

GOTTESBEHERZIGUNG. "PERSÖNLICHE FRÖMMIGKEIT" ALS RELIGIÖSE STRÖMUNG DER RAMESSIDENZEIT

Jan ASSMANN - Heidelberg

Der folgende Beitrag ist die Ausarbeitung eines Vortrags, der für den Internationalen Ägyptologenkongreß Turin 1991 gedacht war. Die Idee zu diesem Vortrag war in Gurna entstanden, als Sergio Donadoni und Alessandro Roccati mich für Turin anwarben; zwar war ich dann leider doch verhindert, nach Turin zu kommen (ebenso wie 1994 nach Rom), aber das geplante Thema hat mich nicht losgelassen und blieb für mich mit dem Namen Sergio Donadonis verbunden. So ist es für mich eine besondere Freude, dem verehrten Freunde nun diesen Beitrag für seine Festschrift widmen zu können.¹

Die Religionsgeschichte des Neuen Reichs ist durch zwei Entwicklungen von herausragender Bedeutung gekennzeichnet. Die eine ist die Krise des polytheistischen Weltbilds, die in der Revolution von Amarna kulminiert. Die andere ist unter dem Namen der "Persönlichen Frömmigkeit" bekannt.² Unter diesem Sammelnamen verbergen sich allerdings vier verschiedene Phänomene,

¹ Teile dieser Darstellung sind in ein Buch eingegangen, das unter dem Titel *Ägypten: eine Sinngeschichte* 1996 im Carl Hanser Verlag München erschienen ist.

² Vgl. A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (SBAW), München 1911; B. Gunn, *The Religion of the Poor in Ancient Egypt*: JEA, 3 (1916), S. 81-94; H. Brunner, *Die religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten*: "Saeculum", 12 (1961), S. 319-344; G. Fecht, *Literarische Zeugnisse zur "Persönlichen Frömmigkeit" in Ägypten* (AHAW), Heidelberg 1964; G. Posener, *La piété personnelle avant l'âge amarnien*: RdE, 27 (1975), S. 195-210, vgl. auch die bei H. Brunner, *Persönliche Frömmigkeit* (LÄ IV), S. 951-963 angegebene Literatur sowie J. Baines, *Practical Religion and Piety*: JEA, 73 (1987), S. 79-98; Id., *Society, Morality, and Religious Practice*: B.E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt*, London 1991, S. 123-200.

die gewöhnlich miteinander vermengt werden, was zu nicht geringen Mißverständnissen geführt hat:

1. Lokale Religionsformen im Unterschied zur offiziellen interlokalen Staatsreligion, z.B. der Heqa-ib-Kult in Elephantine;³

2. Häusliche und individuelle Religionsformen im Unterschied zur priesterlichen Tempelreligion, z.B. die privaten Kultkapellen in Amarna und Der el Medine;⁴

3. Volksreligion im Unterschied zur literaten Oberschichtenreligion und Theologie, z.B. die Amulette, Bes-Figuren, magischen Objekte sowie auch Graffiti und Votivgaben in Heiligtümern;⁵

4. Neue Formen von Religiosität, wie sie das Neue Reich kennzeichnen, im Unterschied zur traditionellen Religiosität.

Das Thema dieses Beitrags ist ausschließlich das letztgenannte Phänomen. Nur dieses kann als eine die Ramessidenzeit kennzeichnende religiöse Strömung gelten.

1. Gottesbeherzigung

Es gibt kein ägyptisches Wort für "Persönliche Frömmigkeit" und überhaupt kein Wort, das sich als Selbstdefinition dieser neuen Religiosität deuten ließe, die im Neuen Reich geradezu mit der Dynamik einer Bewegung auftritt. Das ist kein Wunder; gibt es doch auch kein Wort für "Religion". Es gibt aber vollkommen eindeutige Formeln und Wendungen, die Geist und Programm dieser neuen Religiosität zum Ausdruck bringen, nur in diesem Zusammenhang vorkommen und daher die hierher gehörenden Texte und Monumente absolut sicher identifizieren. Dazu gehört in allererster Linie die Wendung "sich einen Gott ins Herz setzen". Sie ist für diese Bewegung so typisch, daß man sie

³ Hier handelt es sich um den Kult eines vergöttlichten Gaufürsten der 6.Dynastie, der vor allem von den Gaufürsten der 12.Dynastie gepflegt wird. Sie erblicken in ihrem Amtsvorgänger eine Identifikationsfigur und eine Art Gründungsheos ihres Amtes. Vgl. D. Franke, *Das Heiligtum des Heqa-ib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich* (SAGA 9), Heidelberg 1994, insbesondere S. 142-146.

⁴ A.H. Bomann, *The Private Chapel in Ancient Egypt. A Study of the Chapels in the Workmen's Village at el-Amarna with Special Reference to Deir el Medina and Other Sites*, London-New York 1991. Hier handelt es sich um Kultstätten, die einzelnen Familien gehörten.

⁵ A.I. Sadek, *Popular Religion in Ancient Egypt*: HÄB, 27 (1987).

geradezu als Selbstbezeichnung nehmen und von der Persönlichen Frömmigkeit als von "Gottesbeherzigung" sprechen kann.

Die Gottesbeherzigung bildet das dritte Stadium in der ägyptischen "Geschichte des Herzens", die in drei großen Stadien verläuft.⁶ Das erste Stadium ist das Ideal des "königsgelenkten Menschen". Hier ist vom Herzen noch gar nicht die Rede. Dieses Stadium kennzeichnet das Menschenbild des Alten Reichs. Der Mensch - d.h. der Beamte, denn von anderen Menschen fehlen uns schriftliche Zeugnisse - versteht sich als Werkzeug und ausführendes Organ des königlichen Willens. Das Herz des Königs denkt und plant für alle.

Das zweite Stadium ist das Ideal des "herzgeleiteten Menschen". Es kennzeichnet das Menschenbild des Mittleren Reichs, in dessen biographischen Inschriften und literarischen Texten das Herz eine zentrale Rolle spielt. Die Beamten sagen von sich, daß es ihr Herz war, das sie zum Dienst für den König angetrieben habe. Der Loyalismus, die "Königsreligion" des Mittleren Reichs, fordert den inneren Menschen:⁷

Verehrt den König *im Innern eures Leibes!*
Verbrüderet euch seiner Majestät *in euren Herzen!*
Er ist Sia, der in den *Herzen* ist,
seine Augen, sie durchforschen jeden Leib.⁸

Das ist der Anfang der Loyalistischen Lehre. Der Beamte soll nicht nur Werkzeug, sondern dem König mit Herz und Hand ergeben sein. Auf den Charakter kommt es an, das moralische Profil, die inneren Tugenden.⁹

Das dritte Stadium ist die Idee der Gottesbeherzigung. Hier tritt an die Stelle des Menschenbildes des Mittleren Reichs mit seinem Ideal des "herzgeleiteten Menschen" das Ideal des gottgeleiteten Herzens. Das ist das Herz, in das sich

⁶ Vgl. hierzu ausführlicher Verf., *Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten*: J. Assmann - Th. Sundermeier (Hrsg.), *Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993, S. 81-112.

⁷ G. Posener, *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genf 1976.

⁸ Posener, *L'enseignement*, S. 58-63 §2 (Text); S. 19f Posener verweist auf Urk. IV, 20: "Er (Re) möge geben, daß die *ḥꜣtj*-Herzen ihm Anbetung spenden, und die *jb*-Herzen ihn preisen in den Leibern".

⁹ Vgl. dazu M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom* (OBO 84), Freiburg/Schweiz 1988.

nicht die Gesellschaft mit den Normen der Ma'at eingeschrieben, sondern das den Gott, d.h. seinen lenkenden Willen, in sich aufgenommen hat. Dieses Menschenbild entspricht dem Strukturwandel der Ma'at im Rahmen des neuen Weltbilds, das Gott und Welt gegenüberstellt und die Welt aus dem schaffenden, belebenden und schicksalswirkenden Willen Gottes hervorgehen läßt. Die Ma'at ist jetzt nicht mehr das Prinzip einer immanenten 'konnektiven Gerechtigkeit', sondern einer Konnektivität, die Gottes Willen entspringt.¹⁰ "Gerecht sein" heißt jetzt nicht mehr, sich in Selbstzurücknahme und Solidarität in das Netz der Gemeinschaft einfügen, sondern sich in Demut und Gehorsam dem Willen Gottes anheimgeben, der, wie es bei Amenemope heißt, "die Ma'at gibt, wem er will".¹¹

In der Lehre des Amenemope aus der späteren Ramessidenzeit wird dieses Ideal des gottgeleiteten Herzens eindeutig zum Ausdruck gebracht:

Mache dich schwer in deinem Herzen, festige dein Herz,
steuere nicht mit deiner Zunge.
(Zwar) ist die Zunge des Menschen das Steuerruder des Schiffes,
(aber) der Allherr ist sein Pilot.¹²

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

Vater und Mutter für den, der ihn in sein Herz gibt,
aber der sich abkehrt von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht
Nicht kann in die Irre gehen, den er führt.¹³

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

Ich habe dich in mein Herz gegeben, weil du stark bist,
... (du) Beschützer (*nḥw*),

¹⁰ Vgl. hierzu Verf., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, bes. Kap. 3, 8 und 9.

