

JAN ASSMANN

INDIVIDUUM UND PERSON

*Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten*¹

Für Miriam Lichtheim und Ivan Illich

1. Das Herz als Mitte der Person²

Die alten Ägypter hatten – wie viele andere Völker – einen pluralischen Personbegriff.³ Eine Person wurde beschrieben oder beschworen durch Aufzählung ihrer Konstituenten. Unter den verschiedenen Gattungen, die einer solchen Beschreibung oder Beschwörung dienen, sind drei, die uns ein besonders klares Bild von den ägyptischen Vorstellungen personaler Identität und Integrität vermitteln. Die erste Gattung sind Hymnen, insbesondere »Morgenlieder«, die dazu bestimmt sind, die Gottheit in ihrem Schrein und in Form ihres Kultbilds aufzuwecken. Diese Texte beziehen sich auf die Personalität einer *Gottheit*. Die zweite Gattung – sog. »Verklärungen« – bezieht sich auf die Personalität eines *Toten*. Ihr Ziel ist es, den Toten mit Hilfe sprachlicher und sakramentaler Macht in den Status eines »Ver-

¹ Leicht veränderte Fassung eines Beitrags aus: Jan Assmann/Theo Sundermeier (Hg.), *Studien zum Verstehen fremder Religionen*, Band 6: Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1993, 81–113.

² Sämtliche im Folgenden zitierten Textstellen unabgekürzt nachzuweisen, würde das Literaturverzeichnis in untragbarer Weise aufschwellen. Ich folge in vielen Fällen daher dem Abkürzungsverzeichnis des Lexikons der Ägyptologie (im Folgenden: LÄ) in Band VII, Wiesbaden 1989, XX–XXXVIII.

³ Zum Begriff der Person in geschichtlicher und interkultureller Perspektive vgl. Shweder, R. A., LeVine, R. A. (eds.) (1984); Kippenberg, H. G., Kuiper, Y. B., Sanders, A. F. (eds.) (1990) und Carrithers, M., Collins, St., Lukes, St. (eds.) (1985).

klärten« (äg. 3*b*) zu versetzen. Die dritte Gattung sind Flüche, Bedrohungen und Beschimpfungen; sie beziehen sich auf *lebende* Personen, aber auch auf feindliche Dämonen und Götter. Ihr Sinn und Ziel ist die genaue Umkehrung der ersten beiden Gattungen. Ging es diesen um Rekonstitution der Person zum Zwecke der Preisung und Erhöhung, so geht es jener um Auflösung und Vernichtung der Person (vgl. hierzu Verf. [1993]). Alle drei Gattungen verfahren durch Aufzählung. Was sie aufzählen, sind die verschiedenen Teile, Glieder und Mitglieder einer solchen personalen Eigensphäre in ihren verschiedenen Handlungen und Zuständen: Körperteile, Kleidungsstücke, Schmuck und Insignien wie Kronen, Stäbe, Szepter, Waffen, Werkzeuge, Attribute, Haus, Tempel und Grab, vor allem aber soziale Beziehungen wie Eltern, Gatten, Kinder, Geschwister, weitere Verwandte, Freunde, Gefolgsleute, Diener, Anbeter, Gegner usw. Eine Person entsteht und entfaltet sich im Aufbau einer solchen Eigensphäre sozialer, dinglicher und körperlicher »Konstellationen« (und wird vernichtet, wenn diese Sphäre zerstört wird). Daher nenne ich diesen Personbegriff »konstellativ«. Wie leicht zu sehen, entspricht dieser Personbegriff vollkommen der Struktur einer polytheistischen Religion. Wenn das Göttliche in personaler Form konzipiert wird, dann muß diese Form notwendigerweise eine »konstellative« Struktur aufweisen. Als Personen existieren die Götter in wechselseitigen Beziehungen des Miteinander-Handelns und Miteinander-Sprechens. Man kann gar nicht von ihnen reden, ohne zugleich auch auf andere Götter Bezug zu nehmen. Was sie als Personen sind, sind sie nur in Bezug aufeinander. Dadurch, daß sie in festen Konstellationen ihre bestimmte Rolle spielen, konstituieren sich wechselseitig ihre Personalitäten. Konstellative Theologie und Anthropologie betonen die Bindungen, Rollen und Funktionen, durch die die konstituierenden Glieder miteinander verknüpft werden. Was sie als schlimmstes Übel ansehen, sind die Vorstellungen der Isolierung, Einsamkeit, Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit. In ihrer Sicht sind das Symptome von Tod, Auflösung und Zerstörung. Leben heißt Interdependenz, Kommunikation, Einbezogenheit in die Beziehungsnetze, aus denen die Wirklichkeit besteht. Man lebt nur mit und durch andere, oder, mit den Worten eines ägyptischen Sprichworts: »Einer lebt, wenn ein anderer ihn leitet« (*ʿnh wʿ sšm sw kjj*).

Das Verbum »leiten« bezieht sich auf die Vorstellung von Leitung und

Führung, der im Rahmen eines konstellativen Personbegriffs eine zentrale Rolle zukommt. Der Aspekt der Vielheit charakterisiert nur die eine Seite des Phänomens. Er muß ergänzt werden um den Aspekt der Organisiertheit, wie er mit Ausdrücken wie Integration, Unterordnung, Autorität und Gehorsam zu umschreiben wäre. Es gibt also nicht nur Vielheit, sondern auch Einheit, die sich in der Vorstellung eines organisierenden *Zentrums* ausprägt. Pluralität und Zentralität machen zusammen das Ganze aus. Die Funktion des organisierenden Zentrums wird in der Götterwelt durch den Schöpfer- und Sonnengott, in der Gesellschaft durch Pharaon und im Menschen durch das Herz wahrgenommen. Man muß diese Funktion auf dem Hintergrund der fundamentalen Vielheit verstehen. Leben ist nichts anderes als die ständige Umwandlung von Vielheit in organisierte Konstellationen auf dem Wege von Integration, Koordination, Orientierung und Zentralisierung.

Die Vorstellung vom Herzen als organisierendem Zentrum der Person und die Vorstellung der Person als organisierter Vielheit und konstellativem Kompositum gehören zusammen und machen zusammen das ägyptische Menschenbild aus. In der Grenzsituation der äußersten Vereinsamung, wenn der Mensch aus allen Spezialkonstellationen herausgerissen ist, die nach ägyptischer Vorstellung sein Selbst konstituieren und tragen, vermag das Herz sogar diese Konstellationen zu ersetzen. »In einer Stadt, in der du keine Verwandten hast, ist dein Herz dein Verwandter«, besagt ein spätägyptisches Sprichwort⁴. Damit ist deutlich gesagt, daß nach ägyptischer Vorstellung der Mensch als Person nicht aufgeht in der konstellativen Konzeption einer organisierten Vielheit. Denn dann würde Vereinsamung als ein Herausfallen aus solchen Konstellationen den völligen Verlust des Selbst bedeuten. Voraussetzung aber dafür, daß das Herz an die Stelle der »Familie« zu treten und die Grenzsituation der Vereinsamung zu bestehen vermag, ist seine Festigkeit. Alles kommt daher darauf an, das von Haus aus instabile Herz zu »festigen«, wie es Amenemope in einer *Maxime* lehrt, auf die wir noch eingehen werden. Wem es gelingt, sein Herz zu festigen, der vermag auch die Grenzsituation der Einsamkeit zu bestehen. Das ist die Lehre des »Schiffbrüchigen«, jener klassischen Erzählung eines

⁴ pIninger 25, 16, vgl. F. de Cenival (1991), 79. Die anderen Varianten des Sprichworts verwenden statt »Herz« ein Wort für »Charakter«.

ägyptischen Robinsons, der auf eine einsame Insel verschlagen wird und »nur sein Herz zum Gefährten hat«. Ihm weissagt der schlangengestaltige Gott der Insel:

Wenn du tapfer bist, und wenn dein Herz fest ist,
dann wirst du deine Kinder umarmen, deine Frau küssen und dein
Haus wiedersehen⁵.

Auch dieser Text bringt die Begriffe »Herz« und »Familie«, also inneres Zentrum und konstellative Entfaltung des Selbst, in engste Beziehung. In der Situation der Vereinsamung tritt das Herz an die Stelle der Familie und vermag – wenn es nur »fest« ist – das gefährdete Selbst so lange aufrechtzuerhalten, bis endlich die Wiedervereinigung mit der Familie möglich wird.

Die Führerschaft des Herzens hat zwei verschiedene Aspekte, die man sorgfältig auseinanderhalten muß: den *sozialen* Aspekt in der äußeren Sphäre des Lebens und Handelns in der Gesellschaft und den *individuellen* Aspekt in der inneren Sphäre körperlicher und geistiger Einheit. In der individuellen Sphäre ist der Idealzustand voller Lebendigkeit erreicht, wenn das Herz (a) »lebendig« oder »wach« und (b) »auf seinem Platz« ist. Daher muß das Herz (a) stimuliert, aufgeweckt, belebt und (b) be- und gefestigt werden. Die entsprechenden Gegenstände sind (a) das »müde Herz« bzw. Herzensmüdigkeit, eine Bezeichnung des Todeszustands, und (b) das losgelöste oder abwesende Herz. In beiden Zuständen, dem der Müdigkeit und dem der Abwesenheit, versagt das Herz in seiner zentralisierenden Funktion, und die Person zerfällt in eine disparate Vielheit. Ein berühmtes Beispiel solchen Personzerfalls bietet die Altersbeschreibung in der Lehre des Ptahhotep:

Gebrechlichkeit ist entstanden, das Greisenalter ist eingetreten,
Schwäche ist gekommen, die kindliche Hilflosigkeit kehrt wieder,
die Kraft schwindet, denn müde ist mein Herz.
Der Mund ist verstummt und spricht nicht mehr,
die Augen sind trübe, die Ohren sind taub,
das Herz schläft aus Müdigkeit Tag für Tag;
das Herz ist vergeblich, es erinnert sich nicht mehr an gestern,
der Knochen ist krank wegen der Länge <der Jahre>,
die Nase ist verstopft, sie kann nicht atmen,

⁵ pLeningrad 1115, 133f., Übers. M. Lichtheim (1973), 213.

denn beschwerlich sind Aufstehen und Niedersetzen.
Das Gute wurde zum Schlechten,
jeder Geschmacksinn ist geschwunden.
Was das Alter den Menschen antut: Schlimmes in jeder Weise
(Ptahhotep 8–21, vgl. G. Burkard [1988]).

Eine andere Ursache solchen Zerfalls personaler Einheit sind Sehnsucht und Heimweh:

Sieh, mein Herz ist diebisch fortgegangen,
es eilt zu dem Ort, den es kennt,
es reist stromauf, um Memphis zu schauen.
Ich aber, ich sitze (zu Hause)
und warte auf mein Herz,
daß es mir den Zustand von Memphis sagen könnte.

Kein Auftrag gelingt mehr in meinen Händen:
mein Herz ist fortgelaufen von seinem Platz.
Komm zu mir, o Ptah,
und hole du mich nach Memphis.
Laß mich dich sehen nach Belieben.

