

Jan Assmann

Zur Verschriftung rechtlicher und sozialer Normen im Alten Ägypten

1. Die Verschriftung des Rechts

1. 1. Vorbemerkung

Bei der Vorbereitung dieses Beitrags ist mir wieder einmal klar geworden, wie wenig wir über die Verschriftung von Gesetzen in Ägypten wissen.¹ Ich war entschlossen, dieses Problem als derzeit unlösbar auf sich beruhen zu lassen. Erst die Tagung selbst hat mich auf den Gedanken gebracht, daß wir es hier möglicherweise nicht mit einer zufälligen Lücke unserer Dokumentation zu tun haben (womit bei einem so weitgehenden Verlust des nicht-monumentalen Schrifttums ja immer gerechnet werden muß), sondern mit einer absichtsvollen Vermeidung. Zwei Punkte, die ich, wie ich gestehen muß, erst in den Referaten und Diskussionen dieses Kolloquiums gelernt habe, waren es, die mich zu einem neuen Verständnis des Phänomens der fehlenden Rechtsverschriftung in Ägypten geführt haben: erstens die Erkenntnis, daß es sich weder beim ‚Kodex Hammurapi‘, noch bei den nicht-monumentalen mesopotamischen Rechtsbüchern um Gesetzes-Kodifikationen im eigentlichen Sinne handelt, und zweitens, daß die inschriftliche Kodifikation von Gesetzen, wie sie in archaischer Zeit insbesondere in Kreta auftritt, an die Institution der Polis gebunden und als proto-demokratischer Akt bürgerlicher Selbstbestimmung zu verstehen ist. Diese beiden Erkenntnisse scheinen auf den ersten Blick wenig miteinander zu tun zu haben. Zusammengenommen weisen sie den Weg zur Lösung des ägyptischen Problems.

1 S. hierzu zuletzt die Diskussion in den *Varia Aegyptiaca* 2, 1986, zwischen D. Lorton (*The king and the Law*, 53–62) und W. Boochs (*Zur Bedeutung der hpw*, 87–92).

1. 2. Warum das Recht in Ägypten nicht verschriftet wurde

Es gibt zwei ganz verschiedene Funktionen von Schrift. Bevor nach den Gründen gefragt wird, warum in Ägypten das Recht nicht verschriftet wurde, muß man sich darüber klar werden, welche Formen und Funktionen von Rechtsverschriftung im alten Ägypten überhaupt zu erwarten wären. Die eine Funktion der Schrift ist die der Speicherung, im Sinne einer Extension und Exteriorisierung des Gedächtnisses², die andere ist die der verbindlichen Veröffentlichung, im Sinne einer Extension und ‚Exkarnation‘ – diesen Begriff übernehme ich von Aleida Assmann³ – des höchstrichterlichen (legislativen oder iudikativen) Machtworts. Im einen Fall unterstützt die Schrift das Gedächtnis, im anderen die Stimme. Die eine Funktion könnte man ‚depositiv‘ nennen: hier wird sprachlich artikulierter Sinn gelagert, deponiert, archiviert; die andere ist ‚performativ‘: hier wird mit den Mitteln der Schrift eine sprachliche Handlung vollzogen.⁴ Daneben gibt es als dritte Funktion noch die ‚informative‘: hier wird einem Abwesenden im Medium der Schrift ein sprachlich artikulierter Sinn mitgeteilt; davon können wir in unserem Fall absehen.

1. 2. 1. Das Rechtsbuch

Der depositiven oder Gedächtnisfunktion der Schrift entspricht in Mesopotamien die Gattung des *Rechtsbuchs*. Dabei handelt es sich um eine Gattung der bürokratischen Wissensliteratur, die in Mesopotamien bekanntlich in einzigartiger Weise entwickelt ist. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß Ägypten hier nichts Vergleichbares aufzuweisen hat; viele andere Gattungen der keilschriftlichen Wissensliteratur haben in Ägypten keine Parallele. Das Rechtsbuch ist kein Kodex, d. h. kein Gesetzbuch: es hat keinen präskriptiven, absolut bindenden Charakter. Kodifikation in diesem strengen, rechtlichen Sinne gehört zur performativen Schriftlichkeit: sie stellt den Sachverhalt einer Rechtsordnung her, den sie beschreibt. Das Rechtsbuch dagegen stellt die für die Formulierung von Gesetzen und Urteilen notwendige Wissenstradition bereit, aber gibt diese Gesetze und Urteile nicht in verbindlicher Weise vor. Es ist eine Hilfe,

2 Vgl. hierzu v. a. A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Bd. 2: *La mémoire et les rythmes*, Paris 1965.

3 A. Assmann, *Exkarnation*. Über die Grenze zwischen Körper und Schrift, in: A. M. Müller, J. Huber (Hgg.), *Interventionen*, Basel 1993, 159–181.

4 Zum Phänomen performativer Schriftlichkeit vgl. J. Assmann, *Inscriptional Violence and the Art of Cursing*. A Study of Performative Writing, *Stanford Literature Review* 9, 1992, 43–65; deutsch in: H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer (Hgg.), *Schrift*, München 1993.

aber keine Vorschrift bei der Rechtsfindung. Die Legitimität der Gesetze entspringt nicht einer kodifizierten Tradition, sondern der jeweiligen königlichen Autorität. Die Gesetze müssen immer neu vom König in Kraft gesetzt oder verändert werden. Die Schriftlichkeit allein sichert ihnen weder Legitimität noch Autorität.

1. 2. 2. Die kommemorativ Rechtsinschrift

Anders liegt der Fall beim Codex Hammurapi, der inschriftlich auf einer monumentalen Basaltstele aufgezeichnet wurde. Hier scheint es sich nun in der Tat um die andere, performative Funktion der Schriftlichkeit zu handeln: um die Fixierung, Veröffentlichung und Verewigung des königlichen, gesetzgebenden Machtwords, das über die Regierungszeit des Königs hinaus als autoritative und umfassende Rechtsgrundlage künftiger Rechtsprechung in Kraft bleiben soll. So hat man früher den Text verstanden, und diese Deutung war es, die das Fehlen vergleichbarer ägyptischer Inschriften als rätselhaft erscheinen ließ. Inzwischen hat sich ein anderes Verständnis der Stele durchgesetzt. Auf die Einzelheiten brauche ich hier nicht einzugehen, da sie in den Beiträgen von B. Kienast und J. Renger in aller wünschbaren Ausführlichkeit behandelt werden. Wichtig ist in unserem Zusammenhang nur Folgendes: zwar handelt es sich bei dem Text der Hammurapi-Stele im Louvre in der Tat um ‚performative‘ Schriftlichkeit, also nicht um Schrift als Gedächtnisstütze, sondern als sicht- und haltbar gemachtes ‚Machtwort‘. Aber diese monumentale Aufzeichnung soll den König als Gesetzgeber commemorieren, nicht die Rechtspraxis auf eine ein für allemal bindende einheitliche Legitimitätsgrundlage stellen. Es handelt sich um ein Denkmal, nicht um einen Kodex. Die Schrift verewigt die Gerechtigkeit des Königs Hammurapi. Die zahlreichen Fluchformeln des Epilogs schützen das Denkmal, nicht das Recht.⁵ Wer das Recht bricht, wird bestraft; wer es aber Hammurapi abspricht, indem er das Denkmal beschädigt oder seinen eigenen Namen daraufschreibt, wird verflucht. Wir haben es daher nicht mit der Gattung ‚Kodex‘, sondern mit der Gattung der kommemorativen Inschrift zu tun, die hier einmal anstelle von Feldzügen und Tempelbauten die Gesetzgebung des Königs commemoriert.

1. 2. 3. Die performative Rechtsinschrift (Dekrete, Edikte)

Eine dritte Gattung ist die performative Rechtsinschrift. Ihre Funktion

⁵ Vgl. J. Assmann (s. Anm. 4), 51–54; F. Pomponio, *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia 1990, 7–12. Dasselbe gilt für den Codex Lipit-Ishtar, der sich als Abschrift einer Stele gibt. Die Rechtsbücher im eigentlichen Sinne enthalten keine Fluchformeln.

ist nicht, das Andenken an den Rechtsstifter wachzuhalten, sondern das Recht in verbindlicher Weise zu publizieren. Hier handelt es sich im eigentlichen Sinne um die Sichtbarmachung und ‚Exkarnation‘ des rechtsetzenden Machtworts. Diese Gattung wird aber niemals zum Zwecke einer *umfassenden* Grundlegung geltenden Rechts, und nur dies wäre als ‚Kodifizierung‘ zu bezeichnen, eingesetzt, sondern immer nur zur Regelung begrenzter Bereiche, vorzugsweise zur Sicherung von Stiftungen, die deswegen Anspruch auf bindende, auch künftige Könige bindende Rechtsordnung erheben können, weil sie als die persönliche Schöpfung eines bestimmten Stifters gelten dürfen. Zur Schöpfer- und Stifterrolle des Königs, vor allem als Bau- und Kultherr, gehört auch die Aufgabe der Rechtssicherung des Geschaffenen. Diese Rolle gehört auch in Ägypten zum Bild des Königs. Daher ist auch die Gattung der performativen Rechtsinschrift in der Form des Edikts oder Dekrets – die ägyptische Gattungsbezeichnung lautet *wḏ njswt*⁶ – reich belegt.

