JAN ASSMANN

Religion und Literatur im Alten Ägypten

Wenn man sich über das Verhältnis von Religion und Literatur im Alten Ägypten Gedanken macht, steht man vor der Schwierigkeit, es mit Begriffen zu tun zu haben, die sich mit Bezug auf Ägypten schwer definieren lassen. Beide, Religion wie Literatur, stellen kulturelle Felder dar, die sich hier, ganz anders als wir das von unserer modernen Kultur gewohnt sind, nicht als Sektoren eigener Werte, Formen und Funktionen aus dem Ganzen der Kultur ausdifferenziert haben. Wir können entweder so gut wie alles Religion nennen, was uns an kulturellen Äußerungen aus Ägypten überliefert ist, und erhalten dann einen viel zu weiten Begriff von Religion, in dem die Literatur allemal schon einbegriffen ist, oder wir können den Kult als ein klar ausdifferenziertes Feld sozialen Handelns mit Religion identifizieren, was dann aber zu einem allzu engen Begriff von Religion, und, wenn wir nach Beziehungen zwischen Literatur und Religion im Sinne von Kult fragen, weitgehend zu Fehlanzeigen führt.¹ Ähnliches gilt *mutatis mutandis* für den Begriff Literatur. Entweder fassen wir darunter das gesamte Schrifttum der alten Ägypter zusammen und erhalten dann einen allzu weiten Begriff von Literatur, in dem wiederum das ganze religiöse Schrifttum schon eo ipso eingeschlossen ist, oder wir folgen der neueren ägyptologischen Praxis und versuchen aus dieser Masse einen kleinen Bestand an Texten der „schönen Literatur“ herauszulösen, dessen Abgrenzung gegen das Außerliterarische immer problematisch bleiben wird, genau so problematisch wie die Unterscheidung zwischen Kunst und Handwerk, und wo dann die religiösen Texte und Themen weitgehend draußen bleiben.²

Was nun den Religionsbegriff angeht, möchte ich hier einen Mittelweg einschlagen und von einem etwas weiteren, aber keineswegs allumfassenden Begriff von Religion ausgehen, der drei Dimensionen unterscheidet. Ich nenne sie Kult, Theologie und Lebensführung.³ Ich bin der Ansicht, dass es sich bei dieser Dreiheit um einen generellen oder allgemeinen Begriff von Religion handelt, mit dem

1 Zu diesen beiden Begriffen von Religion cf. J. Assmann, *Ägypten, Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, 11–14. Dass ich in diesem Beitrag zu Ehren Elke Blumenthals so viele meiner eigenen Arbeiten zitiere, soll nur den Weg zu ausführlicheren Behandlungen der hier allzu kurz angeschnittenen Themen weisen.

2 Zu diesem Problem cf. J. Assmann, *Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung*, in: *OLZ* 69 (1974), 117–126.

3 Für einen ähnlichen Ansatz cf. M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*, München 2007.

man an einzelne Religionen herantreten und fragen kann, wie er sich in ihnen ausprägt, wobei man mit höchst unterschiedlichen Gewichtungen und inhaltlichen Ausgestaltungen dieser Dimensionen rechnen muss. Mit dieser Frage möchte ich nun an die ägyptischen Befunde herantreten und dabei jeweils ermitteln, welche Beziehungen sich in jeder dieser Dimensionen zur Literatur ergeben. Dabei lege ich, um die Dinge nicht unnötig zu verkomplizieren, den neueren Begriff von Literatur zu Grunde, auf den wir uns in der Ägyptologie, von Abweichungen im Einzelnen abgesehen, *grosso modo* geeinigt haben.⁴ Also nicht „Schrifttum“ im allumfassenden Sinne, sondern Literatur im engeren Sinne von belles-lettres und „kulturellen Texten“⁵. Dieses so umschriebene, durchaus problematische aber im gegenwärtigen Zusammenhang nicht weiter problematisierte Textcorpus nenne ich den „literarischen Diskurs“. Ich frage, in welchem Umfang und in welchen Formen die ägyptische Religion in jeder ihrer drei Dimensionen als ein Textgenerator fungiert und in welcher Beziehung die darin generierten Texte zum literarischen Diskurs stehen.

Kult und Ritus

Der Kult bildet in Ägypten die Mitte der Religion. Der Hauptunterschied zwischen unseren modernen Religionen und der altägyptischen Religion bildet zweifellos die absolut dominierende Rolle, die der Kult in Ägypten einnimmt. Kult heißt ägyptisch „die Götter zufrieden stellen“. Dafür genügt der Hinweis auf den Text vom König als Sonnenpriester, wo *wd^c rmtw* „den Menschen Recht sprechen“ und *s:htp ntrw* „die Götter zufrieden stellen“, also Recht und Kult als die beiden Aufgaben des Staates genannt werden.⁶ „Zufrieden stellen“ oder „Besänftigen“, ägyptisch *s:htp*, heißt natürlich „mit Opfern versorgen“, so wird es ja im Text selbst verdeutlicht, wenn er fortfährt: „er (der König) gibt den Göttern Gottes- und den Toten Totenopfer“. Kult ist in Ägypten vor allem Opferkult. So wie die

4 S. E. Blumenthal, Prolegomena zu einer Klassifizierung der altägyptischen Literatur, in: *Acts of the VIIIth International Congress of Egyptologists*. OLA 82, Leuven 1998, 173–183; Ead., Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich, in: A. Loprieno (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. PÄ 10, Leiden 1996, 105–135; Ead., Die altägyptische Literatur im Kulturkontext, in: V. Hertel et al. (Hrsg.), *Sprache und Kommunikation im Kulturkontext. Beiträge zum Ehrenkolloquium aus Anlaß des 60. Geburtstag von Gotthard Lerchner*, Frankfurt 1998, 17–31. Cf. auch G. Burkard/H. J. Thissen, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I, Altes und Mittleres Reich*. Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 1, Münster 2003, 14–36.

5 Zu diesem Begriff cf. J. Assmann, Kulturelle und literarische Texte, in: A. Loprieno (Hrsg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. PÄ 10, Leiden 1996, 59–82.