Ich wache, aber mein Herz schläft,
mein Herz, es ist nicht in meinem Leib.
Alle meine Glieder sind vom Übel ergriffen:
mein Auge zu matt zum Sehen,
mein Ohr, es hört nicht,
meine Stimme ist heiser, alle meine Worte verdreht.
Sei mir gnädig! Gib, daß ich daraus erstehe!⁶

»Ich wache, aber mein Herz schläft« (*wrš.j jw jb.j nm^cw*) ist übrigens die genaue Umkehrung eines berühmten Verses aus dem Hohelied Salomonis: »Ich schlief, aber mein Herz wachte« (*3nj jsnh w-lbb.j^cd* 5.2). Gemeinsam ist beiden Texten der Gedanke einer Dissoziation von Herz und Selbst, dem redenden »Ich«. Dieser Gedanke der Dissoziation ist im ägyptischen Text ausgedrückt sowohl durch das Motiv des Schlafens und der Mattigkeit als auch durch das der räumlichen Entfernung: »mein Herz ist nicht in meinem Leib«. Dieselbe Wendung kommt in der Geschichte des Sinuhe vor. Dort beschreibt sie einen Zustand extremer Furcht, der Sinuhe in Gegenwart Pharaos überkommt:

⁶ pAnastasi IV, 4.11–5.5; A. H. Gardiner (1937), 39; R. A. Caminos (1952), 150–152; S. Schott (1950), 116 Nr. 57; ÄHG Nr. 184.

Während ich ausgestreckt auf meinem Bauch lag,
wußte ich nichts mehr von mir vor ihm,
während dieser Gott mich freundlich grüßte.
Ich war wie ein Mann, der in der Finsternis gepackt wird.
Mein Ba war gegangen, meine Glieder zitterten,
mein Herz war nicht mehr in meinem Leib,
so daß ich Tod und Leben hätte unterscheiden können.⁷

Aber auch die Liebeskrankheit wird als Dissoziation von Herz und Selbst und dadurch ausgelösten Zerfall personaler Einheit beschrieben:

Mein Herz hüpfte eilends davon
wenn ich an deine Liebe zu mir denke.
Es läßt mich nicht wie ein Mensch gehen
und hüpfte auf seinem Platze.

Nicht läßt es mich ein Kleid ergreifen.
Nicht nehme ich meinen Umhang.
Nicht lege ich Schminke an mein Auge.
Nicht salbe ich mich mit Wohlgeruch.

»Halt nicht an! Du erreichst das Ziel!«
sagt es mir, sooft ich an ihn denke.
Mach mir, mein Herz, keinen Kummer!
Warum handelst du so töricht?
Warte gefaßt! Der Bruder kommt zu dir,
dann will ich nach deinem Willen handeln.
Laß nicht die Menschen über mich sagen
Jene Frau ist in Liebe gefallen!
Mögest du fest bleiben, sooft du an ihn denkst,
mein Herz, und nicht fortspringen!⁸

Das Herz ist also zugleich das wichtigste und das problematischste Organ des Körpers. Es ist das wichtigste, weil es das Zentrum der Person bildet und für Kohärenz, Bewußtsein, Identität, Verantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit sorgt, und es ist das problematischste aufgrund seiner Unstetigkeit, seiner Neigung zur Unruhe, zum Davonlaufen unter dem Einfluß starker Emotionen und Leidenschaften wie Furcht, Schrecken, Liebesverlangen, Sehnsucht und Heimweh.

⁷ Sinuhe B 252–256, hg. A. M. Blackman, *Middle Egyptian Stories*, *Bibl. Aeg.* II, 1932, 37; R. Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*, *Bibl. Aeg.* XVII, Brüssel 1990, 74.

⁸ pChester Beatty I, C 2,9–C 3,1; Fox (1985), 53 Nr. 34; Schott (1950), 41; Assmann, in: O. Kaiser (1991), 902.

Kraft seines Herzens ist der ägyptische Mensch eine integrierte »Person« und nicht einfach eine aggregierte oder additive Vielheit, wie dies unlängst von E. Brunner-Traut (1990) vorgetragen wurde und wie es vielmehr dem homerischen Menschenbild entspricht, das noch immer viel zu pauschal für das archaische Menschenbild schlechthin angesehen wird. Gerade durch seinen starken Begriff des Herzens als einer die personale Vielheit organisierenden Mitte unterscheidet sich das Alte Ägypten von vielen anderen Kulturen. Aber das Herz wird zugleich verstanden als der Ort äußersten Ausgesetztseins gegenüber Einflüssen von außen und Trieben von innen.

Die entscheidende Dissoziation von Herz und Selbst geschieht im Tode. Da der Ägypter jedoch den Tod nicht als ein endgültiges und unwiderrufliches Faktum ansieht, dem mit lindernden und heilenden Handlungen nicht mehr beizukommen ist, sondern im Gegenteil für eine Krise und einen Übergang, die besonders intensiver ritueller Unterstützung und »Behandlung« bedürfen, stellt sich ihm hier das Problem, das Herz an seinen Platz zurückzubringen und zu befestigen, mit verstärkter Dringlichkeit. Riten und Rezitationen zielen darauf ab, die im Tode zerfallene personale Einheit in neuer Form wiederherzustellen. Dazu gehört als wichtigste Voraussetzung, das Herz an seinen alten Platz zurückzubringen und zu erwecken, damit es seine zentralisierenden und organisierenden Funktionen wieder aufnehmen kann. Ohne diese personale Mitte und Führungsinstanz wären die neuen, götterweltlichen Konstellationen, in die das Selbst jetzt zu neuer Entfaltung hineingestellt wird, nicht tragfähig.

Siehe, dein Herz leitet dich,
und deine Glieder gehorchen dir (Urk IV, 519. 14, mit vielen Parallelen).

Mein Herz, es erschafft meine Glieder,
mein Fleisch gehorcht mir und richtet mich auf (CT I, 171 e–g).

Dein Herz wird dir in deinen Leib gegeben,
damit du erinnerst, was du vergessen hast (CT I, 256 e–f).

Mein Herz, erhebe dich auf deinem Platz,
damit du erinnerst, was in dir ist (CT VI, 278 o–p).

Mein Herz vergißt seinen Platz nicht, es bleibt auf seiner Stelle.
Ich kenne meinen Namen und vergesse ihn nicht (CT VI, 176).

Gottheiten werden angefleht, dem Toten dabei zu helfen, sein Herz zurückzugewinnen. Die Göttin, die regelmäßig in diesem Zusammenhang erscheint, ist die Mutter- und Himmelsgöttin Nut:

Sie gibt dir dein Herz zurück in deinen Leib,
sie vereinigt deine Glieder für dich.⁹

Nut sagt:

Ich gebe dir dein Herz zurück von deiner Mutter,
ich gebe es an seinen Platz in deinem Leib,
indem du frisch und verjüngt bist.¹⁰

Es gibt geradezu die Vorstellung eines »Hauses voller Herzen«, in das der Tote eintreten und sich das seine heraussuchen soll:

Mögest du eintreten in das Haus voller *jb*-Herzen,
in das Gebäude voller *h3tj*-Herzen.
Mögest du dir das deine nehmen und es an seinen Platz geben.¹¹

Aber selbst wenn der Tote sein Herz zurückerhalten und an seinen Platz gebracht hat, gibt es noch die Gefahr einer weiteren – und diesmal endgültigen – Dissoziation. Das ist die Situation des Totengerichts, wo sich der Tote vor einem göttlichen Tribunal für seine Lebensführung verantworten muß. Auf die individuelle Biographie wird dabei nicht eingegangen. Das Verfahren ist streng standardisiert und hat die Form eines Reinigungseides. Der Verstorbene zählt einen Katalog von im ganzen über 80 Verfehlungen auf und beteuert, sie nicht begangen zu haben. Dazu wird sein Herz auf eine Waage gelegt und gegen eine Figur der Ma'at, der Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit, abgewogen. Was der Mund bekennt, muß das Herz bestätigen, sonst wird es als ein Lippenbekenntnis, d. h. als Lüge, entlarvt. Alles hängt jetzt davon ab, daß das Herz sich nicht vom Mund, also vom

⁹ CG 41044 (ed. Gauthier, 33–35); 41048 (Gauthier, 143); 41050 (Gauthier, 192); 41051 (Gauthier, 197, 214–215); ähnlich Pyr. 828b–c und Louvre D 39A: »Sie vereinigt dir deine Knochen, sie verknüpft dir deine Glieder, sie bringt dir dein Herz zurück in deinen Leib.«

¹⁰ Sarg Cairo CG 41057, ähnlich CG 41046, 41053, 41056.

¹¹ pBM 10819 iii.4–6 (unveröffentlicht); ähnlich Theben, Grab 100 ed. Davies, *Rehk-mi-Ré*, Tf. 86; Totenbuch Kap. 26 cf. L. Kakosy, in: ZÄS 96, 110 n.4; Theb. Grab Nr. 298 ed. Kitchen, Ramesside Inscriptions I, 370–1; Pap. Louvre 3279 ed. J. C. Goyon (1966), 32 und 35 mit n.8. Auf das Problem, daß das Ägyptische zwei Worte mit derselben Bedeutung »Herz« verwendet, und die Frage ihrer evtl. semasiologischen Unterscheidung (es wurde auch vorgeschlagen, *jb* auf den Magen und *h3tj* auf das Herz zu beziehen) wollen wir hier nicht näher eingehen, da es uns ja nicht um die anatomische, sondern um die metaphorische Bedeutung dieser Begriffe geht. Vgl. Stracmans (1961).

sprechenden Selbst, trennt. Daher beschwört der Tote sein eigenes Herz:

Mein Herz meiner Mutter,
Mein Herz meiner Mutter,
Mein Herz meiner irdischen Existenz:
steh nicht auf gegen mich als Zeuge
vor den »Herrn des Bedarfs«!
Sprich nicht gegen mich
»Er hat es tatsächlich getan!« dem entsprechend, was ich getan habe –
laß keine Anklage gegen mich entstehen
vor dem Großen Gott, dem Herrn des Westens (Totenbuch 30A übers.
Hornung [1979], 95).

Mein Herz meiner Mutter,
Mein Herz meiner Mutter,
mein Herz meiner wechselnden Formen:
Steh nicht auf gegen mich als Zeuge,
tritt mir nicht entgegen im Gerichtshof,
wende dich nicht gegen mich vor dem Wägemeister!
Du bist mein Ka, der in meinem Leib ist,
mein Chnum (=Schöpfer), der meine Glieder heil sein läßt.
Mögest du hervorgehen zu dem Guten,
das uns dort bereitet ist! (Totenbuch 30B, Hornung, 96).

In einem späten Papyrus bittet der Tote den Gott Atum um Unterstützung:

Mögest du mir meinen Mund geben, um damit zu sprechen,
mögest du mein Herz für mich leiten im Augenblick der Gefahr,
mögest du mir meinen Mund erschaffen, auf daß ich damit spreche in
der Gegenwart des Großen Gottes, des Herrn der Unterwelt (Pap.
Louvre N 3279 ed. J. C. Goyon [1966], 28).

