

## Zorn und Gnade ägyptischer Götter

LOUISE GESTERMANN

### I. Zur Einführung

Können ägyptische Götter zornig sein oder zornig werden? Um diese Frage schon vorweg zu beantworten: Sie können. Und was „Barmherzigkeit“, „Gnade“ oder „Erbarmen“ der Götter im alten Ägypten anbelangt, so zieht sich diese gleichsam wie ein roter Faden durch das ägyptische Schrifttum. Um diese Feststellung allein soll es im Folgenden auch nicht gehen. Es sollen vielmehr einige grundlegende Strukturen und Konstellationen der altägyptischen Kultur dargestellt werden, über die ein Zugang zu der Thematik möglich ist und innerhalb derer Erscheinungen wie Zorn und Gnade Gottes oder der Götter wahrgenommen werden können. Zudem sind die Ausprägungen zu beachten, die das Phänomen in der altägyptischen Religion erfahren konnte, so dass neben der Erscheinung selbst die Breite der Thematik, ihre Komplexität sowie ihre Bedeutung zumindest in Grundzügen transparent gemacht werden können. Es muss also vorausgeschickt werden, dass eine umfassende Darstellung zum Thema nicht angestrebt war, dass im Gegenteil eine Reihe von Abgrenzungen vorgenommen werden mussten und dass zudem eine Annäherung gewählt wurde, die sich eher den Grundlagen widmet und als allgemeine Einführung gelten kann – nicht zuletzt, um die Thematik überschaubar zu halten. Soweit dies möglich ist, liegt dabei das Augenmerk weniger auf dem einzelnen Phänomen, also auf Zorn an sich und Gnade an sich, als vielmehr auf dem dualistischen Prinzip, dem Gegenüber von Zorn und Gnade.

### II. Abgrenzungen und Voraussetzungen

Zunächst sind einige allgemeinere Voraussetzungen anzusprechen und Abgrenzungen innerhalb der Thematik vorzunehmen. Sie betreffen die Ter-

minologie<sup>1</sup>, also das Auftreten von Begriffen wie „Zorn“ und „Gnade“ im Ägyptischen (1), des weiteren die Unterscheidung von diesseitiger und jenseitiger Welt, von denen letztere weitgehend ausgespart bleiben wird (2) und das Wesen der altägyptischen Religion im allgemeinen (3).

(1) Zur Terminologie, auf die nicht weiter eingegangen werden wird, ist darauf zu verweisen, dass ein Begriffspaar Zorn/Barmherzigkeit, so wie es durch den Rahmen dieses Symposiums in gewisser Weise vorgegeben war, aus dem alten Ägypten nicht bekannt ist.

Was den Begriff „Zorn“ anbelangt, so existieren eine Reihe von Wörtern, mit denen diese oder eine ähnliche Gefühlsregung ausgedrückt werden konnte<sup>2</sup>. Man wird davon ausgehen können, dass die einzelnen Begriffe unterschiedliche Konnotationen besitzen, doch ist insbesondere eine Abgrenzung gegenüber „Wut“ oder einem anderen, der Kontrolle entzogenen Gefühl schwierig<sup>3</sup>. Für die Beschreibung von Zorn, der z.B. als eine göttliche Reaktion auf (schlechte) Taten des Menschen zu verstehen ist, insbesondere auf Taten also, die nicht mit der *Maat*, dem Prinzip der richtigen und gerechten Weltordnung, und ihren Anforderungen konform laufen, konnten entsprechend unterschiedliche Begriffe benutzt werden. Daneben bestand aber immer die Möglichkeit, den Zorn einer Gottheit in anderer Weise zu umschreiben.

Für „Barmherzigkeit“ (oder eher „Gnade“) kennt das Ägyptische das Wort *ʿn*, eigentlich „(sich) umwenden“. Es ist aber nicht dieses Wort, das in dem Kontext, der hier von Interesse ist, erwartet werden könnte. „Gnade“ wird vielmehr durch *ḥtp.t* beschrieben, abgeleitet von *ḥtp* „gnädig (sein)“, „zufrieden sein“<sup>4</sup>. Abgesehen davon kann die Vergebung Gottes und die wohlwollende Hinwendung eines Gottes zum Menschen (also

<sup>1</sup> Zu den Begrifflichkeiten, wie sie im Deutschen benutzt werden, vgl. auch die Ausführungen von M. Bordt im vorliegenden Band, in dem er (u.a.) der Unterscheidung Charaktereigenschaft vs. Affekt nachgeht.

<sup>2</sup> Die Wörterbücher vermerken u.a. *qnd* und *dndn*, daneben *nšnj*, *ḥʿr* (selten), *qnd(.t)*, *dšr.w* (o.ä.), vgl. dazu ERMAN, A. / GRAPOW, H., Wörterbuch der ägyptischen Sprache I–VII, Belegstellen I–V, Leipzig 1926 ff.; HANNIG, R., Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (2800–950 v. Chr.), Mainz 1995 ff.

<sup>3</sup> Bei einigen Wörtern ist durch die Schreibung (mit den entsprechenden Determinativen) oder durch die Verwendung nachvollziehbar, dass sie auf Beobachtungen in der Tierwelt beruhen, s. z.B. *qnd.t* „Zorn“, abgeleitet von *qnd* „in Zorn geraten (ähnlich wie ein Pavian)“ oder *šd* „Wut, Wüten (des Krokodils)“. Andere Wörter, wie etwa *dndn* „Wüten“, werden vornehmlich in Zusammenhang mit der Götterwelt und dem König verwandt. Ein bildlicher Gebrauch liegt vor, wenn Wörter für „Feuer“ zur Beschreibung von Zorn dienen, s.a. *dšr* „rot“ mit Ableitungen für „Zorn“.

<sup>4</sup> Vgl. zu *ʿn* sowie *ḥtp* mit den jeweiligen Ableitungen wiederum ERMAN/GRAPOW, Wörterbuch, bzw. HANNIG, Handwörterbuch.

Gnade oder Barmherzigkeit) aber auch – wie Zorn – auf vielfältige andere Weise zum Ausdruck gebracht sein<sup>5</sup>.

(2) Die nachfolgenden Überlegungen konzentrieren sich auf den Bereich des diesseitigen Lebens. Weitgehend ausgespart bleibt der Bereich des Jenseits, wenngleich auch er mitunter überaus interessante Gesichtspunkte enthält. Dazu gehört z.B. die Idee des Totengerichts, wie sie seit dem Mittleren Reich greifbar wird<sup>6</sup>. Beim Totengericht, vor dem sich jeder Verstorbene vor seinem Übertritt in das jenseitige Leben zu verantworten hatte und das im Neuen Reich eng mit dem „Negativen Sündenbekenntnis“ von Kapitel 125 des Totenbuchs verbunden war, wurden das diesseitige Leben und die Lebensführung des jeweiligen Verstorbenen gegen die Ansprüche der *Maat* gewogen, und es wurden Aufnahme unter den „Verklärten“, den seligen Toten, für ethisch einwandfreies Handeln und Vernichtung für schlechte Taten in Aussicht gestellt<sup>7</sup>.

(3) Mit den Begriffen von Gotteszorn und Gottesgnade wird der Akzent auf die Qualitäten Gottes bzw. eines Gottes gelegt. Diese Perspektive lässt sich aber auch verkehren und als Ausgangspunkt der Überlegungen der Mensch bzw. in einem ersten Schritt der Mensch betrachten. Er ist es, der sich mit der Welt, die ihn umgibt und in der er lebt, ständig auseinanderzusetzen hat. Gemeint ist damit nicht nur die Notwendigkeit der Anpassung, um schlicht überleben zu können, sondern auch die sinngebende Erklärung der Umwelt. Der Mensch ist es, der seinem Habitat durch Ausdeutungen und Prozesse der Ritualisierung eine zweite, transzendierte Bedeutung verleiht: Bestimmte Faktoren der Umwelt werden mit einer vor allem religiösen Bedeutung versehen. Es entsteht eine gedachte (religiöse) Welt, eine Welt mit allen ihren Wesen, Mythen, d.h. Ausdeutungen und Erklärungen. Sie ist für ihn das Gerüst, in dem er sich bewegen kann und das sein Dasein bestimmt. Der Mensch ist es schließlich aber auch, auf den diese von ihm selbst geschaffene religiöse Welt wieder zurückwirkt – nunmehr im Bewusstsein einer höheren Macht oder höherer Mächte und in

<sup>5</sup> Abgesehen davon, dass auf Grund dieser Varianz bei den Begrifflichkeiten Überlegungen zur Terminologie und zur Nutzung bestimmter Wörter bei der hiesigen Fragestellung nicht recht weiterbringen, wären Untersuchungen zu diesen Wortfeldern dringend geboten.

<sup>6</sup> Dazu ASSMANN, J., *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, 106 ff., 530 ff. und passim; DERS., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München<sup>2</sup>1997, 122 ff.

<sup>7</sup> Zur Stellung des Königs im Totengericht des Mittleren Reiches vgl. LORTON, D., *The King and the Law*, in: VA 2, 1986, 57 f., und BURKARD, G. / THISSEN, H. J., *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I Altes und Mittleres Reich, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 1*, Berlin<sup>2</sup>2007, 105 f.

dem Wissen einer wechselseitigen Beziehung von Gott und Mensch<sup>8</sup>. Oder – m.a.W.: Am Anfang der ägyptischen Religion steht keine Offenbarung, sondern wir haben eine allmählich gewachsene Religion vor uns. Dieser (historische) Prozess ist jedoch – zumindest teilweise – nur noch in seinem Ergebnis greifbar. Es haben sich bestimmte Konstanten herausgebildet, die kulturgebend sind und in ihren Aussagen und Bedingungen weitestgehend festgelegt. Zugleich ist dieser Vorgang der Ritualisierung und Herausbildung einer religiösen Welt sowie der Rückwirkung der religiösen Welt auf den einzelnen Menschen aber ein nie endender Prozess gewesen. Damit ist auch das Verhältnis Gott/Mensch stets oder immer wieder in Bewegung. Dies mit durchaus interessanten Perspektiven auch für die Thematik Zorn/Gnade. Beides soll daher im folgenden berücksichtigt werden, indem zunächst einige Grundvoraussetzungen des theologischen Systems aufgegriffen werden, bei denen Zorn und Gnade als göttliche Eigenschaften erkennbar sind (III.). Zwar besitzen auch diese „Konstanten“ einen zeitlichen Faktor, indem auch sie Veränderungen unterworfen sind, doch sollen diese zunächst einmal zurückgestellt werden. Sie kommen zum Tragen, wenn es im weiteren um das sich wandelnde Gottesbild geht, das insbesondere für die Begegnung des einzelnen mit Zorn und Gnade Gottes von Relevanz ist (IV.).