6 J. Assmann, *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*. ADAIK AR 7, Glückstadt 1970.

Religion im Kult, so hat der Kult im Opfer seine Mitte. Der Kult nun, und ganz besonders der Opferkult, ist im Alten Ägypten ein Textgenerator allerersten Ranges. Darüber hinaus könnte man ihn auch eine Vorschule der Imagination nennen. Jede Opfergabe muss im Akt der Darreichung von einem Spruch begleitet werden. Dieser Spruch hat die Funktion, die Gabe sakramental zu aktivieren, heilswirksam werden zu lassen. Das geschieht durch eine Form der Kommentierung, die ich „sakramentale Ausdeutung“ nenne.⁷ Gern bedient sich der Spruch dafür des Wortspiels. So wird die Überreichung eines *qeni* genannten Ornatstücks als Umarmung (äg. *qeni*) ausgedeutet.⁸ Die sakramentale Ausdeutung zielt immer darauf ab, den Empfänger in die Gemeinschaft der Götter zu integrieren und die Opfergabe zum Medium seiner götterweltlichen Integration und Statuserhöhung zu machen. Es geht also nur vordergründig um essen und trinken, kleiden und salben. Dahinter stehen immer die Ideen der sozialen (götterweltlichen) Einbindung. Der Kult schafft einen Rahmen, innerhalb dessen die Sprache ungeheure verwandelnde Wirkungen zu entfalten vermag. Damit ist aber schon klargestellt, dass es sich hier um Texte handelt, die sich nicht gut aus diesem Rahmen herauslösen lassen. Den einzigen Fall, in der kultisch generierte und verwendete Texte außerhalb des rituellen Rahmens verwendet wurden, stellt die Totenliteratur dar. Indem man den Toten solche kultischen Sprüche in die Sargkammer (Pyramidentexte) oder in die Särge (Sargtexte) bzw. auf ins Grab mitgegebene Papyrusrollen schrieb, glaubte man, ihnen die verwandelnden Heilswirkungen der kultischen Rezitation im Medium der Schrift auf Dauer zur Verfügung stellen zu können. Darüber hinaus hat der Totenglauben aber auch eine eigene Textwelt generiert, die man als Wissensliteratur einstufen muss. Diese Texte wollen dem Toten das notwendige Wissen mitgeben, das für seine jenseitige Existenz wichtig ist. Totenliteratur setzt sich also aus zwei Quellen oder Textgeneratoren zusammen: den kultischen Rezitationen und der Kodifikation von Jenseitswissen. Beide Formen, die liturgischen Rezitationen und die Wissenstexte, gehören zur Religion, nicht zur Literatur.

Die ägyptische Totenliteratur ist ein einzigartiges Phänomen, das in anderen Kulturen kaum Parallelen haben dürfte.⁹ Auch im ägyptischen Götterkult hat die Totenliteratur keine Parallele. Die Götter haben dafür kein Bedürfnis; sie müssen nicht mit Wissen ausgestattet werden für ihr götterweltliches Dasein, und sie müssen auch nicht permanent von schriftlich aufgezeichneten Rezitationen umgeben sein. Trotzdem hat man seit dem NR auch die Riten des Götterkults

7 Zu dieser zuerst in J. Assmann, Die Verborgenheit des Mythos, in: *GM* 25 (1977), 7–43 vorgetragenen Konzeption s. zuletzt J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2001, Kap. 15.

8 Dramatischer Ramesseum Papyrus: K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*. UAÄG 10, Leipzig 1928, 211–213; cf. Assmann, in: *GM* 25 (1977), 16–18.

9 Das tibetische Totenbuch ist wohl ganz anders zu verstehen.

auf den Tempelwänden dargestellt, und seit der Spätzeit – der unter Darius I. angelegte Tempel von Hibis ist dafür das erste erhaltene Beispiel – hat man sogar umfangreiche Teile der Tempelbibliothek, und zwar sowohl Wissens- als auch Rezitationsliteratur, auf den Tempelwänden aufgezeichnet. Man denke nur an die Osiriskapellen auf dem Dach des Dendera-Tempels mit ihren umfangreichen Litaneien und ihren langen Anweisungen zum Choiak-Fest.¹⁰ Das könnte man als die götterweltliche Entsprechung zur Totenliteratur auffassen, als Götterliteratur, aber die Zweckvorstellungen, die man mit dieser Aufzeichnung verband, sind sicher ganz andere als im Fall der Totenliteratur. Nicht die Götter, sondern die Priester sollten sich dieser Texte bedienen; sie waren ja, anders als im Falle der Totenliteratur, an zugänglicher Stelle angebracht, dort wo die Priester agierten. In einem Punkt aber gibt es eine Parallele. Die auf den Tempelwänden dargestellten Riten sollten wohl auch den Kultvollzug wenigstens *in effigie* sichern für den Fall, dass er einmal nicht *de facto* ausgeübt werden konnte – eine Befürchtung, die sich in der Zeit der Fremdherrschaft, von den Persern bis zu den Römern, vom Hibis-Tempel bis zum Tempel von Esna, zu einer tiefen Angst vor dem kulturellen Vergessen steigerte und den Tempel zu einem Gehäuse kulturellen Wissens bzw. des kulturellen Gedächtnisses ausgestaltete.¹¹

Eine Textsorte gibt es allerdings, bei der man nicht sicher sein könnte, ob man sie dem kultischen oder dem literarischen Bereich zuordnen sollte, wenn man ihr ohne Kontext begegnete. Das sind die elaborierten Wunschformeln, mit denen literarische Briefe wie pAnastasi I¹² und pPuschkin 127¹³ beginnen. Wäre der Briefkontext nicht gegeben, sondern träten die Wunschformeln isoliert auf, dann würde man sie ohne zu zögern einer Textsorte des Totenkults, den „Verklärungen“ zuweisen. Der Unterschied ist weder formal noch inhaltlich festzumachen, sondern allein pragmatisch. Dieselbe Art von Wünschen gehört im einen Falle zum Höflichkeitsdiskurs und soll nichts als den Boden bereiten für eine günstige Aufnahme des eigentlichen Briefinhalts, und im anderen Falle zum Totenkult und soll den angeredeten Toten in den Zustand versetzen, der in den Wünschen beschrieben wird. Die Sprache hat hier also wie beim kultischen Sprechen überhaupt eine „interventionistische“ Funktion, sie greift in die Wirklichkeit ein.

10 S. Cauville, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes, transcription et traduction*. BE 117, Le Caire 1997.

11 J. Assmann, Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität, in: J. Osing/E. K. Nielsen (Hrsg.), *The Heritage of Ancient Egypt. Studies in Honor of Erik Iversen*. The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near Eastern Studies 13, Copenhagen 1992, 9–25.