Was hier befürchtet und mit allen Mitteln abgewendet wird, ist die Diskrepanz zwischen Innen und Außen, Herz und Mund. Während der Mund spricht, liegt das Herz auf der Waage. Mit jeder Lüge sinkt es tiefer. Wenn es schwerer wird als die Figur der Wahrheitsgöttin, das Gegengewicht, dann wird der Tote verurteilt. Die »Fresserin«, ein Monstrum aus Nilpferd, Löwe und Krokodil, wird ihn fressen und damit für immer vom Sein ins Nichtsein befördern.

2. »Dem Herzen folgen«

Wir werden auf das Totengericht und die Wägung des Herzens noch einzugehen haben. Hier interessiert vor allem, was sich daraus für den Begriff der Person ergibt. Die Angst vor einer Dissoziation von Herz und Selbst verweist auf den grundsätzlich pluralistischen Charakter dieses Begriffs. Die Person ist ein Komposit. Zwischen Selbst und Herz scheint eine Art Bündnis zu bestehen, das ständig gefährdet ist und unablässiger Bestätigung und Vergewisserung bedarf. Solidität und Solidarität des Herzens können nie als selbstverständlich vorausgesetzt werden, sondern sind ein Gegenstand ständiger Sorge, einer Kultur des Herzens. Die Kultur des Herzens, nach ägyptischer Auffassung, besteht darin, die Dissoziation zwischen Selbst und Herz zu verhindern, anders ausgedrückt: seinem »Herzen zu folgen«, d. h., sich um die Bedürfnisse seines Herzens zu kümmern, wie es bei Ptah-hotep heißt, und sein Herz nicht zu »schädigen«, wie es tausend Jahre später Amenemope empfiehlt.

Der Ausdruck »dem Herzen folgen« bezieht sich auf die Leitungsfunktion des Herzens, aber weder im Sinne körperlicher Integration – da sind es die Glieder, die dem Herzen zu folgen haben – noch im Sinne moralisch-sozialer Motivation, auf den wir weiter unten unter dem Stichwort des »herz-geleiteten Menschen« eingehen werden. Die Wendung »dem Herzen folgen« bezieht sich auf den weiten Bereich der ägyptischen Fest- und Mußekultur, die in den Wandbildern der Gräber vom Alten Reich bis in die Spätzeit einen so breiten Raum einnimmt. Das eine große Thema dieser Bilder ist die Repräsentation des Grabherrn in seinen Amtsgeschäften, das andere seine Darstellung im Fest, wozu nicht nur die intime oder gesellige häusliche Festlichkeit gerechnet wird, sondern auch die Lustbarkeiten der Jagd beim »Durchstreifen der Vogelsümpfe«:

Du schaust die Stätte des »Dem Herzen Folgens«,
du findest die Wâdis voll Wasser,
um zu baden im kühlen Wasser.
Du pflückst Papyrus und Binsen,
Lotusblüten und -Knospen.
Wasservögel kommen zu dir zu Tausenden,
niedergestreckt auf deinen Weg.
Du wirfst dein Wurfholz nach ihnen,

und Tausende fallen auf das Geräusch seines Sausens hin an Ro-Gänsen und Grünbrustenten, Tjerep-Gänsen und Sa-Gänsen (CT I 268–270).

So wie hier in den Vogelsümpfen »folgt« der Grabherr aber auch beim häuslichen Fest »seinem Herzen«. Dann singt man ihm:

Gut ist es für dich, deinem Herzen zu folgen
solange du auf Erden weilst.
Tu Myrrhen auf dein Haupt,
kleide dich in weißes Linnen,
salbe dich mit echtem Öl der Gottesdinge,
vermehre die Schönheit und laß dein Herz dessen nicht müde werden!
Folge deinem Herzen in Gemeinschaft der Geliebten
und tu deine Geschäfte auf Erden, ohne dein Herz zu kränken!
(Anteflied, Verf. [1991], 215 f.)

Auch dieser Text ruft jedem mit ägyptischer Ikonographie Vertrauten eine Fülle von Bildern ins Gedächtnis: der Grabherr, in traulichem Nebeneinander mit der Gemahlin, festlich gekleidet in die »gewebte Luft« weißen Leinens, den duftenden Salbkegel auf dem Kopf, blüten- geschmückt, vor einem Tisch voller Speisen, oft in Gesellschaft von Gästen, Musikern, Tänzerinnen, Dienern, oft aber auch nur zu zweit, das Totenopfer empfangend oder selbst den Göttern opfernd, aber stets in dieser festlichen Aufmachung, deren untrüglichstes äußeres Kennzeichen der Salbkegel ist. So stellt der Ägypter einen Menschen dar, der »seinem Herzen folgt«.

Die Kunst, seine »Arbeit auf Erden zu tun, ohne sein Herz zu kränken«, besteht offenbar darin, zwischen beiden Sphären die rechte Mitte zu finden, d. h., sich nicht völlig und rückhaltlos an die »Geschäfte« auszuliefern. Das ist die »Kultur des Herzens«, die in der Lehre des Ptahhotep folgendermaßen entfaltet wird:

Folge deinem Herzen in der Zeit deines Erdendaseins
und vermehre nicht die Geschäfte.
Vermindere nicht die Zeit des Dem-Herzen-Folgens:
der Abscheu des »Ka« ist es, wenn man seinen Augenblick verkürzt.

Beeinträchtige nicht die Bedürfnisse eines jeden Tages
über das Bestellen deines Hauses hinaus.

Die Sache dessen, der seinem Herzen folgt, gelingt,
aber nichts wird vollendet, wenn es (das Herz) beleidigt wird.

(Ptahhotep 186–93, Prisse 7.9–10; Verf. [1991], 218).

Wer die Geschäfte (*md.wt*, die »Worte, Sachen, Angelegenheiten«) vermehrt, wer in der Einteilung seiner Tages-Ordnung über das hinausgeht, was zum »Bestellen des Hauses« notwendig ist, der vermindert die Zeit, in der man dem Herzen folgen muß, verkürzt den »Augenblick des Ka«, »beleidigt das Herz«. Diese Unterscheidung zwischen der Zeit der Geschäfte (der »Bedürfnisse des Tages«) und der Zeit der Muße steht nun aber dadurch, daß »Herz« und »Muße« miteinander verbunden werden, in einer unverkennbaren Beziehung zu der Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen. Die Arbeit ist Sache des äußeren, die Muße Sache des inneren Menschen. Hier wird eine Unterscheidung getroffen, aber keine Entsprechung gefordert; ganz im Gegenteil. Worum es hier geht, ist eher eine Kunst des inneren Vorbehalts. Denn was mit der Wendung »dem Herzen folgen« gemeint ist, ist ja offenbar nicht die »gewissenhafte«, aus innerstem Antrieb gespeiste Hingebung an die Amtsgeschäfte, sondern die Zuwendung zu einer dieser entgegengesetzten Sphäre menschlicher Aktivität. Es geht also gerade nicht um den »ganzen« Menschen, oder vielmehr: ganz und im Innersten unbeschädigt ist der Mensch nur, wenn er sich teilt. Muße und Fest erscheinen in dieser Konzeption zwar als das Gegenteil der durch Begriffe wie »Dinge« und »Angelegenheiten« umschriebenen Arbeitswelt, aber nicht als das Gegenteil von Tätigkeit überhaupt. Sie konstituieren vielmehr die Sphäre einer *anderen* Aktivität. Der Mensch soll seine Zeit nicht aufteilen zwischen Tun und Nichtstun, sondern zwischen zwei verschiedenen Arten von Tätigkeit, deren eine mit dem Außen, die andere mit dem Innen assoziiert wird. Das Gegenteil von Aktivität ist nicht Muße, sondern »Müdigkeit des Herzens«, und die gilt es unter allen Umständen zu vermeiden:

Ich machte festlich meine Tage mit Wein und Myrrhe
und merzte die Müdigkeit in meinem Herzen aus.¹²

Seinem Herzen folgen bedeutet Distanznahme gegenüber den Amtsgeschäften. Daß sich dieses Problem im Alten Ägypten mit seiner hochdifferenzierten Amtsbürokratie und Hofranghierarchie in ganz besonderer Dringlichkeit stellte, kann man sich gut vorstellen. Gerade im Zeichen eines »konstellativen« Personbegriffs boten sich hier einzigartige Entfaltungschancen. Auf diesem Hintergrund haben wir die

¹² Biographie des Nebneteru, Assmann (1991), 220.

Mahnung zu verstehen, sein Selbst nicht ganz und gar aufgehen zu lassen im Rollenspiel der öffentlichen Sphäre. Das Herz, der Ich-Kern, verlangt nach einem eigenen Platz innerhalb der Tagesordnung, einer Eigenzeit. In gewisser Weise erinnert das an die Weisheit eines Montaigne, der befand: »Es ist genug, sich das Gesicht zu pudern, ohne auch noch das Herz zu pudern. Ich kenne Leute, die ebenso oft ihre Gestalten und ihr Wesen verwandeln, als sie ein neues Amt übernehmen, die sich bis in die Nieren und Eingeweide von ihrer Hochwürden durchdringen und ihr Amt noch auf den Nachtstuhl mitnehmen. Ich kann ihnen nicht beibringen, die Bücklinge, die ihnen gelten, von denen zu unterscheiden, die ihrem Amte oder ihrem Gefolge oder ihrem Maulesel dargebracht werden.«¹³

3. Grundstrukturen und Entwicklungsstadien: der phänomenologische und der geschichtliche Zugang

Bevor ich zum sozialen Aspekt der Führerschaft des Herzens übergehe, möchte ich eine kurze Bemerkung zur Methode einschalten. Ich habe eine »Geschichte« des Herzens versprochen, bislang aber die geschichtliche Dimension völlig außer acht gelassen und den ägyptischen Personbegriff in einer Form dargestellt, die die Ägyptologie »phänomenologisch« nennt. Phänomenologie (in diesem Verständnis) ist das genaue Gegenteil von Geschichte. Ihr Verfahren ist, Belege aus allen Epochen der ägyptischen Geschichte zu sammeln und wie Mosaiksteine zu einem allgemeinen Bild ägyptischer Mentalität und Wirklichkeitskonstruktion zusammensetzen. So sind auch wir vorgegangen: Zwischen Spruch 447 der Pyramidentexte (§ 828c) und Papyrus Louvre 3279 liegen vermutlich 2000 Jahre, also ein Abstand wie zwischen Cicero und Thomas Mann. Alle bisherigen Untersuchungen zum ägyptischen Begriff des Herzens sind in dieser »phänomenologischen« Weise vorgegangen.¹⁴ Die Legitimität eines solchen Verfahrens

¹³ Michel de Montaigne, *Essays*, III.x, zit. n. J. Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz*, Darmstadt 1986, 402. Ich verdanke den Hinweis Aleida Assmann.