### III. Zorn und Gnade als „Konstante“

Anwesenheit und Anerkennung göttlicher Macht bzw. der Macht Gottes berühren nahezu alle Bereiche menschlichen Lebens und betreffen reales Handeln ebenso wie gedachte Welten. Infolgedessen ist die Erfahrung von Gotteszorn und Gottesgnade im alten Ägypten in unterschiedlichen Sphären religiösen Lebens anzutreffen. Diese Tatsache aufgreifend sollen einige bekannte Beispiele für Gotteszorn und Gottesgnade aus dem mythischen Bereich angesprochen (1) und Gottheiten vorgestellt werden, denen die Komponenten Zorn und Gnade in besonderem Maße innewohnen (2). Es wird zudem zur Sprache kommen, dass (und wie) Pharao in diese Kon-

<sup>8</sup> Zu einigen wesentlichen Eckpunkten dieser Beziehung HORNING, E., Gott-Mensch-Beziehung, in: Helck, W. / Westendorf, W. (Hg.), Lexikon der Ägyptologie II, Wiesbaden 1977, 788 ff.; vgl. ferner MORENZ, S., Gott und Mensch im alten Ägypten, Leipzig<sup>2</sup>1984, 26 ff., sowie den religionswissenschaftlichen Ansatz bei MEYER-DIETRICH, E., Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches, OBO 216, Fribourg / Göttingen 2006, 4 ff., mit weiteren Hinweisen.

struktureingefügt sein kann (3), und es wird schließlich um das Prinzip gehen, wie diese Kräfte in Schach gehalten werden können (4)<sup>9</sup>.

(1) In der reichen Welt der ägyptischen Mythen machen Zorn und Barmherzigkeit (auch Gnade oder Vergeben) einer Gottheit als dualistisches Prinzip ein insgesamt wenig auffälliges Phänomen aus. Der ägyptische Mythos kennt aber durchaus den zornigen und wieder gnädigen Gott, wobei Zorn in diesem Zusammenhang klar von Gewalt in ihren unterschiedlichen Ausprägungen zu trennen ist.

Ein Text, der (u.a.) durch die Gegenüberstellung von Zorn und Gnade getragen wird, ist das *Buch von der Himmelskuh* oder *Die Vernichtung des Menschengeschlechtes und die Erschaffung des Himmels* – beides moderne Bezeichnungen für dasselbe Buch, dem ägyptischen Text ist kein Titel beigefügt<sup>10</sup>. Es handelt sich bei diesem Buch, das erstmals in der späteren 18. Dynastie bei Tutanchamun belegt ist (1333–1323 v.Chr.), um eine Konzeption, die speziell für den König entworfen, d.h. in Königsgräbern des Neuen Reiches anzutreffen ist. Allerdings sind auch in diesem Mythos Gotteszorn und Gottesgnade nicht das eigentliche Thema, denn in seinem Kern ist das *Buch von der Himmelskuh* ein kosmogonischer Text, mit dem die Entstehung der Welt und die gültige Weltordnung erklärt und hergeleitet werden, und somit auch ein Text kosmographischer Art.

Das Geschehen im *Buch von der Himmelskuh* ist in mythischer Vergangenheit angelegt, als Menschen und Götter noch miteinander unter der Herrschaft des Schöpfergottes Re lebten. Doch die Ordnung wird gestört, als die Menschen gegen Re aufbegehren, denn er ist alt – und vermeintlich schwach. Re hält Rat mit den Göttern und befragt sie, was zu tun sei, und die Götter überreden Re, sich für die Vernichtung der Menschen zu entscheiden. Ihr Handeln sei es schließlich auch, das den Zorn des Re entzündet hätte (44–52)<sup>11</sup>:

Sie aber sprachen im Angesicht Seiner Majestät:

„Laß dein Auge dahinziehen, daß es sie [die Menschen] dir bloßstelle (?), die sie sich als Bösewichter verschworen haben.“

<sup>9</sup> Diese Ausführungen können letztlich nur grobe Umrisse dessen sein, womit im alten Ägypten zu rechnen ist. Die einzelnen Gesichtspunkte besitzen jeweils noch unzählige Facetten, die weiter verfeinert werden könnten.

<sup>10</sup> Angaben zu diesem Text und Literatur dazu finden sich bei HORNING, E., *Altägyptische Jenseitsbücher. Ein einführender Überblick*, Wiesbaden 1997, 107–111; DERS., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, Fribourg / Göttingen 1982, <sup>2</sup>1991, 37 ff. zur Übersetzung des Textes, und ASSMANN, J., *Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1984, 138 ff.

<sup>11</sup> Zu den beiden folgenden Textauszügen vgl. die Übersetzung bei HORNING, *Mythos von der Himmelskuh*, 38 f.

Es gibt kein Auge, das ihm überlegen ist, um sie für dich zu schlagen –

(so) möge es herabfahren als Hathor!“

Dann kam diese Göttin (zurück),

nachdem sie die Menschen in der Wüste getötet hatte.

Und die Majestät dieses Gottes [d.i. Re] sprach:

„Willkommen in Frieden, Hathor,

die dem Schöpfer geholfen hat, als ich zu ihr gekommen bin.“

Der Zorn des Re, der als Auslöser für seine Handlung nahezu zwingend anzunehmen ist, wird in dem Text nicht ausdrücklich erwähnt. Ebensov wenig wird die Umkehr in seinem Handeln im Text erklärt („Wie schön sind sie doch – ich will die Menschen vor ihr schützen!“). Denn nun lässt Re (roten) Ocker bringen, lässt ihn zerreiben und mit Gerste zur Bierbereitung vermischen, so dass ein Bier entsteht, das wie Menschenblut aussieht. Dieses Bier wird ausgegossen, die Göttin trinkt davon und kann so die Menschen nicht mehr erkennen und nicht töten. Der Rausch hat sie zudem – und das dürfte das eigentlich Entscheidende sein – milde gestimmt (87–94):

Diese Göttin ging nun am frühen Morgen aus

und bemerkte, daß dieses (Land) überschwemmt war.

Ihr Gesicht wurde schön dadurch, und sie trank –

da war es lieblich in ihrem Herzen.

Trunken kam sie zurück und konnte die Menschen nicht erkennen.

Da sprach die Majestät des Re zu dieser Göttin:

„Sei willkommen, willkommen,

in Frieden, Du Liebliche!“

Der Text fährt fort, in verschiedenen Episoden die bestehende Weltordnung zu erklären und zu beschreiben, die insbesondere durch den Rückzug des Re von der Herrschaft auf Erden und der Trennung von Menschen und Gott bzw. Menschen- und Götterwelt geprägt ist.

Das Motiv von Zorn und Gnade einer Gottheit begegnet, wenngleich ebenfalls nicht explizit geäußert, in einem weiteren Mythos. Er findet sich nicht in Gräbern und als Unterweltbuch, wie dies beim *Buch von der Himmelskuh* der Fall ist, sondern besitzt einen Bezug zu Tempelritualen: Der *Mythos vom Sonnenauge* (W. Spiegelberg), auch *Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien* genannt (H. Junker) bzw. *Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war* (K. Sethe) und *Heimkehr der Göttin* (F. Hoffmann/J.F. Quack)<sup>12</sup>. Die Entstehung des Textes reicht möglicherweise bis in die Ra-

<sup>12</sup> Zum Text QUACK, F. J., Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III Die demotische und gräko-ägyptische Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3, Münster 2005, 128 ff., und HOFFMANN, F. / QUACK, F. J., Anthologie der demotischen Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4, Berlin 2007, 195 ff., jeweils mit weiteren Hinweisen.

messidenzeit zurück, die relevante Textgrundlage, eine Kompilation mehrerer Textvarianten, stammt aus dem 2. Jhd. n.Chr. (Pap.Leiden I 384).

Zum Inhalt dieses Mythos: Die Göttin Tefnut, Tochter des Sonnengottes, hat sich grollend nach Nubien zurückgezogen und lebt dort als Wildkatze. Aus welchen Gründen es zu dieser Situation gekommen ist, wird in den verschiedenen Bezeugungen des Mythos nicht näher ausgeführt. Nun sollen ihr Bruder Schu und Thot, in anderen Quellen Onuris und Thot, die nach Nubien ausgesandt werden, die Göttin von dort wieder nach Ägypten heimholen. Gesprächspartner der Tefnut ist im folgenden der kleine „Hundsaffe“, der die Göttin mit Reden und Geschichten bzw. Fabeln zu besänftigen und zur Rückkehr zu bewegen sucht, eine ausgesprochen schwierige, weil langwierige Mission, da die Göttin immer wieder in ihren Groll und Zorn zurückzufallen, ihr Gesicht von Katze zu Löwin zu wechseln droht. Schließlich aber kann sie – nun als Hathor – nach Ägypten geführt werden, wo ihr Einzug von Ort zu Ort triumphal gefeiert wird.

Egal, welcher Interpretation des Textes man folgen möchte (die Ausdeutung eines kosmischen Phänomens dürfte am wahrscheinlichsten sein<sup>13</sup>): Festzuhalten bleiben auch bei diesem Text Zorn und Gnade/Befriedung als Phänomene der göttlichen Welt und die Ambivalenz einer Gottheit, die in ihrem Charakter Zorn und Gnade vereinigen kann. Unterschiede zwischen beiden Texten bestehen darin, dass im *Buch von der Himmelskuh* die Besänftigung durch die Verabreichung von Bier, im *Mythos vom Sonnenauge* durch Reden und Schmeicheln erfolgt.