12 H.-W. Fischer-Elfert, *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I, Textzusammenstellung*. KÄT 7, Wiesbaden 1992; Id., *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I, Übersetzung und Kommentar*. ÄA 44, Wiesbaden 1986.

13 R. A. Caminos, *A Tale of Woe, from a Hieratic Papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow*, Oxford 1977.

Das Folgende ist ein Ausschnitt aus der „literarischen Streitschrift“:

Mögest du versorgt sein nach dem Alter,
 mögest du dich mit Spitzenöl salben wie die Gerechten,
 indem du behandelt wirst im Balsamierungshaus bis zum Ende deiner Frist (= der 70 Tage),
 mögest du eintreten in dein Grab des Abgeschirmten Landes,
 mögest du dich zu den vortrefflichen Bas gesellen und dich mit ihnen vermischen.
 Mögest du gerechtfertigt werden in Busiris bei Osiris
 indem du dauerst in Abydos vor Schu und Onuris (?),
 mögest du übersetzen nach U-Poqe im Gottesgefolge,
 mögest du den Gotteshügel umwandeln im Gefolge des Sokar,
 mögest du dich mit der Mannschaft der Neschet-Barke vereinen ohne abgewiesen zu werden,
 mögest du die Sonne sehen am Himmel, wenn sie das Jahr eröffnet,
 möge Anubis dir deinen Kopf an deine Knochen knüpfen,
 mögest du herauskommen aus der verborgenen Kammer ohne Vernichtung,
 mögest du den Sonnenglanz sehen in der Unterwelt, wenn er an dir vorüberzieht,
 möge der Nun überfließen in deinem Hause und deinen Weg überschwemmen,
 möge er 7 Ellen hoch stehen neben deinem Grab,
 mögest du am Ufer des Flusses sitzen zur Stunde der Rast,
 mögest du dir Gesicht und Hände waschen, wenn du Opfer empfangst,
 möge deine Nase Luft einziehen und deine Kehle atmen,
 mögen die Gewänder der Webgöttin [...],
 Möge der Korngott dir Brot geben und Hathor Bier,
 mögest du saugen an der Brust der Milchgöttin,
 mögest du (das Haus) der Herzen öffnen,
 mögest du eintreten [in] es, [dir das deine nehmen] und es an seine Stelle geben,
 mögen deine Uschebti-Figuren dich annehmen,
 mögen sie (für dich) den Sand von Osten nach Westen tragen (usw.)

Damit vergleiche man einen kultischen Totenspruch aus dem Grab eines Amenem-hotep, 18. Dyn., heute verschollen:

Mögest du den Berg zerbrechen und den Stein öffnen.
 Mögest du Re sehen, wenn er sich an der Naunet zeigt.
 Dein Gesicht sei geöffnet auf den Wegen der Dunkelheit.
 Sich zu verwandeln und Überfluss zu haben auf Erden.
 Es lebe dein *bꜣ*, deine Gefäße mögen gedeihen,
 dein Herz des Erdendaseins gehöre dir.
 Alle deine Glieder mögen an ihrer Stelle sein.
 Anubis selbst hülle dich in Binden,
 ohne dass dein Fleisch verletzt wird und ohne dass deine Gefäße absterben.
 Abgelöst werde das Böse, das aus dir herauskommt.
 Man gebe dir dein Stirnband und deine Mumienbinden,
 die die Weberinnen der Neith gewebt haben.
 Mögest du das reine Kleid anziehen und das andere ablegen,
 mögen dich die beiden Arme der Tait kleiden,
 indem du ruhst im Zelt,
 in deinem Haus, wenn sich die Erde erhellt.

Mögest du die Unterwelt überqueren zum Schönen Westen,
indem du dich niedergelassen hast auf deiner Insel der Gerechten.
Mögest du eintreten und herauskommen zusammen mit Re
und frei ausschreiten wie die Herren der Ewigkeit.

Fahre stromabwärts nach Busiris und fahre stromaufwärts nach U-Poqer
im Gefolge des Wannafre.

Nimm die Opfer in Empfang an Gutem
als Opfergabe im Binsengefilde.

Mögest du feines Linnen anziehen und dich salben mit Myrrhe.

Nimm dir den Kranz

als etwas Abgelegtes des großen Gottes, der in Ta-wer verehrt wird.¹⁴

Ich glaube aber nicht, dass hier eine Textform aus dem kultischen Diskurs in den literarischen übernommen wurde. Viel wahrscheinlicher ist, dass beide Formen des Wünschens, die literarische und die kultische, ihren gemeinsamen Ort in der allgemeinen säkularen Höflichkeitskultur des Alten Ägypten haben. Das Beispiel scheidet also aus, wenn es um die Frage geht, ob im Kult entstandene Textsorten die Grenzen ihrer Gattung transzendieren. Diese Textsorte ist sicher nicht im Kult entstanden.

Das einzige Beispiel dafür, dass eine im Kult entstandene und beheimatete Textgattung die Grenzen ihrer rituellen Funktion transzendiert und in den literarischen Diskurs übernommen wird, könnte der Hymnus darstellen. Der dem Dichter Cheti zugeschriebene Nilhymnus etwa gehört nach Ausweis seiner Aufzeichnungsform auf Papyri und Ostraka ganz eindeutig zum Corpus des literarischen Diskurses.¹⁵ Aber mit der Gattung Hymnus verlassen wir bereits die Dimension des im engeren Sinne Kultischen und Rituellen und betreten die Dimension, die ich „Theologie“ genannt habe, die Dimension der Gottes- und Glaubensvorstellungen, Religion also als „belief-system“.

Theologie

Religion lässt sich nicht auf Praxis, auf rituelles Handeln reduzieren. Jede Praxis setzt Theorie voraus, d.h. im Falle des rituellen Handelns Vorstellungen über die Götter, mit denen dieses Handeln in Verbindung tritt, und über die Möglichkeiten und Grenzen solcher Verbindung. Das Zur-Sprache-Kommen dieser Vorstellungen soll Theologie genannt werden. Es ist zu fragen, ob sich dieses Zur-

14 TT C1 s. J. Assmann, *Ägyptische Totenliturgien* II, Heidelberg 2005, NR4.1.4.

15 W. Helck, *Der Text des „Nilhymnus“*. KÄT 4, Wiesbaden 1972; M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I, Berkeley 1973, 204–210 (mit Literatur); J. Assmann, Nilhymnus, in: *LÄ* IV (1982), Sp. 489–496; J. L. Foster, Thought couplets in Khety's hymn to the inundation, in: *JNES* 34 (1975), 1–29; D. van der Plas, *L'hymne à la crue du Nil*, Leiden 1986.