¹⁴ Vgl. besonders Piankoff (1930) sowie Brunner (1965) und (1977) und die wichtigen Beiträge von A. Hermann (1961) und Nili Shupak (1985).

ist mehr als zweifelhaft; jedenfalls bedarf sie einer expliziten Begründung. Diese wollen wir hier in aller Kürze nachzuholen versuchen. Legitim ist das phänomenologische Verfahren dort, wo es um allgemeine Grundstrukturen geht, »Tiefenstrukturen« anthropologischer Begriffsbildung und Konzeptualisierung, eine Schicht von Grundüberzeugungen und Einstellungen, die – im Rahmen einer gegebenen Kultur – historischem Wandel entzogen ist, nicht infolge bewußten Festhaltens, sondern infolge einer dem Bewußtsein entzogenen »Ressourcenkontinuität« (E. Goffman). Solange sich die phänomenologische Methode auf diese Tiefenschicht bezieht, ist sie vollkommen im Recht. Ich meine nun, daß die individuelle Dimension der Führerschaft des Herzens, der konstellative Personbegriff und das Herz als Symbol der Zentralität in der Tat zu einer solchen Tiefenschicht gehören.

In der individuellen Dimension gehört die Vorstellung von der Führerschaft des Herzens zu den Grundstrukturen des ägyptischen Personbegriffs: Der Mensch braucht das Herz, um die Vielheit, aus der seine Person sich zusammensetzt, zu zentrieren und zu organisieren. Das Problem von Innen und Außen stellt sich hier nicht. Es stellt sich erst in der sozialen Dimension. Der Gedanke, daß der Mensch in seinem sozialen Handeln von seinem Herzen geführt werden müsse, also die Idee des »herz-geleiteten Menschen«, setzt die Problematisierung der Innen-Außen-Beziehung voraus. Ich glaube zeigen zu können, daß es sich hier um den Kerngedanken des Mittleren Reichs handelt, daß er dem Alten Reich fremd ist und daß er eine Reaktion darstellt auf das im Alten Reich herrschende Ideal des »königs-geleiteten Menschen«. Im Neuen Reich schließlich wandelt sich das Ideal des herzgeleiteten Menschen zur Idee des gottgeleiteten Herzens. Die Idee der sozialen Führerschaft des Herzens bzw. des in seinem sozialen Verhalten herzgeleiteten Menschen ist kein isoliertes Motiv. Sie gehört zu einem ganzen Syndrom verschiedener Motive und Ideen, darunter das »hörende Herz« zu Lebzeiten und die »Wägung des Herzens« nach dem Tode.

4. Vom königs-geleiteten zum herz-geleiteten Menschen

Soweit ich sehe, spielt das Wort »Herz« in den autobiographischen Grabinschriften des Alten Reichs keine Rolle. Dieser Satz bedarf einiger Erläuterungen. Unter »Autobiographien« verstehe ich eine Gattung von Grabinschriften, die sich im Laufe der 4. Dynastie (um 2600 v. Chr.) aus zwei verschiedenen Ursprüngen entwickelt: (a) der Titel- und Namensreihe des Grabherrn, die sich zur Erzählung seiner Berufskarriere entfaltet (»Laufbahnbiographie«), und (b) kommentierenden Bemerkungen zum Grab, seinem Zustandekommen und seiner Unantastbarkeit, die sich zu Darstellungen der moralischen Integrität und sozialen Tugenden des Grabherrn entfalten (»Idealbiographie«). Diese beiden Gattungen »sepulkraler Selbstthematisierung« (Verf. [1987]) werden im Alten Reich strikt auseinandergehalten und verschmelzen erst nach dem Untergang des Alten Reichs zum klassischen Typ der ägyptischen Autobiographie (Verf. [1991] Kap. VII; Lichtheim [1988]). Wenn in der Geschichte dieser Gattung der Begriff des Herzens erst im Mittleren Reich (ab ca. 2000 v. Chr.) auftritt, dann heißt das nicht, daß er nicht in anderen Gattungen schon viel früher vorkommt. Die Pyramidentexte – die auf den König bezogenen Totentexte des Alten Reichs – enthalten viele Erwähnungen des Herzens, aber diese gehören zur »Tiefenstruktur« des Konzepts. Wichtiger sind zwei andere Quellen: Eigennamen und Weisheitstexte. Wenn der in der 6. Dynastie auftretende Name *Heka-ib* mit den zwei möglichen Bedeutungen »Der das Herz beherrscht« oder »(Mein) Herz ist (mein) Herrscher« sich wirklich auf das Ideal entweder der Selbstkontrolle oder der Herzgeleitetheit bezieht, dann müssen wir ihn als Vorläufer jener Idee werten, die in den autobiographischen Inschriften erst im Mittleren Reich dominant wird. Den anderen Problemfall stellt ein literarischer Text dar: die Lehre des Ptahhotep, in dem die Begriffe des »hörenden Herzens« und der Selbstkontrolle (*hrp jb* »das Untertauschen des Herzens«) eine große Rolle spielen. Dieser Text gibt vor, von einem Wesir Ptahhotep unter König Asosis (5. Dynastie) verfaßt zu sein. Solche Rahmenhandlungen sind in der ägyptischen Literatur jedoch grundsätzlich fiktiv, was sich auch darin zeigt, daß unter Asosis ein Wesir dieses Namens gar nicht belegt ist und erst in der 6. Dynastie ein Wesir namens Ptahhotep auftritt, an den der wirkliche Autor

dieser Schrift u. U. gedacht haben könnte. Meine Rekonstruktion der Geschichte des Herzens im Alten Ägypten beruht auf der Voraussetzung, daß die *Lehre des Ptahhotep* erst *nach* dem Untergang des Alten Reichs, allenfalls in der späten 6. Dynastie (in der auch der Name *Heka-ib* auftritt) als Zeugnis einer beginnenden Gegenströmung entstanden ist.¹⁵

In den biographischen Grabinschriften des Alten Reichs jedoch spielt der Begriff des Herzens keine Rolle. Wo er vorkommt, bezieht er sich auf das Herz des Königs:

Ich war würdig im Herzen seiner Majestät
mehr als jeder seiner Beamten, mehr als jeder seiner Edlen,
mehr als jeder seiner Diener.¹⁶

5. Die Entdeckung des Innen:

das leitende, hörende, auf der Waage gewogene Herz

Sein erstes Auftreten als Inbegriff des »inneren Selbst« im Kontext sepulkraler Selbstpräsentation gehört in die 11. Dynastie, d. h. eine Epoche politischer Restauration und Rezentralisierung. Auf der Stele des Rediu-Chnumu lesen wir:

Ich bin ja ein edler Beamter, eine süße Lieblingspflanze. Ich war nicht trunken, mein Herz war nicht vergeßlich. Ich war nicht nachlässig bei meiner Arbeit. Mein Herz war es, das meine Stellung erhöhte, mein Charakter war es, der meine Spitzenstellung dauern ließ.¹⁷

M. Lichtheim verweist in ihrem Kommentar auf die »deutliche Unterscheidung zwischen dem dynamischen Herzen, das plant und vorwärts drängt, und dem standfesten Charakter, der das Erreichte bewahrt und behauptet« (Lichtheim [1988], 45). Das Herz erscheint als ein innerer Motor, Sitz von Wille und Initiative. In dieser Funktion

¹⁵ Zur Datierung der Lehre ins Alte Reich (späte 6. Dyn.) s. Fecht (1986). Fechts Argumente würden aber die Erste Zwischenzeit einschließen.

¹⁶ Inschrift des Uni, Lichtheim I (1973), 19.

¹⁷ Stele Kairo CG 20543; Schenkel (1965), 112–115; Lichtheim (1988), 42–46.

ersetzt das Herz den König in den Inschriften des alten reichs. Die Biographien des Alten Reichs zeigen uns den ausschließlich auf königliches Geheiß hin tätigen Beamten. Planung und Willensbildung sind das Vorrecht des Königs. Seine Initiative setzt alle Arme in Bewegung. Zwar reden die Inschriften des späten Alten Reichs in großer Breite von den Leistungen der Grabherren. Aber alles wird auf Anordnung des Königs geleistet. Man möchte auf dieses Konzept David Riesmans Begriff der »außen-geleiteten« Lebensweise anwenden ([1958], 137 ff.).¹⁸ Im ägyptischen Alten Reich nahm es die Form der »königs-geleiteten« Lebensweise an.

Die Erfindung des Herzens als eines Symbols für Innenleitung und moralische Verantwortlichkeit ist das Ergebnis eines langen Prozesses, der mit dem Ende des Alten Reichs einsetzt. Miriam Lichtheim versteht diesen Prozeß in einleuchtender Weise als eine »Entdeckung des Selbst«: »Die neuen Haltungen des Selbstvertrauens und der Selbstreflexion spiegeln sich wider in einem neuen Vokabular. Der Mensch hat sein ›Selbst‹ entdeckt und begonnen, seine Manifestationen zu formulieren« ([1988], 142). Aber diese Entdeckung impliziert zwei verschiedene Dimensionen des Selbst, die zwei verschiedenen Stadien seiner Entdeckung entsprechen. Die eine ist die Dimension der *Individualität*. Ihre Entdeckung ist eine Reaktion auf das zusammenbrechende Königskonzept des Alten Reichs, das den König als das Herz der menschlichen Gemeinschaft verstand und den Einzelnen auf einen »königs-geleiteten« Handlungsraum festlegte. Diese äußeren Rahmenbedingungen mußten verschwinden, um die inneren Quellen des Selbst freizusetzen und schließlich zu dem zu führen, was M. Lichtheim »die Befreiung des Individuums« genannt hat. Die Inschriften des Gaufürsten Ankhtifi von Mo'alla geben diesem neuen Selbstbild den schärfsten Ausdruck¹⁹:

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

¹⁸ Riesman unterscheidet die »außen-geleitete« (outward directed), »innen-geleitete« (inward directed) und »traditions-geleitete« Lebensweise.

¹⁹ Vgl. hierzu und zur Berechtigung des Begriffs »Individualität« Assmann (1990), 271 f.

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 (Schenkel [1965], 47).

Wenn hier gelegentlich auch schon vom Herzen die Rede ist, dann im dynamischen Sinne von Antrieb und Planung (»wegen der Festigkeit meines Herzens und der Trefflichkeit meiner Planung«: Schenkel, 46). Seinen eigentlichen Auftritt in diesem Diskurs hat das Herz aber erst später, im Zusammenhang jener neuen Sprache der Innerlichkeit, wo es um das Herz als Sitz innerer Sinne und Tugenden geht. Dieses Aufkommen einer Sprache des »inneren Selbst« kennzeichnet die zweite Phase, die mit der 11. Dynastie anhebt. Jetzt geht es um die Innenstabilisierung des Selbst in seinen Außenbezügen sozialer Verantwortlichkeit.