1. 2. 4. Das Gesetz als Satzung einer Gemeinschaft

Die inschriftlich niedergelegten Gesetzeskorpora archaischer griechischer Städte – Gortyn, Dreros usw. – verbinden den umfassenden Anspruch der mesopotamischen Rechtsbücher mit dem bindenden Anspruch der königlichen Rechtsinschriften. Meine These ist nun, daß eine solche Form der Rechtsverschriftung überhaupt nur dort möglich ist, wo es das Königtum nicht gibt. Das hat seinen Grund darin, daß der König als rechtsetzende Instanz hier gewissermaßen durch die Inschrift ersetzt wird. In den orientalischen Reichen ist das Recht im König verkörpert. Daher besteht nicht nur kein Bedürfnis, sondern im Gegenteil geradezu ein entschiedener Widerstand dagegen, es in der Form einer bindenden Rechtsinschrift aus dieser lebendigen Verkörperung im Königtum herauszulösen, zu ‚exkarnieren‘. Diese Form der Verschriftung würde ja auch künftige Könige binden und in ihrem Auftrag als Rechtsverwirklicher einschränken. Die umfassende Rechtsinschrift hat daher einen ausgeprägt anti-monarchischen Aspekt.

Das gilt auch und ganz besonders für die Tora, von den Anfängen der Rechtsverschriftung in Israel bis hin zur umfassenden Rechtskodifikation, wie sie in den Büchern Exodus bis Deuteronomium vorliegt.⁷ Dieses Projekt der Rechtsverschriftung ist im gleichen Sinne wie die Rechtsinschrif-

6 Vgl. P. Vernus, Les ‚décrets‘ royaux (*wḏ nsw*) L’énoncé d’*autoritas* comme genre, in: S. Schoske (Hg.), Akten des vierten internationalen Ägyptologenkongresses München 1985, Hamburg 1991, 239–246.

7 Vgl. hierzu jetzt das große Buch von F. Crüsemann, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.

ten der archaischen griechischen, kretischen und unteritalischen poleis zu sehen als bewußte Kontraposition zum orientalischen Königtum, dessen legislativer und iudicativer Anspruch und Auftrag durch die Schrift ersetzt wird. Die Symbolik ist in Israel anders, weil hier die Form des theokratischen Staats-Vertrages, des mit Gott geschlossenen politischen Bündnisses dazukommt.⁸ Auf keinen Fall aber darf man die biblischen Gesetzestexte als ‚Rechtsbücher‘ verstehen, wie es neuerdings geschieht.⁹ Es handelt sich nicht um Wissensliteratur, die das Gedächtnis der Rechtspfleger entlasten soll, sondern ganz eindeutig um performative Schriftlichkeit, die als absolut verbindliche Grundlage aller künftigen Rechtspraxis gedacht ist. Das kommt in der Symbolik der ‚Gesetzestafeln‘ ganz klar zum Ausdruck, die sich eindeutig an die Stelen-Form der königlichen performativen Rechtsinschriften anlehnt, ganz zu schweigen von der prunkvollen Königssymbolik der kronengeschmückten Tora-Rollen im späteren Judentum, die deren Charakter als ‚Königs-Ersatz‘ in aller wünschbaren Deutlichkeit herausstellen. Außerdem findet sich wiederholt die explizite Anweisung, den gesamten Gesetzestext (und nicht nur die zehn Gebote) auf ‚gekalkten Steinen‘ zu veröffentlichen.¹⁰ Diese gekalkten Steine sind

-
- 8 Vgl. G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and in the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955, deutsch: *Recht und Bund in Israel und im Alten Vorderen Orient*, Zürich 1960 (Theologische Studien 64); K. Baltzer, *Das Bundesformular*, Neukirchen/Vluyn 21964; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, 116ff.; D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Rom 1978 (Analecta Biblica 21 A); M. Weinfeld, *The Common Heritage of the Covenantal Traditions in the Ancient World*, in: L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini (Hgg.), *I Trattati nel Mondo Antico. Forma, Ideologia, Funzione*, Rom 1990, 175–191; L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen/Vluyn 1969 (WMANT 36); C. Levin, *Die Verheißung des neuen Bundes in ihrem theologiegeschichtlichen Zusammenhang ausgelegt*, Göttingen 1985 (FRLANT 137). Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß die Ursprünge des Bundesdenkens bis in die vorstaatliche Phase zurückreichen und in der späten Königszeit unter dem Eindruck der assyrischen Bedrohung und mit den Mitteln der diplomatischen Begrifflichkeit und Formenwelt der Zeit elaboriert und in gültige schriftliche Formen gebracht wurden. Die übliche Deutung des Deuteronomiums als eines Vasallenvertrages hat M. Weinfeld mit Recht dahingehend präzisiert, daß wir es hier nicht mit einem außen-, sondern einem innenpolitischen Vertrag zu tun haben, einem »Rechtsbund, der grundsätzlich sozial, nach innen gerichtet und national ist«, während der »Vasallenbund politisch, nach außen gerichtet und international ist« (Deuteronomy, 151).
- 9 H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt 1991, 157ff. Kippenberg denkt bei dem Begriff ‚Rechtsbuch‘ jedoch an einen Codex (‚law-code‘), nicht an eine Gattung der Wissensliteratur im Sinne depositiver Schriftlichkeit.
- 10 »Und dann, wenn ihr über den Jordan in das Land zieht, das der Herr, dein Gott, dir geben will, sollst du dir große Steine aufrichten und sie mit Kalk tünchen und sollst, wenn du hinüberziehst, alle Worte dieses Gesetzes darauf schreiben. (...) Wenn ihr nun

das genaue Äquivalent zu den archaischen Gesetzeskorpora der griechischen Welt. Durch die öffentliche Verschriftung des gesetzgebenden, rechtsprechenden ‚Machtwortes‘ soll dessen Verkörperung in einem König mesopotamischen oder ägyptischen Zuschnitts ein für allemal blockiert werden.

1. 3. Ägypten

1. 3. 1. Der König als verkörpertes Recht

Nach allem Gesagten wundert es nicht, daß in Ägypten umfassende Verschriftungen geltenden Rechts fehlen. Das Recht war im Pharao inkarniert. Er verfügt über die beiden entscheidenden, als Sondergötter hypostasierten Qualitäten ‚Erkenntnis‘ (*Sj3*) und ‚Machtwort‘ (*Hw*), die auch dem Sonnengott bei seinem Werk der Weltschöpfung und Welterhaltung beistehen. Daher findet sich auch der Gedanke, daß dieser Gott selbst dem Herzen des Königs einwohnt und durch den Mund des Königs redet, so wie Jahwe durch den Mund des Mose. In einem Hymnus an Amun-Re heißt es:

Dein Wesen (*dt.k*) ist das, was im Herzen des Königs von Oberägypten ist:

Gegen deine Feinde richtet er seinen Zorn (*b3w*).

Du sitztest auf dem Mund des Königs von Unterägypten:

Seine Worte entsprechen deiner Weisung.

Die beiden Lippen des Herrn sind dein Heiligtum,

deine Majestät ist in seinem Inneren:

Er spricht auf Erden aus, was du bestimmt hast.¹¹

Ein anderer Text richtet sich an den König (Ramses II.):

Hu ist dein Mund,

Sia ist dein Herz,

deine Zunge ist ein Schrein der Ma'at,

auf deinen Lippen sitzt der Gott.¹²

Pharao verkörpert die Gerechtigkeit (Ma'at), in seinen Entscheidungen

über den Jordan gegangen seid, so sollt ihr diese Steine aufrichten, wie ich euch heute gebiete, auf dem Berge Ebal, und du sollst sie mit Kalk tünchen. (...) Und du sollst alle Worte dieses Gesetzes recht deutlich auf die Steine schreiben.« (5Mose 27, 2–8) Die Erfüllung dieser Vorschrift wird in Jos. 8, 30–35 berichtet.

11 Pap. Leiden I 344 vso IX.9–X.1, hg. v. J. Zandee, Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso, 3 Bde., Leiden 1992, III Tf. 9f.

12 Kuban-Stele, ÄHG Nr. 237, 36–39.

und Handlungen verwirklicht sich das Ideal der gerechten Ordnung. Er ist, was bei Platon und der darauf aufbauenden antiken Staatslehre als ‚lebendes Gesetz‘ (νόμος ἔμψυχος) bezeichnet wird.¹³ Der Begriff νόμος ἔμψυχος nimmt den Schritt der Exkarnation zurück. Das als Schrift verfestigte, veräußerlichte, auf Dauer gestellte und weiterer Veränderung entzogene Machtwort soll wieder dorthin zurückverlegt werden, von wo es ursprünglich stammt und wo es nach Auffassung der hellenistischen Herrschertheologie und politischen Metaphysik seinen einzig legitimen Ort hat: in die ‚Seele‘ des Herrschers. Es ist kein Wunder, daß der explizite Begriff erst im Stadium der Reinkarnation aufkommt. Er nimmt polemisch Stellung gegen die Formen der Exkarnation und die mit ihnen gemachten Erfahrungen. Das ägyptische Äquivalent zur Vorstellung des ‚lebenden‘, d. h. im Herrscher inkarnierten Nomos haben wir in der reich entfalteten Phraseologie der im Pharao inkarnierten göttlichen Hypostasen des Rechts (Ma'at), der Rechtsfindung (Sj3) und der Rechtsprechung (Hw) zu erblicken, von der ich oben zwei Proben zitiert habe.¹⁴