(2) Mit diesen beiden Texten, dem *Buch von der Himmelskuh* und dem *Mythos vom Sonnenauge*, war bereits von den beiden Gottheiten die Rede, die geradezu als Sinnbild der Doppelnatur wild/mild oder zornig/gnädig gelten können: die Göttinnen Tefnut und Hathor. Wie im *Buch von der Himmelskuh* geschildert, kann Hathor zornig, sogar wütend und vernichtend auftreten. Im *Mythos vom Sonnenauge* zieht sie sich als Hathor-Tefnut zürnend in den Süden zurück. Zugleich gilt Hathor aber als Göttin der Liebe, der Musik und des Gesangs, besitzt also auch eine milde, sanfte Seite. Neben Hathor und Tefnut sind ein gängiges Bild für die göttliche Doppelnatur die beiden Göttinnen Sachmet und Bastet: Sachmet als Löwin, Bastet als Katze<sup>14</sup>. Auf dieses wechselseitige Verhältnis der Göttinnen

<sup>13</sup> Zur Ausdeutung des Textes in Verbindung mit der Phase, in der Sirius (Sothis) am Himmel unsichtbar bleibt, QUACK, Literaturgeschichte III, 129 f.

<sup>14</sup> Zu diesem Kreis von Göttinnen KEES, H., Die Befriedung des Raubtiers, in: ZÄS 67 (1931), 56 f.; BRUNNER, H., Die Theologische Bedeutung der Trunkenheit, in: ZÄS 79 (1954), 81 ff. – Über diese Göttinnen erschließt sich, was hier nicht weiter berücksichtigt werden kann, eine Diskussion um die Anfänge der altägyptischen Religion.

wird angespielt, wenn es in einem Text aus dem Tempel in Philae von Hathor (als Flammgöttin) heißt<sup>15</sup>:

Sie ist wütend als Sachmet,  
Sie ist gnädig als Bastet.

Im wesentlichen bleibt es bei diesen (stets weiblichen und in Katzen- bzw. Löwengestalt aufgefassten) Göttinnen, die in ihrem Wesen Zorn und Gnade oder Milde verkörpern. Doch wird die Doppelnatur letztlich bei allen Göttern als immanent vorhanden vorausgesetzt, sie gehört „zu der ägyptischen Erkenntnis des göttlichen Wesens überhaupt“<sup>16</sup>.

So wie dies für den *Mythos vom Sonnenauge* anzunehmen ist, können Naturscheinungen durchaus mit dem Tun der Götter in Verbindung gebracht, als Ereignisse in der Götterwelt interpretiert und bestimmte Naturscheinungen bestimmten Göttern zugeschrieben werden. In diesem Zusammenhang sei auf einen kurzen Textabschnitt aus dem *Streit der Götter Horus und Seth* aus den Jahren vor 1140 v.Chr., der Regierungszeit von Ramses V., hingewiesen. Nachdem Horus in diesem Text sein (zunächst umstrittener) Herrschaftsanspruch bestätigt wird und die Götterversammlung ratlos auf das zukünftige Schicksal seines Kontrahenten Seth blickt, schlägt Re-Harachte folgende Lösung vor (16,4)<sup>17</sup>:

Übergebt mir Seth, den Sohn der Nut,  
daß er mit mir lebe und bei mir sei als Sohn  
und daß er donnere im Himmel und man ihn fürchte.

Die Göttin Sachmet (s. zuvor) als Löwin und Gebieterin über die Wüste herrscht über Unwetter und Regenfälle. Auch wird der Wüstenwind als Bote der Sachmet angesehen und das Erscheinen einer „Seuche des Jahres“ auf sie zurückgeführt<sup>18</sup>. Im *Gedicht vom verkommenen Harfner*, einer Schmähschrift aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert, wird diese sogar direkt mit dem göttlichen Zorn zusammengeführt. Zum Ende des ersten

<sup>15</sup> Vgl. zu diesem Textabschnitt JUNKER, H., Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, APAW, Phil.-hist. Kl. 1911, 3, Berlin 1911, 32.

<sup>16</sup> BRUNNER, H., Das Besänftigungslied im Sinuhe, B 269–279, in: ZÄS 80 (1955), 8. Zum *Ba* eines Gottes als eine sichtbare und aktive Ausdrucksform seines Wesens, über den auch der Zorn eines Gottes spürbar werden kann, HORNING, E., Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, 51, mit weiteren Hinweisen.

<sup>17</sup> Übersetzung von JUNGE, F., Die Erzählung vom Streit der Götter Horus und Seth um die Herrschaft, in: TUAT III/5 Mythen und Epen, Gütersloh 1995, 949, zum Text selbst op.cit., 930 ff.

<sup>18</sup> Vgl. zu den entsprechenden (medizinischen) Texten, die diese Seuche abwehren sollen, Pap.Smith (18,1–20,12) aus der Zeit um 1550 v.Chr., dazu WESTENDORF, W., Handbuch der altägyptischen Medizin 1/2, HdO 1. Abt., 36. Bd., Leiden / Boston / Köln 1999, 16, 20 f. und 374 f.

Abschnitts heißt es vom Harfner, der sich auf Grund seines unmäßigen Verhaltens göttlichen Zorn zugezogen hat (II,18–19)<sup>19</sup>:

Die Herrin des Hufeisensees [d.i. Mut] erzürnte gegen ihn  
in ihrer Gestalt als Sachmet, die Große.

Er erlag ihrer Seuche, er verfiel ihrem Rasen,  
er wurde gefan[gen von ihrer] Machtausübung.

Grundsätzlich werden aber so furchterregende Phänomene wie Blitz und Donner nicht als Ausdruck eines zornigen Gottes oder als Strafe für Fehlverhalten der Menschen aufgefasst. Kosmische Erscheinungen fallen also aus der hier behandelten Thematik heraus, zumal sie auch nur die zornige, zürnende Seite eines göttlichen Wesens kennen. Zu trennen ist dieses Phänomen im übrigen von den Epiphanien, für die es zahlreiche Belege in der funerären Literatur gibt, z.B. in den Pyramidentexten, aber auch in Erzählungen wie dem *Schiffbrüchigem*<sup>20</sup>.

(3) In Pharao findet sich – so die altägyptische Überzeugung – göttliche Kraft und Mächtigkeit verkörpert. Die göttliche Natur des Königs verleiht ihm die Kraft, die sowohl gefährlich sein kann als auch gütig oder nützlich für den einzelnen bzw. die Gruppe. Insofern überrascht es nicht, auch bei ihm unter all den göttlichen Eigenschaften, die er übernehmen kann, auf Zorn und Gnade zu treffen. Dabei wird auf Bilder aus der Götterwelt zurückgegriffen. Ein besonders anschauliches Beispiel dafür liefert die *Loyalistische Lehre*, ein Text des Mittleren Reiches, der vermutlich aus der Zeit von Sesostri I. stammt (1956 – 1911 v.Chr.)<sup>21</sup>. Der Text vermittelt Einblicke in das Verständnis der königlichen Rolle und in die Eigenschaften Pharaos und führt zudem aus, die wichtig die Gefolgschaft (daher auch die ägyptologische Bezeichnung des Textes) für die Existenz der Beamten ist. In dem hier interessierenden Abschnitt werden Qualitäten Pharaos aufgezeigt und in diesem Zusammenhang Wesensverwandtschaften des Königs zu einigen Göttern genannt. Dabei heißt es auch (§ 5,11–14)<sup>22</sup>:

Er [d.i. der König] ist Bastet, welche(r) die beiden Länder [d.i. Ägypten] schützt,

(indem) der, der ihn preist, einer sein wird, den sein [d.i. des Königs] Arm beschirmt.

Er ist (jedoch) Sachmet gegenüber demjenigen, der seinen Befehl übertritt/übertreten hat,  
(indem) derjenige, den er haßt, von Elend (bzw. Krankheit)<sup>23</sup> befallen sein wird.

<sup>19</sup> Zur Übersetzung QUACK, Literaturgeschichte III, 83, HOFFMANN / QUACK, Anthologie, 313, zum Text op.cit., 31 ff.

<sup>20</sup> Dazu HORNING, Der Eine und die Vielen, 121 ff.

<sup>21</sup> Zum Text BURKARD / THISEN, Literaturgeschichte I, 181 ff.

<sup>22</sup> Zu diesem Textabschnitt auch BRUNNER, in: ZÄS 79 (1954), 81 f.

<sup>23</sup> Die Formulierungen weichen bei den einzelnen Textzeugen voneinander ab, dazu POSENER, G., L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire, Hautes Études Orientales 5, Genève 1976, 91. Bei einem von ihnen wird an dieser Stelle ein

Diese Beschreibung ist mit dem Zitat aus Philae in Beziehung zu setzen („Sie ist wütend als Sachmet, sie ist gnädig als Bastet“, s. zuvor). So wie Sachmet (Hathor, Tefnut) als zornige Göttin auftreten kann und befriedet und milde gestimmt werden muss, so auch der König. Als gnädiger König werden ihm hingegen Eigenschaften der (friedlichen) Bastet zugesprochen. Auf dieses Bild wird noch zurückzukommen sein.

(4) Dem Wirken der Götter verdankt der Mensch sein Werden und seine Existenz. Die Götter sind es, die dem Menschen Leben geben, Atemluft, Nahrung, Dauer, Gesundheit, Macht (etc.), was in unzähligen Texten und Bildern umgesetzt wurde. Mythos und Kosmos machen die Götter aber auch (s. zuvor) als Wesen erfahrbar, die zu Gefühlen, zu Zorn wie zu Gnade fähig sind. Mit diesem Wissen musste umgegangen werden. Dabei ist es unerheblich, dass es sich im wesentlichen um gedankliche Konstrukte oder Konstruktionen handelt, die von den Menschen selbst entworfen wurden und auf ihn zurückgehen, da der einzelne keine Möglichkeit hatte, sich dieser Welt zu entziehen und sich nicht als Teil dieses Ganzen zu sehen. Er war somit fest eingebunden in das Wirkungs- und Kraftfeld der Götter.