Diese Dimension wird symbolisiert durch das Bild des leitenden Herzens und den Begriff des herz-geleiteten Menschen. Diese neue Lehre vom Herzen hat in ihrer reifen Form eine ausgeprägt anti-individualistische Tendenz. Großes Gewicht wird gelegt auf Einfügung, Unterordnung, »Schweigen«, Selbstkontrolle, Gehorsam, Altruismus, Zuverlässigkeit, Barmherzigkeit, Wohltätigkeit, Fairness. Die schlimmsten Übel sind Egoismus, Habgier, Selbstdurchsetzung, Unabhängigkeit, Gewalttätigkeit, Aggressivität, Rücksichtslosigkeit, Leidenschaft, unkontrollierte Gefühlsausbrüche, hemmungsloses Sich-Gehenlassen. Das scheint eindeutig eine Reaktion gegen den selbstherrlichen Individualismus der Ersten Zwischenzeit, den Typus des *šm-jb* »von mächtigem Herzen« (Fecht [1972], 136f.). Jetzt entsteht ein neuer Typus biographischer Selbstdarstellung, der ganz auf innere Fähigkeiten und Tugenden abgestellt ist. Ein typisches Beispiel findet sich auf einer der Stelen des Kammerherrn Antef, Sohnes der Senet, von der ich einige Zeilen anführen möchte:

Einzigartig geschickt, hervorragend an Rat,
der sich auf die Worte derer stützt, die ihren Spruch kennen
(wissen, was sie zu sagen haben),
der ausgesandt wird wegen der Einschätzung seiner Geschicklichkeit,
der dem Richter Bericht erstattet,
der das Anliegen des Herzens kennt.
Gepriesen von seinen Vorgesetzten, bekannt im Hause des Herrn,
dessen Herz seine Geschäfte leitet,
der seinen Arm beugt vor seinen Vorgesetzten,

der geliebt wird von den Hofleuten des Königs.
Ein wohlbezeugter Name als Weiser,
der ohne Schwanken dem Weg folgt,
der das Wort hört in der Kapelle des Geb,
eingeweiht in die Geheimnisse der Gerichtshalle (HT II, 22; Lichtheim
([1988]), 107).

Die expliziteste Ausführung jedoch findet dieses Konzepts des Herzens als des Sitzes innerer Qualitäten und als Führer der Person in der Inschrift einer Stele, die ein anderer Antef vier- oder fünfhundert Jahre später unter Thutmosis III. errichten ließ. Nicht nur mit seinem Namen, sondern auch mit seiner Autobiographie folgte er eng dem Vorbild des Mittleren Reichs:

Mein Herz (=Wille) war es, das zu tun entsprechend seiner Anleitung an mich.

Es legt für mich ein ausgezeichnetes Zeugnis ab,
seine Anweisungen habe ich nicht verletzt.

Weil ich fürchtete, seine Anweisungen zu verletzen,
gedieh ich dadurch über die Maßen.

Trefflich erging es mir wegen seiner Eingebungen für mein Handeln,
tadellos war ich durch seine Führung.

(. . .) Ein Gottesspruch ist es in jedem Leibe.

Selig der, den es auf den richtigen Weg des Handelns geführt hat!²⁰

Erst mit den letzten Zeilen dieses Textes wird klar, daß diese Biographie schon zu einem anderen Kapitel in der Geschichte des Herzens gehört. Das Neue liegt in der Beziehung des Herzens zur Gottheit. Was die Idee der Führerschaft des Herzens angeht, hat sich jedoch nichts Wesentliches geändert. Das Herz erscheint in diesem Konzept nicht nur als innerer Motor und Sitz von Wille, Initiative und selbstbestimmtem Handeln. Es erscheint auch und vor allem als moralische Instanz, die Lehren erteilt und Weisungen gibt, die nicht »übertreten« oder »verletzt« werden dürfen. Die Stimme des Herzens ist nicht die selbstherrlicher Individualität, sondern die sozialer und moralischer Verantwortlichkeit, die Stimme eines sozialen Über-Ich, die als göttliche Stimme erkannt wird und unserem Begriff des Gewissens schon sehr nahe kommt. Die Stimme des Herzens ist die verinnerlichte Stimme der Gemeinschaft. Sie wirkt als Gemein Sinn – common sense im lateinischen Sinn von *sensus communis*. Das Herz ist das Organ, kraft dessen das Individuum sich öffnet gegenüber den Anforderun-

²⁰ Louvre C 26: Urkunden IV 974f.; Assmann (1987), 225 f.

gen des Zusammenlebens und sich einbeziehen läßt in die Bindungen der Gemeinschaft.

Das Herz, das als Zentrum und Führer der Person wirkt, ist offenkundig nicht das natürliche, sondern das erzogene Herz, das durch Erziehung und Bildung geformte und umgeformte Herz. Das Ziel der Erziehung liegt darin, die Stimme der traditionellen »Weisheit« – Gemeinsinn, Solidarität, Verantwortlichkeit – im Herzen des Einzelnen zu verankern, d. h. die Regeln und Grundlagen eines harmonischen Zusammenlebens, die der Ägypter unter dem Begriff »Ma'at« zusammenfaßt (s. Verf. [1990]). Dadurch wird die »innen-geleitete« Lebensweise identisch mit dem, was Riesman die »traditions-geleitete« Lebensform nennt. Die Tradition wird durch Erziehung »verinnerlicht«, dem Herzen eingepflanzt. Die Einpflanzung der Ma'at in das Herz erfordert ein aufnahmefähiges, ein »hörendes Herz«²¹. Das Herz, Ptahhotep zufolge,

macht aus seinem Besitzer einen Hörer oder Nicht-Hörer.

Das Herz des Menschen ist sein Glück und seine Gesundheit.²²

Nur das umgeformte, sozusagen »ma'atisierte« Herz, das seine spontanen Gefühle und Triebe zu unterdrücken und sein individuelles Selbst mit dem Allgemeinen und Sozialen (wie Vernunft, Gemeinsinn, Moral und Manieren) zu vermitteln gelernt hat, ist zum Führertum befähigt.

Zum »führenden« und »hörenden« Herzen tritt als drittes Motiv in der Herzens-Lehre des Mittleren Reichs das »gewogene Herz«. Dies bezieht sich auf die uns schon vertraute Vorstellung der Wägung des Herzens (»Psychostasie«) im Totengericht.²³ Auf diese Szene spielt Antef an mit dem Satz »es (das Herz) legt für mich ein ausgezeichnetes Zeugnis ab«. Das Herz wird seinen Besitzer nicht im Stich lassen, wenn er bei Lebzeiten seinen Weisungen und Eingebungen gefolgt ist. Die Idee des Totengerichts gibt dem Weg Ziel und Orientierung, auf dem der Mensch von seinem Herzen geleitet wird.

²¹ Diese biblische Wendung (*lev šomea*^c), die in der Geschichte von Salomos Gebet vorkommt (1 Kg 3.5–9), konnte von Brunner (1954) und (1988a), 4f. auf ein ägyptisches Vorbild zurückgeführt werden; vgl. auch Shupak (1985), 203 ff.

²² Ptahhotep 550–552; Lichtheim (1973), 74. Brunner (1988b), 129.

²³ Piankoff (1930), 78 ff.; Brunner (1965), 81 ff.; Assmann (1990), 132–136.

Dieser Weg führt zur Unsterblichkeit. Nur ein hörendes Herz kann zum führenden Herzen werden; nur wer sich von seinem Herzen führen läßt, kann hoffen, ans Ziel zu gelangen. Nur das kraft seiner Aufnahmefähigkeit mit Ma'at angefüllte Herz besteht die Prüfung der Waage und erweist sich des ewigen Lebens in der Gegenwart des Osiris würdig. »Mein Herz voll von Ma'at« ist die Form, in der sich eine Person Osiris, dem höchsten Richter, vorstellt. Die »Ma'atisierung« des Herzens ist eine geistige Form von Mumifizierung: Sie verleiht einer Person Unsterblichkeit durch Anpassung an die Regeln der Ewigkeit. Diese Anpassung wird auf der Waage geprüft. Die Idee des Totengerichts dehnt den Bereich moralischer Verantwortlichkeit in die Götterwelt aus. Soziale Weisheit nimmt den Charakter eines heiligen Gesetzes an, die Kunst des rechten Lebens wird zu frommer Lebensführung, die innere Stimme sozialer Vernunft wird zur Stimme Gottes und das Konzept des herz-geleiteten Menschen wird zur Idee des gott-geleiteten Herzens.

6. Liebe, Aufrichtigkeit, Diskretion

Bevor wir diese Linie weiter verfolgen, möchte ich aber einen Exkurs einschalten zum ägyptischen Begriff richterlicher Allwissenheit und zu den Tugenden der Liebe, Aufrichtigkeit und Diskretion. Was mit der Herzwägung sichergestellt werden soll, ist die Einheit von Herz und Mund, die Ausschließung bloßen Lippenbekenntnisses und inneren Vorbehalts. Der *ganze* Mensch muß sich vor dem Totengericht verantworten. Der Richter blickt nicht nur auf die äußere Person, sondern in das Herz:

Oh Herz, das das Innere des Leibes erkennt,
erkenne diesen N, sei seiner nicht uneingedenk!
Wenn du diesen N erkennst, wird dieser N <dich erkennen>.
O du, der alles auf der Waage wiegt, der die Schlafenden prüft,
indem er die Charaktere prüft,
der das Innere des Herzens erkennt:
erkenne diesen N, sei seiner nicht uneingedenk! (CT VI 399u-400c).

In einem fast zwei Jahrtausende späteren Text wird derselbe Gedanke auf die denkbar präziseste Formel gebracht:

Gott legt das Herz auf die eine Waagschale,
in die andere legt er das Gewicht.
An seinem Herzen erkennt er den Bösen,
und den Mann Gottes ebenso (pInsinger 5,7–8).²⁴

Auch der irdische Richter rühmt sich dieser ins Innere dringenden Menschenkenntnis. »Der das Innere jeden Leibes erkennt« nennt sich der Wesir Montuhotep unter Sesotris III. (CG 20539, 7; Lange-Schäfer 152); »Herr der Weisheit, der das Innere des Herzens kennt!« heißt es bei Hapdjefai von Assiut (Urk VII 64.10). Ein anderer rühmt sich:

Der einen Mann erkennt an seinem Ausspruch,
auch wenn der Leib ihm sein Inneres verhüllt.
Der bewirkt, daß das Herz ausspuckt, was es verschluckt hat (HT IV 37, BM Nr. 193 [566]).

Auch der uns schon bekannte Intef aus der Zeit Thutmosis III., in dessen Biographie das Herz ein Leitmotiv darstellt, greift diese Phraseologie auf:

Der das Herz durchschaut und was im Leibe ist erkennt,
bevor es noch über die Lippen gekommen ist (Urk IV 971).

Diese Idee einer durchschauenden, den *ganzen* Menschen fordernden und prüfenden Allwissenheit kennen wir auch aus einem anderen Zusammenhang: Sie gehört zum Königsbild des Mittleren Reichs. In der Loyalistischen Lehre, einem der klassischen Erziehungsbücher, lesen wir gleich zu Anfang:

Verehrt den König im Inneren eures Leibes,
verbündet euch mit ihm in euren Herzen!
Fürchtet ihn täglich,
erweist ihm Ehrfurcht allezeit.
Denn er ist Sia in den Herzen,
seine Augen durchforschen alle Leiber.
Er ist Re, kraft dessen Strahlen man sieht,
ein Erleuchter der beiden Länder, mehr als die Sonne.²⁵

²⁴ Vgl. F. de Cenival (1991), 80.