Das königliche Machtwort wird typischerweise verschriftet in der Gattung des ‚Königsbefehls‘, von der unzählige Exemplare erhalten sind. Der Begriff bezieht sich auf jedes von der Staatskanzlei gesiegelte Schriftstück von rechtlich bindendem Charakter wie auch auf seine Veröffentlichung in Form einer Inschrift. Der Begriff der ‚Veröffentlichung‘ verweist auf die problematische Kategorie der Öffentlichkeit. Darauf kann hier nur ganz am Rande eingegangen werden. In Ägypten gibt es keine Orte einer profanen, gewissermaßen bürgerlichen Öffentlichkeit. Diese sind vielmehr erst die Errungenschaft der griechischen Demokratisierungsbewegungen. Öffentlichkeit ist eine sakrale Kategorie. Es handelt sich um einen Raum, der vor allem zur Götterwelt hin offen ist. Die Götter bezeugen und verkörpern die Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit dessen, was in der Form der Schrift in diesen Ort hineingestellt wird. Im gesamten Orient und auch in Israel haben die großen Feste die Funktion, Öffentlichkeit herzustellen. Daher ist der gegebene Ort der ‚Veröffentlichung‘ der Tempel, und zwar in seinen nach außen gerichteten Teilen. Der inschriftliche

13 Zur Lehre vom ‚lebenden Nomos‘ s. A. A. T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. 1, Tübingen 1959, 168ff.; E. R. Goodenough, Die politische Philosophie des hellenistischen Königtums, in: H. Kloft (Hg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike, Darmstadt 1979 (WdF 528), 27–89; G. J. D. Aalders, ΝΟΜΟΣ ΕΜΨΥΧΟΣ, in: Politeia and Respublica, Wiesbaden 1969, 315–329; W. Klasen, The King as ‚Living Law‘ with particular Reference to Musonius Rufus, Studies in Religion 14, 1985, 63–71.

14 H. Altenmüller, Art. ‚Hu.‘, in: Lexikon der Ägyptologie 3, 1977, 65–68; J. Zandee, Das Schöpferwort im Alten Ägypten, in: Verbum. Essays on some aspects of the religious function of words dedicated to Dr. H. W. Obbink, Leiden 1964, 33ff.

Königsbefehl markiert als Veröffentlichung des königlichen Machtworts einen sakralen Ort. Er ist entweder an der Außenwand eines Tempels angebracht oder in der Form einer Felsstele mit Naos-Rahmung, die einen Tempel andeutet.

1. 3. 2. Terminologie

Es gibt in Ägypten schriftliches Recht, aber kein kodifiziertes Recht, d. h. es gibt einzelne schriftlich niedergelegte Bestimmungen (‘Gesetze’), aber keine systematische Sammlung solcher Bestimmungen. Das ägyptische Wort für die einzelne Bestimmung ist *hp*. *Hp* bezeichnet exakt das einzelne Gesetz im Sinne einer Bestimmung mit spezifischer Strafandrohung. Das Element der Strafe wird als so entscheidend empfunden, daß die Wendung *jjj hp r* ‚das Gesetz an jmdn. vollziehen‘ bedeutet: jmdn. bestrafen. Gesetze werden vom König erlassen. Der einzelne kann zwar rechtskräftige Bestimmungen, z. B. Vermögensverfügungen, erlassen, aber keine Strafen festsetzen.¹⁵ Entsprechende ‚Drohformeln‘ in Privaturkunden haben den Charakter von Verfluchungen, nicht von Rechtsbestimmungen.¹⁶

Gesetze (*hpw*) werden in der Form von Edikten (*wꜣ njswt* ‚Königsbefehl‘) erlassen. Sie sind immer spezifisch: für einen Tempel, eine Region, oder auch einen bestimmten Problembereich, der einer Neuregelung bedarf (Haremhab Edikt).¹⁷ Es gibt ‚Gesetze der *hnrt* (Gefängnis/Arbeitshaus)‘¹⁸, ‚Gesetze von Oberägypten‘, ‚Gesetze der *r' rj*‘. Möglicherweise verlieren bestimmte Gesetze im Laufe der Zeit ihren prägnanten Charakter als königliche Anweisungen und gehen in eine Art common law oder Traditionsrecht ein.¹⁹ *hp* heißt Anweisung, Regel

15 Mit Lorton beziehe ich daher das Suffix ‚seine‘ in der Wendung *smn hpw.f* ‚der seine Gesetze in Kraft setzt‘ der Inschrift des Hapdjefai (Urk VII, 63.20) auf den König, nicht auf Hapdjefai (Lorton, s. Anm. 1, 54f.).

16 Zu diesem Unterschied s. J. Assmann, When Justice fails. Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East, *Journal of Egyptian Archaeology* 78, 1992, 149–162. Zu den ägyptischen Drohformeln s. S. N. Morschauser, Threat Formulae in Ancient Egypt, Baltimore 1987.

17 J. A. Wilson, Authority and Law in Ancient Egypt, in: Authority and Law in the Ancient Orient, Baltimore 1954 (JAOS Suppl. 17), 1–7; E. Otto, Prolegomena zur Frage der Gesetzgebung und Rechtsprechung in Ägypten, MDIK 14, 1956, 150–159, bes. 152.

18 W. C. Hayes, A. Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum, Pap. Brooklyn 35.1446, New York 1955, 52.

19 D. Lorton, The Treatment of Criminals in Ancient Egypt, *JESHO* 20, 1977, 2–64; E. Blumenthal, Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reichs, Bd. 1: Die Phraseologie, Berlin 1970, 154; D. Meeks, Le grand texte des donations au temple

mit Bezug auf einen bestimmten Gegenstand.²⁰

Die Festsetzung von Gesetzen setzt daher die Bevollmächtigung zu ediktformiger Rechtssetzung voraus. Sie ist daher fast ausschließlich von Göttern und Königen belegt (Wb II 488.13) und nur ganz ausnahmsweise von Beamten, z. B. der Oasengouverneur Antef (Urk IV 969), der Vezir Rechmire (Urk 1151) sowie Haremhab als Regent Tutanchamuns (Urk IV 2089.15 *jnk smn hpw n njswt*). Die Wendung *rdj hpw* kommt beim Wesir Mentuhotep (CG 20539 I 2) und bei Amenophis S. d. Hapu vor. Das Wort des Königs hat Gesetzeskraft.

Recht wird gesprochen auf der Basis einzelner ‚Gesetze‘ (vgl. Urk IV 1111: gemäß dem Gesetz, das ‚in seiner Hand ist‘ *m ntt r hp... hft hp pn njt m-c-f* [Dienstanweisung des Wesirs], vgl. v. d. Boorn, 166–171).

Der Wesir ist gehalten, Anweisungen nicht ‚nach eigenem Gutdünken‘ zu geben, wenn ein entsprechendes Gesetz besteht: *m jr 3bt.k m jht ntt rh.tw hpw jr w* ‚Verfahre nicht nach deinem Willen in Angelegenheiten, bei denen diesbezügliche Gesetze bekannt sind‘.²¹ Der Beamte legitimiert seine Entscheidungen durch Berufung auf Gesetze im Sinne von kgl. Anweisungen bzw. traditionellen Verfahrensregeln. Auch die vom König ediktformig zu erlassenden Gesetze orientieren sich an der Ma‘at.

‚Kodifikation‘ wäre demgegenüber eine Sammlung solcher Edikte und eventueller sonstiger Formen von Gesetzgebung zum Zwecke einer umfassenden und verbindlichen Grundlage künftiger Rechtsprechung. So etwas scheint in Ägypten zu fehlen.²² Die Frage, warum die Ägypter die Masse der Edikte nicht kodifiziert haben, erklärt sich aus dem Königsbild. Weniger klar ist aber, warum es in Ägypten keine Rechtsbücher im Sinne juristischer Wissensliteratur gibt, so wie das in Mesopotamien seit der Mitte des 3. Jahrtausends bezeugt ist. Wahrscheinlich fehlte die entsprechende Abstraktionsebene. Man empfand die einzelnen Erlasse als zu spezifisch, um sie zu einem Gesamtkorpus zusammenzustellen. Offenbar bezogen sich schriftliche Regelungen immer nur auf solche Bereiche, für die keine traditionellen Regelungen bestanden. An die Stelle des Rechtsbuchs trat bei den Ägyptern als Oberbegriff der einzelnen Gesetze die im

d'Edfou, Kairo 1972, 125f.

- 20 Lorton (s. Anm. 19), 53–62, bes. 59ff.; E. Seidl, Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reichs, Glückstadt 1957, 19–21.
- 21 Urk. IV 1092.11; R. O. Faulkner, The Installation of the Vizier, JEA 41, 1955, 23, 28 n. 57.
- 22 P. J. M. Kruchten, Le décret d'Horemheb, Brüssel 1981, 214–23; Lorton (s. Anm. 19), 53ff.; A. Théodorides, A propos de la loi en Égypte pharaonique, Revue internationale des droits de l'Antiquité (RIDA) 14, 1967, 107–52. Überzeugend: G. P. F. v. d. Boorn, The Duties of the Vizier. Civil Administration in the Early New Kingdom, London-New York 1988, 167f.