¹¹ *Amenemope* XXI. 5-6; I. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope*: MÄS, 23 (1972), S. 124-128.

¹² *Amenemope* XX. 3-6; Grumach: MÄS, 23 (1972), S. 124-128.

¹³ J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (=ÄHG), Zürich 1975, 75.23-24 = J. Assmann, *Sonnenhymnen in Thebanischen Grabern* (=STG), Mainz am Rhein 1993, Nr. 165, TT 164.

siehe; ich habe keine Angst (*snḡ*) mehr.¹⁴

2. Das Fest als Ursprung der Persönlichen Frömmigkeit

Dieses Ostrakon gehört zu einer ganzen Reihe ähnlicher Stücke, die alle in der thebanischen Nekropole gefunden wurden, aus der Zeit der mittleren 18. Dynastie stammen und uns einen wichtigen Aufschluß geben können über den Ursprung dieser neuen Religiosität. Theben bleibt auch in späteren Epochen ihre Hochburg. Es ist vollkommen klar, daß sie mit der Natur des Gottes Amun zusammenhängen muß. Man kann aber noch einen Schritt weiter gehen. Die Gebetsostraka mit den frühesten Texten persönlicher Frömmigkeit sind offenbar alles andere als literarische Fingerübungen, sondern dienten einem bestimmten Zweck. Sie sollten dem in Prozession ausziehenden Gott auf seinem Weg vorgelegt werden. Mit ihnen wandte sich ein Einzelner unmittelbar an den Gott (d.h. das Prozessionbild), ohne die vermittelnden Instanzen des Kults und des Staats. Das Fest, und zwar das "schöne Fest vom Wüstental", bei dem der Gott Amun vom Osten auf die Westseite herüberkam, die Totentempel der Könige besuchte und dabei auch durch die Beamtennekropole zog, bildete den Rahmen für diese Form religiöser Kommunikation.¹⁵ Die Persönliche Frömmigkeit hat ihre Wurzeln offenbar im Fest. Dazu muß man wissen, daß die Feste in Ägypten die einzige Form waren, in der breiteren Volksschichten die Teilnahme am religiösen Leben möglich war. Für den einzelnen waren die Feste die Gelegenheit, wo er "Gott schauen" durfte. Die Gebetsostraka aus Schech Abdel Gurna beweisen am Beispiel des Talfests, daß sich schon in der Zeit Thutmosis' III. und Amenophis' II. im Rahmen solcher Feste Formen der Persönlichen Frömmigkeit entwickelten, in denen Einzelne mit Gebeten um Errettung und sonstigen Anliegen sich an die Gottheit wenden konnten. Der Klagepsalm des Pawah aus der späten Amarnazeit beginnt mit den Worten: "mein Herz sehnt sich danach, dich zu sehen" und hat die Sehnsucht nach dem Anblick des im Fest erscheinenden Gottes zum Thema.

Das ägyptische Fest beruht auf dem Gedanken, daß die Trennung von Himmel und Erde in bestimmten Grenzen aufgehoben werden kann und die Götter wieder leibhaftig auf Erden gegenwärtig sind. Das ägyptische Fest

¹⁴ oKairo 12217 rto. G. Posener (ed.): RdE, 27 (1975), S. 206-209.

¹⁵ Vgl. hierzu Verf., *Ocular Desire in a Time of Darkness. Urban Festivals and Divine Visibility in Ancient Egypt: Torat ha-Adam* (Jahrbuch für Religiöse Anthropologie/ Yearbook of Religious Anthropology 1), 1994, S. 13-29.

inszeniert die Urzeit, als die Götter auf Erden wandelten und der Sonnengott über Menschen und Götter gemeinsam herrschte. Es macht für die Dauer der Festzeit die Trennung von Himmel und Erde rückgängig. In Festliedern ist davon die Rede, daß Himmel und Erde sich vereinen, oder daß sie gemeinsam vom Jubel über die unmittelbare Gottesnähe ergriffen werden:

Himmel und Erde sind voll seiner Schönheit,
überschwemmt vom Gold seiner Strahlen.¹⁶

Alle beginnen sie mit der Nennung von Himmel und Erde:

Jauchzen im Himmel,
Freude auf Erden!¹⁷

Das Fest ermöglicht dem einzelnen nicht nur eine unmittelbare Gottesbeziehung, sondern bestimmt auch seine soziale und politische Zugehörigkeitsstruktur. Der Ägypter fühlte sich nicht einem Volk, einer Nation, sondern einer Stadt zugehörig. Volk und Nation sind in Ägypten vollkommen anachronistische Begriffe, die im Denken der Menschen keine Rolle spielten und die man daher auch in der wissenschaftlichen Metasprache besser vermeidet. Die primäre politische Zugehörigkeitsstruktur wurde durch den Rahmen der Stadt bezeichnet, in der man geboren wurde und in der man auch hoffte, begraben zu werden. Diese Zugehörigkeit fand aber nicht etwa in der Person des Bürgermeisters, sondern in der des Stadtgottes ihren sichtbaren Anhalt, und es waren die Feste des Stadtgottes, in denen sie von den einzelnen erlebt und zelebriert wurde. Die Gemeinschaft, der man sich zugehörig fühlte, war die Stadtgemeinschaft der *njwtyw*, der Mitbürger, und diese Gemeinschaft konstituierte sich als Festgemeinschaft ihres Stadtgottes. Diese Zugehörigkeitsstruktur, die den einzelnen an seine Stadt bindet, hat auch eine ganz säkulare und praktische Seite, die man nicht aus dem Blick verlieren darf. Sie liegt in der Natur des ägyptischen Staates, der seine Bürger zu Frondienstleistungen heranzieht und daher seine Zugriffsmöglichkeiten sichern muß. Jeder einzelne muß jederzeit erfaßbar sein. Dieser Zugriff des Staates auf seine Untertanen wurde über die Tempel organisiert.

¹⁶ pBerlin 3056, vii, S. 6 usw., s. *Liturgische Lieder*, S. 248.

¹⁷ *Liturgische Lieder*, S. 250-262 stellt eine Menge solcher Lieder zusammen.

Diese stadtzentrierte Zugehörigkeitsstruktur mit ihrer Ideologie der Heimatverwurzelung erfährt nun, ausgehend von der Erfahrung der Stadtfeste, einen Prozeß der Theologisierung, der im Neuen Reich beginnt und in der Spätzeit die ägyptische Mentalität bestimmt. Aus der Staatsloyalität wird eine Religion. In Ägypten entscheiden sich solche Prozesse an der Frage, wer der "Herr des Begräbnisses" ist und die Fortdauer nach dem Tode ermöglicht. Bis zum Neuen Reich, und dann noch einmal sehr emphatisch in der Amarnazeit, ist der König der Herr des Begräbnisses. Im Laufe des Neuen Reichs aber tritt an die Stelle des Königs als Herrn des Begräbnisses der Gott, und zwar der Stadtgott. So heißt es im 183.Kap. des Totenbuchs:

Ich bin heute aus der Stadt meines Gottes gekommen: Memphis.

Sie ist der wahre aller schönen Gae in diesem Land.

(...)

Selig, wer Gerechtigkeit übt für den Gott in ihr!

Er gibt dem ein Alter, der sie für ihn tut,

das Werden zu einem Grabherrn,

dies zu erreichen in einem schönen Begräbnis,

eine Beisetzung im Heiligen Bezirk.¹⁸

In Memphis gilt Ptah, in Theben Amun, und in anderen Städten gelten die jeweiligen Stadtgötter als Herren des Begräbnisses. Daher gilt der Stadtgott, wie es eine späte Weisheitslehre formuliert, als

derjenige, von dem Tod und Leben seiner Bürger abhängen.¹⁹

An die Stelle des Königsdienstes und der Königsloyalität treten Gottesdienst und Gottesloyalität. Man bleibt seinem Gott treu, wenn man in seiner Stadt bleibt. Daher heißt es auch in dem oben zitierten Text, der bislang das früheste Zeugnis der Gottesbeherzigung darstellt:

Vater und Mutter für den, der ihn in sein Herz gibt,

¹⁸ Vgl. Verf., *Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, S. 28.