Sprache-Kommen ägyptischer Vorstellungen der Götterwelt und des Kontakts zwischen Göttern und Menschen auf den Kult beschränkt oder ob auch außerkultische, vor allem literarische Textsorten als Medium theologischer Thematisierungen fungieren. Hier stellt sich die Sachlage nun vollkommen anders dar als in der kultischen Dimension. Auch „Theologie“ kann in Ägypten als ein Text-generator gelten, wenn auch in weitaus geringerem Umfang als der Ritus. Dennoch ist die Masse theologischer Texte enorm. Vor allem aber gehören hier Texte dazu, die man ganz unzweideutig dem literarischen Diskurs zurechnen muss. Ein prominentes Beispiel ist der Schlusshymnus in der Lehre für Merikare, der mit den Worten beginnt: „Wohlversorgt sind die Menschen, das Kleinvieh Gottes“.¹⁶ Dieser Text ist unzweifelhaft theologisch im Sinne lehrhaft entfalteter Rede von Gott. Allerdings würde kein kultischer Hymnus so anfangen. Hier handelt es sich ganz offensichtlich nicht um eine im Kult entwickelte Textgattung, die die Grenzen ihrer Ursprungssituation transzendiert hat und in den literarischen Diskurs übernommen wurde, sondern um eine genuin literarische Thematisierung von Theologie. Dem königlichen Schüler wird in diesem Schlusshymnus klargemacht, dass das Königtum um der Menschen, des „Kleinvieh Gottes“ willen eingerichtet wurde und nichts anderes darstellt als die Verlängerung des schaffenden, bewahrenden und fürsorglichen kosmischen Wirkens Gottes in die soziale Welt hinein. Das ist ein weisheitliches, nicht kultisches Thema, und die Form, in der es hier zur Sprache gebracht wird, ist dem kultischen Hymnus nur angenähert, aber nicht aus dem Kult übernommen.

Anders liegt der Fall beim Nilhymnus. Der fängt an, wie ein kultischer Hymnus zu beginnen hat, und bleibt auch im weiteren Verlauf seiner 14 Strophen dem kultischen Vorbild treu.

Den Nil anbeten.
Sei begrüßt, Nil,
hervorgegangen aus der Erde,
gekommen, um Ägypten am Leben zu erhalten!¹⁷

Kultische Hymnen sind in der Regel mit „Gott N anbeten“ überschrieben und beginnen mit „Sei begrüßt“, seltener mit „Lobpreis dir“. Posener hielt denn auch den Nilhymnus für kultisch und nahm ihn nicht in seine „Richesses inconnues“ auf.¹⁸ Der Text gehörte aber zu den beliebtesten Klassikern der Schulliteratur und wurde gern mit zwei anderen Werken zusammen überliefert, vermutlich aufgrund gleicher Verfasserschaft – als deren Verfasser der berühmte Cheti galt. Auch für die Hymnen gilt, was über den Übergang vom kultischen in den literarischen

16 Merikare P 130–138, A. Volten, Zwei altägyptische politische Schriften, in: *AnalAeg* IV (1945), 73–78; E. Blumenthal, Die Lehre für König Merikare, in: *ZÄS* 107 (1980), 5–41.

17 W. Helck, *Nilhymnus*, 3–11.

18 G. Posener, Les richesses inconnues de la littérature égyptienne, in: *RdE* 6 (1950), 27–48, hier S. 28.

Diskurs festgestellt wurde: Es handelt sich um eine sprachpragmatische Verschiebung. Alles kultische Sprechen ist interventionistisch: Es wirkt auf die Welt ein, die es zur Sprache bringt. Im Falle der Hymnen kann man sich ein ganzes Spektrum solcher Wirkungen vorstellen: von der Präsentifikation der Gottheit, also ihrem geradezu „theurgischen“ Zur-Erscheinung-Bringen, bis zur „besänftigenden“ Begrüßung (*dw3* „anbeten“ und *s:htp* „besänftigen“ werden oft im synonymen Parallelismus nebeneinander verwendet). Diese Wirkungen setzen aber den rituellen Rahmen voraus. Außerhalb dieses Rahmens, also als literarischer Text, sollen die Hymnen die Gottheit weder beschwören noch begrüßen, sondern einen Leser bzw. Vorleser und sein Publikum über das Wesen der Gottheit belehren. Lehrhaft ist ganz eindeutig die Tendenz sowohl des Hymnus in der Lehre für Merikare als auch und ganz besonders des Nilhymnus. In zuweilen geradezu sophistischen Argumentationen legt dieser dar, was alles vom Wirken des Nils abhängt, darunter zum Beispiel auch die Literatur. Ich zitiere die 8. Strophe:

Lichtspender, der aus der Finsternis kommt
im Fett des Viehs.
Seine Kraft (sein Geschenk) ist jegliches Erzeugnis,
es gibt keinen Bezirk, der ohne ihn leben könnte.

Der die Menschen kleidet mit dem Flachs, den er geschaffen hat,
der den Webergott seine Erzeugnisse herstellen lässt
und den Salbengott sein Öl,
Ptah zimmert mit seinem Speichel (seinen Bäumen/seinen Gestalten).

Alle Erzeugnisse werden aus ihm hervorgebracht;
(selbst) alle Bücher von Hieroglyphen:
(denn) er versorgt mit Papyrus.¹⁹

Der Text schließt mit einem Aufruf zum Loyalismus, wie er zu den Zentral-Anliegen der Literatur des Mittleren Reichs gehört:

Ihr Menschen, die ihr die Neunheit erhebt,
fürchtet euch vor seiner Hoheit!
Handelt für seinen Sohn, den
Allherrn, der die beiden Länder gedeihen lässt!²⁰

Alles Leben, Glück und Gedeihen, das soll man aus diesem Hymnus lernen, hängen vom Nil ab; zwischen dem Nil und dem Königtum aber gibt es eine innige sympathetische Beziehung.