König verkörperte regulative Idee der Ma'at, aus der die Gesetze fließen.²³

2. Die Verschriftung sozialer Normen in Form der Lebenslehren

Zur Terminologie: ich unterscheide ‚soziale Normen‘ und ‚Rechtsnormen‘ (Gesetze) nach dem Kriterium der Sanktion. Soziale Normen sind mit einer generellen Gelingensverheißung bzw. Scheiternsandrohung sanktioniert, Rechtsnormen dagegen mit einer spezifischen Strafe. Eine Rechtsnorm ist also eine Norm, deren Übertretung eine spezifische, zugleich mit der Norm festgesetzte Strafe nach sich zieht, für deren Festsetzung und Ausführung bestimmte Instanzen zuständig sind. Eine Sozialnorm dagegen ist eine Norm, deren Übertretung sich generell und möglicherweise erst auf lange Sicht in Mißerfolg, sozialer Isolation, Unglück äußert.

Es gibt in Ägypten vor der Saiten- und Perserzeit zwar keine Rechtsbücher, aber es gibt Ma'at-Bücher, d. h. Lehren zum rechten Leben, die man als eine Art Verschriftung und Kodifizierung sozialer Normen einstufen kann.²⁴ Es handelt sich hier um eine Schrift-Tradition, die im alten Ägypten den Rang einer ‚Großen Tradition‘ einnahm.²⁵ Hierher gehörten

23 R. Tanner, Zur Rechtsideologie im pharaonischen Ägypten, *Forschungen und Fortschritte* 41, 1967, 247–250; Sch. Allam, Das Verfahrensrecht in der altägyptischen Arbeitersiedlung von Deir el-Medineh, Tübingen 1973, 37f.; Otto (s. Anm. 17), 150f.; Lorton (s. Anm. 1); Booche (s. Anm. 1). A. G. McDowell, *Jurisdiction in the Workmens Community of Deir el Medina*, Leiden 1990, 235f., hat darauf aufmerksam gemacht, daß an vielen Stellen, wo in den Texten von ‚Pharao‘ die Rede ist, die Regierung, der Staat, die staatlichen Autoritäten, die offiziellen Stellen u. ä. gemeint sind. Dort (261–271) findet sich auch die neueste Bibliographie zum Thema des Rechts im Alten Ägypten.

24 H. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957; ders., *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich-München 1988; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs*, Berlin 1968 (ZAW Bh. 191); J. Assmann, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale. Conférences, essais et leçons du Collège de France*, Paris 1989.; ders., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990; ders., *Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten*, in: A. Assmann (Hg.), *Weisheit*, München 1991, 475–500; ders., *Sagesse et écriture dans l'Ancienne Égypte*, in: G. Gadoffre (Hg.), *Les sagesses du monde*, Paris 1991, 43–58; E. Brunner-Traut, *Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten*, in: G. K. Schäfer, Th. Strohm (Hgg.), *Diakonie. Biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg 1990 (Veröff. des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg 2), 23–43.

25 Zu diesem Begriff von R. Redfield und seiner Anwendbarkeit auf Ägypten vgl. J. Ass-

die wichtigsten, meist kopierten und zitierten Texte der altägyptischen Welt. Die Wissenschaft faßt sie unter dem Begriff ‚Weisheitsliteratur‘ zusammen. Dieser Begriff ist zugleich aufschlußreich und irreführend. Er ist aufschlußreich, weil er die engen interkulturellen Bezüge zu entsprechenden literarischen Phänomenen in Mesopotamien und Israel unterstreicht. Auch dort gibt es Weisheitsliteratur, und sie steht formal wie inhaltlich den ägyptischen Texten sehr nahe. Ohne Zweifel handelt es sich bei dieser sogenannten Weisheit um ein interkulturelles Phänomen.²⁶ Er ist dagegen irreführend, weil er den engen Bezug zwischen sozialen Normen und Rechtsnormen – man könnte auch sagen: den normativen Anspruch dieser Literatur, verdeckt. Der ägyptische Begriff, um den diese Tradition gewissermaßen zentriert ist, heißt auch nicht ‚Weisheit‘ und hat mit der hebräischen *hokmah*, von der der Begriff ‚Weisheitsliteratur‘ abgeleitet ist, nichts zu tun. Es handelt sich um den Begriff *Ma'at*. Wir sollten also von ‚*Ma'at*-Literatur‘ sprechen. Damit wird sofort klar, daß es auch in diesen Texten um Recht und Gerechtigkeit geht, wenn auch auf einer anderen, allgemeineren Ebene als auf der Ebene von im engeren Sinne gesetzlichen Bestimmungen. Das ägyptische Wort *Ma'at* bezieht sich auf semantische Felder, die wir im deutschen mit Recht, Gerechtigkeit, Richtigkeit, Wahrheit, Ordnung umschreiben können. *Ma'at* ist eine regulative Idee, an der sich sowohl die Rechtsprechung der Richter, als auch die Unterweisung der sogenannten Weisheitslehrer orientieren soll. *Ma'at* ist also der Oberbegriff aller Gesetze und Vorschriften, nach denen sich die Richter bei der Rechtsprechung, die Priester bei der Kultausübung, die Beamten bei der Verwaltung und – dieser Punkt ist entscheidend – jeder Ägypter in einer verantwortlichen Lebensführung zu richten haben. Alle diese Normen, also auch die sozialen Normen der allgemeinen Lebensführung, werden als ‚die Gesetze (*hpw*) der *Ma'at*‘ zusammengefaßt.²⁷ Der ägyptische Begriff *Ma'at* stellt daher Moral und Recht, soziale Normen und juristische Gesetze in einen viel engeren Zusammenhang, als der ägyptologische Begriff ‚Weisheitsliteratur‘ das erkennen läßt.

Im folgenden möchte ich zunächst auf den Zusammenhang zwischen

mann, *Ma'at* (s. Anm. 24), 40–57; vgl. auch ders., Große Texte ohne große Tradition. Ägypten als vorachsenzeitliche Kultur, in: S. N. Eisenstadt (Hg.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, 3 Bde., Frankfurt 1992 (stw 930), Bd. 3, 245–280 (verfaßt 1985).

- 26 Für eine gute Sammlung ausgewählter Texte dieser Tradition in neuen Übersetzungen vgl. O. Kaiser (Hg.), Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, Bd. 3: Weisheitstexte, Mythen und Epen, Gütersloh 1990ff.: W. H. Ph. Römer, W. v. Soden (Hgg.), Weisheitstexte, Lfg. 1: Mesopotamien, ebd. 1990, und G. Burkard u. a. (Hgg.), Weisheitstexte, Lfg. 2: Ägypten, ebd. 1991.
- 27 Ptahhotep 90 (pPrisse 6.5): »Bestraft wird, wer ihre (scil. der *Ma'at*) Gesetze mißachtet« (Burkard, Weisheitstexte 2, 200).

Recht und Weisheit und damit auf den normativen Charakter der ägyptischen Lebenslehre eingehen. Dabei werde ich auch an einigen Beispielen illustrieren, worum es bei diesen sozialen Normen inhaltlich geht. In einem zweiten Schritt will ich dann, der allgemeinen Fragestellung dieses Bandes entsprechend, nach dem Zusammenhang zwischen Schrift und Weisheit fragen, und zwar

1. nach der Funktion dieser Lehren im Zusammenhang des Schreibenlernens und
2. nach den Bedingungen, Triebkräften und Motiven, die in diesem Prozeß der Explizitmachung, Schriftwerdung, Literatur- und Traditionsverdingung des moralischen Diskurses am Werk sind.

2. 1. Recht und Weisheit: *iustitia connectiva*

Der Ägypter kann, wie wir gesehen haben, von sozialen Normen bzw. Maximen als von den ‚Gesetzen der Ma‘at‘ sprechen und damit dasselbe Wort verwenden, das die durch eine spezifische Strafe sanktionierte gesetzliche Bestimmung bezeichnet. In der Tat ist ja auch im weisheitlichen Kontext explizit von Strafen die Rede: »Bestraft wird, wer ihre Gesetze übertritt«. Diese Strafe ist aber von anderer Art als die im engeren Sinne gesetzliche Strafe. Sie besteht ganz allgemein in Mißerfolg und Scheitern. Der Übertreter dieser Art von Normen wird nicht vor Gericht gebracht, angeklagt, verurteilt und bestraft, sondern er kommt innerhalb seines eigenen Handlungs- und Lebenszusammenhangs zu Fall. Es gibt keine Instanzen und Institutionen, die für seine Bestrafung zuständig sind. Er straft sich gewissermaßen selbst, indem seine böse Handlung »sich rächt«. Es handelt sich um die berühmte Lehre vom ‚Tun-Ergehen-Zusammenhang‘, die ja auch in der mesopotamischen und biblischen Weisheit eine so zentrale Rolle spielt. Im Horizont dieses Weltbildes erweist sich das rechte Leben an seinem Gelingen. Die Gesetze der Ma‘at lassen sich also nicht abstrakt deduzieren, sondern erschließen sich nur der Erfahrung. Das Richtige ist das, was sich auf lange Sicht als das Erfolgreiche, Gelingende, Beständige erweist. Ma‘at bezieht sich auf den inneren Zusammenhang einer funktionierenden Weltordnung, die man sich nach dem Modell dieses Zusammenhangs von Tun und Ergehen vorstellt, also nach dem Modell von Verhaltensnormen, die sich im Gelingen bewähren. In einer nach dem Prinzip Ma‘at organisierten Welt lohnt sich das Gute und rächt sich das Böse. Diesen Zusammenhang entfalten die Lehren in Form einer Kasuistik.