¹⁹ pInsinger 28, 4; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. III (=AELIII), Berkeley 1980, S. 207; dies., *Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions* (OBO 52), Freiburg 1983, S. 162f.

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

Der Fromme hält sich an die Stadt seines Gottes. Der Lohn für ein solches Leben ist ein schönes Begräbnis, das nun ganz in die Hand Gottes gelegt wird. In einem ramessidischen Hymnus heißt es von Amun-Re:

Sein Lohn ist ein schönes Begräbnis
für ein Herz, das mit der Maat zufrieden ist.²⁰

Jetzt sagt man mit Bezug auf den Gott:

"Wer ihm folgt, wird ein Grabherr sein,
der Tod erreicht ihn nicht.
Es stirbt lebenssatt und erreicht das Begräbnis,
wer auf seinem Wasser wandelt.
Man erkennt den Gelobten an seinem großen Namen,
sein Lohn ist der eines untadeligen Verklärten".²¹

Man "pilgert" sogar zu anderen Städten, um an deren Festen teilzunehmen. So liest man in Hymnen der Ramessidenzeit, die man zur "Persönlichen Frömmigkeit" rechnet:

Ich bin ein Schwacher ihres Ortes,
ein Armer und ein Pilger ihrer Stadt.²²

Jeder, der zu deiner Stadt pilgert, der sagt, wenn er vondirscheidet:
Wohl dem, der sich dir anschließt!²³

Die Idee persönlicher Gefolgschaft in Bezug auf eine Gottheit hat also ihren Ursprung in der ägyptischen Institution des Festes. Im Laufe des Neuen Reichs erweitert und verallgemeinert sie sich zu einer neuen Religiosität. Diese neue

²⁰ pCh. Beatty IV rto 8, 6-7. Vgl. *ibid.*, 7, 4: "dein Lohn ist ein schönes Begräbnis für den Sänger, der dich preist, auf daß er heraustrete ins Diesseits als vollendeter Ba, um den Herrn der Götter zu preisen".

²¹ CGC 42 231. K. Jansen Winkeln, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, Wiesbaden 1985, Bd. I S. 194ff., Bd. II S. 543.

²² TT 409: ÄHG Nr. 173, 25f.

²³ Hymnus Ramses' III. auf Amun-Re: ÄHG Nr. 196, 47f.

Religiosität läßt sich als "Gottesloyalität" bezeichnen. Auch die prägnante Loyalitätsformel "auf dem Wasser jemandes handeln", mit dem man sich als loyaler Diener seines Herrn bekennt, wird jetzt auf die Gottesbeziehung übertragen:

der Atemluft gibt dem, der ihn anbetet,
und die Lebenszeit dessen trefflich macht, der auf seinem
Wasser handelt.²⁴

3. Gott als Patron: Frömmigkeit als Gottesloyalität

Gott tritt jetzt in die Nachfolge des Königs des Mittleren Reichs und des Patrons der Ersten Zwischenzeit, während der Fromme die Rolle des Schwachen, Armen und Schutzbedürftigen übernimmt, und zwar völlig unabhängig von der realen gesellschaftlichen Position.²⁵ Jetzt ist die Gottheit ihm Vater und Mutter, Vater der Waisen, Gatte der Witwe, Zuflucht des Bedrängten, Schutzwehr des Armen, der gute Hirte, der Richter des Armen,²⁶ der den Elenden rettet vor dem Stärkeren usw. Dem entspricht die Prädikation des Frommen als der Arme, Bedrängte, Schutzsuchende. Schutz sucht man nun nicht mehr beim Mitmenschen, sondern allein bei der Gottheit. Nach der Amarnazeit stößt man in Texten öfter auf Sätze wie:

ich habe mir keinen Beschützer unter den Menschen gesucht,
Gott (Amun, Mut usw.) ist mein Schützer.²⁷

Das Vertrauen in eine Gerechtigkeit, die von Angst und Not befreit, findet nun in der Menschenwelt keinen Anhalt mehr, sondern richtet sich auf die Gottheit. Dieses "Vertrauen", für das es kein Wort im Ägyptischen gibt (das

²⁴ ÄHG 83. 6-7 = STG Nr. 13, TT 11.

²⁵ Vgl. hierzu H. Brunner: "Saeculum", 12 (1962), S. 319-344; wieder abgedr. in *Das Hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte* (OBO 80), Fribourg 1988, S. 189-214.

²⁶ Vgl. G. Posener, *Amon Juge du pauvre: Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 12, Fs. Ricke, 1971, S. 59-63; Verf., *Re und Amun. Die Krise des Polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie* (OBO 51), Fribourg 1983, S. 274ff. § 6.3.

²⁷ zB. ÄHG 173. 12-13, 42f., 102ff.; 177, 5-11.

biblischem *ʿemunah* = *pistis* entsprechen würde), wird jetzt mit Hilfe der Metapher des Schweigens ausgedrückt. Das Schweigen, ursprünglich die Zentraltugend der Mitmenschlichkeit (Zucht, Maß und Unterordnung unter die herrschaftlich organisierte Gemeinschaft), wird jetzt zur Zentraltugend der Frömmigkeit.²⁸ Es bezeichnet denjenigen, der sich Gottes Willen unterordnet und sich vertrauend in den Schutz der Gottheit begibt, d.h. in der ägyptischen Wendung: "sich in die Hand Gottes setzt".²⁹

Wie konkret dieser Transfer des Vertrauens von der menschlichen in die göttliche Sphäre zu verstehen ist, lehrt der Fall des *Z3mwt-Kjkj*, der sein gesamtes Vermögen der Göttin Mut übermacht und sie damit zum Schutzpatron zu Lebzeiten und besonders für Bestattung und Totenkult eingesetzt hat.³⁰ Kiki berichtet darüber in seinem Grab, das er sich in Theben-West angelegt hat:

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

²⁸ Erstmals hervorgehoben von S. Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten* (SSAW 109.2), Berlin 1964, S. 109-112.

²⁹ Besonders klar tritt dieser Gedanke in dem Rückenplattentext des hölzernen Sitzbildes des Amenemopet Berlin 6910 aus der Zeit Sethos' I. (aus dem thebanischen Grab TT 215 in Der el Medine) hervor, der mit den Sätzen beginnt:

O schönes Sitzen in der Hand des Amun,
des Schützers des Schweigenden, des Retters des Armen,
der Luft gibt jedem, den er liebt,
der ihm ein schönes Alter anweist im Westen Thebens

und schließt mit dem Wunsch:

... indem ich heil bin in deiner Hand

(STG 283, mit Verweis auf *Amenemope* 24. 19-20:

Wohl dem, der den Westen erreicht,
indem er heil ist in der Hand Gottes).

Zum Gedanken der Geborgenheit "in der Hand Gottes" s. auch *Amenemope* 22.8 und 23.11.

³⁰ S. hierzu P. Vernus, *Littérature et autobiographie. Les inscriptions de S3-Mwt surnommé Kyky*. RdE, 30 (1978), S. 115-146.

Den hatte aber sein Gott unterwiesen
und ihn verständig gemacht in seiner Lehre,
er hat ihn auf den Weg des Lebens gesetzt
um seine Glieder zu bewahren.
Der Gott hatte ihn schon als Kind erkannt.
Nahrung und Kostbarkeiten wurden ihm zugewiesen.

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

Er sagte: ich will ihr mein Vermögen und alle meine Einkünfte geben,
denn ich erkenne ihre Macht mit meinen Augen,
ihre einzigartige Wirksamkeit.
Sie hat mir die Angst verschwinden lassen
und mich beschützt im Augenblick der Not.
Sie ist gekommen, Nordwind ihr voraus,
da ich sie rief bei ihrem Namen.

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

(...)

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

(...)

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

Wer sich Mut zum Schützer macht,
den kann kein Gott angreifen;
der steht in der Gunst des Königs seiner Zeit,
bis er die Ehrwürdigkeit erlangt.

Wer sich Mut zum Schützer macht,
den befällt kein Übel;
der ist alle Tage wohlbehütet,
bis er sich der Nekropole vereint.

Wer sich Mut zum Schützer macht,
wie schön ist seine Lebenszeit!
Die Gunst des Königs durchdringt seine Glieder
dem, der sie in sein Herz gegeben hat.

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

Wer sich Mut zum Schützer macht,
wohl dem, der sich nach ihr sehnt!
Kein Gott wird ihn niederwerfen
als einen, der den Tod nicht kennt.³¹

Mit seinem Schritt einer Vermögensüberschreibung ist Kiki zum "Klienten" der Göttin Mut geworden. Daß ein solcher Schritt für den Ägypter der Ramessidenzeit im Bereich des Möglichen lag, zeigt - ganz unabhängig von der

³¹ AHG Nr. 173.