Ein anderes, besonders deutliches Beispiel bietet die Verwendung der (von Grapow) sogenannten „Hymnenform in *pw*-Sätzen“ in der Sinuhe-Erzählung.²¹

19 Helck, *Nilhymnus*, 45–51.

20 Helck, *Nilhymnus*, 82–85.

21 H. Grapow, Beiträge zur Untersuchung des Stils ägyptischer Lieder, in: *ZÄS* 79 (1954), 17–27, bes. S. 21ff.; Id., Der Liederkranz zu Ehren Königs Sesostri des Dritten aus Kahun, in: *MIO* 1 (1953), 189–209; allgemein zur Königs-„Propaganda“ im Mittleren Reich cf. E. Blumen-

In einem vermutlich kultischen Kontext tritt diese Form in den Hymnen an Sesostri III. aus Kahun auf, sowie in Osiris-Hymnen auf Stelen, deren „Sitz im Leben“ man auch im Kult vermuten möchte. Ich zitiere einen Ausschnitt aus einem der Kahun-Hymnen, bei dem jede Aussage mit *pw* „ist er“ mit dem Ausruf „Wie groß ist der Herr für seine Stadt“ eingeleitet wird. Diesen Refrain lasse ich weg:

Ein Kanal ist er, der den Fluss abdämmt gegen seine Wasserfluten.
 Ein kühler Raum ist er, der jedermann bis zum hellen Tag schlafen lässt.
 Eine Festung ist er aus Mauern von Sinai-Kupfer.
 Ein Zufluchtsort ist er, dessen (helfende) Hand nicht fehlgreift.
 Eine Schutzwehr ist er, die den Furchtsamen rettet vor seinem Gegner.
 Ein frischer Schatten ist er, kühl im Sommer.
 Ein warmer Winkel ist er, trocken zur Zeit des Winters.
 Ein Berg ist er, der den Sturm abwehrt, wenn der Himmel tobt.
 Sachmet ist er gegen die Feinde,
 die auf seine Grenze treten.²²

Dem stelle ich nun zum Vergleich Sinuhes Hymnus auf Sesostri I. gegenüber:

Ein Herr der Weisheit ist er, vortrefflich an Plänen, wirkungsvoll im Befehlen;
 man zieht aus und kehrt heim auf sein Geheiß.

Ein Unterwerfer der Bergländer ist er, während sein Vater in seinem Palast war;
 er meldete ihm als vollzogen, was dieser verfügt hatte.

Ein Held ist er, der mit seinem Schwert handelt,
 ein Kämpfer, dem niemand gleichkommt.

...

Einer, der das Horn niederbeugt und die Hände schlaff macht, ist er,
 seine Feinde können keine Schlachtreihen ordnen.

Einer, der das Antlitz wäscht, ist er, der die Scheitel spaltet;
 in seiner Nähe kann man nicht stehen bleiben.

Einer, der die Schritte ausspannt, ist er, um den Flüchtenden zu vernichten;
 wer ihm den Rücken kehrt, kommt nicht ans Ziel.

Einer mit standhaftem Herzen ist er im Augenblick des Angriffs;
 er ist einer, der sich zuwendet, der nie(mandem) den Rücken kehrt.
 (usw.)²³

Nichts veranschaulicht besser den Unterschied zwischen dem kultischen und dem literarischen Diskurs als der Vergleich dieser beiden Texte, die genau die gleiche

thal, *Untersuchungen zum Königtum des Mittleren Reichs I, Die Phraseologie*. ASAW 61, Berlin 1970.

22 ÄHG Nr. 230.

23 Zur Textedition cf. R. Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*. BAE 17, Bruxelles 1990, 80 f.

Textsorte, den Hymnus in *pw*-Sätzen, in ganz verschiedenen Kontexten verwenden. In Kahun haben wir es sicher mit einer rituellen Begrüßung des Königs zu tun. Bei Sinuhe ist der König gar nicht da; Sinuhe antwortet mit diesem Hymnus auf die Frage des Syrers Amunenshi nach der Situation in Ägypten. Sinuhe verkündet also einem Ausländer und Außenseiter die Größe des ägyptischen Königs. Genau in diesem Sinne verkünden literarische Hymnen die Größe Gottes einem uneingeweihten Lesepublikum.

Im Neuen Reich gewinnt der literarische Hymnus enorm an Boden, und zwar im Zusammenhang mit einem Thema, das die Gemüter zumindest der Gebildeten unter den Zeitgenossen ungeheuer beschäftigt haben muss: die Beziehung zwischen Gott und Göttern. Kultische Hymnen preisen die Gottheit des jeweiligen Kultes; außerkultischen, literarischen Hymnen aber geht es um „Gott“, um den Gott der Lehre für Merikare, den Gott des literarischen Werkes, das seinen Weg ins Zweibegebuch und den Spruch 1130 der Sargtexte gefunden hat, (und der dort der „Allherr“ heißt)²⁴, den Gott der Admonitions, des „Vorwurfs an Gott“²⁵, kurz: den Gott der Weisheit, der sicher nicht, wie Posener noch meinte²⁶, der jeweils zuständige Gott – „to whom it may concern“ – ist, sondern der Eine Gott, der Gott der Philosophen, den die Ägypter nicht an die Stelle der Vielen, sondern in Beziehung zu den Vielen zu setzen suchten. Genau das ist das Thema der literarischen Hymnen des Neuen Reichs. Als prominente Beispiele nenne ich den Kairener Amunshymnus²⁷, die Leidener Amunshymnen des pLeiden I 350²⁸ und auf dem Verso der Admonitions pLeiden I 344.²⁹ Man kann hier durchaus von „philosophischen Hymnen“ sprechen; es geht um einen Gottesbegriff, der weit über alles kultische Sprechen hinausgeht, um den verborgenen Einen Gott jenseits aller in den vielen Kulturen verehrten konkreten Gottheiten, den kein Name nennen und kein Bild darstellen kann.

24 E. Otto, Zur Komposition von Coffin Texts 1130, in: J. Assmann et al. (Hrsg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, Wiesbaden 1977, 1–18.

25 G. Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer*, AHAW, Heidelberg 1972.

26 G. Posener, Sur le monothéisme dans l'ancienne Égypte, in: A. Caquot (Hrsg.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Gazelles*. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1981, 212, 347–351.

27 pBoulaq 17=pCairo CG 58038 ed. M. M. Luiselli, *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo 58038)*. KÄT 14, Wiesbaden 2004.