Die ständige, immer wiederkehrende Auseinandersetzung mit der Doppelnatur Gottes geschieht im Kult, in der religiösen Hinwendung zu Gott. Verpflichtung des Menschen und von ihm gewollt ist es, im Kult den (möglichen) Zorn der Götter zu besänftigen. Kult und Ritus u.a. sind also darauf bedacht, die göttlichen Kräfte zu Gunsten des Menschen in einem Gleichgewicht zu halten, und machen diese Kräfte der Götter kontrollierbar oder beeinflussbar. Damit geht das Bestreben einher, den einzelnen Menschen wie auch das Kollektiv unter den Schutz einer Gottheit zu stellen und so vor einer Bedrohung durch die Götter zu bewahren<sup>24</sup>. Dies konnte durch Taten geschehen, z.B. durch das Niederlegen von Opfergaben, stets materielle Gaben wie z.B. Wein, Milch, Fleisch, Brot (etc.), aber auch durch Musik, Tanz und Gesang, wobei insbesondere das Sistrum zum Einsatz kommt, das bei verschiedenen Gelegenheiten geschlagen wird, um Götter milde zu stimmen<sup>25</sup>. Die in diesem Zusammenhang benutzte Terminologie des *s:htp* „befrieden“ („gnädig sein lassen“) einer Gottheit bringt dies sehr anschaulich zum Ausdruck. Die Besänftigung war aber auch durch Worte möglich, d.h. durch Rezitationen verschiedenster Art, z.B.

---

Wort *šm3j.w* (oder eine Ableitung davon) gewählt, das auch für „Krankheit bringende Wesen“ benutzt wird, als deren Herrin wiederum Hathor-Tefnut auftreten konnte, dazu ERMAN / GRAPOW, Wörterbuch IV, 471.

<sup>24</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von KEES, in: ZÄS 67 (1931), 56 ff., bei denen allerdings die ideologische Grundeinstellung des Autors zur ägyptischen Kultur und ihrem Wandel unberücksichtigt bleiben sollte.

<sup>25</sup> BRUNNER, in: ZÄS 79 (1954), 81–83; DERS., in: ZÄS 80 (1955), 5–11.

durch das Aufsagen von Hymnen und Gebeten. Beides, die Überreichung von Gaben wie auch die Hinwendung mit Worten, schließen unmittelbar an die Besänftigung der Hathor durch Verabreichung eines Rauschtrankes an, wie sie im *Buch von der Himmelskuh* geschildert wird, bzw. an die Reden und Schmeicheleien im *Mythos vom Sonnenauge* (s. zuvor).

Als wie wichtig die Einhaltung dieser Vorgaben empfunden wurde, macht ein kurzer Abschnitt aus der *Lehre des Ani* deutlich, einem Text des Neuen Reiches (B 16,3–4)<sup>26</sup>:

Mach ein Fest für deinen Gott!  
Wiederhole es zu seiner Jahreszeit!  
Gott zürnt, wenn sie verpaßt wird.

Die Auseinandersetzung mit der göttlichen Natur im Kult vollzieht sich (örtlich) in aller Regel im Tempel, dort idealerweise durch Pharao, der als einziger befugt ist, sich dem Kultbild zu nähern, und für den dies in der realen Welt (stellvertretend) ein Oberpriester tut. Es findet also keine Einbindung des einzelnen (als Verantwortlichem) in die vermittelnde Instanz des Kultes statt. Ihm ist diese direkte Begegnung versagt und nur mittelbar möglich, indem er Pharao als seinen Mittler zu Gott begreift (dazu noch im folgenden). Lediglich die großen Feste mit dem Auszug des Kultbildes und den feierlichen Prozessionen erlauben ihm eine Begegnung mit Gott und den unmittelbaren Kontakt zu einer Gottheit. Im Fest sind die Götter leibhaftig auf Erden gegenwärtig, im Fest wird die Trennung von Himmel (als Welt der Götter) und der Erde (als Welt der Menschen) aufgehoben<sup>27</sup>. Allein diese Feste bieten dem Gläubigen zunächst die Möglichkeit einer direkten Gotteserfahrung und bilden historisch betrachtet den Ausgangspunkt für die Bewegung der sogenannten Persönlichen Frömmigkeit (dazu noch im folgenden).

#### IV. Zorn und Barmherzigkeit in der Beziehung zwischen Gott und Mensch

Die Beziehung, die zwischen Gott und Mensch besteht, und ihr wechselseitiges Verhältnis zueinander, wie es zuvor kurz angesprochen wurde, soll

<sup>26</sup> QUACK, F. J., Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld, OBO 141, Fribourg / Göttingen 1994, 91, zur Entstehungszeit des Textes op.cit., 61 f.

<sup>27</sup> Auf eine gänzlich andere Situation treffen wir im funerären Bereich, wenn – zumindest seit dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich – jeder Verstorbene mit seinem Tod in eine göttliche Sphäre gelangt. In einem weiteren Schritt erfolgt dort auch eine Übernahme (und damit Kontrollierbarkeit) der gefährlichen Kräfte einer Gottheit, s. Verwandlungssprüche in Sargtexten und Totenbuch (z.B. in Krokodil oder Skorpion).

im folgenden etwas näher betrachtet werden. Dabei soll es vor allem darum gehen, wie der einzelne Mensch (oder auch eine Gruppe) Zorn und Gnade eines Gottes erlebt hat und worauf beides zurückgeführt, ob und wie es also mit dem eigenen Handeln in Beziehung gebracht wurde. Diesen Fragen wohnt ein dynamischer Faktor inne: Selbst wenn sich die Anerkennung göttlicher Macht durch alle Epochen zieht, wechselt der Umgang mit Gott und seiner Doppelnatur über die Zeiten. Dies liegt zum einen an der Bezugsgröße, auf die das Handeln ausgerichtet ist, zum anderen an gewandelten (altägyptischen) Erkenntnissen und Einsichten in das Wesen Gottes, also an einem veränderten Gottesbild. Für beides, Bezugsgröße und Gottesbild, wird inzwischen eine Entwicklung und Veränderung angenommen, die sich in drei Schritten vollzogen haben soll und die über folgende Schlagwörter zu erschließen sind: Die Vorstellung eines früheren Gottkönigtums, das Pharaos als göttliche oder gottähnliche Instanz kennt, und ein Verständnis von Gott bzw. König (darauf ist noch einzugehen), das auf das Tun-Ergehen-Prinzip vertraut (1), die Hinwendung zu Gott und das Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit (2) und die Auseinandersetzung mit einem Gott, der gegenüber den Menschen seinen „freien Willen“ erfahrbar macht (3)<sup>28</sup>.

Der Einschätzung, wonach diese unterschiedlichen Charakterisierungen im Verhältnis zwischen Gott bzw. König und Mensch als Entwicklungsstufen zu gelten haben<sup>29</sup>, ist jedoch eine gewisse Skepsis oder wenigstens Zurückhaltung entgegenzubringen. Jede Beschreibung für sich ist sicher zutreffend: Aus dem ägyptischen Schriftgut kennen wir den Pharaos, der als eine gottähnliche Instanz angesprochen wird, wir wissen um die göttliche Gerechtigkeit, die angenommen oder erhofft wird, und wir sind uns darüber bewusst, dass Handeln und Reaktionen einer Gottheit als nicht planbar oder einklagbar und in gewisser Weise als willkürlich empfunden werden konnten. Auch ist davon auszugehen, dass Veränderungen im Bild

---

<sup>28</sup> Diese einzelnen Stufen korrelieren teilweise, überschneiden sich aber auch mit den Stadien, die Assmann für seine „Geschichte des Herzens“ annimmt. Er spricht (z.B. DERS., *Gottesbeherzigung. „Persönliche Frömmigkeit“ als religiöse Strömung der Ramessidenzeit*, in: *L'impero ramesside. Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni, Vicino Oriente, Quaderno 1, Roma 1997, 18 ff.*) für das Alte Reich vom Ideal des königsgeleiteten Menschen, für das Mittlere Reich vom Ideal des herzgeleiteten Menschen, dessen Handeln aber immer noch auf den König ausgerichtet sei, sowie seit dem Neuen Reich vom Ideal des gottgeleiteten Menschen, der Gott in sein Herz aufgenommen habe.

<sup>29</sup> Dargestellt findet sich dieser Zusammenhang vornehmlich in den Arbeiten von Assmann, s.a. BRUNNER, H., *Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit*, in: *Les sagesses du Proche-Orient ancien, Paris 1963, 103–120* (s.a. DERS., *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens, OBO 80, Fribourg / Göttingen 1988, 85–102*).

Gottes stattgefunden haben – so ist der Gott Amun des Mittleren Reiches nicht der Gott Amun, der im Neuen Reich verehrt wurde, und dieser anders zu sehen als der Gott Amun, den die Spätzeit kennt. Als grundsätzlich problematisch ist jedoch von vornherein eine allzu klare Abgrenzung dieser unterschiedlichen Zugänge und die Annahme einer chronologischen Abfolge zu bewerten. Schon in früheren Texten ist die Einsicht in göttliches Handeln als nicht voraussehbar bestimmt. So sind das Schicksal, das von Gott bestimmt wird, und die Lebensplanung durch Gott bereits Thema in der *Lehre des Ptahhotep* aus dem Mittleren Reich<sup>30</sup>. Späterhin finden sich Aussagen zur Gerechtigkeit Gottes und zu seinem „freien“, nicht zu beeinflussenden und dem Betroffenen nicht einsichtigen Handeln häufig in ein und demselben Text (dazu noch im folgenden)<sup>31</sup>. Man wird also eher davon sprechen müssen, dass das Ringen um ein Verständnis von Gott zu neuen „Erkenntnissen“ von dessen Natur geführt hat und diese zwar in Worte und in Texten umgesetzt wurden, daneben aber andere, aus einem anderen und eventuell früheren Verständnis herrührende Einschätzungen weiter bestehen blieben<sup>32</sup>.

Die Textbasis, die für die Frage nach Zorn und Gnade einer Gottheit herangezogen werden kann, beinhaltet darüber hinaus weitere Unsicherheiten. Es sind keine (zeitgenössischen) Reflexionen über das Wesen Gottes, auf die zurückgegriffen werden könnte, sondern es ist vornehmlich auf „Lehren“ im weitesten Sinn („Weisheitstexte“) zu verweisen, wenn es ein Phänomen Zorn und Gnade einer Gottheit zu beschreiben gilt – sieht man von den rein religiösen Texten, Hymnen, Gebeten, mythischen Erzählungen etc., einmal ab. An diese Lehren sind allerdings ganz eigene Fragestellungen geknüpft. Zumindest für das Mittlere Reich bleibt auch der Gottesbegriff in den Lehren und sein Bezug auf den König näher zu untersuchen

<sup>30</sup> JUNGE, F., *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, OBO 193, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 2003, 94 ff., LUISELLI, M.M., *Religion und Literatur. Überlegungen zur Funktion der „persönlichen Frömmigkeit“ in der Literatur des Mittleren und Neuen Reiches*, in: SAK 36, 2007, 159 f., zum Text zusammenfassend auch BURKARD / THISSEN, *Literaturgeschichte I*, 88 ff.

