'Egypte de la xii.e dynastie*. Paris.
– (1979) *L'Enseignement Loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Genf.
Sagesses du Proche Orient Ancien (*Colloque de Strasbourg, Centre d'Etudes Supérieures Spéc.*). Paris.
Schenkel, W. (1983) „Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die ägyptische Religion", in: G. Kehrer (Hg.), *Vor Gott sind alle gleich. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen*, Düsseldorf, 26 ff.
Schmid, H. H. (1966) *Wesen und Geschichte der Weisheit*. BZAW 101.
– (1968) *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Beitr. Hist. Theol. 40), Tübingen.
Seibert, P. (1967) *Die Charakteristik. Untersuchung zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur* (Äg. Abh. 17), Wiesbaden.
Simpson, W. K. (1972) *The Literature of Ancient Egypt*. New Haven.
Smith, M. (1986) „Weisheit, demotische", in: *Lex.d. Äg*. VI, 1192–1204.
Spiegel, J. (1935) *Die ägyptische Idee vom Totengericht*. (Leipziger Ägyptologische Studien 2).
Timm, H. (1987) „Evangelische Weltweisheit. Zur Kritik der ökotheologischen Apokalyptik", in: *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche* 84, 345–370.
Topitsch, E. (1971) „Seelenglaube und Selbstinterpretation", in: Ders., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Soziologische Texte 10). Neuwied-Berlin, 181–226.
te Velde, H. (1967) *Seth, God of Confusion*. Leiden.
Vogelsang, F. (1913) *Kommentar zu den Klagen des Bauern*. (Untersuchungen zu Geschichte und Altertumskunde Ägyptens Bd. VI). Leipzig.
Volten, A. (1943), „Ägyptische Nemesis-Gedanken", in: *Misc. Gregoriana*, Rom, 371 ff.
– (1963) „Der Begriff der Maat in den ägyptischen Weisheitslehren", in: *Sagesses*, 73–101.
Williams, R. J. (1972) „Scribal Training in Ancient Egypt", in: *JAOS* 92, 214–221.
– (1981) „The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship", in: *JAOS* 101, 1–19 (mit Bibliographie).
Yoyotte, J. (1952) „A propos d'un monument copié par G. Daressy", in: *BSFE* 11, 67–72.
Zaba, Z. (1956) *Les maximes de Ptahhotep*. Prag.
Zauzich, K.Th. (1979) „Orakel des Lammes", in: *Lex. d. Ägypt*. III, 912.