28 J. Zandee, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, in: *OMRO* 28 (Leiden 1947).

29 J. Zandee, *Der Amunshymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso*, Leiden 1992.

3. Lebensführung

Lebensführung bildet die Mitte der Art von Religion, wie wir sie kennen. Den Kult schreiben wir – zumindest in der protestantischen Form des Christentums – klein. Theologie ist schon sehr viel bedeutender. Hierfür gibt es Lehrstühle, Fakultäten und ganze Bibliotheken. Aber Theologie ist doch eher ein Spezialistendiskurs, und vor allem ein christliches Phänomen, das sich nicht ohne Weiteres, vor allem nicht in diesem Umfang, zum Zwecke allgemeiner Begriffsbildung generalisieren lässt. Im Judentum und Islam, von Buddhismus usw. ganz zu schweigen, spielt Theologie eine viel geringere Rolle. Allen diesen Religionen aber geht es in erster Linie um Lebensführung; sie wollen zu einem richtigen, d. h. gottgefälligen Leben in Frieden und Gerechtigkeit den Weg weisen. Das ist im Alten Testament nicht anders. Da ist es dann vielleicht überraschend zu sehen, dass das Thema Lebensführung in Ägypten eigentlich, zumindest ursprünglich, keine speziell religiöse Bedeutung gehabt zu haben scheint. Vielmehr bildet es von Haus aus in Gestalt der „Lebenslehren“ den Zentralbereich der Literatur.

Die Normen des richtigen Lebens werden von einem symbolischen „Vater“ vermittelt, der weder Gott noch Prophet oder Priester ist. In zwei Fällen ist es der König, in anderen sind es hohe Beamte; immer spricht der Vater zum Sohn, und immer handelt es sich natürlich um fiktive Personen.³⁰ Die in der Erzählforschung übliche Unterscheidung zwischen Autor und Erzähler gilt ebenso auch für die Weisheitsliteratur. Zu fragen ist, wem die Normen in den Mund gelegt sind in der fiktiven Situation der väterlichen Unterweisung, und immer ist es eine vergleichsweise weltliche Instanz. Thema dieser Unterweisungen ist das richtige Verhalten in der Gesellschaft, einer Gesellschaft, zu der in Ägypten auch Götter gehören. Natürlich sind die Götter mit ihrer Macht und ihren Ansprüchen immer einzukalkulieren, wenn es um die Fragen des richtigen Lebens geht. Aber das macht diese Texte noch nicht zu religiösen Texten. Die Fragen der Lebensführung sind in Ägypten eine vergleichsweise weltliche und eminent literarische Angelegenheit.

Umso interessanter ist es nun, zu verfolgen, wie diese ursprünglich getrennten Sphären sich immer intensiver zu überschneiden beginnen. In drei verschiedenen Bereichen können wir diese Aufeinander-zu-Bewegung verfolgen: die Lebenslehren werden frommer³¹, die Hymnen geben dem ethischen Aspekt der Gottheit,

30 Diese Sprechkonstellation gilt für die Lebenslehren. Die Normen des richtigen Lebens bzw. der „Gemeinschaftskunst“ spielen aber auch in der anderen Gattung der Weisheitsliteratur, den Klagen, eine Rolle. Hier tritt ein Sprecher auf, der seine Weisheit meist nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben verkündet; das eindeutigste Beispiel bietet der „beredete Bauer“.

31 Diese Entwicklung hat A. de Buck, *Het religieus karakter der oudste egyptische Wijsheid*, in: *NThT* 21 (1932), 322 ff. bestritten, s. dagegen H. Brunner, *Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit*, in: *Les Sagesses du Proche Orient ancien*. CESS, Strasbourg 1963, 103–117; wieder abgedruckt: Id., *Das hörende Herz*. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte

ihrem Richter- und Rettertum, immer größeren Raum³² und schließlich, und vermutlich vor allem, inkorporiert die Totenreligion in Form des Totengerichts einen großen Teil der traditionellen Normen der Lebensführung und erhebt sie zum Maßstab für das Bestehen der Prüfung.³³

Schon die Lehre des Ptahhotep spricht von „Gesetzen der Maat“.³⁴ Ob damit aber bereits die im 125. Kapitel des Totenbuchs kodifizierten Normen gemeint sind, die ein Mensch erfüllen muss, um das Totengericht bestehen zu können, und auf die sich ein gewisser Baki in der 18. Dynastie als „die Gesetze der Halle der beiden Maat“ bezieht³⁵, erscheint mir sehr zweifelhaft. Die Idee eines allgemeinen Totengerichts entsteht m. E. im Übergang vom Alten zum Mittleren Reich im Zusammenhang mit der sog. „Demokratisierung“ des königlichen Totenglaubens und Jenseitsschicksals. Die Kodifizierung der dabei zugrunde gelegten Normen aber halte ich für einen zweiten Schritt, den ich erst im Übergang zum Neuen Reich ansetzen würde. Bei diesen Normen geht es weitgehend um dieselben, die auch die Lebenslehren der Weisheitsliteratur als Grundlagen einer guten Lebensführung festlegen. Damit wird eine enge Klammer geschlossen zwischen dem religiösen Diskurs der Totenliteratur, zu dem das 125. Kapitel des Totenbuchs gehört, und dem literarischen Diskurs der Weisheitsliteratur, zu dem die Lebenslehren gehören. Die Normen der Lebenslehren erhalten nun eine religiöse Fundierung. Spätestens beim Totengericht lohnt sich das Gute und rächt sich das Böse.

Während in diesem Fall die Totenliteratur Themen, wenn auch nicht Formen, der Weisheitsliteratur aufgreift, liegt der Fall der frommer werdenden Lebenslehren genau umgekehrt: hier greift die Weisheitsliteratur Themen der Theologie auf, und zwar einer Theologie des Willens, die ich für eine der ganz bedeutenden Innovationen des Neuen Reichs halte. Ich stütze mich dabei auf H. Brunners Vortrag über den freien Willen Gottes, den er 1962 auf dem Straßburger Kongress

Ägyptens, in: W. Röllig (Hrsg.), *Das hörende Herz: kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*. OBO 80, Fribourg/Göttingen 1988, 85–102.

32 Diese Entwicklung wird in der Ägyptologie seit J. H. Breasteds bahnbrechender Lecture X: J. H. Breasted, *The Age of Personal Piety*, in: *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York 1912 (344–370 der Ausgabe Philadelphia 1972) unter dem Stichwort der „Persönlichen Frömmigkeit“ behandelt.