<sup>31</sup> Schon VOLTEN, A., *Ägyptische Nemesis-Gedanken*, in: *Miscellanea Gregoriana. Raccotta di scritti pubblicati nel i centenario dalla fondazione del pont. Museo Egizio (1839-1939)*, Vaticana 1941, 373 f., weist darauf hin, dass Bestrafung und Belohnung durch eine Gottheit für schlechte und gute Taten, wie es in späten Texten beschrieben wird, als altes Gedankengut anzusehen ist.

<sup>32</sup> Zu einem denkbaren Stilmittel, das in diesem Nebeneinander unterschiedlicher Einschätzungen liegen konnte, noch im folgenden. Eine allzu scharfe Trennung ist (zumindest teilweise) auch wegen der mitunter sehr langen Überlieferungsgeschichte einzelner Texte nicht opportun. Möglicherweise sind die einzelnen Komplexe nicht nur zeitlich zu bewerten, sondern besitzen zugleich eine qualitative Komponente, und zwar als Stadien und Verdichtung von einer kollektiven Wahrnehmung hin zur individuellen Erfahrung von Gottesnähe, Zorn und Gnade gleichermaßen.

wie auch die Möglichkeit, die der einzelne besaß, sich innerhalb der (offiziellen) theologischen und religiösen Vorgaben an eine göttliche Instanz zu wenden.

Es ist also festzuhalten, dass die ausgewählten Stichworte zwar wichtige Veränderungen kennzeichnen, letztlich aber nur Anhaltspunkte sein können. Die jeweiligen Entwicklungen sind zumindest fließend, greifen ineinander und müssen einander auch nicht abgelöst haben, und es gibt eine ganze Reihe von Ansätzen (einige sind zuvor kurz genannt), mit denen diese Abstufung kritisch zu hinterfragen ist. Zudem sind die einzelnen, hier aufgegriffenen Gesichtspunkte in vielfältiger Weise miteinander verknüpft.

(1) Bis zur 18. Dynastie und damit bis in das Neue Reich hinein besteht nach allgemeiner Einschätzung für den einzelnen (Menschen) kaum die Möglichkeit, eine direkte Beziehung zu Gott oder zu einem Gott zu erleben oder auszugestalten<sup>33</sup>. Entscheidend dafür ist die (theologische) Stellung des (lebenden) Königs und sein Verhältnis zu den Göttern sowie zum Land (als staatlichem Gebilde) und zu seinen Bewohnern, den Untertanen. Der Mensch der früheren Epochen hatte sich noch als ein Werkzeug und als ausführendes Organ des königlichen Willens zu verstehen. Bezugsgröße und die Instanz, vor der sich der einzelne zu verantworten hatte, ist Pharao, nicht Gott oder ein Gott. Pharao tritt als Mittler zwischen der Sphäre der Götter einerseits und der (realen) Welt der Menschen auf. Das Wohlgefallen der Götter ist so nur durch die Loyalität gegenüber dem König zu erlangen, wobei die Richtgröße, die gemeinsame (ethische) Größe für die Bewertung eines Tuns über lange Zeit die *Maat* ist, an der sich König und Mensch zu messen haben und gemessen werden. Das gilt für das eigene, an der *Maat* ausgerichtete Handeln ebenso wie für die Aufrechterhaltung der *Maat*, die durch feindliche Mächte immer wieder bedroht sein kann<sup>34</sup>.

Nach diesem Modell blieb es dem einzelnen mithin auch versagt, Gottesnähe und Gottesferne (wenn man Zorn und Gnade eines Gottes in dieser Weise auffassen möchte) persönlich und individuell zu erfahren und mit Zorn und Gnade eines Gottes direkt umzugehen, denn die Erfahrung von Zorn und Gnade eines Gottes ist danach gleichfalls in dem zweifachen Verhältnis und Spannungsfeld (Gott – Pharao, Pharao – Mensch) angesiedelt. Von der göttlichen Natur Pharaos war bereits die Rede und in dem Zusammenhang von der Doppelnatur zornig/gnädig, die Pharao zumindest potentiell innewohnt (s. zuvor zur *Loyalistischen Lehre*):

<sup>33</sup> Vgl. MORENZ, *Gott und Mensch*, 95 ff., ASSMANN, in: *Fs Donadoni*, 18 ff., s.a. HORNUNG, in: *LÄ II*, 788 ff., mit weiteren Angaben.

<sup>34</sup> Vgl. dazu ASSMANN, *Ma'at*, 237 ff., JUNGE, *Lehre Ptahhoteps*, 85 ff.

Er [d.i. der König] ist Bastet, welche(r) die beiden Länder [d.i. Ägypten] schützt, (indem) der, der ihn preist, einer sein wird, den sein [d.i. des Königs] Arm beschirmt. Er ist (jedoch) Sachmet gegenüber demjenigen, der seinen Befehl übertritt/übertreten hat, (indem) derjenige, den er haßt, von Elend (bzw. Krankheit) befallen sein wird.

Die bereitgestellte Fürsorge (als Bastet) bzw. die angedrohte Zerstörung (als Sachmet) sind gegen den Adressaten der Lehre, also den einzelnen Beamten gerichtet. Ausgeübt werden Zuwendung und Vergeltung von Pharao, dies in Stellvertretung (eines) Gottes bzw. als Gott.

Ein weiteres schönes Beispiel für den zornigen und (wieder) gnädigen König überliefert die *Geschichte des Sinuhe*, eine Erzählung, die wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der 12. Dynastie entstand, deren Handlung aber ebenfalls in der Regierungszeit von Sesostri I. (1956 – 1911 v.Chr.) angesiedelt ist<sup>35</sup>. Die Geschichte schildert den Lebensweg von Sinuhe, der nach dem Tod von Amenemhet I. ins Ausland, in den syrisch-palästinischen Raum flieht und sich dort eine neue Existenz aufbaut. Die Gründe für die Flucht bleiben letztlich offen. Zum Ende seines Lebens verspürt Sinuhe Sehnsucht nach der Heimat, in deren Erde er begraben werden möchte. Es werden Briefe an und von Pharao gesandt, schließlich kann Sinuhe, von jeglicher Schuld freigesprochen, nach Ägypten zurückkehren. Höhepunkt der Rückkehr ist die Audienz im Palast, und bei dieser Audienz wird nun von den Königskindern ein Lied vorgetragen, was folgendermaßen beschrieben wird (B 268–271)<sup>36</sup>:

Sie hatten aber ihre Menits, ihre Bügel- und Naos-Sistren mitgebracht.  
 Sie brachten sie nun Seiner Majestät dar und sangen vor Seiner Majestät:  
 Nimm das Schöne an, langlebender König,  
 den Schmuck der Himmelsherrin [d.i. Hathor]!  
 Die Goldene [d.i. Hathor] gibt deiner Nase Leben,  
 du bist eins mit der Herrin der Sterne [d.i. Hathor ?].

Die äußeren Umstände und die Inhalte des Liedes machen die Intention des Vortrages klar: Es werden Sistrum und Menit eingesetzt, beides Musikinstrumente und Insignien der Hathor, und es wird in den Anreden des Königs (indirekt) die Göttin Hathor genannt. Beides charakterisiert das Lied als Besänftigungslied. Der König nimmt das Sistrum entgegen bzw. berührt es („Nimm das Schöne an, langlebender König“) und akzeptiert damit seine milde stimmende Wirkung: Die versöhnte, gnädige Natur der Hathor geht auf Pharao über, und Sinuhe kann sich vor dem Zorn Pharaos sicher fühlen<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Einführendes zu diesem Text findet sich bei BURKARD / THISSEN, *Literaturgeschichte I*, 114–123.

<sup>36</sup> Vgl. dazu BRUNNER, in: ZÄS 80 (1955), 6 und 8 f.

<sup>37</sup> Dass diese Vorstellung eines zornigen und gnädig zu stimmenden Königs nie ganz verloren ging und ähnliche Mechanismen wie in der *Geschichte des Sinuhe* über lange

Pharao wiederum ist mit seinem Tun und Handeln Gott verpflichtet und erfährt von diesem Fürsorge und Vergeltung. Dazu ein Zitat aus der *Lehre für (König) Merikare*, gleichfalls ein Text des Mittleren Reiches, dessen genauere zeitliche Einordnung jedoch umstritten ist<sup>38</sup>. Zum wechselseitigen Verhältnis zwischen König und Gott heißt es in dieser Lehre u.a. (E 129–130)<sup>39</sup>:

Handle für Gott, damit er entsprechend für dich handelt,  
mit Opfern, die den Altar reich versehen,  
mit Einmeißelungen; dein Name ist ein Hinweis,  
damit Gott den kennt, der für ihn handelt.

Ein etwas anderes Bild erschließt sich über die Lehren aus dieser Zeit – wenn man sie in diesem Sinn lesen möchte. Diese Lehren widmen sich neben Fragen des guten Benehmens vor allem der Darlegung moralisch-ethischer Grundsätze und gehen auf das Verhältnis zu Gott (*ntr*) ein<sup>40</sup>. Die beiden letzten Komponenten sind bisweilen unmittelbar miteinander verbunden, indem ein bestimmtes Handeln des Menschen mit einer bestimmten Reaktion Gottes „belohnt“ bzw. „bestraft“ wird. So heißt es in der bereits erwähnten *Lehre des Ptahhotep* über die Hinwendung zu Gott (545–546, Epilog)<sup>41</sup>:

Werinhört ist einer, den Gott liebt;  
wen Gott haßt, der kann nicht hinhören.

Diese an sich eindeutige Aussage hat in der ägyptologischen Diskussion nicht zuletzt wegen der skizzierten Vorgaben, wonach die Wirkungen Gottes oder allgemeiner der Götterwelt für den einzelnen zwar sichtbar werden, aber dennoch keine unmittelbare Begegnung mit diesen Mächten möglich ist, eine spezielle Deutung erfahren: Nicht Gott sei es, der als *ntr* angesprochen ist, sondern der König<sup>42</sup>. Diese Schlussfolgerung ist allerdings keineswegs zwingend<sup>43</sup>, so dass sich auch für diese frühere Zeit bereits Gott als eine erfahrbare Größe für den einzelnen annehmen lässt. Dabei ist Gott in den Lehren allerdings nicht nur als derjenige beschrieben,

---

Zeit erhalten blieben, zeigt die *Siegesstele des Piye*, ein Text aus dem Ende des 8. Jhd.s v. Chr., dazu BRUNNER, in: ZÄS 80 (1955), 7 f.