Frage, wie viele ihn tatsächlich vollzogen haben - daß die Rede von der Gottheit als Patron, als Fluchtborg der Bedrängten, nicht als Metaphorik verstanden werden darf. Wir haben es hier mit einem realen Modell und einer existierenden Institution der Gott-Mensch-Beziehung zu tun. Man konnte sich durch Umbuchung seines Vermögens in das Patronat einer Gottheit einkaufen und zu ihrem Klienten werden. Es handelt sich hier ebensowenig um eine Metapher wie etwa in der israelitischen Bundestheologie. Dort findet etwas genau entsprechendes auf der politischen Ebene und im Modell des Vertrages statt. Nicht der einzelne, sondern ein ganzes Volk institutionalisiert seine Beziehung zu einem Gott im Modell und in der Form des politischen Vertrages, der hier ebensowenig wie in Ägypten das Patronat eine bloße Metapher ist. Das Modell des Bundes wird mit vielen Metaphern - der Ehe, der Sohnschaft usw. - umschrieben, ebenso wie in Ägypten das Modell des Patronats mit den Metaphern der Vaterschaft an den Waisen, Gattenschaft an den Witwen usw. Das ändert aber nichts an der unmetaphorischen Realität der Institution. Der Beter, der Gott "Vater und Mutter" nennt, hat natürlich leibliche Eltern in der Menschenwelt und kündigt auch mit der Anerkenntnis göttlicher Elternschaft die Beziehung zu ihnen nicht auf. Wenn er aber Gott als seinen Patron und Schutzherrn preist und hinzusetzt "ich habe mir keinen Patron unter den Menschen gesucht", dann darf man davon ausgehen, daß hier wirklich die soziale zugunsten der religiösen Patronatsbeziehung aufgekündigt wird. Das Vertrauen, das der Fromme im wörtlichsten Sinne in die Gottheit "investiert", wird den Menschen entzogen. Frömmigkeit bedeutet nicht eine Ausweitung, sondern eine Ersetzung der herkömmlichen Ma'at. An die Stelle der Ma'at tritt der Wille Gottes.

4. Die Theologisierung der konnektiven Gerechtigkeit und die Lesbarkeit der Geschichte

Die Religion stiftet eine neue Form und Dimension der Konnektivität. Die Gott-Mensch-Beziehung wird hier zu einem sozialen Band, das den einzelnen ebenso "konstellativ" einbindet und ihn dadurch zur Person macht, wie es die Weisheit des Mittleren Reichs von der sozialen Einbindung des Einzelnen mithilfe seines hörenden und erinnerungsfähigen Herzens lehrte. Genau dieses Band ist gemeint, wenn Menschen des Neuen Reichs sagen, sie hätten sich Gott "ins Herz gesetzt". Erfahrungen radikaler Vereinsamung, wie sie im *Gespräch des Lebensmüden mit seinem Ba* verarbeitet werden, sind in einer um diese

Dimension göttlicher Konnektivität erweiterten Welt nicht mehr möglich. Wenn irgendwo, dann trifft hier A.N. Whiteheads berühmte Definition der Religion den Punkt: "Religion is what the individual does with his own solitariness".³²

Im Licht dieser Dimension werden Schicksal und Geschichte in neuer Weise lesbar. Die Idee der persönlichen Frömmigkeit bringt Struktur und Sinn in Bereiche der Existenz, die vorher als kontingent und in diesem Sinne unlesbar abgedunkelt blieben. Um dies zu erklären, muß ich noch einmal auf das Modell der Dimensionen erfahrbarer Gottesnähe zurückkommen, das ich in meinem Buch *Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* als "implizite Theologie" Ägyptens dargestellt habe. Dort ging es um den Polytheismus als eine kulturelle Form. Die Ausgangsfrage lautete: wie kommt Struktur in die numinose Welt, und die Antwort war: durch die Ordnungsparameter der Sprache, des Kosmos und der politischen Ordnung. Man kann die Frage aber auch umkehren. Die Götterwelt, wenn sie einmal als Struktur und kulturelle Form besteht, bringt ihrerseits Struktur in die Sprache, den Kosmos und in die politisch-soziale Sphäre. Sie macht die Welt lesbar. Der "solare Diskurs", den ich in *Re und Amun* beschrieben habe, ist eine eminente Form solcher Weltlektüre, die es den Ägyptern ermöglichte, in den Phänomenen des "Sonnenlaufs" einen Text von höchster Heilsrelevanz, ja geradezu ihre politische und persönliche "Heilsgeschichte" zu erkennen.³³ Man könnte genau Entsprechendes an der ägyptischen Beschäftigung mit der Nilüberschwemmung aufzeigen. Durch die kosmische Dimension der Gottesnähe wird für den Ägypter der Kosmos lesbar. Entsprechendes gilt für die Sprache. Nur weil die Sprache eine Dimension der Gottesnähe konstituierte, kam es zur Kanonisierung des Mittelägyptischen als Kultsprache, also zu sprachlicher Polysystemik, wie sie jede Kultur kennzeichnet, in der die Sprache eine Dimension der Gottesnähe ist.³⁴ Was die politisch-kultische Dimension angeht, haben wir die strukturierende Kraft der polytheistischen Religion bereits anhand des Themas der Stadtfeste dargestellt. Der Polytheismus bestimmt die Raumordnung des Landes und die Zugehörigkeitsstruktur seiner Bewohner.

Die in neuzeitlicher, aber etwa auch schon biblischer Sicht entscheidende Dimension der Wirklichkeit bleibt aber in diesem System scheinbar

³² A.N. Whitehead, *The Making of Religion*, Cambridge 1927, S. 6.

³³ Insbesondere Kapitel 1-3. Vgl. auch Verf., *Solar Discourse. Ancient Egyptian Ways of Worldreading*: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 68, 1994, S. 108-123.

³⁴ Vgl. F. Junge, *Sprachstufen und Sprachgeschichte*: ZDMG, Supplement VI, (1985), S. 17-34.

ausgeschlossen. Das ist die Zeit, wie sie vom Menschen erlebt, erfahren, erinnert und gedeutet wird, sowohl auf der Ebene der individuellen Biographie, als auch auf der Ebene der politischen Geschichte. Ist die Zeit, im Sinne von Biographie und Geschichte, für den Ägypter unlesbar gewesen? Natürlich nicht. Was aber, wenn nicht die religiösen Ordnungsparameter der polytheistischen Weltbilds, hat für ihn Struktur in die Zeit gebracht? Die spezifische kulturelle Konstruktion der biographischen Zeit ist in Ägypten wie in der ganzen alten Welt bestimmt durch die Idee der "konnektiven Gerechtigkeit", das heißt, die Vorstellung eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen.³⁵ Dieser Zusammenhang konstituiert die Lebensgeschichte, macht sie lesbar, indem er ihr Sinn und Richtung gibt. Ma'at als Personifikation der konnektiven Gerechtigkeit wird zwar auch als Göttin des Rechts verehrt und der Wesir als der oberste Richter ist ihr Hoherpriester. Niemals aber erscheint Maat als Gottheit, die belohnend und strafend auftritt. Der Ägypter des Mittleren Reichs hat diese Funktion nicht theologisiert. Die konnektive Gerechtigkeit war nicht die Sache der Götter, sondern der Menschen und zwar, wie wir gesehen haben, des sozialen Gedächtnisses, das zum "Füreinander-Handeln" befähigt. Daß das Gute sich lohnt, liegt daran, daß für den Guten gehandelt wird. Es sind die anderen, die für ihn handeln, nicht die Göttin Maat. Der Mensch ist für den Tun-Ergehen-Zusammenhang selbst verantwortlich. Daher ist dieser keine Dimension der Gottesnähe. Das Tun und Sagen der Ma'at bringt ihn Gott nicht näher. Erst im Totengericht erweist sich das Herz des Gerechten als würdig, in die jenseitige Gottesnähe aufgenommen zu werden.

Die Theologie des Willens bedeutet demgegenüber eine Theologisierung der konnektiven Gerechtigkeit. Jetzt wird das Tun des Guten ein Akt der Frömmigkeit. Der Gerechte ist Gott nahe: er hat ihn sich ins Herz gesetzt und wandelt auf seinem Wasser. Ma'at ermöglicht nicht erst im Tode, sondern schon im Leben Gottesnähe.