Diese Welt wird durch dieselbe Gerechtigkeit zusammengehalten, die auch der Richter praktiziert, und deshalb genügt dem Ägypter ein einziges Wort für Recht, Wahrheit, Gerechtigkeit, Weltordnung und Sinn. Ich um-

schreibe diesen Komplex mit dem Begriff der ‚konnektiven Gerechtigkeit‘, *iustitia connectiva*.²⁸ Die Gerechtigkeit wirkt konnektiv in zwei Dimensionen. Zum einen verbindet sie Tat und Folge, indem sie dafür sorgt, daß das Gute sich lohnt und das Böse sich rächt. Sie wirkt also in der Art einer Kausalität, aber nicht naturgesetzlich, sondern im Sinne einer Ordnung, für deren Funktionieren der Mensch verantwortlich ist.²⁹ Aber auch die natürlichen Ordnungen hängen von diesem gesellschaftlich verantworteten Funktionieren ab. Im Horizont der konnektiven Gerechtigkeit herrscht die Überzeugung, daß Unrecht, Habgier, Gewalt und Rechtlosigkeit den ganzen Kosmos in Mitleidenschaft ziehen, so daß sich die Sonne verfinstert, die Nilüberschwemmung ausbleibt und die Winde aus verkehrten Richtungen wehen. Das ist die eine Dimension der moralischen Konnektivität. Die andere ist die im engeren Sinne soziale. Hier verbindet Gerechtigkeit Mensch und Mitmensch, stiftet Freundschaft und Harmonie, Solidarität und Vertrauen. Oberster Grundsatz aller dieser Normen ist das Prinzip der Mitmenschlichkeit, die Erziehung des Menschen zum Mitmenschen. Oberster Wert ist Gemeinsinn, schärfster Unwert – das Böse – ist entsprechend Egoismus, ägyptisch ‚Habgier‘. Was die Lehren einschärfen, ist Abhängigkeit, Nichtautarkie, Angewiesenheit auf Integration, sich einfügen in den sozialen Zusammenhang. Dieser Zusammenhang wird vorwiegend vertikal vorgestellt. Die Ordnung, in die der einzelne sich einzufügen hat, ist eine Über- und Unterordnung, in der es darauf ankommt, nach oben zu gehorchen und nach unten zu helfen und zu schützen. Das beginnt bei den Tischsitten – daß man sich nicht etwa zuerst und das größte Stück nimmt, nicht neidisch auf den Teller des Nachbarn blickt, lacht, wenn der Hausherr lacht usw. – und geht dann über alle möglichen Regeln des Anstands, der Korrektheit, der Diskretion und Bescheidenheit bis zu den großen Tugenden des Mitleids, der Geduld, der Unparteilichkeit, Unbestechlichkeit, Aufrichtigkeit, Selbstbeherrschung und Selbstzurücknahme.

Es ist gerade diese Verknüpfung des Trivialen mit dem Tiefsinnigen, des Biedereren mit dem Anspruchsvollen, die uns so fremdartig anmutet. Das liegt daran, daß unser Verständnis dieser Fragen geprägt ist von jener menschheitsgeschichtlichen Wende, die Karl Jaspers ‚Achsenzeit‘ nannte. Diese Wende läuft auf eine *Nobilitierung des Scheiterns* hinaus. Es geht nicht nur um die noch immer verhältnismäßig triviale Erfahrung, daß auch, vielleicht sogar gerade selbstsüchtiges Handeln Erfolg haben kann und der Selbstlose auch auf lange Sicht leer ausgeht, es geht vielmehr um die schon wesentlich anspruchsvollere Idee, daß gerade der Gerechte lei-

28 Assmann, *Ma`at* (s. Anm. 24), Kap. 3 und 9; ders., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, 232ff.

29 Vgl. H. Kelsen, *Vergeltung und Kausalität*, Den Haag 1947.

den muß, und zwar umso mehr, je kompromißloser und unbedingter er an der Gerechtigkeit festhält. Hier kommt ein Weltbild zum Durchbruch, das durch einen kategorischen Bruch gekennzeichnet ist: zwischen ‚dieser Welt‘ und dem Reich Gottes, zwischen status quo und Wahrheit, zwischen Sein und Sollen, zwischen dem Gegebenen und dem Eigentlichen oder wie immer man die beiden Sphären dieser gespaltenen Welt bezeichnen will. Darauf können wir hier natürlich nicht eingehen. Unser Thema ist das Schriftlichwerden der Normen. Wir können es aber auch nicht vollkommen ausblenden. Es gibt nämlich einen Zusammenhang zwischen Bruch- oder Krisenerfahrungen und Verschriftungsschüben und ich hoffe, wenigstens andeutungsweise plausibel machen zu können, daß auch die ägyptische Weisheitsliteratur sich als ein Phänomen schriftkultureller Traditionsbildung einer solchen Erfahrung, d. h. eines Verlusts an Geschlossenheit verdankt.

Zunächst aber muß festgestellt werden, daß wir es in Ägypten mit einem Weltbild zu tun haben, das der achsenzeitlichen Wasserscheide vorausliegt. Ein Sokrates ist in dieser Welt nicht denkbar, Märtyrer der Ma‘at kann es hier nicht geben.³⁰ Die Möglichkeit, zwischen dieser und jener Welt, vordergründigem Gelingen und hintergründigem Scheitern oder umgekehrt zu unterscheiden, war im ägyptischen Denken nicht angelegt. Als das Gute galt das Gelingende, das Böse mußte scheitern. Die Normen der Ma‘at stehen zu den Ordnungen des ‚Gegebenen‘ bzw. ‚dieser Welt‘ nicht in Widerspruch, sondern sind vielmehr mit ihnen identisch.

2. 2. Die politische Krise der sozialen Gerechtigkeit und die Entstehung und Funktion der Weisheitsliteratur

2. 2. 1. Die väterliche Unterweisung als Inszenierungsform der Weisheit

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen möchte ich mich nun der spezielleren Problematik von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zuwenden. Im Hinblick auf welche Funktionen hat man damit begonnen, die Normen der Ma‘at zu verschriften und welche literarischen Formen hat man dabei gefunden? Beginnen wir mit der Frage nach der Form, denn dieser Aspekt ist der handgreiflichste und augenfälligste. Die Texte haben regelmäßig eine Überschrift, was in der ägyptischen Literatur sonst unüblich ist. Sie nennen sich ‚Lehre‘ oder ‚Unterweisung‘, ägyptisch *sb3jtt*, und set-

30 Vgl. J. Assmann, Der ‚leidende Gerechte‘ im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der altägyptischen Religion, in: C. Elsas, H. G. Kippenberg (Hg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte* (Festschrift C. Colpe), Würzburg 1990, 203–224.

zen regelmäßig hinzu, wer wen unterweist. Immer ist es ein Vater, der als Lehrer seines Sohnes auftritt. Die Lehrrede hat einen zugleich initiatorischen und testamentarischen Charakter. Der greise Vater faßt darin die ganze Summe seiner Lebenserfahrung zusammen. Beide, Vater und Sohn, stehen auf der Schwelle der gesellschaftlichen und beruflichen Existenz, der Vater im Begriff, sie zu verlassen, der Sohn im Begriff, in sie einzutreten. Dieser Punkt ist wichtig, denn er motiviert die Allgemeingültigkeit der Belehrung. Sie bezieht sich nicht auf spezifische Kompetenzen, sondern auf das Insgesamt der sozialen Existenz; was sie vermittelt, ist soziale Kompetenz allgemein, d. h. Gesellschaftsfähigkeit. Darin kommt ein systematisierender Anspruch zum Ausdruck, der uns berechtigt, von Kodifizierung und nicht nur von Verschriftung zu sprechen.

Wir erinnern uns mit einem Seitenblick auf Israel, daß dem Deuteronomium eine ganz ähnliche Rahmensituation gegeben wird, eine Schwelensituation. Mose, der Lehrer und Gesetzgeber, steht an der Schwelle des Todes, das Volk Israel, das Schülerkollektiv, steht im Begriff, den Jordan zu überschreiten und das Heilige Land zu betreten. In dieser Situation wird das Insgesamt der Gebote, Satzungen, Statuten noch einmal zusammengefaßt, die das Leben im Heiligen Land fundieren sollen. Der fundamentale Unterschied zu Ägypten liegt darin, daß diese Gebote *nicht* die Normen des Gegebenen sind. Die Gebote stammen vom Sinai, sie gehören einer extraterritorialen, geoffenbarten und gewissermaßen ‚gesetzten‘ Ordnung an.³¹ Im Lande Kana'an gelten ganz andere Normen. Ihnen darf man sich nicht nur nicht anpassen, man muß sich im Gegenteil aufs strikteste von ihnen absetzen, d. h. auch im Fruchtländ nach den extraterritorialen Normen leben. Damit ist hier bereits ein Bruch angelegt, der das altorientalische Weltbild der *iustitia connectiva* aufsprengt.