²⁵ G. Posener (1976), 58–63 § 2 (Text); 19f. Posener verweist auf Urkunden IV, 20: »Er (Re) möge geben, daß die *h3tj*-Herzen ihm Anbetung spenden und die *jb*-Herzen ihn preisen in den Leibern.«

Das Motiv der königlichen Allwissenheit, die ins Innere dringt, begegnet schon im Alten Reich. So lesen wir in einer Inschrift der 5. Dynastie:

Lobpreis spenden dem großen König,
jeden Gott anbeten um Sahures willen,
denn er ist ein Wissender mit seinem ganzen Gefolge.
Alles, was hervorgeht aus dem Munde seiner Majestät,
das verwirklicht sich auf der Stelle.
Denn ihm hat Gott Erkenntnis gegeben der Dinge im Leibe
(= Gedanken);
weil seine Erlauchtheit größer ist als die aller anderen Götter.²⁶

Aber hier ist vom Herzen noch nicht die Rede. Erst im Mittleren Reich verbindet sich mit der Vorstellung der ins Innere dringenden Erkenntnis das Gebot der Königs Liebe, die von innen kommt. Denn erst jetzt wird der Unterschied zwischen Innen und Außen gemacht. Erst im Kontext des Stadiums der Unterscheidung entfaltet sich eine Begrifflichkeit der menschlichen Innenwelt. Erst jetzt wird zwischen äußerem Gehorsam und innerer Treue unterschieden und letztere gefordert. Erst nachdem das Konzept des Herzens, d. h. eine innere Instanz von Wille, Erkenntnis und Initiative, nicht mehr als das Prärogativ des Königs galt, sondern zum Schlüsselbegriff eines allgemeinen Menschenbildes geworden war, konnte und mußte dem wiedererstarkten Königtum daran gelegen sein, sich auch und gerade der »Herzen« seiner Untertanen zu versichern. Der »Loyalismus« des Mittleren Reichs ist genau die Kehrseite des »Individualismus« der Ersten Zwischenzeit. Auf die Entdeckung des inneren Selbst in der Ersten Zwischenzeit – als einer Art Nachfolge-Institution des jeden Willen bindenden Königtums des Alten Reichs – folgt im Mittleren Reich die Forderung der »Liebe«, der *inneren*, d. h. aus freier Entscheidung eingegangenen Bindung.

Der Loyalismus bleibt auch im Neuen Reich die bestimmende Dok-

²⁶ Urk I 39. Diese Phraseologie der ins Innere dringenden Allwissenheit gehört auch später und unabhängig von der Loyalitätslehre zum Grundbestand der Königslegenden. So heißt es etwa (um nur ein Beispiel zu nennen) von Amenophis III: »Der die Leiber durchforscht und erkennt, was im Herzen ist, ist weise wie Thot« (Urk IV 1691. 20–1692. 1). »Der die Leiber durchforscht und erkennt, was im Herzen ist, dessen Zorn den Bösen trifft, der den Furchtsamen schützt« (Urk IV 1724. 8–10).

trin. So läßt sich z. B. im Grab des Wesirs Pasiara aus der frühen 19. Dynastie (um 1300 v. Chr.) auf einer sonst völlig zerstörten Wand dieser eine Satz als Rede des Grabherrn noch lesen: »Verehrt den König in euren Herzen!«²⁷ Die Verehrung, die der König fordert, ist Herzenssache. Der innere Mensch ist gefordert. Daher betonen die Beamten auch in ihren Inschriften: »Mein Herz war es, das mich dazu antrieb, dem König zu folgen«. Wer sich dem Gebot der verinnerlichten Königsiebe widersetzt, zieht sich den Zorn Gottes zu. So heißt es von der Königin Hatschepsut in einer ihrer Inschriften:

Jeder Mann, der sie in seinem Herzen liebt

und sie preist Tag für Tag,

wird sein Glück ersprießen lassen über alle Maßen.

Jeder Mann aber, der (schlecht) redet über den Namen ihrer Majestät, sofort veranlaßt der Gott seinen Tod (Urk IV 260, 8–13).

Das königliche Liebesgebot mit seiner Betonung des inneren Menschen findet sich auch in anderen Staaten des alten Vorderen Orients. Dort gehört es zur Sprache der Vasallenverträge und Loyalitätsvereidigungen (W. L. Moran [1963]; M. Weinfeld [1976]). Die Formel »aus ganzem Herzen« kommt schon in hethitischen Verträgen vor. »Wenn du Niqmepa nicht beschützt mit deinem Heer und deinen Wagen und mit deinem ganzen Herzen und nicht für ihn kämpfst mit deinem ganzen Herzen«, lesen wir in einem Vertrag mit Ugarit (Weinfeld [1976], 384); in einem anderen: »wenn du Schauschgamuwa nicht zu Hilfe kommst von ganzem Herzen . . .« (Weinfeld [1976], Anm. 12). Das Pathos der Ganzheit, der vorbehaltlosen Aufrichtigkeit gehört zu dem Loyalitätseid, den die Vasallen, Beamten und Heerführer auf den König schwören müssen. So heißt es etwa: »Solltet ihr – während ihr auf dem Erdboden dieses Eides steht – nur einen Eid des Lippenbekenntnisses schwören und nicht aus eurem ganzen Herzen schwören . . .« (K. Watanabe [1987], 160–163). Es geht um den Ausschluß jeden inneren Vorbehalts; daher: »von ganzem Herzen«. Im Deuteronomium, im *Sch^ema^c*-Gebet, wird diese ganzheitliche, den inneren und den äußeren Menschen bindende Loyalitäts-Beziehung von der politischen auf die religiöse Bindung, die Beziehung zu Gott umgebucht. Hier steht das Gebot: »Du sollst Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.« Es handelt

²⁷ Text 196 der Heidelberger Edition des Grabes (in Vorbereitung).

sich um das Gebot der Gebote, das alle anderen Gebote fundiert.²⁸ Jesus hat dieses Gebot zusammengespannt mit dem Gebot der Nächstenliebe, das ganz woanders vorkommt: im Buch Leviticus, im »Heiligkeitsgesetz«, und daraus das »Doppelgebot der Liebe« gemacht.²⁹ Im Deuteronomium aber ist an Nächstenliebe nicht gedacht, sondern nur an Gottesliebe.

Da wir nun im Verfolg des Themas »Liebe« bis ins Neue Testament vorausgeeilt sind, wollen wir hier den Ausgang nehmen für eine kurze Betrachtung des Themas »Aufrichtigkeit«, das ebenfalls einen Schlüsselbegriff in der Sprache der Innerlichkeit darstellt. Ich meine das Jesuswort »Eure Rede sei Ja Ja, Nein Nein« (Mt 5, 37). E. Kutsch (1960) konnte zeigen, daß dieser in solcher Verkürzung kaum noch verständlichen Formulierung eine altorientalische Charakteristik der (Un-)Aufrichtigkeit zugrunde liegt. Unter den von E. Kutsch angeführten Beispielen lesen wir etwa:

Sein Mund ist redlich, (aber) sein Herz ist unwahr,
sein Mund (sagt) »ja«, aber sein Herz (sagt) »nein«,
insgesamt spricht er die Unwahrheit.³⁰

Mit der Formel »Ja Ja, Nein Nein« soll die Übereinstimmung von Herz und Mund ausgedrückt werden, also die Entsprechung von Innen und Außen, wie sie auch für die Liebe als *innere* Bindung gefordert wird.

H. Brunner hat dieses Motiv in der ägyptischen Tradition untersucht und bis zur *Lehre des Ptahhotep* zurückverfolgen können, die uns ja schon als ein *locus classicus* der Lehre vom Herzen und der ihr zugrundeliegenden Unterscheidung von Innen und Außen begegnet ist:

Man erkennt einen Weisen an dem, was er weiß,
und einen Adligen an seinem guten Benehmen.
Sein Herz stimmt mit seiner Zunge überein,
und seine Lippen sind aufrichtig, wenn er spricht (Ptahhotep 526–8;
Brunner [1968], 8).

²⁸ Die im *Sch^ema^c*-Gebet geforderte Liebe gilt ganz ausdrücklich dem Einen. Monotheistisches Bekenntnis und Liebesgebot hängen untrennbar miteinander zusammen. Lieben, wie es hier gefordert wird, »von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Vermögen«, kann man eben nur Einen.

²⁹ Bei Markus wird der Verweis auf das monotheistische Bekenntnis des *Sch^ema^c*-Gebets explizit gemacht (Mk 12, 28–34).

³⁰ Taf. II, Zeile 55–57 der Serie Schurpu, nach Brunner (1968), 7.

In der ein Jahrtausend späteren Lehre des *Amenemope* erscheint dasselbe Motiv in der folgenden Form:

Grüße nicht den »Heißen«,
indem du dir Unrecht tust, und schädige nicht selbst dein Herz.
Sage nicht ein falsches »Du seist gepriesen«,
während Schrecken in deinem Inneren ist.
Sprich nicht falsch mit einem Menschen,
das ist ein Abscheu für den Gott.

Trenne nicht dein Herz von deiner Zunge,
dann werden alle deine Pläne erfolgreich sein.
Du wirst gewichtig vor den Leuten sein,
indem du heil bist in der Hand des Gottes.
Der Gott haßt den, der die Rede verfälscht,
sein großer Abscheu ist der Kummer des Innern (*Amenemope*
XIII. 11–XIV. 3, Grumach [1972], 84 ff.).

Auch hier geht es um das Lippenbekenntnis. Verhaßt ist eine Rede, die zwar den äußeren Anschein der Annehmlichkeit besitzt, aber keine Entsprechung im Inneren hat, ja der inneren Einstellung glatt zuwiderläuft.

In derselben Lehre findet sich aber auch die umgekehrte Warnung: Verhaßt ist eine Rede, die zwar von Herzen kommt, aber im Außen der sozialen Beziehungen schädigend oder zerstörend wirkt. Diese »böse« Rede soll man lieber »drinnen« verbergen und nicht nach außen dringen lassen:

Gib die gute Rede auf deine Zunge,
indem die böse in deinem Leibe verborgen ist (*Amenemope* XI. 10–11,
Grumach [1972], 70 ff.).

Besser ist ein Mann, dessen Rede in seinem Leibe ist,
als der, der sie sagt, um zu schädigen (*Amenemope* XX. 15–16, Grumach [1972], 140 ff.).

In der etwas älteren Lehre des Ani wird diese Warnung am Gleichnis des Kornspeichers entfaltet:

Erhebe dein Herz nicht gegenüber einem Fremden, so daß er deinen Spruch gegen dich wenden kann.
Schnell geht die Anzeige dessen, was aus deinem Munde kam;
wenn er³¹ es meldet, giltst du als widersetzlich.

³¹ Mit pDer el Medine: Černý/Posener (1978), Tf. 5.1.

Der Mensch ruiniert sich mit seiner Zunge;
hüte dich, daß du dir keinen Kummer bereitest.
Der Leib des Menschen ist weiter als ein Staatsspeicher,
er ist voll aller möglichen Antworten.

Du aber sollst das Gute auswählen und nur das Gute aussprechen,
indem das Böse in deinem Leib eingesperrt bleibt (Ani 7.7–9, Suys
[1935], 68f.).