33 Den Beziehungen von Weisheitsliteratur und Totengericht bin ich in J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, nachgegangen (bes. Kap. 4 und 5).

34 Ptahhotep, pPrise 6, 5 vgl. dazu G. Fecht, *Der Habgierige und die Maat*, ADAIK ÄR 1, Glückstadt 1958, 11–34.

35 Turin, Stele 156, ed. von A. Varille, La stèle du mystique Béky (n° 156 du Musée de Turin), in: *BIFAO* 54 (1954), 129–135. Assmann, *Ma'at*, 1990, 134–136; M. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. OBO 120, Fribourg 1992, 103–105, 127–133.

über Weisheit gehalten hat.³⁶ Darin hatte Brunner das Prinzip Ma'at im Sinne eines unpersönlich gedachten Sinnzusammenhangs menschlichen Handelns dem Prinzip des freien Willens Gottes gegenübergestellt, der über Ma'at verfügt und daher diesen Sinnzusammenhang in freier Willensentscheidung herstellt und verkörpert. Was Ptahhotep die Gesetze der Ma'at nannte, die sich der Einsicht des Weisen aufgrund langer Erfahrung und reicher Schriftkenntnis zumindest annäherungsweise erschließen, wird nun der Wille Gottes, der jeder Einsicht entzogen ist, und aus dem Weisen wird der „Schweiger“, der sich diesem Willen vertrauens- und demutvoll unterwirft. Hinter dieser neuen Beziehung zwischen Literatur und Religion, die ich das „Frommwerden“ der mit Fragen der Lebensführung befassten Literatur genannt habe, steht ein grundsätzlicher Wandel sowohl des Gottes- als auch des Menschenbildes. Am klarsten tritt dieser Wandel vielleicht an der Vorstellung vom Herzen hervor, d. h. an der Wende vom herzgeleiteten Menschen des Mittleren Reichs zum gottgeleiteten Herzen des Neuen Reichs.³⁷

Das Menschenbild des Mittleren Reichs ist geprägt vom Ideal einer selbstbestimmten Innensteuerung. „Mein Herz war es, das meine Stellung voranbrachte“, „das mich dazu antrieb, meine Pflicht zu tun“ sind typische Formeln in biografischen Inschriften des Mittleren Reichs. In der 18. Dyn. bringt dann ein gewisser Antef (Louvre C 26) schon Gott ins Spiel:

ein Gottesspruch ist es (=das Herz) in jedem Körper.

Selig der, den es auf den richtigen Weg des Handelns geführt hat!³⁸

Hier weiß man noch nicht, wer spricht, das Herz als Gott oder Gott durch das Herz. In späteren Texten, besonders in der Lehre des Amenemope aus der späteren Ramessidenzeit, wird das dann eindeutig im letzteren Sinne zum Ausdruck gebracht.

Mache dich schwer in deinem Herzen, festige dein Herz,

steuere nicht mit deiner Zunge.

(Zwar) ist die Zunge des Menschen das Steuerruder des Schiffes,

(aber) der Allherr ist sein Pilot.³⁹

In vielen Inschriften der Ramessidenzeit erscheint Amun sowohl als Steuerruder als auch als Pilot des Herzens. Gemeint ist, dass sich der Einzelne Gottes Willen überantwortet, sich – wie es die Texte der „Persönlichen Frömmigkeit“ ausdrücken, „Gott ins Herz setzt“.⁴⁰

36 Brunner, *Der freie Wille* (Anm. 31).

37 J. Assmann, *Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten*, in: J. Assmann/T. Sundermeier (Hrsg.), *Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, Gütersloh 1993, 81–112.

38 *Urk* IV 974.

39 Amenemope XX.3–6, I. Grumach, *Die Lehre des Amenemope*. MÄS 23, Berlin 1972, 124–128.

40 J. Assmann, *Gottesbeherzigung*. „Persönliche Frömmigkeit“ als religiöse Strömung der

Um das Herz geht es auch beim Totengericht. Die zentrale Szene zeigt die Waage, auf der das Herz gegen eine Figur der Ma'at abgewogen wird. Worauf es ankommt, um in dieser Welt voranzukommen und im Totengericht auf der Schwelle zur anderen Welt zu bestehen, ist die Ma'at-Konformität des Herzens. Das entspricht dem Ideal des herzgeleiteten Menschen. Zwar ist Ma'at auch eine Göttin, aber sie personifiziert das ganz unpersonal gedachte Prinzip des Sinnzusammenhangs menschlichen Handelns, in dem sich das Gute lohnt und das Böse rächt, und zwar dadurch, dass die Menschen aneinander denken und füreinander handeln. Wer dieses Prinzip zur Grundlage seiner Lebensführung macht, hat sein Herz mit Ma'at erfüllt und kann dem Totenrichter z. B. mit den Worten einer Londoner Stele gegenüberreten:

Ich bin zu dir gekommen, indem ich dich und dein Wesen kenne
und deine Gestalt (jrw) der Unterwelt verehere,
wie du sitzt, die Ma'at dir gegenüber,
und die Herzen richtest auf der Waage,
während ich vor dir stehe, mein Herz voll Ma'at,
keine Lüge in meinem Sinn.⁴¹

„Sein Herz wurde als gerecht befunden auf der Großen Waage“ sagt Horus als Wägemeister, wenn die Prüfung bestanden wurde.⁴² Es geht um die Prüfung des *Herzens*.

Die Lehre des gottgeleiteten Herzens und die Theologie des Willens, auf der sie beruht, bedeuten demgegenüber noch einmal einen weiteren Schritt in Richtung auf eine religiös gewordene Ethik, wie wir sie dann in der Bibel finden, wo es heißt, dass „die Gottesfurcht der Weisheit Anfang ist“ (Ps 110.10). Der Schritt, den Ägypten nicht tut, sondern erst die Bibel, ist der Schritt von Gott als Richter zu Gott als Gesetzgeber und von, hebräisch gesprochen, Hokmah zu Torah, d. h. zur Schrift als Kodifikation göttlichen Willens. Erst damit ist die Lebensführung zur Mitte der Religion geworden. In Ägypten bleibt immer der Kult diese Mitte.

Schließen möchte ich mit zwei eindeutig literarischen Texten, in denen es um den Gegensatz zwischen dem „Schweiger“ und dem „Heißen“ geht. Der erste Text ist das berühmte Gebet an Thot im Pap. Sallier I, 8,2–7, einer Schulhandschrift mit Musterbriefen und anderen Texten edukativen Inhalts. Im Gebet an Thot heißt es:

O Thoth, du süßer Brunnen
für einen durstenden Mann in der Wüste!
Er ist verschlossen für den, der seine Rede findet,
er ist geöffnet für den Schweigenden.