In Ägypten wird dagegen der Schüler in diejenigen Normen eingewiesen, die der zu betretenden Welt eigentümlich sind. Hier gilt die Anpassung an das Gegebene und die Orientierung am Gelingen. Was hat nun die Form der väterlichen Unterweisung zu bedeuten? Sie gibt uns einen Hinweis auf den ‚Sitz im Leben‘ dieser Literatur, freilich in einem besonderen Sinne. Natürlich sind die Lehren nicht als Handbücher für unterweisende Väter gedacht. Ich möchte hier zwischen Ausgangstyp und Verwendungssituation bzw. zwischen Inszenierungsform und Funktionsrahmen unterscheiden. Die väterliche Unterweisung ist eine Inszenierungsform, aber kein Funktionsrahmen. Sie ist eine literarische Fiktion, mit deren Mitteln der Inhalt in das Licht einer vertrauten lebensweltlichen Situation gestellt wird. Der Autor borgt sich gewissermaßen von dieser Situation her die Autorität des Vaters und die Grundsätzlichkeit eines von

31 Geoffenbart im strengen Sinne sind nur die 10 Gebote. Die weiteren 603 Bestimmungen entspringen nicht unmittelbar Gottes, sondern Moses' gesetzgeberischem Wirken.

der Todesschwelle auf das Leben geworfenen Überblicks, den Ernst der Initiation, die keine Fragen zuläßt, den normativen Anspruch der Worte, die vertikale Achse der Kommunikation, aber natürlich auch die Verbundenheit der Vater-Sohn-Konstellation, die die Belehrung zu einem Akt geistiger Zeugung macht.³² So wäre vielleicht das Licht zu umschreiben, das von dieser Rahmenfiktion her auf den Inhalt, den Binnentext fällt und den wir als Kodifikation sozialer Normen verstehen wollen.

Mit dieser Bestimmung der väterlichen Unterweisung als Ausgangstyp und Inszenierungsform der Lebenslehren ist zweierlei gesagt. Zum einen: daß es diese Unterweisung als lebensweltliche Form mündlicher Kommunikation, d. h. als ‚Sprechsitte‘ im Sinne von P. Seibert³³ wirklich gab, und zum anderen, daß die literarischen Lebenslehren etwas anderes sind, daß sie in ganz anderen Kommunikationszusammenhängen und Funktionsrahmen stehen und diese lebensweltliche Situation nur zitieren. Nichts wäre naiver und unzutreffender als die Auffassung, es handele sich hier um Texte historischer Väter für historische Söhne. Daraus ergibt sich auch, daß wir die historische Situierung der Väter nicht als Hinweise auf die Entstehungszeit der Texte nehmen dürfen. Die Väter der Rahmenfiktion sind gerade *nicht* die Autoren der Texte. Die Autoren kennen wir nicht. Die Väter, die die Texte als Sprecher der Lehrreden auftreten lassen, sind aber historische Persönlichkeiten; sie verteilen sich auf die 4., 5., 10., 12. Dyn. usw., also auf das Alte, Mittlere, Neue Reich und die Spätzeit. Für die Entstehungszeit der Texte ist damit aber nur ein terminus post gegeben.

2. 2. 2. Die Geburt der Schriftlichkeit aus dem Zerfall von Mündlichkeit: Wann entstanden die Lehren?

Für die Frage nach den Motiven und Triebkräften, die hinter der Verschriftung und Kodifizierung sozialer Normen stehen und in ihrer Literatur- und Traditionswerdung in Gestalt der ägyptischen Weisheitsliteratur wirksam bleiben, für diese ganze Problematik von Mündlichkeit und Schriftlichkeit ist nun aber die Datierungsfrage schlechterdings entscheidend. Wenn wir nämlich, wie es bis vor kurzem in der Ägyptologie *communis opinio* war, die Rahmenfiktionen im Sinne historischer Verfasserangaben verstehen, dann hat sich diese Tradition gleichzeitig mit und parallel zum Staatsentstehungsprozeß entfaltet. Mit der Konstitution der ägyptischen Gesellschaft wäre ihre reflexive und normative Selbstthematik

32 Vgl. hierzu J. Assmann, Das Bild des Vaters im alten Ägypten, in: Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten, München 1991, 96–137.

33 P. Seibert, Die Charakteristik. Zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, Wiesbaden 1967 (Äg. Abh. 17).

sierung vollkommen gleichzeitig einhergegangen. Von Brüchen und Krisen könnte dann keine Rede sein.

Ich selbst vertrete eine andere Auffassung, die sich in letzter Zeit durchzusetzen, jedenfalls erheblich an Boden zu gewinnen scheint. Danach ist die Entstehung dieser Literatur nicht mit Entstehung und Blüte, sondern mit Verfall und Zusammenbruch des Alten Reiches gleichzeitig, vielleicht sogar überhaupt erst mit dem Projekt der Reorganisation des ägyptischen Staates in der 12. Dynastie.³⁴ Jedenfalls ist es diese Phase, in der diese Texte in den Rang der zentralen kulturellen Texte der ägyptischen Welt aufgerückt sind. Was mit dem Begriff des kulturellen Texts gemeint ist, werde ich noch erläutern. Zunächst einige Argumente für die Spätdatierung.

Das entscheidende Argument ist für mich, daß die in diesen Texten vertretene Ethik der Integration und der Selbstzurücknahme geistesgeschichtlich ins Mittlere, aber nicht ins Alte Reich paßt. Wir haben ja nicht nur die Weisheitslehren; wir haben auch viele Hunderte biographischer Grabinschriften, in denen Grabherren Rechenschaft über ihre Lebensführung ablegen. Dieser Rechenschaft liegen natürlich die gleichen sozialen Normen zugrunde, wie sie die Lehren zusammenhängend entfalten. In den Inschriften des Alten Reichs kommt nun aber dieses Thema nur in einem vergleichsweise kleinen Ausschnitt und auch nur höchst kompakt zur Sprache, und zwar in der sog. Idealbiographie, von der ich als ein Beispiel für alle anderen die Inschrift des Nefer-seschem-Scheschi zitieren möchte:

Ich bin aus meiner Stadt herausgegangen
 und aus meinem Gau herabgestiegen,
 nachdem ich die Ma'at getan habe für ihren Herrn
 und ihn zufriedengestellt habe mit dem, was er liebt.
 Ich habe die Ma'at gesagt, ich die Ma'at getan,
 ich habe das Gute gesagt und Gutes wiederholt,
 ich habe die Vollkommenheit erreicht,
 denn ich wollte, daß es mir gut erginge bei den Menschen.
 Ich habe zwei Prozeßgegner so beschieden, daß beide zufrieden waren,
 ich habe den Elenden errettet vor dem, der mächtiger war als er, so weit dies in meiner Macht stand,
 ich habe dem Hungrigen Brot gegeben
 und Kleider dem Nackten,
 eine Überfahrt dem Schiffbrüchigen,

34 Vgl. J. Assmann, Schrift, Tod und Identität, in: Stein und Zeit (s. Anm. 32), 169–199; R. B. Parkinson, Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings, London 1991.

einen Sarg dem, der keinen Sohn hatte,
 und ein Schiff dem Schifflosen.
 Ich habe meinen Vater geehrt
 und wurde von meiner Mutter geliebt,
 ich habe ihre Kinder aufgezogen.
 So spricht er, dessen schöner Name Scheschi ist.³⁵

Diese Inschriften beschränken sich auf einen festen Kanon immer derselben konkreten Handlungen, die offenbar *pars pro toto* für das ganze Gebiet sozialer Normen und moralischer Bewährung dienen: Brot dem Hungrigen, Kleider dem Nackten, ein Schiff dem Schifflosen, einen Sarg dem Sarglosen, und damit auf Wohltätigkeit und Armenfürsorge, als einen zweifellos zentralen, aber doch eben nur Teil-Aspekt der ägyptischen Ethik, der zudem in den Lebenslehren eine vergleichsweise geringe Rolle spielt. Deren Tugendlehre, die sich auf einem ganz anderen Niveau begrifflicher Differenzierung, Sensibilität, Abstraktion und Explizitheit bewegt, scheint hier noch nicht entfaltet. Vor allem fehlt, was ich ‚die Lehre des Herzens‘ nenne, eine Theorie des inneren Menschen mit ihrem Vokabular der Tugenden, Gesinnungen, Charaktereigenschaften, inneren Werte, unter denen die der Selbstzurücknahme den vordersten Rang einnehmen.³⁶

Ich halte zwar die Ethik der Selbstzurücknahme, der Integration und des Altruismus für etwas sehr Ursprüngliches in Ägypten und bin überzeugt, daß schon die praktische Ethik des Alten Reiches von solchen Grundsätzen bestimmt war. Ebenso überzeugt bin ich aber auch davon, daß diese Grundsätze im Alten Reich in der Form von Sprichwörtern und Redensarten teils mündlich tradiert, teils aber überhaupt implizit waren. Mit dem Zusammenbruch des Alten Reiches wurden nun auch diese Werte in Frage gestellt. In den biographischen Inschriften der Zeit tritt uns ein ganz neuer Menschentyp von geradezu renaissancehafter Selbstherrlichkeit entgegen. Hier geht es nicht um die Beamtentugenden der selbstlosen Einfügung, sondern um Magnatentugenden, um das Bild des Patrons, der in den Zeiten der Hungersnot seine Klienten bzw. seinen ganzen Gau am Leben erhalten hat, also um alternative Ordnungskonzepte, die sich nach dem Zusammenbruch der pharaonischen Ordnung entwickelt haben.³⁷ Diese Werte und Tugenden setzen sich aber in der

35 Urk I 198f.; A. Roccati, *La littérature historique sous l'Ancient Empire Égyptien*, Paris 1982, § 120.

36 Vgl. J. Assmann, *Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten*, in: ders. (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh 1993, 81–113.