Deutlicher noch als im Fall frommer Verdienste tritt der Wandel im Begriff der Schuld in Erscheinung. Was die Vorstellungen von Schuld und Sünde betraf, war Ägypten einen vollkommen anderen Weg gegangen als der Vordere

³⁵ Zum Begriff des "Tun-Ergehen-Zusammenhangs" s. K. Koch (Hrsg.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (WdF 125), Darmstadt 1972; ders./J. Roloff, *Art. Tat-Ergehen-Zusammenhang: Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 1987⁴, S. 493-494; ders., *Spuren des hebraischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Gesammelte Aufsätze 1* (hg. v. B. Janowski und M. Krause), Neukirchen-Vluyn 1991.

Orient. In Mesopotamien versuchte man im Fall eines Unglücks, z. B. einer Krankheit, durch divinatorische Methoden den Namen der erzürnten Gottheit herauszufinden und durch Sie passende Beschwörungen und Opfer zu versöhnen.³⁶ Hier ermöglichte in der Tat die Religion eine Form von Lesbarkeit der eigenen Lebensgeschichte, die es erlaubte, Mißgeschicken wie Krankheit, Unfall, Verlust und anderen Unglücksfällen durch spezifisch religiöse Maßnahmen zu begegnen. Das Problem dieser Form der Wirklichkeitsdeutung liegt auf der Hand. Jedes Unglück wird als Strafe für begangenes Unrecht gelesen und der Fall eines unschuldig Leidenden erscheint als unlesbar und unlösbar. Dieses Problem hat in Mesopotamien eine ganze Literatur hervorgebracht, die sich an ihm abgearbeitet hat. Noch das biblische Buch Hiob steht in dieser Tradition. In Ägypten war dieses Problem unbekannt. Für den Ägypter war es vollkommen selbstverständlich, daß man unverschuldet ins Unglück geraten kann. Für ihn gehörten die Unglücksfälle, die Widerfahrnisse, "das, was geschieht", wie der ägyptische Ausdruck lautet, nicht in den Horizont des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, sondern in den Außenbereich der Kontingenz. Hier manifestierte sich nicht der Zorn eines beleidigten Gottes, sondern die Macht des Bösen, des Chaos, des Nichtseins. Dagegen schützte man sich, indem man sich z. B. einem mächtigen Patron anschließt, der seinem Anhänger garantiert, daß "niemals ein Mißgeschick über ihn kommt".³⁷ Gegen Krankheiten und ähnliches Unheil war aber auch der Patron machtlos. Dagegen schützte man sich mit den Mitteln der Magie. Die Magie setzte die kosmogonischen Kräfte frei, die im Sonnenlauf die Welt in Gang halten, und machte sie für den Einzelfall des Patienten nutzbar. Sie war die ägyptische Form der Kontingenz-Bewältigung und den Menschen, wie es in der Lehre für Merikare heißt, eigens vom Schöpfergott gegeben worden, "um den Schlag der Widerfahrnisse abzuwehren".³⁸ Die Widerfahrnisse liegen außerhalb des Horizonts sozialen oder "kommunikativen" Handelns, und nur dieser wird durch den Tun-Ergehen-Zusammenhang, die konnektive Gerechtigkeit der Maat, konstituiert. Dem Bereich der Widerfahrnisse begegnet der Ägypter mit pessimistischer Skepsis: "Man kann das Geschehende nicht wissen, so daß man den morgigen

³⁶ S.M. Maul, *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi)* (Baghdader Forschungen 18), Mainz 1994.

³⁷ W. Schenkel, Nie kam ein Mißgeschick über mich: ZÄS, 91 (1964), S. 137-138.

³⁸ Lehre für Merikare P 136-37 vgl. J.F. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992, S. 78f.

Tag erkennen könnte", heißt es im Ptahhotep,³⁹ ähnlich in der Lehre für Kagemni: "man kann das Geschehende nicht erkennen".⁴⁰ In den Klagen des Oasenmannes lesen wir:

Rüste dich nicht für den kommenden Tag, bevor er gekommen ist:
man kann nicht wissen, was er an Unheil bringt.⁴¹

In einem Totenbrief des Mittleren Reichs steht der Satz: "es gibt keine Grenzen des Geschehenden".⁴² In Briefen des Neuen Reichs findet sich die Formel: "Heute geht es mir gut, aber meinen Zustand von morgen kenne ich nicht".⁴³ Weil dem Menschen die Zukunft verborgen ist, darf er nicht Pläne schmieden im Wahn, über den morgigen Tag selbstherrlich verfügen zu können. Begriffe wie "Zukunft" (*jyt* "das Kommende") und "Geschichte" (*ḥprjyt* "das Geschehende") haben daher im Ägyptischen die Konnotation des Unheilvollen.⁴⁴ Die Sphäre der "Widerfahrnisse", also Unglücksfälle wie Krankheit, Einsamkeit, Verarmung und Verfolgung sind in diesem Sinne kein "Ergehen", sie haben keinen kommunikativen Sinn als Strafe, Vergeltung für vorgängiges schuldhaftes Tun, und bleiben daher in diesem Licht unlesbar.

Genau das ändert sich im Horizont der Persönlichen Frömmigkeit. Jetzt tritt in der Tat Gott als Instanz für Lohn und Strafe auf und verdrängt in dieser Eigenschaft die Vorstellung einer immanenten, auf gesellschaftlicher Solidarität beruhenden konnektiven Gerechtigkeit. Gott selbst garantiert die ungestörte Konnektivität des Füreinander-Handelns:

³⁹ 343 Dévaud vgl. 345 nach der Londoner Hs. L2 aus der 18.Dyn., die hier den verständlichsten Text bietet: "keiner kennt seine Verfassung, so daß er den morgigen Tag planen könnte". In dieser Fassung begegnet die Sentenz auch im pRamesseum I B1, 6 (s. J. Barns, *Five Ramesseum Papyri*, 6) und wird daher von Gunn: JEA, 12 (1926), S. 283, als Sprichwort eingestuft. Er übersetzt: "There's no one who knows his luck when he plans the morrow". Brunner verweist auch auf die Stelle pRamesseum I A1, 18: "dieses irdische Leben, man weiß nicht, was sich darin ereignet".

⁴⁰ Kagemni II.2.

⁴¹ Bauer B1, S. 183f.

⁴² W.K. Simpson: JEA, 52 (1966), S. 39-52; G. Fecht: MDIK, 24 (1969), S. 113.

⁴³ Abd el Mohsen Bakir, *Egyptian Epistolography*, Le Caire 1970, S. 77 und 91.

⁴⁴ Zu *jyt* s. S. Morenz, *Die Bedeutungsentwicklung von jyt "Das, was kommt" zu "Unheil" und "Unrecht": Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, Weimar 1975, S. 343-359.

Denn das heißt nicht etwa, daß der, der handelt, für einen handelt, der selbst nicht handelt.

Es bedeutet (vielmehr), daß Re handelt im Himmel und den Handelnden sieht. Er belohnt die Tat dem, der sie vollbracht hat.⁴⁵

Und in allgemeiner Formulierung:

Wer etwas Gutes tut, den belohnt der Gott.⁴⁶

Und in der Tat werden jetzt aus der Perspektive des Einzelnen Phänomene, die früher der unlesbaren Außensphäre der Kontingenz zugerechnet wurden, im religiösen Sinne lesbar. In dem Maße, wie jetzt Gott den Tun-Ergehen-Zusammenhang garantiert, wird das Ergehen zu einer Sphäre, in der Gott erfahrbar wird, indem er sich durch belohnende und strafende Interventionen⁴⁷ manifestiert, also zu einer Dimension erfahrbarer Gottesnähe, die in Ägypten neu ist und ergänzend zu den drei klassischen Dimensionen hinzutritt. Man kann hier geradezu von einer Form der Offenbarung sprechen. Die ägyptischen Begriffe dafür lauten "finden" und "kommen".⁴⁸ Ein Beleg

⁴⁵ Berlin 24195; ähnlich Wien 5103:

Re geht auf, um den Handelnden zu beobachten;
er vergilt die Tat dem, der sie vollbringt.

S. hierzu P. Vernus, *La retribution des actions: à propos d'une maxime*; GM, 84 (1985), S. 71-79. Vgl. auch H. de Meulenaere, *Une formule des inscriptions tardives*; BIFAO, 63 (1965), S. 33-36; *Reflexions sur une maxime*; Studien zu Sprache und Religion des alten Ägypten (Fs. W. Westendorf), Göttingen 1984, S. 555-559.

⁴⁶ Kairo CG 22054. Vgl. Vernus, a.a.O.

⁴⁷ Zum Begriff der "Intervention" vgl. B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund 1967, und mit Bezug auf Ägypten J.F. Borghouts, *Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation*; R.J. Demarée - J.J. Janssen, *Gleanings from Deir el-Medina*, Leiden 1982, S. 1-70.