Ramessidenzeit, in: *L'Impero Ramesside. Convegno Internazionale in Onore di Sergio Donadoni, Vicino Oriente – Quaderno I*, Roma 1997 [1998], 17–44.

41 Stele London BM 142 ed. KRI III, 218f.

42 pBM 10470 col.4, cf. Assmann, *Ma'at*, 149.

Kommt der Schweigende, findet er den Brunnen,
kommt der Heiße, bist du [verborgen].⁴³

Der zweite Text ist das 4. Kapitel des Amenemope:

Der Heiße im Haus des Gottes,
er ist wie ein Baum, der im Tempelgarten wächst.
Einen kurzen Augenblick sprossen seine Triebe,
sein Ende wird in dem Beet gefunden.
Er wird weit weggeschwemmt von seinem Platz,
die Flamme ist sein Begräbnis.

Der wahre Schweigende, der sich abseits hält,
er ist wie ein Baum, der im Beglänzten (Feld) wächst.
Er prangt und verdoppelt seine Früchte,
er ist im Angesicht seines Herrn.
Seine Früchte sind süß, sein Schatten ist angenehm,
sein Ende ist als Denkmal.⁴⁴

Was immer wir unter dem Schweiger und dem Heißen zu verstehen haben (ich stelle mir so etwas wie die Tugend der Selbstzurücknahme und deren Gegenteil vor), klar scheint mir, dass dieses Gegensatzpaar die spezifisch religiöse Ausprägung des alt-weisheitlichen Dualismus von Gut und Böse, Richtig und Falsch, Gelingen und Scheitern, Weisheit und Torheit darstellt. Mit der religiösen Neuinterpretation dieses Antagonismus im Sinne von Frömmigkeit und Gottlosigkeit spricht die ägyptische Literatur hier fast schon biblische Sprache. Hierzu genügt der Verweis auf den oft zum Vergleich herangezogenen I. Psalm, in dem sich dasselbe Baumgleichnis findet:

Wohl dem Mann, der nicht dem Rat der Frevler folgt, / nicht auf dem Weg der Sünder geht,
nicht im Kreis der Spötter sitzt,
sondern Freude hat an der Weisung des Herrn, über seine Weisung nachsinnt bei Tag und bei Nacht.

Er ist wie ein Baum, der an Wasserbächen gepflanzt ist, der zur rechten Zeit seine Frucht bringt und dessen Blätter nicht welken. Alles, was er tut, wird ihm gut gelingen.

Nicht so die Frevler: Sie sind wie Spreu, die der Wind verweht.

Darum werden die Frevler im Gericht nicht bestehen noch die Sünder in der Gemeinde der Gerechten.

⁴³ Vgl. G. Fecht, *Literarische Zeugnisse zur »Persönlichen Frömmigkeit« in Ägypten*, Heidelberg 1965, 75.

⁴⁴ Übersetzung nach I. Shirun-Grumach, Die Lehre des Ameneope, in: O. Kaiser (Hrsg.), *TUAT III.2, Weisheitstexte II*, Gütersloh 1991, 230. R. Anthes, Die Funktion des vierten Kapitels in der Lehre des Amenemope, in: A. Kuschke/E. Kutsch (Hrsg.), *Archäologie und Altes Testament* (Fs. Kurt Gallig), Tübingen 1970, 9–18; G. Posener, in: *ZÄS* 99 (1973), 129–135; Sh. Israeli, Chapter Four of the Wisdom Book of Amenemope, in: S. Groll (Hrsg.), *Studies Lichtheim I*, Jerusalem 1990, 464–484.

Zusammenfassung

Als Ergebnis dieser Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Literatur im alten Ägypten möchte ich folgende Punkte festhalten:

1. Vom Kult führt kein Weg in die Literatur. Der Kult ist zwar ein Textgenerator ersten Ranges und hat das ägyptische Schrifttum um eine unendliche Fülle von Texten angereichert; diese Texte werden aber nicht in den literarischen Diskurs übernommen und bilden bis auf wenige Ausnahmen im Fall der Gattung Hymnus auch keinen Ausgangstyp literarischer Produktion. Die bis zur Ununterscheidbarkeit gehende Ähnlichkeit zwischen Wunschformeln kultischer Verklärungen und literarischer Briefe erklärt sich aus der gemeinsamen Verankerung in der ägyptischen Höflichkeitskultur.
2. Von der Literatur dagegen führen vor allem zwei Wege in die Religion. Der eine erwächst aus der immer größeren Bedeutung, die der Theologie, der lehrhaften Entfaltung des Wesens Gottes, im Rahmen des literarischen Diskurses zukommt. Als Form theologischer Reflexion bedient sich die Literatur der kultischen Form des Hymnus als Ausgangstyp, thematisiert in diesem Medium aber einen Gottesbegriff, der im Kult zunächst keinen Ort hat, in der Ramessiden- und Spätzeit aber stark auf den Kult und vor allem auch auf jene Formen und Funktionen zurückwirkt, die wir „magisch“ nennen.
3. Der andere Weg betrifft das Thema Lebensführung. Hier ergibt sich der religiöse Bezug aus der Heraufkunft der Idee des Totengerichts seit dem Mittleren Reich und vor allem dann in der Wende, die sich im Neuen Reich in der Konstruktion des Tun-Ergehen-Zusammenhangs bzw. der „konnektiven Gerechtigkeit“ ereignet, die dem Willen Gottes eine ganz neue Rolle zuschreibt. Die Normen der ägyptischen Lebenskunst, die vor allem eine Gemeinschaftskunst ist, ergeben sich nun nicht mehr aus der Einsicht in den Lauf der Welt, sondern entspringen dem Willen Gottes und sind menschlicher Einsicht entzogen.

Ich möchte das abschließend an einem einzigen kleinen Beispiel deutlich machen. Vor der Amarnazeit pflegte man in Briefen zu schreiben: „Heute geht es mir gut; meinen Zustand von morgen kenne ich nicht.“ Nach Amarna liest sich das so: „Heute geht es mir gut; das Morgen liegt in Gottes Hand.“⁴⁵

45 Belege bei J. Assmann, *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, AHAW, Heidelberg 1975, 66.