37 Die Inschriften des Gaufürsten Ankhtifi von Mo`alla geben diesem neuen Selbstbild den schärfsten Ausdruck:

Folgezeit weniger im allgemeinen Menschenbild, als vielmehr im Königsbild der Ägypter fort. Mit dem Wiedererstarken des Zentralkönigtums wurden sie in das offizielle Herrscherbild aufgenommen. Der König des Mittleren Reichs verbindet das Gottkönigtum des Alten Reichs mit dem Image und Tugendkanon eines ‚Groß-Patrons‘ der Ersten Zwischenzeit.³⁸

Die erste Zwischenzeit ist die Zeit der Gaufürsten, Magnaten und condottieri, der konkurrierenden Kleinhöfe, ein ganz anderes Ägypten, gegen das dann das Mittlere Reich als ein Projekt restaurativer Rezentralisierung mit allen Mitteln ankämpft. Die Weisheits-Literatur als Kodifikation sozialer Normen gehört meines Erachtens zu diesem Projekt. Und damit komme ich zum zweiten Punkt, zur Funktion dieser Texte. Diese Funktion hängt meines Erachtens auf das Engste mit der Reorganisation des mono- und theokratisch organisierten Staatswesens zusammen. Die Normen sozialen Handelns und Verhaltens werden in dem Moment verschriftlicht und kodifiziert, wo 1. die selbstverständliche Geltung nicht mehr gegeben ist, und 2. ihre Verbreitung über den angestammten Trägerkreis hinaus notwendig wird. Beides beschreibt die Problematik, vor die sich das Mittlere Reich gestellt sah. Einerseits galt es, den Normen der integrativen Ethik und Selbstzurücknahme wieder Geltung zu verschaffen, die mit dem Zusammenbruch des Alten Reichs so gründlich in Frage gestellt worden waren. Andererseits mußten diese Normen universalisiert werden, d. h. aus der impliziten Standesethik einer hauchdünnen Oberschicht mußte die Ethik einer breiten, staatstragenden und das Ägyptertum insgesamt repräsentierenden kulturellen Elite, d. h. eine Art ‚Bildung‘ werden. Erst das Mittlere Reich sah sich genötigt, mit dem Projekt der politischen Restauration auch eine gezielte Bildungspolitik zu betreiben. In diesen Kontext gehört die Verschriftung sozialer Normen.

2. 2. 3. Die Verschriftung sozialer Normen als kultureller Text

An dieser Stelle möchte ich den Begriff des ‚kulturellen Textes‘ einführen.³⁹ Der kulturelle Text ist zum Auswendiglernen bestimmt. Kulturelle

Ich bin der Anfang und das Ende der Menschen,
denn ein mir Gleicher ist nicht entstanden
und wird niemals entstehen;

ein mir Gleicher ist nicht geboren
und wird niemals geboren werden.

Ich habe die Taten der Vorfahren übertroffen
und keiner nach mir wird erreichen, was ich getan habe
in diesen Millionen Jahren.

Vgl. hierzu Assmann, Ma`at (s. Anm. 24), 271f.

38 Zum Königsbild des Mittleren Reichs vgl. E. Blumenthal (s. Anm. 19).

39 A. Poltermann (brieflich 13. 5. 1992) verweist auf C. Geertz, Dichte Beschreibung,

Texte sind Texte, in denen eine Kultur die gültige, verpflichtende und maßgebliche Formulierung ihrer Weltansicht ausgedrückt sieht und in deren kommunikativer Vergegenwärtigung sie dieses Weltbild und damit sich selbst bestätigt. Kulturelle Texte sind daher, was der Bielefelder Soziologe Niklas Luhmann als ‚Selbstthematierungen des Gesellschaftssystems‘ bezeichnet. Das müssen nicht einmal sprachliche Texte sein, auch Tänze, Riten, Bilder können diese Funktion erfüllen, solange sie nur einen zentralen Platz in der Zirkulation des kulturellen Sinns einnehmen und immer wieder, vorzugsweise in zeremonieller Weise, aktualisiert und gewissermaßen gemeinsam begangen und bewohnt werden.

Meine These geht nun dahin, daß wir es bei der sog. Weisheitsliteratur mit kulturellen Texten zu tun haben, die hier nun einmal nicht die mündliche Überlieferung in schriftliche überführen, sondern aus dem Geist der Schriftkultur heraus entwickelt sind. Die Weisheits-Texte gehören in den Funktionszusammenhang einer schriftkulturellen Initiation bzw. Sozialisation. Anhand der kulturellen Texte wurde das Schreiben gelernt. Sie waren auswendig zu lernen und perikopenweise aus dem Gedächtnis niederzuschreiben. So wurde zugleich mit der Schreibkompetenz auch ein Fundus auswendig gelernten Wissens vermittelt. Dieses Schul-Wissen aber, das ist der entscheidende Punkt, war kein spezialisiertes Fachwissen, es befähigte nicht zur korrekten Lösung von Verwaltungs- oder Kulturaufgaben, sondern es bezog sich auf die normativen und formativen Grundeinstellungen der ägyptischen Kultur; es war kulturelles Grundwissen, das aus dem Schreiberlehrling einen gebildeten, wohlgezogenen und recht denkenden Ägypter machte. Die Schriftkultur aber stand für Kultur überhaupt, und die Schreiber bildeten keine Zunft für sich, sondern repräsentierten stellvertretend für alle das Ägyptertum. Daher dürfen die Texte der Schreiberziehung als kulturelle Texte im vollen Sinne gelten.

Die Weisheits-Literatur ist also zur Hauptsache Bildungs- oder Erziehungsliteratur. Ihr ägyptischer Name, *sb3jtt*, der so viel wie Lehre, Unterweisung, aber auch Zucht und Strafe bedeutet, entspricht dem hebräischen *mûsar* ‚Zucht, Bildung‘⁴⁰ und dem griechischen παιδεία. Wer diese Texte auswendig kannte – ägyptisch: ‚sie sich ins Herz gegeben hatte‘ (wie im französischen *par coeur* und im englischen ‚by heart‘) – der hatte mit ihrem Wortlaut zugleich jene kulturellen Grundeinstellungen,

Frankfurt 1983, 258, der unter ‚kulturellen Texten‘ nicht nur schriftliche Texte, sondern auch strukturierte und wiederholbare Aufführungen versteht wie z. B. den Hahnenkampf auf Bali. Der kulturelle Text ist ein semiotisches Ensemble, dessen wiederholte Aktualisierung als Lektüre, Rezitation, Aufführung usw. normative und formative Einflüsse auf die Identität der Teilnehmer ausübt.

40 Zur Äquivalenz von äg. *sb3jtt* und hebr. *mûsar* s. R. N. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, London 1965, 62.

Deutungsmuter, Wertvorzugsordnungen und Weltansichten in sich aufgenommen, die Thomas Luckmann unter dem Stichwort ‚Unsichtbare Religion‘ zusammenfaßt, ein Wissen von objektiv verpflichtendem Charakter.

2. 3. Die religiöse Krise der sozialen Gerechtigkeit und die Kodifizierung sozialer Normen im Rahmen des Totengerichts

Die Weisheitsliteratur ist nicht die einzige Verschriftungsform sozialer Normen. Daneben entwickelt sich eine zweite im Rahmen der sog. Totenliteratur. Hier ist die Nähe zur Rechtssphäre sogar noch wesentlich enger als im Falle der Weisheit, die ‚die Gesetze der Ma‘at‘ kodifiziert. Gemeint ist das Totengericht, eine Vorstellung, die sich aus älteren, weit zurückreichenden Anfängen heraus im frühen Mittleren Reich entwickelt, aber wohl erst mit dem Neuen Reich allgemeine, kanonische Geltung gewinnt.⁴¹ Aus dieser Zeit stammen die ersten Belege des sog. negativen Sündenbekenntnisses, das das 125. Kapitel des Totenbuchs bildet. Der Tote muß hier vor dem jenseitigen Richterkollegium ca. 80 Sünden aufzählen mit der Beteuerung, sie nicht begangen zu haben. Wenn man die Liste der ‚Ich habe nicht‘-Aussagen in die ‚Du sollst nicht‘-Form übersetzt, erhält man eine sehr umfassende Kodifikation sozialer Normen. Von diesen Normen ist in einer biographischen Inschrift aus dem 14. Jh. denn auch als von den ‚Gesetzen der Halle der beiden Wahrheiten‘ die Rede. Diese Inschrift macht zugleich klar, in welcher Weise die Normen des Totengerichts in Grundsätze irdischer Lebensführung übersetzt werden, d. h. im Diesseits beherzigt werden konnten:

Ich bin ein wahrhaft Gerechter, frei von Verfehlungen,
der Gott in sein Herz gegeben hat
und kundig ist seiner Macht.

Ich bin gekommen zur ‚Stadt in der Ewigkeit‘,
nachdem ich das Gute (*bw nfr*) getan habe auf Erden.

Ich habe nicht gefrevelt und bin ohne Tadel,
mein Name wurde nicht gefragt wegen eines Vergehens,
ebensowenig wegen eines Unrechts (*jzft*).

Ich frohlocke beim Sagen der Ma‘at,
denn ich weiß, daß sie wertvoll ist
für den, der sie tut auf Erden
von der Geburt bis zum ‚Landen‘.

41 Zum Totengericht vgl. jetzt die vergleichende Studie von J. Gw. Griffiths, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*, Leiden 1991. Zur ägyptischen Totengerichtsidee s. 201 – 240.