⁴⁸ I. Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle* (ÄAT 24), Wiesbaden 1993, geht S. 124-128 auf das Motiv des "Findens" im Sinne von "Offenbarung erhalten" (S. 126) ein; bei den von ihr herangezogenen Stellen handelt es sich aber nicht um das Finden Gottes, sondern bislang verborgener Objekte wie Schriften, Brunnen usw. Daß Gott selbst in seinem Kommen "gefunden" wird, scheint ein für die Persönliche Frömmigkeit kennzeichnendes Motiv. Erst in der Traumstele Thutmosis'IV. ist der Gott

gehört noch ans Ende der Amarnazeit. Es handelt sich um jenes Lied an Amun, dessen Anfang wir bereits oben zitiert haben, das in einem thebanischen Grab aufgezeichnet wurde und offensichtlich aus der Zeit der Verfolgung stammt, da es von der Sehnsucht nach dem vertriebenen Gott handelt.

Wie gut ist es, dir zu folgen, Amun:
ein Herr, groß im "Gefundenwerden" für den, der ihn sucht.⁴⁹

In späteren Texten der Persönlichen Frömmigkeit bezieht sich "gefunden werden" meist auf rettendes Einschreiten der Gottheit:

"Möge Amun gefunden werden, indem er kommt,
süße Atemluft ihm voraus".⁵⁰

"Ich fand sie, wie sie mit süßem Lufthauch gekommen war".⁵¹

Den berühmtesten Fall einer solchen Offenbarung überliefert das Gedicht von der Qadesch-Schlacht. Im Augenblick der äußersten Gefahr betet Ramses II. zu Amun:

"Meine Stimme lief um in Theben,
ich fand Amun, wie er auf meinen Ruf hin gekommen war".⁵²

Amun greift in das Kampfgeschehen ein, indem er dem König "die Hand reicht" und ihn in letzter Minute vor Tod oder Gefangenschaft errettet. Das wird nicht mythisch-magisch als buchstäbliche Theophanie auf dem Schlachtfeld geschildert, wie in biblischen Texten oder wie in der iranischen Propaganda aus dem letzten irakisch-iranischen Krieg. Es wird vielmehr völlig realistisch berichtet, wie in letzter Minute ein ägyptisches Elitekontingent dem

selbst das Objekt des Findens: "Daß er diesen herrlichen Gott fand, war, indem er mit seinem eigenen Munde sprach (wie) ein Vater mit seinem Sohn spricht" (Urk IV, 1542; Grumach, S. 142).

⁴⁹ Graffito des Pawah im Grab des Pairi TT 139 ed Gardiner, vgl. ÄHG Nr. 147.

⁵⁰ Berlin Stele 20377 ÄHG Nr. 148, 39f. vgl. ÄHG Nr. 173, 23-24; 175, 7; 179, 9-10.

⁵¹ Turin Stela 1953+1694, ÄHG Nr. 149, 23.

⁵² Qadesch-Schlacht, *Poem* 122-123.

bedrängten König zu Hilfe kommt, das vorher für Spezialaufgaben auf eine andere Marschroute geschickt worden war und jetzt wieder zur Haupttruppe stößt, was zweifellos dem tatsächlichen Verlauf der Schlacht entspricht. Es ist dieses Ereignis, das im Rahmen der neuen Wirklichkeitskonstruktion in der vierten Dimension der Gottesnähe als göttliche Intervention lesbar wird. Gott Amun offenbart sich nicht *in persona*, sondern im Medium der Geschichte, der "Widerfahrnisse". Wir bleiben nach wie vor vor dem Horizont der Mittelbarkeit. Alle Dimensionen, auch die Geschichte, sind Medien, in denen das Göttliche sich ebenso verhüllt wie zeigt. Erst die Mystik unternimmt den Versuch, durch diese dimensionierten Schleier vermittelter Gottesnähe hindurchzustoßen. Davon sind wir im pharaonischen Ägypten noch weit entfernt. Im Sinne der Mittelbarkeit aber wird jetzt auch die Geschichte auf das Göttliche hin transparent für den, der sich Gott ins Herz gesetzt hat.

Nach klassischer Auffassung handelt Gott im Medium des Königs. Gottes planendem Willen entspringen bestimmte Absichten und er bedient sich des Königs zu ihrer Realisierung. Das ist weder eine echte Theologie des Willens noch eine Geschichtstheologie, sondern "repräsentative Theokratie". In der Qadesch-Schlacht aber handelt Gott nicht im Medium des Königs, sondern bedient sich der rettend eingreifenden Truppe. Das heißt, er handelt selbst und nicht "repräsentativ", denn die Soldaten "repräsentieren" ihn nicht. Nur solches persönliche, nicht durch die repräsentativen Instanzen des Kults und des Königtums vermittelte Handeln Gottes kann als "Intervention" oder, wenn man will, auch "Offenbarung" im strengen Sinne gelten. Erst jetzt kann auch von einem wirklichen "Geschichtshandeln" Gottes die Rede sein. Man muß unterscheiden zwischen den Weltinganghaltenden "Machtmanifestationen" (so übersetzt I. Shirun-Grumach den ägyptischen Begriff *b3w*) nach Art des Sonnenaufgangs, die einen rituellen Charakter haben und in die zyklische Zeit des *Neheh* gehören, und Ereignissen, die einmaligen Charakter haben, in die lineare Zeit der Geschichte gehören und Epoche machen, indem sie sie in vorher und nachher teilen. Die Schlacht bei Qadesch ist in diesem Sinne als ein epochemachendes Ereignis erfahren worden. Jetzt ist Geschichte nicht mehr "Fest",⁵³ sondern Ereignis.

⁵³ Vgl. hierzu E. Hornung, *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt 1966; ders., *Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein: Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquien zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie*, 3, München 1982, S. 13-30.

Ich würde die These wagen, daß ein König früherer Zeit mit einer Panne, wie sie der Vorfall bei Qadesch letztlich darstellt, nicht viel anzufangen gewußt und sie in seinem Siegesbericht mit Schweigen übergangen hätte. Die Bedeutsamkeit lag hier ganz auf der Seite des Regelhaften und Rituellen, während die aus dem Rahmen fallenden Ereignisse wie Niederlagen, Palastrevolten und Ähnliches dem Bereich der kontingenten Chaos-Manifestationen zugewiesen und keiner Erwähnung für wert befunden wurden. Im Neuen Reich beginnt sich das Verhältnis von Figur und Grund umzukehren. Die Ereignisse treten jetzt vor dem Hintergrund des immer Wiederkehrenden hervor wie die Schrift an der Wand.⁵⁴ Das entspricht dem mesopotamischen Modell. Der Wille der Götter, der hier nicht wie in Ägypten vollständig absorbiert wird durch das Geschäft der Weltinganghaltung, richtet sich auch auf die menschliche Geschichte, auf menschliches Handeln und Ergehen. Damit aber bildet hier, anders als in Ägypten, auch die Geschichte einen Raum religiöser Erfahrung und Bedeutung und erfüllt sich mit Sinn.⁵⁵ Im alten Ägypten, zumindest in den älteren Perioden seiner Entwicklung, war das nicht der Fall. Hier war man davon überzeugt, daß die Wirklichkeit gerade im Aspekt ihrer regelmäßigen Wiederkehr bedeutungsvoll ist, weil sie der unablässigen Bestätigung und Inganghaltung bedarf.

So wie Ramses II. das Eintreffen der Ne'arin in letzter Minute als Handreichung Amuns lesen kann, so werden für andere Menschen Ereignisse ihrer persönlichen Biographie als Interventionen Gottes lesbar. In einer Stele bedankt sich einer beim Gott Upuaut für Rettung vor einem Krokodil.⁵⁶ Andere führen in Bußinschriften eine Erkrankung - meist handelt es sich um Augenkrankheiten - auf eine Schuld zurück wie Meineid, Diebstahl, Verleumdung und ähnliches.⁵⁷ Das öffentliche, wenn auch immer nur andeutungsweise, Bekenntnis dieser Schuld in der Form der Steleninschrift soll die Gottheit versöhnen. Veröffentlichung ist eine therapeutische Maßnahme: sie heilt die Schuld, die in der Verheimlichung besteht. Wäre sie nicht heimlich geblieben, dann wäre längst ein Kläger aufgetreten und die öffentlichen Gerichte hätten sich der Sache angenommen. Es ist die heimlich gebliebene Schuld, die das Eingreifen der Gottheit provoziert. Der ägyptische Ausdruck für

⁵⁴ Arnold Gehlen spricht in diesem Sinne von "Hintergrundserfüllung": *Urmensch und Spatkultur*, Bonn 1956, S. 56-61.