<sup>38</sup> Dazu BURKARD / THISSEN, Literaturgeschichte I, 101 ff.

<sup>39</sup> Übersetzung bei QUACK, F.J., Studien zur Lehre für Merikare, GOF IV/23, Wiesbaden 1992, 76 f.

<sup>40</sup> Einen Überblick über die entsprechenden Texte geben BRUNNER, H., *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich 1988, 101 ff., und BURKARD / THISSEN, Literaturgeschichte I, 75 ff.

<sup>41</sup> Zur Übersetzung JUNGE, *Lehre Ptahhoteps*, 96 f.

<sup>42</sup> So bereits BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, 33.

<sup>43</sup> Zu dieser Kontroverse und vor allem für die Gründe zur Ablehnung dieser Einschätzung JUNGE, *Lehre Ptahhoteps*, 97 ff., s.a. LUISELLI, in: SAK 36, 2007, 157 ff.

der das gute, glückliche Geschick zu verantworten hat, dies aber nur bei entsprechendem – und das meint an der *Maat* orientiertem – Verhalten garantiert, sondern wir treffen auch auf die Einsicht, dass moralisch einwandfreies Handeln zwar die Voraussetzung, nicht aber die Garantie für ein glückliches Geschick sein muss<sup>44</sup>.

Bezieht man die Inhalte der Jenseitstexte (im weitesten Sinn) mit ein, so verschiebt sich das Bild hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch gleichfalls, denn in diesen Texten war dem einzelnen schon früh eine direkte Hinwendung zu einem Gott möglich. Bereits die Pyramidentexte kennen die Anrufung des Verstorbenen an Götter, die ihn im Jenseits schützen und verhindern sollen, dass er in irgendeiner Form Schaden nimmt. Sind diese Texte zunächst noch als Relikte eines exklusiv königlichen Totenglaubens zu verstehen, sind sie mit dem Übergang zum Mittleren Reich (seit etwa 2000 v. Chr.) als Allgemeingut zu sehen und besitzen Gültigkeit für jeden Verstorbenen. Spätestens zu dieser Zeit dominiert also lediglich im Diesseits die Beziehung zu Pharao. Anders gestalten sich die Verhältnisse in der gedachten Welt des Jenseits, deren Konzeption eine Beziehung zwischen Gott und Mensch in Zusammenhang mit bestimmten Jenseitsvorstellungen vorsieht, die Begegnung mit einem Gott (z.B. Osiris) ja sogar ausdrückliches Ziel ist. Dies ist (u.a.) deshalb möglich, weil der Verstorbene dann als „Verklärter“, als ein seliger Toter, und selbst als Gott gedacht ist. Diese Wesenhaftigkeit wiederum führt dazu, dass der lebende Mensch einen verstorbenen Mitmenschen als über-menschliche Instanz ansehen und z.B. in Form eines Briefes einen Appell an ihn richten kann (*Briefe an Tote*)<sup>45</sup>. Aus den Inhalten der Briefe geht zudem hervor, dass die aus dem Jenseits heraus wirkenden Kräfte positiv wie negativ sein können, zornig/zerstörend wie auch gnädig/schützend und dass sie als Reaktion auf ein Tun im Diesseits wirksam werden sollen. Dies betrifft sowohl die Ursache für eine bestimmte Situation auf Erden wie auch die Wirkung, die der Verstorbene nun ausüben soll. Die Gnade der zornigen und zum Zorn fähigen Gestalten, die in überaus großer Zahl die ägyptische jenseitige Welt bevölkern und denen der Verstorbene wie auch der Lebende ausgeliefert sind, soll mit diesen Briefen bewirkt werden. In gewisser Weise lässt sich diese Möglichkeit, göttliche Hilfe zu erbitten, als Vorläufer der später direkt an einen Gott gewandten Gebete sehen.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Dazu JUNGE, *Lehre Ptahhoteps*, 65 ff. und bes. 74 ff.

<sup>45</sup> Zu den hier interessierenden Gesichtspunkten vgl. HAFEMANN, I., *Feinde und Ahnen – Briefe an Tote als Mittel der Feindbekämpfung*, in: Felber, H. (Hg.), *Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches*, ASAW 78/5, Stuttgart/Leipzig 2006, 161–172, s.a. GESTERMANN, L., *Briefe in das Jenseits*, in: TUAT NF 3, Gütersloh 2006, 289–306.

<sup>46</sup> Unter den Dämonen, die in der jenseitigen Welt angesiedelt sind, finden sich auch solche mit den Namen *Dndn* „Wütender“, dazu Leitz, Chr. (Hg.), *Lexikon der ägypti-*

Seit dem Alten und insbesondere seit dem Mittleren Reich ist gleichwohl, d.h. trotz der zuvor dargelegten Kontroverse eine Entwicklung zu konstatieren, die den Menschen in eine stetig fortschreitende Annäherung und intensivere Beziehung zu Gott bringt. Es wird allmählich der Möglichkeit einer persönlichen Hinwendung zu Gott der Weg gebahnt. Augenfälliges Zeugnis für dieses Streben nach einer direkten Beziehung des einzelnen zu Gott ist z.B. der Tempelbau, d.h. der Bau von Göttertempeln, der nicht mehr allein dem staatlichen Kult gilt, sondern die Einbindung des einzelnen ermöglicht. Aus Abydos, dem „heiligen“ Ort des Gottes Osiris sind nun zahlreiche Stelen bekannt, mit denen im Rahmen von Wallfahrten und Festen der göttliche Kontakt gesucht wird. Dieser ist zwar auf die jenseitige Existenz ausgerichtet, prägt aber bereits das kultische Leben im Diesseits, ebenso wie dies beim „Schönen Fest vom Wüstental“ um den Gott Amun der Fall ist, das in Theben gefeiert wird und bei dem Gebetsostrika niedergelegt werden konnten<sup>47</sup>.

(2) Eine gegenüber der Zeit des Alten und Mittleren Reiches vollständig andere Situation stellt sich seit dem späteren Neuen Reich, d.h. seit etwa 1300 v.Chr. dar. Diese Epoche ermöglicht nun dem einzelnen das, was ihm zuvor versagt geblieben war, nämlich die persönliche Hinwendung zu Gott, die über eine kollektiv erfahrene oder indirekte Gottesnähe hinausgeht<sup>48</sup>. Die Idee einer persönlichen Gefolgschaft verallgemeinert sich im Neuen Reich bis hin zu einer neuen Bewegung und Religiosität, die in der Ägyptologie mit dem Begriff der „Persönlichen Frömmigkeit“ bezeichnet wird und ihren Ursprung im Fest hat (s. zuvor)<sup>49</sup>. Die dem Menschen übergeordnete, von ihm angesprochene Instanz ist nun tatsächlich Gott, ein

---

schen Götter und Götterbezeichnungen I–VII, OLA 110–116, Leuven / Paris / Dudley 2002, VII, 552, zu den diversen Bildungen mit *dndn* op.cit., 552 ff., und *Nšn* „Wütender“, op.cit, IV, 360 f., dazu und zu den entsprechenden Ableitungen. – Tritt man aus der Gott-Mensch-Beziehung heraus, so begegnet auch die Möglichkeit, dass schlechte Taten in der sozialen Gemeinschaft vergolten werden konnten. Es treffen dann nicht Zorn oder Gnade eines Gottes, sondern es kann z.B. unsolidarisches Handeln in der Gemeinschaft, das als nicht mit der *Maat* konform aufgefasst wird, Strafe und Vergelten durch Vergessen nach sich ziehen (s. z.B. *Anruf an die Lebenden*). Zugleich wird die Befolgung des Prinzips *Maat* als Garant für die Fortdauer über das Diesseits hinweg aufgefasst. Vgl. a. JUNGE, *Lehre Ptahhoteps*, 91 ff.

<sup>47</sup> Vgl. dazu ASSMANN, in: Fs Donadoni, 21 f., zum Abydosfest DERS., *Tod und Jenseits*, 308 ff.

<sup>48</sup> Für die Ramessidenzeit ist auch auf die Erfahrungen der Amarnazeit zu verweisen, die man als traumatisch bezeichnen könnte und die verlernt und umgesetzt werden mussten, allerdings auch auf die Inhalte der von Echnaton verfolgten Religion, dazu ASSMANN, *Theologie und Frömmigkeit*, 258 ff.

<sup>49</sup> Zur Persönlichen Frömmigkeit vgl. die Ausführungen und Hinweise von ASSMANN, in: Fs Donadoni, 17 ff., s.a. LUISELLI, in: SAK 36, 2007, 157 ff.

Gott bzw. sein Gott, der von ihm ausgewählte Gott. Dies ist in der Regel der „Stadtgott“, der für seine Stadt verantwortlich ist, da das Leben, auch das religiöse Leben in seinen verschiedenen Belangen und nicht nur beim Begräbnis, auf die Stadt bezogen ist. Dem Willen dieses angerufenen Gottes unterwirft sich nun der Mensch. Die Verpflichtung zur *Maat* wird auch jetzt nicht aufgegeben<sup>50</sup>, und ihre Prinzipien und Vorgaben bilden weiterhin die Grundlage, an der Handeln ausgerichtet zu sein hat. Doch begegnet nun gleichzeitig die Vorstellung, wonach der einzelne Mensch Gott „in sein Herz gibt“<sup>51</sup> – so einer der ägyptischen Termini, die in diesem Zusammenhang benutzt werden. Schon allein dies ist Voraussetzung dafür, die Gnade Gottes überhaupt erfahren zu können. So sagt z.B. ein Mann namens Antef auf seiner Stele aus der Zeit von Thutmosis III. (1479–1425 v.Chr.) über den Gott Amun (9–10)<sup>52</sup>:

Gott ist Vater und Mutter für den, der ihn in sein Herz gibt,  
aber sich abkehrend von dem, der an seiner Stadt achtlos vorübergeht.