Ein trefflicher Schutzwall ist sie für den, der sie sagt,
 an jenem Tage, wenn er gelangt zum Gerichtshof,
 der den Bedrängten richtet und den Charakter aufdeckt,
 den Sünder (*zftj*) bestraft und seinen Ba abschneidet.
 Ich existiere ohne Tadel,
 so daß es keine Anklage gegen mich und keine Sünde von mir gibt vor
 ihnen,
 so daß ich gerechtfertigt hervorgehe,
 indem ich gelobt bin inmitten der Grabversorgten,
 die zu ihrem Ka gegangen sind.

(...)

Ich bin ein Edler, der über die Ma`at glücklich ist,
 der den Gesetzen der ‚Halle der beiden Ma`at‘ nacheiferte
 denn ich plante, ins Totenreich zu gelangen,
 ohne daß mein Name mit einer Gemeinheit verbunden wäre,
 ohne den Menschen Böses getan zu haben
 oder etwas, das ihre Götter tadeln.⁴²

Die Kodifizierung sozialer Normen als ‚Gesetze des Totengerichts‘ antwortet auf ein anderes Problem als die Weisheitsliteratur des Mittleren Reichs. Die Normen der sozialen Gerechtigkeit sind nicht einklagbar; darin liegt ihre Schwäche. Es handelt sich nicht um Gesetze, auf die sich ein Kläger jederzeit und unbedingt vor einem unabhängigen Gericht berufen könnte und deren Übertretung mit schweren Sanktionen belegt wäre. Es handelt sich lediglich um Gnadenakte und Wohltätigkeitsverpflichtungen, deren Unterlassung umso weniger unter Strafe gestellt werden kann, als sie per definitionem immer nur von oben kommen. Der Habgierige und Hartherzige, Selbstsüchtige und Selbstherrliche ist vor irdischen Gerichten nicht zu belangen. Aus dieser Aporie erwächst die Vorstellung einer jenseitigen Gerichtsbarkeit. In Mesopotamien und Israel, wo man nicht an die Unsterblichkeit der Seele glaubt, nimmt sie die Formen einer göttlichen Vergeltung an: Gott sorgt selbst als höchster Richter und Retter für das Funktionieren der konnektiven Gerechtigkeit. Aber die Rechnungen müssen im Diesseits aufgehen, so daß unter Umständen die Kinder und Kindeskinde für eine Strafe einstehen müssen, die den Täter zu Lebzeiten nicht mehr treffen konnte. In Ägypten dagegen entwickelt sich auf dem Boden fester Unsterblichkeits-Überzeugungen die Idee eines

42 Stele des Baki Turin 156, hg. v. E. Drioton, in: *Recueil d'études égyptologiques, dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion*, Paris 1922, 545–564; A. Varille, *La stèle du mystique Béki* (N° 156 du Musée de Turin), in: *BIFAO* 54, 1954, 129–135; Assmann, *Ma`at* (s. Anm. 24), 154–156; M. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, in: *Orbis Biblicus et Orientalis* 120, Fribourg 1992, 103–133. M. Lichtheim datiert die Stele in die Zeit Amenophis' I.

Totengerichts, dem sich jeder Verstorbene unterziehen muß im Sinne einer Aufnahmeprüfung ins Jenseits. Vor einem Kollegium von 42 Richtern hat der Tote seine Unschuld zu beweisen, indem er die entscheidenden Verfehlungen aufzählt mit der Behauptung, sie *nicht* begangen zu haben. Gleichzeitig wird auf einer Waage sein Herz gegen das Symbol der Wahrheit abgewogen.

In der Liste dieser Verfehlungen dürfen wir also eine weitere Kodifizierung sozialer Normen erblicken, die hier, im Kontext des Totengerichts, Gesetzeskraft erhalten und mit Sanktionen belegt werden. Wer das Totengericht nicht besteht, verfällt dem ‚Nichtsein‘ und wird alsbald von der monströsen ‚Fresserin‘ verschluckt. Entscheidend ist in unserem Zusammenhang, daß unter diesen Normen eine ganze Reihe sich mit den Maximen der Weisheitsliteratur decken und sich auf die Tugenden des Helfens und Schützens, der Schonung und Rücksicht, der Selbstzurücknahme und Bescheidenheit beziehen, z. B.:

Ich war nicht habgierig; ich habe nicht gestohlen;
 ich habe keine Menschen getötet (var.: ich habe nicht getötet, nicht zu töten befohlen), ich habe das ‚göttliche Kleinvieh‘ nicht getötet (gemeint sind die Menschen);
 ich habe nicht am Beginn jedes Tages die vorgeschriebene Arbeitsleistung erhöht, ich habe kein Waisenkind an seinem Eigentum geschädigt;
 ich habe keine Portionen geraubt, keinen Kornwucher getrieben, mich nur für den eigenen Besitz interessiert;
 ich habe nicht gelogen, nicht geschimpft, ich habe nicht gestritten, prozessiert, keinen Terror gemacht, keine überflüssigen Worte gemacht, nicht die Stimme erhoben, nicht unbedacht geredet;
 ich habe niemanden belauscht, niemandem zugeblinzelt, mich nicht aufgeblasen, mich nicht überhoben;
 ich war nicht hitzig (var. ‚heißmäulig‘), nicht jähzornig, nicht gewalttätig,
 ich habe mich nicht taub gestellt gegenüber Worten der Wahrheit, ich habe niemanden schlecht gemacht bei seinem Vorgesetzten;
 ich habe keinen Schmerz zugefügt, ich habe keinen hungern lassen, ich habe keine Tränen verursacht, ich habe niemandem Leid zugefügt.⁴³

Wo der Tote in positiven Wendungen seine Jenseits-Würdigkeit herausstellt, benutzt er die Topik der autobiographischen Grabinschriften:

ich habe getan, was die Menschen raten und womit die Götter zufrie-

43 Vgl. Assmann, *Ma`at* (s. Anm. 24), Kap. 5.

den sind;
 ich habe den Gott zufriedengestellt mit dem, was er liebt:
 Brot gab ich dem Hungrigen,
 Wasser dem Dürstenden,
 Kleider dem Nackten,
 ein Fährboot dem Schifflosen.⁴⁴

Von daher fällt Licht auch auf die apologetische Funktion der Grabinschriften: auch sie setzen die allgemeinen Rahmenbedingungen einer jenseitigen Gerichtsbarkeit voraus, die über Unsterblichkeit und Fortdauer entscheidet.⁴⁵

Das Totenbuch-Kapitel gehört also zusammen mit den biographischen Grabinschriften und den kulturellen Basis- bzw. Bildungstexten der Weisheitsliteratur zu den Formen, in denen soziale Normen schriftlich tradiert wurden und die man unter dem Begriff des moralischen Diskurses zusammenfassen kann. In der Geschichte dieses Diskurses fallen die Verfallszeiten, die sog. Zwischenzeiten, mit den entscheidenden Innovationen zusammen. An der Schwelle zum Mittleren Reich entsteht die Weisheitsliteratur, die die sozialen Normen in der Form kultureller Bildungstexte kodifiziert, an der Schwelle zum Neuen Reich entsteht das 125. Totenbuchkapitel, das die Einhaltung der sozialen Normen zur Voraussetzung für den Freispruch im Totengericht und damit für die Unsterblichkeit macht. Je gefährdeter sich das immanente Funktionieren der *iustitia connectiva* erweist, desto stärker wird das Bedürfnis nach transzendenter Fundierung.

Die Antwort des Mittleren Reichs auf das Problem der Zerbrechlichkeit gerechter Ordnung ist der Staat. Ohne den Staat kann der Tun-Ergehen-Zusammenhang auf Erden nicht funktionieren. Aus der Erfahrung des Zusammenbruchs des Staates im Alten Reich zieht man die Konsequenz, daß auch der Staat gefährdet ist, und zwar durch Habgier, Gewalt und fehlenden Gemeinsinn. Der Staat beruht auf dem Gemeinsinn seiner Bür-

44 Vgl. E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich-München 1979, 240.

45 V. Herrmann, *Die Motivation des Helfens in der altägyptischen Religion und in der urchristlichen Religion. Ein Vergleich anhand von Totenbuch Kap. 125 / Texten der idealen Selbstbiographie und Mt. 25, 31–46*, Abschlussarbeit am diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg WS 1990/91, hat die Parallele zur ‚Motivation des Helfens‘ im Urchristentum herausgearbeitet, wie sie im 25. Kap. des Matthäus-Evangeliums entfaltet wird. An die Stelle des ägyptischen Totengerichts tritt dort das Weltgericht, an die Stelle der individuellen Lebenszeit die Weltzeit, das ‚Haus des Osiris‘, in das in Ägypten der gerechtfertigte Tote eingeht, wird ersetzt durch das Reich Gottes. Auch hier aber wird die Würdigkeit des Individuums, in das Reich Gottes einzugehen, an den sozialen Normen der Mitmenschlichkeit gemessen, auch hier wird den auf Erden nicht sanktionierbaren Normen die jenseitige Sanktion ewiger Verdammnis zugeordnet.

ger, ihrer ‚vertikalen Solidarität‘. Diesen Zusammenhang entfaltet die Weisheitsliteratur des Mittleren Reichs.

Die Antwort des Neuen Reichs ist die Religion. Jetzt sorgt das Totengericht für die Geltungskraft der sozialen Normen und das Funktionieren der konnektiven Gerechtigkeit. Damit beginnt das bis dahin geschlossene Weltbild die ersten Sprünge aufzuweisen.