⁵⁵ J. Bottéro, *Symptomes, signes, écritures: J.P. Vernant et alii, Divination et Rationalité*, Paris 1974, S. 70-198.

⁵⁶ H. Brunner, *Eine Dankstele an Upuaut: Das Hörende Herz* (n. 25), S. 173-188.

⁵⁷ Vgl. die Textsammlung AHG Nr. 147-171.

den Akt der Veröffentlichung lautet *sꜥd bꜣw*, wörtlich: "die Machterweise verkündigen".⁵⁸ Er bezieht sich ebenso auf strafende wie auf heilende und rettende Interventionen. Auch das Gedicht von der Qadesch-Schlacht gehört in die Gattung der "Verkündigung der Machterweise". Mit der erfahrenen Gottesnähe verbindet sich geradezu eine Pflicht zur Veröffentlichung. Dem verdanken wir die Fülle der Texte, die wir unter dem Stichwort Persönliche Frömmigkeit zusammenfassen. Es wäre aber vollkommen verfehlt, darin nur eine Art literarische Gattung zu erblicken. Der Diskurs der Persönlichen Frömmigkeit erwächst aus einer neuen Form der Wirklichkeitskonstruktion, in der Zeit, Schicksal und Geschichte für den Menschen im religiösen Sinne lesbar werden. Es handelt sich hier also weder ausschließlich um eine neue Form von Geschichtstheologie im Sinne der biblischen Vorstellung einer "Geschichte als Offenbarung", noch handelt es sich ausschließlich um eine neue Form von Schicksalsglauben, die Glück und Unglück von der Frömmigkeit des Individuums abhängig macht, sondern es geht um beides zusammen, um Zeit als die Dimension der "Widerfahrnisse" im umfassendsten Sinne. Sie wird jetzt auf den richtenden und planenden Willen der Gottheit zurückgeführt. Die Sphäre der Widerfahrnisse, die in der klassischen Konzeption des Mittleren Reichs den Außenbereich des durch die konnektive Gerechtigkeit konstituierten und lesbaren Tun-Ergehen-Zusammenhangs bildete, den Bereich chaotischer Kontingenz, dem nur mit Magie beizukommen war, wurde jetzt in den Bereich sinnerfüllter Zeit hineingeholt. Die "Geschichte" wird neben Neheh, der zyklischen Unendlichkeit, und Djed, der unwandelbaren Dauer, zu einem dritten Aspekt der Zeit:

Dein Sein ist die Zeitfülle (*nḥḥ*),
 dein Abbild ist die Dauer (*ḡt*),
 dein Ka ist alles Geschehende (*ḥprwt nbwt*).⁵⁹

Das ist eine Aussage von großer gedanklicher Tiefe und Tragweite. Sie steht in einem Sonnenhymnus im Grab des Tjai (TT 23) aus der Zeit des

⁵⁸ Borghouts: *Gleanings from Deir el-Medina*, S. 1-70. Verf., Aretalogien: LÄ I, 425. I. Shirun-Grumach verlegt das Verkünden der Machterweise in die 11. Dynastie zurück, kann aber die Formel selbst in den Texten nicht belegen, vgl. AAT 24, S. 43-45.

⁵⁹ *k3.k ḥprwt nbwt*: Sonnenhymnus im Grab des Tjai (TT 23) aus der Zeit des Merenptah, s. AHG 98; STG Nr. 17 18-23 mit 23, Anm.(y). Vgl. auch den Text des Kiki, oben, S. 26.

Merenptah,⁶⁰ findet sich aber in ähnlichen Formulierungen in Texten anderer Gattung, Funktion und Verbreitung wieder und kann daher als verbindlicher Ausdruck des neuen Weltbilds gelten. In der Luxorinschrift Ramses'II heißt es: *k3.f wnnt nbt* "Sein Ka ist alles, was existiert".⁶¹ Im Leidener Amunshymnus wird diese Formel zur Idee der Schöpfung durch das Wort erweitert: *k3.f wnnt nbt jmj r3.f* "sein Ka ist alles Seiende als Ausspruch in seinem Munde".⁶² In der Heiratsstele Ramses'II. heißt es *wḏ.n.k pw ḥprwt nbwt* "Was du befohlen hast, ist alles, was geschieht" = "Alles, was geschieht, geschieht auf deinen Befehl" (KRI II, 249.19).⁶³

In der Geschichtstheologie der Ramessidenzeit, die alles, was geschieht, auf den planenden Willen Gottes zurückführt, kann man die Idee des zeiterschaffenden Gottes wiedererkennen, die Echnaton in seinen Atonhymnen formuliert hatte. Aton war ja nicht nur der Gott des Lichts, sondern auch der Zeit; beides geht aus seinem Wirken hervor. "Du bist die Lebenszeit selbst", heißt es im Großen Hymnus. Aber da Aton nur als kosmische Energie und nicht als eine ethische Instanz aufgefaßt wurde, verbanden sich mit der von ihm erschaffenen Zeit auch keine inhaltlichen Bestimmungen. Aton erschuf die Zeit, aber nicht was in ihr geschieht. Das war vielmehr Sache des Königs. Echnaton tritt als Herr des Schicksals auf, genau wie der König des Mittleren Reichs, und die Hymnen auf den König stehen deutlich in der Tradition des Loyalismus der 12.Dynastie. Als ethische Instanz nannte sich Echnaton "der von der Ma'at lebt", ein Epitheton, das normalerweise dem Sonnengott zukommt. Diese Arbeitsteilung, in der Gott das kosmische und dem König das geschichtliche, schicksalsbestimmende Wirken zukommen, wird nach dem Scheitern der Amarna-Religion rückgängig gemacht. Damit verschwindet der Unterschied zwischen kosmischer und geschichtlicher Zeit. Die ramessidische Theologie des Willens übernimmt die Idee des zeiterschaffenden Gottes, aber sie reichert den

⁶⁰ s. ÄHG 98; STG Nr. 17 18-23 mit 23, Anm.(y).

⁶¹ Vgl. KRI II, 346.8.

⁶² pLeiden J 350, V, 17.

⁶³ Dieser Sprachgebrauch wurzelt, wie I. Grumach gezeigt hat, in der Institution des Königsorakels in der 18.Dynastie, vgl. Stellen wie "was sein (Gottes) Ka will (*mrt k3=f*), ist das, was geschieht" (Urk IV 162.7f.; 1546.1), Grumach, ÄAT 24, S. 129. Ähnlich in Bezug auf den König (Hatschepsut): "Das, was [mein Ka] wünscht, [ist das, was geschehen wird] neben dem (*r-ḡ*), was er gewünscht hat", Grumach, S. 112. Vgl. auch in einer eulogisch erweiterten Opferformel von Amun: *ḡḡ ḥpr ḥprtj* "der spricht, und es geschieht, was geschehen soll" (STG Text 68 mit Anm. g; Re und Amun, 151). *ḡḡ* "sprechen" heißt auch "denken", "planen".

Begriff der Zeit inhaltlich an. Die Zeit, die Amun erschafft, umfaßt das, was in ihr geschieht.⁶⁴

Als Herr und Planer der Ereignisse steht der Gott der Ramessidenzeit in der Nachfolge der Königsreligion der Amarnazeit. Diese greift ihrerseits auf den Loyalismus des Mittleren Reichs zurück, der in der Nachfolge der "Patrone" der Ersten Zwischenzeit steht, die sich als die großen willensstarken Planer dargestellt haben. Vom König gilt, daß sein Wille sich auf der Stelle verwirklicht, er spricht, und es geschieht. "Dein Wille geschehe" ist die typische Reaktion der Höflinge auf königliche Absichtserklärungen. "Bestimme, und es geschieht, befiehl und es wird getan, das was dein Ka will ist das, was geschehen wird".⁶⁵ Mit der Theologisierung der Vorstellung vom Königswillen geht eine grundsätzliche Änderung im Geschichtsverständnis einher. Denn der Königswille bezieht sich naturgemäß immer nur auf eine einzelne Aktion: die Erneuerung eines Tempels,⁶⁶ die Errichtung von Obelisksen,⁶⁷ die Herstellung von Statuen und Kultgerät,⁶⁸ die Einsetzung von Beamten,⁶⁹ die Anlage eines Brunnens⁷⁰ usw. usw. Man würde niemals sagen, daß *alles was geschieht* dem königlichen Willen entspringt, denn dies würde ja die ganze Sphäre unheilvoller Kontingenz einschließen, die der Ägypter als Manifestationen des Nichtseins perhorresziert. Vielmehr geschieht *alles, was der König will*. In dieser wunderbaren Energie unmittelbarer Willensverwirklichung erweist sich der König als "ein Gott, der es bestimmt und es ausführt"⁷¹: "Ich bin ein Gott, der bestimmt und es geschieht. Nicht schlägt fehl, was aus meinem Munde kommt" (Hatschepsut).⁷² Der König spiegelt sich in der Gottheit, der dieselbe Autorität eignet. Das gehört zur Theologie der Repräsentation, es bedeutet keine Theologisierung der Königsrolle. Dieser Schritt wird erst dort vollzogen, wo der König den Gott nicht mehr repräsentiert, sondern sich ihm unterordnet,

⁶⁴ Vgl. hierzu Verf., *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Abh. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Heidelberg 1975.