Variante³²: Der Leib, er ist weiter als eine Scheune,
er ist tiefer als ein Brunnen.
die Feldhürde eines Mannes, den man nicht kennt.
Es umkreist (?) ihn das Herz, sein Torwächter.
Du aber nimm alles Erwählte heraus
und sperre das Böse ein bis zu deinem Tode.
Der Worte sind viele, die Lebenszeit ist gering,
sprich also Angenehmes, und du wirst beliebt sein.

Die Forderung der Aufrichtigkeit wird also nicht so weit getrieben,
daß der Mensch auch das Unangenehme sagen soll. Im Gegenteil: Er
soll, bevor er den Mund aufmacht, sein Herz als eine Art selektiven
Filter einschalten, d. h. sich besinnen und die Wirkung seiner Worte
abschätzen, um nur das zur Sprache zu bringen, was sich auch außen
hören lassen kann. Dieselbe Warnung begegnet auch im Zusammen-
hang der Diskretion:

Höre nicht (erst) die Antwort eines Beamten in seinem Hause
und wiederhole sie (dann) nicht draußen einem anderen.
Laß deinen Ausspruch nicht nach draußen gebracht werden,
damit dein Herz nicht sauer werde (Amenemope XXXIV. 1–3, Gru-
mach [1972], 153ff.).

Alles, was der Mund nach außen kundtut, soll dem entsprechen, was
im Herzen ist. Aber nicht alles, was im Herzen ist, soll auch nach au-
ßen kundgetan werden. In dieser Weise ergänzen sich die Forderungen
der Aufrichtigkeit und der Diskretion, die beide auf der Unterschei-
dung von Innen und Außen beruhen.

Die Fähigkeit, zwischen Innen und Außen zu unterscheiden und das,
was »innen« bleiben soll, nicht nach außen dringen zu lassen, wird
durch die Weisheitslehre vermittelt. Im ersten Kapitel empfiehlt Ame-
nemope seine Lehre als

... nützlich, sie in dein Herz zu geben,
(...) laß sie im Kasten deines Leibes ruhn:

³² pDer el Medine ed. Černý/Posener (1978), Tf. 5, 2–5.

dann ist sie ein Pfosten in deinem Herzen.
Wenn ein Sturm der Worte entsteht,
ist sie ein Landepflock auf deiner Zunge (Amenemope III. 11–16, Grumach [1972], 25).

Als »Pfosten« und »Landepflock« befestigt die Lehre die Grenze zwischen Innen und Außen. Der Unterwiesene weiß, wann er zu reden und wann er zu schweigen hat.

7. Die Beherzigung Gottes und das gott-geleitete Herz

Im Grab des Wesirs Pasiara (um 1300 v. Chr.) findet sich die kurze, einem Bildhauer in den Mund gelegte Anrufung an Amun:

Der Handwerker Nefer[hotep] sagt:
Amun, du Steuerruder für den, der ihn sich ins Herz gibt, bis er den Westen erreicht!³³

Beide Elemente dieses Lobpreises – Gott als Steuerruder und Gottes »Beherzigung« – kommen mit Bezug auf Amun schon 150 Jahre früher vor. In einem Opfergebet im Grab des Bürgermeisters Sennefer aus der Zeit Amenophis' II. wird Amun Re folgendermaßen gepriesen:

Ein Opfergebet [an Amun Re],
den Stier des Himmels, das Machtbild darin,
das gute Steuerruder, das nicht fehlgeht,
Richter <im Himmel und auf Erden>³⁴,
Schöner Stern, der die beiden Länder erhellt.
Wenn er erblickt wird, ereignet sich Gutes (Verf. [1983 b], 178 f.).

Auf einem Gebetsostrakon derselben Zeit liest man:

Ich gab dich in mein Herz, weil du so stark bist. (...)
Du bist mein Schützer. Siehe: meine Furcht ist verschwunden (Ostr. Cairo CG 12217 recto ed. G. Posener [1975], 206 f.).

³³ Text 173 der Heidelberger Edition (in Vorbereitung).

³⁴ Eingefügt nach einem Text im Grab des Paheri, der bis auf dieses, bei Sennefer offenbar irrtümlich ausgelassenes Stück genau den Versen 3–5 des Sennefer-Textes entspricht; s. J. J. Taylor, F. Ll. Griffith, *The Tomb of Paheri*, London 1895, Tf. 1.

Der Begriff der Gottesbeherzigung findet in den Texten des Neuen Reichs eine sehr weite Verbreitung. Oft verbindet er sich mit den Motiven der Führung und des Schutzes. So lesen wir in einem Hymnus aus der Zeit Thutmoses' III. :

Gott ist Vater und Mutter für den, der ihn in sein Herz gibt,
aber er wendet sich ab von dem, der seine Stadt vernachlässigt.
(. . .) Wen er jedoch leitet, der wird nicht fehl gehen (Verf. [1983 a],
228–230; ÄHG Nr. 75).

Eine kurze, wenn auch ideengeschichtlich entscheidende Periode des Neuen Reichs fällt hier jedoch ganz aus dem Rahmen: die Amarnazeit, bekannt als Epoche eines monotheistischen Umsturzes von oben, in der Amenophis IV–Echnaton, der erste geschichtlich bekannte Religionsstifter, alle traditionellen Kulte einstellen ließ zugunsten des von ihm eingeführten Kultes des Sonnenlichts. *Diesen* Gott sich ins Herz zu setzen, war nur Einem erlaubt: dem König, der zu ihm sagen kann:

Du bist in meinem Herzen,
und ist kein anderer, der dich kennt, außer deinem Sohne Echnaton,
den du deine Wege und deine Macht gelehrt hast (ÄHG Nr. 92, 121 f.).

Deine Kraft und Stärke sind fest in meinem Herzen (ÄHG Nr. 91, 51).

Gottesbeherzigung war in Amarna Sache des Königs. Denn diese Religion bedeutete eine völlige Umkehrung der traditionellen Vorstellungen von Gotteserfahrung. Galt es vorher als das exklusive Vorrecht des Königs, den Gott zu schauen, und konnte der Einzelne solches nur nach dem Tode für sich erhoffen, so war in der Amarnazeit das Schauen Gottes die selbstverständlichste Lebensbedingung aller Geschöpfe. Dagegen stand es außerhalb der Amarna-Religion allen frei, ja war geradezu geboten, sich »Gott ins Herz zu setzen«, während in der Amarnazeit einzig das königliche Herz dazu befähigt und berufen war. Das Verhältnis von »Schauen« und »Wissen« wurde umgekehrt: War sonst die Schau Sache höchster Einweihung und das Wissen Sache einer grundsätzlich allgemeinen Erfahrung, so war in Amarna die Schau allgemein und das Wissen vorenthalten. An die Stelle der Gottesbeherzigung tritt aber in Amarna nicht die Gottesschau, sondern die »Königsbeherzigung«. Echnaton selbst erscheint in den Inschriften seiner Höflinge und Beamten als Objekt ihrer Beherzigung, und zwar in genau dem gleichen Sinne von Frömmigkeit und Devotion, in dem diese Wendung in ihrem ursprünglichen Milieu, der »persönlichen Frömmigkeit«, in bezug auf den Gott geprägt worden war.

Der ein Begräbnis anweist dem, der ihn in sein Herz gibt (Sandman, Texts, 170.9).³⁵

Offenkundig kam es Echnaton darauf an, die neue Idee des »gott-geleiteten Herzens« zu monopolisieren oder zu »entdemotisieren« und dafür mit dem Konzept des »königs-geleiteten« Herzens wieder zur Anthropologie des Alten Reichs zurückzukehren. Er hat aber genau das Gegenteil erreicht: Mit dem Scheitern seiner Religion brachen sich die neuen Ideen der Gottesbeherzigung und des gott-geleiteten Herzens völlig Bahn und prägen die religiöse Anthropologie der Ramessidenzeit. In der Zeit Ramses' II. schreibt ein Mann namens Kiki, ein Verehrer der Göttin Mut, der sein ganzes Vermögen ihrem Tempel überschrieben hat, in seiner autobiographischen Grabinschrift:

Mein Herz ist erfüllt von meiner Herrin.
Ich fürchte mich vor niemandem.
Ich verbringe die Nacht in ruhigem Schlaf,
denn ich habe einen Schützer (ÄHG Nr. 173).

In vielen Gebeten dieser Zeit wird Amun angerufen als »Lotse« und »Steuerruder«:

Vater des Armen in der Not,
der den Elenden aufrichtet, [wenn er ruft].
Starkes Steuerruder, der gibt,
daß der Habenichts ein Herr von Schätzen ist (Verf. [1983 a], Nr. 187 t).

Lotse, der das Wasser kennt,
Steuerruder, [das nicht fehlgeht]!
Der Brot gibt dem, der keines hat,
der den Diener seines Hauses am Leben erhält (pAnastasi II, 9. 2,
ÄHG Nr. 177).

[Du bist] Amun, der kommt zu dem, der [zu ihm] ruft.
Der [Lotse, der das] Wasser [kennt],
das Steuerruder, [das nicht fehlgeht] (ÄHG Nr. 188).

Lotse, der das Wasser kennt,
Amun, du Steuerruder, das nicht fehlgeht.
Du Scharfsichtiger, der die Untiefe kennt (tB; 5656 ÄHG Nr. 190, 26–28).

Die Motive von Herz und Steuerruder kommen zusammen vor in einer Maxime der *Lehre des Amenemope*, die als *locus classicus* für die Idee des gott-geleiteten Herzens gelten kann:

³⁵ Weitere Belege: Assmann (1979), 55 f.

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 (Amenemope XX. 3–6, Grumach
[1972], 124–128).

Dieses Zitat bringt uns zu unserem Ausgangspunkt zurück: zur Notwendigkeit, das Herz zu festigen. Hier geht es um das Sprechen. Der Mensch soll sich nicht durch unbedachtes Reden ans »Außen« preisgeben, d. h. sich von seiner Zunge steuern lassen. Zwar ist in der Tat die Zunge das Steuerruder des Schiffes: Das Wort entscheidet über den Kurs, den das Lebensschiff nimmt (»Er wird zerstört und erbaut durch seine Zunge«: Amenemope XII. 3). Aber es kommt darauf an, wer das Steuer führt. Man darf sich von der Strömung – d. h. vom »Außen« – nicht fortreißen lassen. Daher die Mahnung, sich innen »schwer zu machen«. Soweit entspricht alles der Weisheit des Mittleren Reichs. Neu ist der Gedanke, daß in dem gefestigten Herzen Gott selbst den Lotsen spielt. Nicht das stetige und gefestigte Herz übernimmt die Führung, sondern der Allherr. Anstelle der Ma'at, d. h. Gemeinsinn, soziale Vernunft, verinnerlichte Tradition, Erziehung und Bildung, ist es nun Gott, der das Herz führt und leitet.