Gott in sein Herz geben und damit in seinem Herzen den Willen Gottes zu tragen, bedeutet zugleich, sich dem Willen Gottes zu unterwerfen. Dem Willen Gottes gegenüber ist alles Tun verpflichtet, und er ist die Instanz, die Vergeltung übt bzw. Gnade walten lässt<sup>53</sup>. Die Begegnung zwischen Gott und Mensch ist dabei durch Unterwerfung und Schutz gekennzeichnet, wobei der Gedanke an die Güte Gottes vorherrscht, so wie es ein Nachtamun aus dem späteren Neuen Reich in seiner Stele zum Ausdruck bringt (10–12)<sup>54</sup>:

War zwar der Diener [d.b. ich] bereit, die Sünde zu tun,  
so ist doch der Herr [d.i. Amun] bereit zur Gnade!  
Der Herr von Theben zürnt nicht einen ganzen Tag lang –  
Wenn er zürnt, ist es einen Augenblick, und nichts bleibt zurück.  
Die Brise hat sich zu uns in Gnade gewendet,  
Amun kam in seinem Lufthauch gefahren.

<sup>50</sup> So ASSMANN, Ma'at, 252 f. und 256.

<sup>51</sup> Auch das Herz ist Träger des Charakters, des moralischen Tuns und der inneren Tugenden und besitzt *Maat*bezug, wird also gleichfalls von den Normen der *Maat* diktiert, zum Ideal des herzgeleiteten Menschen DERS., in: Fs Donadoni, 18 ff., s.a. GNIRS, A., Die ägyptische Autobiographie, in: Loprieno, A. (Hg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, PÄ X, Leiden / New York / Köln 1996, 234 ff.

<sup>52</sup> ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, OBO, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 21999, Nr. 75, 184 f.

<sup>53</sup> Anschließend an das, was bereits zuvor hinsichtlich einer allzu strikten Trennung einzelner „Phasen“ im Verhältnis zwischen Mensch und Gott gesagt wurde, ist auch in diesem Fall darauf zu verweisen, dass die Anfänge dieser Entwicklung bereits auf das Mittlere Reich zurückgehen, zum „freien Willen“ Gottes noch im folgenden.

<sup>54</sup> Zur Übersetzung vgl. ASSMANN, *Hymnen und Gebete*, Nr. 148, 373.

So wahr Dein *Ka* dauert, wirst Du gnädig sein,  
und wir werden es nicht wieder tun!

Unterschwellig wird aber immer wieder auch die Mahnung mitgegeben, dass Gott zornig sein und dieser Zorn den Menschen treffen kann. Die Nähe zu Gott birgt also auch Gefahren in sich, und es wird als Furcht des einzelnen, insbesondere aber des Gottlosen, der Zorn Gottes greifbar. Dieser Zorn wird mitunter direkt angesprochen, so z.B. in einem Hymnus, der sich auf der sogenannten *Stele der Verbannten* aus der 21. Dynastie (um 1000 v.Chr.) findet und in dem von Gott u.a. gesagt wird (14–15)<sup>55</sup>:

Gewaltig an Machterweisen,  
mächtiger ist er als Sachmet, wie ein Feuer im Sturm;  
hoch an Gnade, der sich um den kümmert, der ihn preist,  
der sich umwendet, um das Leid zu heilen.  
Denn er blickt auf die Menschen,  
keiner ist, den er nicht kennt,  
und er hört auf Millionen von ihnen.  
Wer vermag Deinem Zorn zu widerstehen,  
wer das Rasen Deiner Gewalt abzuwenden?

Diese Textauszüge mögen eine neue Dimension in der Erfahrung von Gott belegen, die der Verantwortung des einzelnen untersteht. Neben der Einhaltung der *Maat* und der damit einhergehenden Überzeugung, dass gutes Handeln zwar belohnt wird, schlechtes aber auch bestraft, ist das Verhältnis zu Gott nun vor allem durch die Unterwerfung unter den Willen Gottes geprägt. Dies wie auch das Verhalten des Gläubigen entscheidet über Gottesnähe (Gnade) oder Gottesferne (Zorn). Dabei ist die Unterordnung unter Gott und seinen Willen unabhängig von der jeweiligen gesellschaftlichen Stellung<sup>56</sup>.

(3) Nach dem Ende des Neuen Reiches zeigt sich die Bewegung der Persönlichen Frömmigkeit mehr und mehr verflacht, wengleich Formulierungen, die sie hervorgebracht hat, noch weiterbenutzt werden. Was erhalten bleibt, ist das mit der Persönlichen Frömmigkeit einhergehende Gottesbild und der Glaube oder die Vorstellung, dass der einzelne Mensch von Gott abhängig ist. Es verstärkt sich nun aber ein Charakteristikum, das schon seit etwa der Mitte der 18. Dynastie beobachtet werden kann, das aber erst jetzt richtig zum Durchbruch kommt: Das Handeln Gottes wird zunehmend als der menschlichen Kontrolle entzogen angesehen, gutes Handeln zieht nicht mehr zwangsläufig die Gnade und den Schutz Gottes nach sich, und

<sup>55</sup> Zur Übersetzung ASSMANN, Hymnen und Gebete, 51.

<sup>56</sup> BRUNNER, H., Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten, in: *Saeculum 12* (1961), 319 ff. (s.a. DERS., *Das hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, OBO 80, Fribourg / Göttingen 1988, 189–214).

schlechtes Tun bringt nicht zwangsläufig den Zorn Gottes mit sich. Gott handelt nun nach seinem eigenen Willen, „nach seiner Liebeswahl und seiner Gnade und Ungnade“.<sup>57</sup> Für den Menschen bedeutet dies, dass sein eigenes, dem Herzen folgendes oder an der Maat ausgerichtetes Handeln ihn keineswegs vor dem Zorn Gottes schützt oder schützen kann. Seine Möglichkeit, auf Gott Einfluss zu nehmen, besteht in Unterwerfung und Bitte.

Die Anfänge dieser neuen Erkenntnis über Gott sind bereits im Neuen Reich auszumachen, und auch die folgenden, gut bekannten Zeilen aus der *Lehre des Amenemope* finden sich in einem Text, der um 1100 v.Chr. entstanden sein dürfte, wenngleich seine erhaltene Niederschrift aus der Spätzeit stammt (24,13–15)<sup>58</sup>:

Der Mensch ist Lehm und Stroh,  
(und) Gott ist sein Baumeister.  
Er zerstört und erbaut täglich.

Ergebenheit in die Pläne Gottes und in die Bestimmung, die Gott vorsieht, kommen in der *Lehre des Amenemope* in zahlreichen weiteren Formulierungen zum Ausdruck. Damit ist auch die grundsätzliche Überzeugung hinfällig, wonach gute Taten Gottes Gnade bewirken und zu einem glücklichen Geschick für den Gläubigen führen, die schlechte Tat hingegen Gottes Zorn und irdische Konsequenzen nach sich zieht. Dass einen Menschen Zorn oder Gnade Gottes ereilen kann, lässt sich nicht mehr durch das bloße Tun erreichen bzw. verhindern, und es kann sogar Gegenteiliges von Gott vorgesehen sein. Dazu schreibt *Das große demotische Weisheitsbuch* bzw. *Pap. Insinger*, eine Lehre aus spätptolemäischer Zeit (32,22–33,4)<sup>59</sup>:

<sup>57</sup> BRUNNER, in: *Les sagesses du Proche-Orient ancien*, 117. Zu Einschränkungen hinsichtlich dieser Sichtweise s. bereits zuvor.

<sup>58</sup> Zum Zitat VOLTEN, in: *Miscellanea Gregoriana*, 376, zur *Lehre des Amenemope* BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, 234 ff., mit weiteren Angaben. Früheste Formulierungen, die auf dieses (neue) Gottesbild hinweisen, finden sich bereits in der *Lehre des Ani*, zu diesem Text QUACK, *Lehren des Ani*, zu einem Vergleich zwischen diesem Text und der *Lehre des Amenemope* ALTENMÜLLER, H., *Bemerkungen zu Kapitel 13 der Lehre des Amenemope* (Am. 15,19–16,14), in: Görg, M. (Hg.), *Fontes atque pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*, ÄAT 5, Wiesbaden 1983, 13 ff.

<sup>59</sup> Zur Übersetzung HOFFMANN / QUACK, *Anthologie*, 270, zum Text op.cit., 239 ff., s.a. VOLTEN, in: *Miscellanea Gregoriana*, 377, zum Text auch BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, 295 ff., QUACK, *Literaturgeschichte III*, 96 ff., zur Frage des Schicksals LICHTHEIM, M., *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*, OBO 52, Fribourg / Göttingen 1983, 138 ff., QUAEGBEUR, J., *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'ononastique*, OLA 2, Leuven 1975.

Kein Bruder in der Menge kennt das Schicksal, das ihm bevorsteht.  
Mancher führt es nach Überlegung aus und findet dabei ein gewaltsames Ende,  
Manch eine Tat, die der Hitzkopf durchführt, wird ihm zum Erfolg.

Die Gewissheit eines freien göttlichen Willens und das daraus resultierende Bewusstsein, dass man seine Lebensweise zwar ethisch einwandfrei gestalten oder seine unter bestimmten Gesichtspunkten normgerechte Lebensweise mit bestimmten Hoffnungen verbinden kann, aber nicht zwingend die gewünschten Folgen eintreten müssen, hat gerade *Das große demotische Weisheitsbuch* in zahlreichen und anschaulichen Formulierungen umgesetzt, u.a. in den folgenden Sätzen mit einem abschließenden, des öfteren wiederholten Résumé (7,13–19)<sup>60</sup>:

Mancher lebt von wenig, um zu sparen, und wird doch arm.  
Mancher kann nichts, und das Schicksal gibt Reichtümer.  
Es ist nicht (notwendigerweise) der sparsame Weise, der ein Vermögen (?) findet.  
Es ist auch nicht (notwendigerweise) der Verschwender, dem Armut zuteil wird.  
Der Gott gibt Reichtümer im Überfluß ohne Einkommen.  
Aber er erzeugt auch Armut in der Borse ohne Ausgaben.  
Das Glück und das Geschick, das kommt – es ist der Gott, der es lenkt.