⁶⁵ Urk IV 96, 14-16 vgl Grumach, *ÄAT*, 24, S. 114.

⁶⁶ Koptos-Stele des Rahotep, Grumach, *ÄAT*, 24, S. 118f.

⁶⁷ Hatschepsut-Obelisk, Urk IV, 363, 2-15, Grumach, *ÄAT*, 24, S. 117.

⁶⁸ Urk IV 96, 10-16, Stele Thutmoses' I. aus Abydos, Grumach, *ÄAT*, 24, S. 114.

⁶⁹ Urk IV 1386, 13f., Grumach, *ÄAT*, 24, S. 115.

⁷⁰ Kubban-Stele Ramses' II., KRI II, S. 356.

⁷¹ Urk IV, 1074,9, Grumach, *ÄAT*, 24, S. 115.

⁷² Urk IV 351, 5f., Grumach, *ÄAT*, 24, S. 114.

weil der Wille Gottes, der auf das Ganze, "alles Geschehende" gerichtet ist, über jeden Königswillen naturgemäß hinausgeht.⁷³

Die Welt ist in Gottes Hand nicht unbedingt lesbarer geworden. Die zyklische Zeit der ewigen Wiederkehr ist zum rastlosen Wandel, zur "mutabilitas mundi" geworden. Die Lesbarkeit der Geschichte gilt nur für die Vergangenheit, nicht für die Zukunft. Für die Zukunft gilt im Gegenteil, daß sie "in der Hand Gottes" nur umso verborgener und unergründlicher geworden ist. Man kann sich nicht auf sie vorbereiten. So heißt es in der Lehre des Amenemope:

Sage nicht: Heute ist wie Morgen.
Wie willst du das erreichen?
Das Morgen ist gekommen; das Heute geht dahin.
Die Wassertiefe ist zur Oberfläche geworden,
die Krokodile sind entblößt, die Nilpferde auf dem Trockenen,
Die Fische sind zusammengedrängt.
Die Wölfe sind satt, die Vögel sind im Fest,
die Fischernetze sind aufgegeben.⁷⁴

In einem anderen Text heißt es geradezu:

Denke nicht an den morgigen Tag, bevor er gekommen ist.

⁷³ Irene Shirun-Grumach verlegt diese Wende zu einem neuen Geschichtsverständnis bereits ans Ende der Ersten Zwischenzeit. Auch sie führt die Theologie des Willens oder, in ihrer Terminologie, "Offenbarungstheologie" auf die Patronats-Ideologie der 1.Zz. zurück: ihre "zentralen Begriffe" entstammen "der Phraseologie der Beamten und Gaufürsten", dem "Bereich des fürsorglichen Verwalters, dessen Eigenschaften nun auf den göttlichen Oikonomos und Herrn des Geschichtsplanes übertragen werden" (S. 178). Aber sie meint, daß dieser Ideentransfer bereits in der 11.Dynastie stattfindet. Diese Auffassung ergibt sich aus dem falschen, von Hornung übernommenen Verständnis der Maat als dem "Schöpfungsplan Gottes", das ich in meinem Buch über Maat zu widerlegen versucht habe. Von derselben anachronistischen Vorstellung einer Schöpfung aus dem göttlichen Willen ist auch F. Junges Rezension meines Maat-Buchs geprägt, vgl. GGA, 245 (1993), S. 145-160. Der Ägypter entwickelt den Begriff eines Schöpfungsplanes erst im Laufe des Neuen Reichs im Zusammenhang der "Schöpfung durch das Herz" in Verbindung mit Ptah, vgl. dazu *Re und Amun*, S. 220f., 238-241.

⁷⁴ Amenemope, Kap. V; Grumach: MÄS, 23 (1972, S. 49-55; P. Vernus, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris 1995, S. 24-31.

Gestern ist nicht wie Heute in der Hand Gottes.⁷⁵

Hierzu wiederum Amenemope:

Verbringe nicht die Nacht in Sorge um den morgigen Tag.
Wenn es dämmt, wie ist dann das Morgen?
Der Mensch weiß nicht, wie das Morgen sein wird,
Der Gott ist in seinem Erfolg.
Der Mensch ist in seinem Scheitern.
Eines sind die Pläne der Menschen,
ein anderes die Handlungen Gottes.⁷⁶

Das Ideal kalendarischer Ordnung, die Wandel und Veränderung ausschaltet, weicht der Vorstellung einer *mutabilitas mundi*, in der nichts beim Alten bleibt und sich von heute auf morgen alles ändern kann. Dem Frommen aber, der sich Gott ins Herz gesetzt hat und sich in seinem Herzen vom Willen Gottes leiten läßt, eröffnet sich die Möglichkeit, sich, wie Amenemopes Formel lautet, "in Gottes Hand zu setzen"⁷⁷ und in diesem Vertrauen Sicherheit zu finden. So heißt es in einem literarischen Gebet:

Ich habe gestern und heute in Amuns Hände gelegt
und ich ward heil befunden, meine Pläne beständig.
Ich mache mir ein schönes Bleiben
bis meine Zeit erfüllt ist,
indem ich mich ihm ganz zu eigen gebe: er ist mein Landepflock.
Wie schön ist ein (solches) Begräbnis, es hat nicht seinesgleichen!
Ein Patron unter der Menschen vergeht, seine Pläne scheitern,

⁷⁵ Ostrakon Petrie, Černý-Gardiner, *Hieratic Ostraca*, Tf. 1, 1 vgl. auch 1 vso. 5.

⁷⁶ Amenemope, Kap. XIX; Grumach, *ÄAT*, 24, S. 124-128; Vernus, *Essai*, S. 31-33; Verf., *Zeit und Ewigkeit*, S. 65-67. Zu der Maxime "Der Mensch denkt, Gott lenkt" vgl. Ptahhotep 115-116; Z. Zaba, *Les maximes de Ptahhotep*, Prag 1956, S. 121; Sethe, *NAWG*, Göttingen 1925, S. 141ff.; E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden 1954, S. 22f.

⁷⁷ Vgl. aber schon das hölzerne Gruppensitzbild eines anderen Amenemope aus der Zeit Sethos' I. in Berlin (6910), dessen Rückeninschrift beginnt: "Wie schön ist es, in der Hand des Amun zu sitzen" und schließt: "Er gebe ein schönes Alter, indem ich heil bin in seiner Hand" (*Ag. Inschr.* II, S. 68-71; Kitchen, *RI I*, S. 387-388; *ÄHG* Nr. 169; *STG Text* 206).

ich (aber) gab mich Amun zu eigen und fand das Gute.⁷⁸

Ebenso wie im Falle der Krise des polytheistischen Weltbilds, die in dem monotheistischen Umsturz des Echnaton gipfelt, zeigt sich auch im Fall der Persönlichen Frömmigkeit die ganze Bedeutung dieser Entwicklung an ihren politischen Folgen. Am Ende dieses Prozesses steht in der Tat folgerichtig die Dritte Zwischenzeit, der Zerfall der staatlichen Einheit und die Errichtung des thebanischen "Gottesstaats" im Sinne einer "direkten Theokratie", in der Gottes Wille sich unmittelbar durch Orakel und Omina kundtut und realisiert, ohne den Umweg über den König. Aus dieser Zeit stammt auch der Text, der diese Theologie eindeutig zum Ausdruck bringt:

Gewaltig an Strafgewalt (*b3w*), mächtiger ist er als Sachmet,
wie ein Feuer im Sturm;
hoch an Gnade, der für den sorgt, der ihn preist,
der sich umwendet, das Leid zu heilen,
denn er blickt auf die Menschen, keiner ist, den er nicht kennt,
und er hört auf Millionen von ihnen.
Wer vermag deinem Zorn zu widerstehen, wer das Rasen deiner Gewalt
abzuwenden?⁷⁹

⁷⁸ ÄHG Nr. 186.

⁷⁹ Hymnus der Verbanntenstele Louvre C 256 ed. v. Beckerath: RdE, 20 (1968), S. 7-36.