Die Idee des gott-geleiteten Herzens scheint einer anderen historischen Situation anzugehören und anderen Bedürfnissen zu entsprechen als die Idee des leitenden Herzens und des herz-geleiteten Menschen. Das Paradigma des herz-geleiteten Menschen scheint von primär sozialen Bedürfnissen geformt zu sein. Die damit verbundenen Tugenden – Verantwortlichkeit, Zuverlässigkeit, Selbstkontrolle, Vertrauen – sind soziale Tugenden. Um die Gerechtigkeit auf Erden zu etablieren, gibt es keinen anderen Ort als das menschliche Herz. Das Paradigma des gott-geleiteten Herzens dagegen scheint primär individuellen Bedürfnissen zu entspringen: Schutz vor Angst und Furcht, Führung in einer weglosen und undurchsichtigen Welt, Beistand gegen Verfolgung, menschliche Ungerechtigkeit, bössartige Dämonen und Gottheiten, Gefahren aller Art einschließlich des »Schrecken Pharaos«³⁶. Typische Bitten um Errettung beziehen sich auf ungerechte Richter und Verleumdung: »Mögest du mich erretten aus dem Munde der Men-

³⁶ LÄ II, 359–67 s. v. »Furcht« (Assmann); 479–483 s. v. »Gefährdungsbeußtsein« (Brunner); S. Morenz (1975).

schen.«³⁷ Jetzt ist es nicht mehr allein die innere Welt des Menschen, die mit ihren Leidenschaften, Trieben, Ängsten und Gefühlen als schwankender, unberechenbarer, abrupten Wandlungen ausgesetzter Grund angesehen wird, der dringend der Festigung bedarf, sondern ebenso auch die äußere Welt:

Sage nicht: ›Heute ist wie Morgen.‹

Wie wird das enden?

Wenn das Morgen kommt, ist das Heute vergangen,
die Tiefe ist zum Uferrand geworden.

Krokodile sind entblößt, Nilpferde auf dem Trockenem,
die Fische sind zusammengedrängt.

Die Wölfe sind satt, die Vögel sind im Fest,

die Fischnetze sind ausgeleert (Amenemope VI. 18–7.6; Grumach, 49).³⁸

Die Welt ist undurchsichtig, unberechenbar und unbeständig geworden. Sie flößt kein Behagen und Vertrauen mehr ein. Weder innen noch außen gibt es etwas, woran man sich halten kann, mit Ausnahme Gottes, des einzigen ruhenden Pols in einer sich unausgesetzt wandelnden Welt. Um Beständigkeit zu erreichen, muß der Mensch eine Achse errichten zwischen seinem Herzen und Gott, muß sich, wie die Formel sagt, »Gott ins Herz setzen« und sich Gottes Lenkung überlassen. Amenemope geht sogar so weit, das Herz »die Nase Gottes« zu nennen.³⁹ Gott soll das Herz riechen und einatmen. Riechen und Atmen, der Sinn der Nase, ist derjenige der menschlichen Sinne, der den engsten Kontakt stiftet (vgl. H. Tellenbach [1968]). Der Mensch wird von Gott nicht nur gesehen und gehört, sondern geradezu eingeatmet. Das ist im ägyptischen Denken weniger ungewöhnlich als für uns. Schon in den Pyramidentexten wünscht sich der tote König, die

³⁷ pChester Beatty IV rto. 8,4–5 (ÄHG Nr. 195, 48); Schreiftafel BM 5656 ed. Černý-Gardiner, HO 89 vso. (ÄHG Nr. 190, 38f.); Černý-Gardiner, ibd., 8.1; Leiden D 19 (Maspero, RT 3, 1882, 104). Vgl. auch Hiob 5.21. Auch die *Lehre des Amenemope* verspricht dem Schüler, ihn »aus dem Munde der Fremden zu retten« (I. 11, Grumach [1972], 7).

³⁸ Das Motiv der *mutabilitas mundi* spielt auch in der Lehre des Ani eine bedeutende Rolle; vgl. Assmann (1990), 271 f.

³⁹ Amenemope 24.4. Ich ziehe mit Grumach (1972), 153 diese Lesung (*fn*d »Nase«) des Londoner Papyrus als die *lectio difficilior* der Lesung *fq3* »Gabe« der Turiner Schreiftafel vor. »Gabe« besagt wenig im Kontext einer Lehre, der alles eine Gabe Gottes ist.

Lotusblüte an der Nase des Re zu sein. In einem Sargtext wird der Schöpfer aufgefordert: »Küsse (oder: ›atme‹) deine Tochter Ma'at, gib sie an deine Nase!«⁴⁰ Gott lebt vom Einatmen der Ma'at – Ordnung, Wahrheit, Gerechtigkeit –, die ihm von den Menschen dargebracht wird. Dies sind die Vorstellungen, die Amenemopes kühnem Bild des Herzens zugrunde liegen. Das Herz als »Nase Gottes«: In diesem Bild werden Gott und Selbst in eine äußerst innige Beziehung gebracht. Gott verletzen und das eigene innerste Selbst verletzen – das ist ein und dasselbe. Wer mit Gott im Einklang lebt, lebt mit sich selbst im Einklang, denn Gott und Herz atmen dieselbe Luft menschlicher Gerechtigkeit. Der Einklang von Innen und Außen, der Grundsatz der Weisheit des Mittleren Reichs, wird jetzt zum Prinzip der Frömmigkeit, einer Lebensführung im Einklang mit göttlicher Führung und Weisung.

Literatur

- ÄHG = Assmann, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975.
- Assmann, J., »Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit«, in: E. Hornung, O. Keel (Hg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, OBO 28, 1979, 11–72.
- , *Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern*, Mainz 1983 (= 1983 a).
- , *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*, Fribourg 1983 (= 1983 b).
- , »Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten«, in: A. Hahn, V. Kapp (Hg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt 1987, 208–232.
- , *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- , *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991.
- , »Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit. Vertrag und Monument als Allegorien des Lebens«, in: H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer (Hg.), *Schrift*, München 1993, 233–255.
- Blackman, A. M., *Middle Egyptian Stories*, Bibl. Aeg. II, Brüssel 1932.
- Böblig, A., »Herz« in der Übersetzung des koptischen Neuen Testaments«, in: *Fontes atque pontes. Festgabe für Hellmut Brunner*, Wiesbaden 1983, 47–61.

⁴⁰ CT II 35c cf. I. Shirun-Grumach (1985), 176 f.

- Bonnet, H., »Der Gott im Menschen«, in: *Scritti in Onore di Ippolito Rosellini*, Rom 1949, 237ff.
- Boorn, G. van den, »Wdrijt and Justice at the Gate«, in: *JNES*, 44, 1985, 1–25.
- Brunner, H., »Das Hörende Herz«, in: *ThLZ*, 79, 1954, 697–700, wiederabgedr. in: Brunner (1988a), 3–5.
- , »Das Herz im ägyptischen Glauben«, in: *Das Herz im Umkreis des Glaubens I*, Biberach 1965, 81–106, wiederabgedr. in: Brunner (1988a), 8–44.
- , »Eure Rede sei Ja, Ja, Nein, Nein« im Ägyptischen«, in: *Festschrift für Siegfried Schott zu seinem 70. Geburtstag*, Wiesbaden 1968, 7–12, wiederabgedr. in: Brunner (1988a), 396ff.
- , »Herz«, in: *Lexikon der Ägyptologie II*, 1977, 1158–1168.
- , *Das Hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, OBO 80, Fribourg 1988 (= 1988a).
- , *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich 1988 (= 1988b).
- Brunner-Traut, E., *Frühformen des Erkennens. Am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt 1990.
- Buck, A. de, »Een groep dodenboekspreuken betreffende het hart«, in: *Jaarbericht Ex Oriente Lux*, 9, 1944, 9–24.
- Burkard, G., »Ptahhotep und das Alter«, in: *ZÄS*, 115, 1988, 19–30.
- Caminos, R. A., *Late Egyptian Miscellanies*, Oxford 1952.
- Carrithers, M./Collins, St./Lukes, St. (eds.), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge 1985.
- Cenival, F. de, »Individualisme et désenchantement, une tradition de la pensée égyptienne«, in: U. Verhoeven, E. Graefe (Hg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten (FS. Derchain)*, Leuven 1991, 79–91.
- Černý, J./Posener, G., *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh I*, Kairo 1978.
- Dodds, E. R., *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970.
- Fecht, G., »Cruces Interpretum in der Lehre des Ptahhotep (Maximen 7, 9, 13, 14) und das Alter der Lehre«, in: *Hommages à François Daumas*, Montpellier 1986, 227–251.
- Fox, M. V., *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison 1985.
- Gardiner, A. H. G., *Late Egyptian Miscellanies*, *Bibl. Aeg. VII*, Brüssel 1937.
- Goyon, J. C., *Le papyrus du Louvre N. 3279*, Cairo 1966.
- Grumach, I., *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope*, *Münchner Ägyptol. Studien*, 23, 1972.
- Hermann, A., »Das steinharte Herz«, in: *JAC*, 4, 1961, 77–107.
- Hornung, E., *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich/München 1979.
- Kaiser, O. (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II*. 6, Gütersloh 1991.
- Kippenberg, H. G., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt a.M. 1991.
- Kippenberg, H. G./Kuiper, Y. B./Sanders, A. F. (eds.), *Concepts of Person in Religion and Thought*, Berlin 1990.
- Koch, R., *Die Erzählung des Sinuhe*, *Bibl. Aeg. XVII*, Brüssel 1990.

- Kutsch, E.*, »Eure Rede sei ja ja, nein nein«, in: *Evang. Theologie*, Heft 5, 1960, 206 ff.
- Lichtheim, M.*, *Ancient Egyptian Literature*, Bände I und II, Berkeley 1973/1976.
- , *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*, OBO 84, Fribourg 1988.
- Moran, W. L.*, »The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy«, in: *CBO*, 25, 1963, 77–87.
- Morenz, S.*, »Der Schrecken Pharao«, in: *Religion und Geschichte des alten Ägypten*, Weimar 1975, 139–150.
- Piankoff, A.*, *Le »Coeur« dans les textes Égyptiens*, Paris 1930.
- Posener, G.*, »La piété personnelle avant l'âge amarnien«, in: *Revue d'Égyptologie*, 27, 1975, 195–210.
- , *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genf 1976.
- Riesman, D.*, *Die einsame Masse*, Reinbek 1958.
- Schenkel, W.*, *Memphis, Herakleopolis, Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.–11. Dynastie Ägyptens*, Wiesbaden 1965.
- Schott, S.*, *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich 1950.
- Shirun-Grumach, I.*, »The Goddess Maat«, in: *S. I. Groll (ed.), Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalem 1985, 173–201.
- Shupak, N.*, »Some idioms connected with the concept of ›heart‹ in Egypt and the Bible«, in: *S. I. Groll (ed.), Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalem 1985, 202–212.
- Shweder, R. A./LeVine, R. A. (eds.)*, *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge 1984.
- Stracmans, M.*, »Les termes *jb* et *ḥ3tj* considérés sous l'angle métaphorique dans la langue de l'ancien empire«, in: *Mélanges Mariette*, BE 32, 1961, 125–132.
- Suys, É.*, *La sagesse d'Ani. Texte, traduction, commentaire*, Rom 1935.
- Tellenbach, H.*, *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*, Salzburg 1968.
- Watanabe, K.*, *Die Adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, Baghdader Mitteilungen Bh. 3, Berlin 1987.
- Weinfeld, M.*, »The Loyalty Oath in the Ancient Near East«, in: *Ugaritische Forschungen*, 8, 1976, 379–414.