Dennoch muss gerade *Das große demotische Weisheitsbuch*, aus dem dieses Zitat stammt, als ein Text gelten, in dem „alte“ Werte propagiert werden und betont wird, dass das jeweilige Verhalten des Menschen direkte Konsequenzen hat. Es hält sich also – in diesem wie in anderen Texten – die Überzeugung, dass Gott auf die Vergeltung moralischer Vergehen hinwirken wird. Trotz der Ergebenheit in ein unbekanntes und nicht zu kalkulierendes, weil durch Gott allein bestimmtes Schicksal, wird auch weiterhin ein direkter Zusammenhang zwischen dem eigenen guten Tun und der Gnade Gottes bzw. dem schlechten Handeln und dem Zorn Gottes zum Ausdruck gebracht.

Lässt man die (späten) Weisheitstexte kurz beiseite und wendet sich dem eingangs besprochenen *Mythos vom Sonnenauge* zu, so findet sich dort – und somit in einem Text aus dem 2. Jhd. n.Chr. – die Aussage (XIV 29–31)<sup>61</sup>:

Seherin sagte zu Hörerin: „Nichts auf Erden geschieht außer dem, was der Gott anordnen wird im Horizont. Wer eine gute Tat vollbringt, den sucht sie heim, und eine schlechte Tat ebenso. (...)“

<sup>60</sup> Zur Übersetzung HOFFMANN / QUACK, Anthologie, 248, und QUACK, Literaturgeschichte III, 98, s.a. VOLTEN, in: *Miscellanea Gregoriana*, 376 f.

<sup>61</sup> HOFFMANN / QUACK, Anthologie, 218, zum Text s. bereits zuvor.

Es wird also der Gedanke daran, dass die unrechte Tat gesühnt werden muss, nie ganz aufgegeben – wie auch *Das große demotische Weisheitsbuch* bezeugt (30,21–24)<sup>62</sup>:

Das Werk des Gottes erweckt im Herzen des Toren den Eindruck von Scherz.

Das Leben des Toren jedoch ist eine Last im Herzen des Gottes.

Man gibt dem Gottlosen Lebenszeit, damit er die Vergeltung trifft.

Man gibt dem Bösen Habe, damit man ihm deshalb den Lebensodem nimmt.

Wenn durch den bereits zitierten Ausspruch „Das Glück und das Geschick, das kommt, wird von Gott bestimmt“ (so *Das große demotische Weisheitsbuch*, s. zuvor) immer wieder darauf hingewiesen wird, dass gerade auf diese „ausgleichende Gerechtigkeit“ nicht gehofft werden kann, so scheint – zumindest in den Weisheitstexten – dieses mitunter sogar direkte Nebeneinander gegensätzlicher Aussagen durchaus gewollt, dient es doch dazu, die Unerforschlichkeit der Welt und Gottes darzustellen und noch einmal vorzuführen, dass mit der *Maat* konform gehendes Verhalten zwar angeraten ist, aber nicht zwangsläufig den gewünschten Erfolg haben muss<sup>63</sup>. Dabei wird ausdrücklich festgehalten, dass dem Menschen Zorn (und Vergeltung) nicht zusteht (*Das große demotische Weisheitsbuch* 21,17–18)<sup>64</sup>:

Wer sich von seinem Zorn losreißt, ist fern vom Zorn Gottes.

Der Tor, der ungeduldig ist, dem ist der Gott dicht auf den Fersen.

Es lohnt sich aber offensichtlich immer noch, Gott um seiner Gerechtigkeit willen anzurufen und ihn zu bitten, gnädig nicht gegenüber denjenigen zu sein, die ihrerseits für schlechte Taten verantwortlich sind, wie diese Anrufung aus der spätzeitlichen *Familiengeschichte des Petesis* auf Pap.Rylands aus dem 9. Jahr von Darius I., also aus den Jahren kurz vor 500 v.Chr. belegt (XXIV 5–6)<sup>65</sup>:

Amun, wenn man zu Dir ruft,

Dann wende Dich nicht zur Gnade für die Hitzigen!

Ihre Herzen sind sündig,

Ihre Augen sind böse,

Ihre Sünden sind zahlreich (...).

Das für ein bestimmtes, auf Zorn zurückzuführendes Handeln Gottes eine Kollektivschuld vorliegen konnte, war bereits im *Buch von der Himmelskuh* Thema (s. zuvor). Davon abgesehen sind göttlicher Zorn und göttliche

<sup>62</sup> Op.cit., 268 f., VOLTEN, in: *Miscellanea Gregoriana*, 377 f.

<sup>63</sup> Vgl. zu diesem Gegenüber als Stilmittel gerade in der Lehre QUACK, *Literaturgeschichte III*, 97 ff., VOLTEN, in: *Miscellanea Gregoriana*, 376 ff.

<sup>64</sup> HOFFMANN / QUACK, *Anthologie*, 261, s.a. VOLTEN, in: *Miscellanea Gregoriana*, 378 f.

<sup>65</sup> Zur Übersetzung HOFFMANN / QUACK, *Anthologie*, 52 (op.cit., 22 ff. zum Text), und QUACK, *Literaturgeschichte III*, 82, op.cit., 162 ff. zum Text.

Gnade Erfahrungen, die der einzelne macht und die nicht etwa eine Gruppe (oder auch Nachkommen) stellvertretend für den jeweiligen Missetäter oder Abweichler erleiden mussten. Ein möglicherweise anderes Verständnis könnte einem Textabschnitt aus der *Lehre des Chascheschonqi* zugrundeliegen<sup>66</sup>. Der Text, der in der Saitenzeit (664–525 v.Chr.) entstanden sein dürfte, von dem Niederschriften aber erst aus der Ptolemäerzeit bekannt sind, berichtet im Lauf seiner Handlung von der Gefangennahme seines (fiktiven) Verfassers *Chascheschonqi*. Dieser formuliert nun – aus dem Gefängnis heraus – einen Appell an den Gott Re, da die Gefangennahme seiner Meinung nach zu Unrecht erfolgte, und beschreibt den Zorn des Re, der sich gegen das gesamte Land richten könnte (5,x+2 ff.)<sup>67</sup>:

Wenn Re einem Land zürnt, wird sein Herr das Recht mißachten

Wenn Re einem Land zürnt, läßt er (das) Recht in ihm aufhören.

Wenn Re einem Land zürnt, läßt er (die) Reinheit in ihm aufhören.

Wenn Re einem Land zürnt, läßt er Wahrheit in ihm verschwinden.

Wenn Re einem Land zürnt, läßt er seine Wirtschaft schwach sein.

Wenn Re einem Land zürnt, läßt er in ihm kein Vertrauen entstehen. (...)

Aus dem Text wird letztlich nicht klar, warum Re zürnt oder zornig sein könnte. Worauf die Aufmerksamkeit zu lenken ist, das ist einmal mehr die Willkür des göttlichen Willens und des göttlichen Tuns, die „freie und unberechenbare Einwirkung Gottes auf das Menschenleben ohne Zusammenhang von Tun-Ergehen“<sup>68</sup>, das in diesem Textausschnitt thematisiert wird. Dabei trifft in diesem Fall aber der göttliche Zorn nicht den einzelnen, sondern die Gemeinschaft.

## V. Ausblick

Es dürfte deutlich geworden sei, dass sich über die Frage nach Zorn und Gnade ägyptischer Götter eine sehr komplexe und vielschichtige Thematik erschließt und dass die vorangehenden Ausführungen diese nur anreißen konnten. Was die Textauszüge und das Nebeneinander unterschiedlicher Vorstellungen und Einschätzungen ausmacht, ist der hohe Grad der Reflexion. Letztlich wird in sehr vielen Texten eine Diskussion um die Natur Gottes geführt und darum, wie das Geschehen auf Erden und das eigene erfahrene Schicksal und der eigene eingeschlagene Lebensweg erklärt werden können und wie Gelebtes und Erfahrenes gegeneinanderstehen.

<sup>66</sup> Zum Text HOFFMANN / QUACK, Anthologie, 273 ff., QUACK, Literaturgeschichte III, 111 ff. (op.cit., 111 mit Anm. 190 zur Wiedergabe des Namens), BRUNNER, Altägyptische Weisheit, 257 ff.

<sup>67</sup> Zur Übersetzung HOFFMANN/ QUACK, Anthologie, 279 f.

<sup>68</sup> BRUNNER, in: Les sagesses du Proche-Orient ancien, 112.

Mit Blick auf die Thematik „Zorn und Gnade ägyptischer Götter“ ist noch einmal zusammenzufassen, dass ägyptische Götter nicht per se zornig sind. Zorn ist – wenn überhaupt – nur eine Seite der göttlichen Doppelnatur. Während für frühere Zeiten zu diskutieren ist und unterschiedlich beurteilt wird, ob es dem einzelnen Menschen nicht und nur in einem engen Bereich möglich war, in einen direkten Kontakt zu Gott zu treten, und in diesen Epochen möglicherweise Pharaos als Mittler zur Götterwelt auftritt, sieht dies das Gottesbild seit dem Neuen Reich auf jeden Fall vor. Gleichwohl ist die Erfahrung Gottes auch in dieser (früheren) Zeit eine Erfahrung, die für den einzelnen von Relevanz ist, da er dem Zugriff Gottes ebenfalls untersteht.

Parallel dazu ist in den älteren Texten ein deutlicher Zusammenhang zwischen dem Tun eines Menschen und seinem Ergehen festzustellen. Das jeweilige Schicksal, das einen Menschen ereilt, ist dabei zunächst an seinem eigenen Handeln gemessen. Dies betrifft die Rechtfertigung vor Pharaos direkt als auch in seiner möglicherweise anzunehmenden Rolle als Mittler zu Gott, und es betrifft die direkte Rechtfertigung des Menschen vor Gott. Sie erstreckt sich zudem auch auf die Person von Pharaos selbst, der sein Tun gegenüber Gott zu rechtfertigen hat. Zunehmend aber wird der Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen aufgehoben. Entscheidend für das Schicksal des Menschen ist nun – deutlich wahrnehmbarer als in früheren Zeiten – der freie Wille Gottes, der sich nicht an dem menschlichen Handeln orientieren muss, so dass es auch dem, der gerecht handelt, schlecht ergehen kann. Eine ziemlich desillusionierende Erfahrung, die in zahlreichen Texten verarbeitet wurde – doch können die entsprechenden Aussagen eben auch direkt neben solchen stehen, in denen die Gerechtigkeit Gottes propagiert wird.