

Jan Assmann

## DER EINE LEBT, WENN DER ANDERE IHN GELEITET. ALTÄGYPTISCHE KONZEPTE VOM KONNEKTIVEN LEBEN

»Der eine lebt, wenn der andere ihn geleitet«: dieses altägyptische Sprichwort<sup>1</sup> lehrt uns zweierlei. Erstens, daß nach ägyptischer Auffassung mit dem Begriff »Leben« mehr und anderes gemeint ist als der biologische Prozeß zwischen Geburt und Tod, und zweitens, daß zu solchem Leben mindestens zwei gehören. Offenbar ist der Zustand, den die Ägypter »Leben« nennen, mit der Geburt noch nicht im vollen Sinne gegeben, sondern erst, wenn der andere geleitend dabei ist. In die gleiche Richtung weist auch eine Sentenz, die in einer Lebenslehre überliefert ist: »Ein Mensch entsteht, wenn er von Menschen umgeben ist. Er wird ehrfürchtig begrüßt um seiner Kinder willen.«<sup>2</sup> Ein Mensch entsteht nach Maßgabe seiner konstellativen Entfaltung in der »Mitwelt« seiner Familie, Freunde, Vorgesetzten, Abhängigen. Ein Mensch, nach altägyptischer Vorstellung, ist ein konstellatives Phänomen.

Daher kann nach diesem Verständnis das Leben auch schon vor dem biologischen Tod enden: wenn nämlich dieses Geleit abbricht und ein Mensch vereinsamt. Andererseits kann das Leben aber auch über die Schwelle des physischen Todes hinaus andauern, denn die Ägypter waren davon überzeugt, daß einer den anderen auch über diese Schwelle hinweg geleiten kann. Die einzigartig elaborierten Totenriten und -bräuche der alten Ägypter zielten darauf ab, den Menschen auch nach seinem Tode konstellativ einzubetten, und zwar sowohl im Diesseits, in der Gemeinschaft der Nachwelt, als auch im Jenseits, wo ihn die Götterwelt in ihre Konstellationen aufnehmen sollte. Die Darstellung eines derartig »konstellierten« Totendaseins war Sache einer reich entfalteten Ikonographie und vor allem der Sprache, die den Verstorbenen sowohl in der Form der kultischen Rezitation, als auch, und vor allem, in Form der Schrift, die diese Rezitation gewissermaßen einfrieren und auf Dauer stellen sollte, unablässig anzureden und zu beleben trachtete.

»Leben« ist ein Zustand (oder ein Prozeß), den sich der Ägypter nicht anders als konstellativ vorstellen kann, d.h. einbezogen in Konstellationen sozialer Bin-

1 In einem magischen Text äußert die Göttin Isis diese Sentenz wie ein gängiges Sprichwort. Metternichstele M 50, in: *Die Texte der Metternichstele* (ed. C. E. Sander-Hansen), *Analecta Aegyptiaca* VII, Kopenhagen 1956, 35f., 41; A. Klasens, *A Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden*, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* N.R. XXXIII, Leiden 1952, 10, 52; H. Sternberg, *Die Metternichstele*, in: O. Kaiser (Ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)* Bd.II.3, *Rituale und Beshwörungen II*, Gütersloh 1988, 376.

2 *Lehre des Ani 16.3*, Fassung des pLouvre, cf. J. F. Quack, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld* (OBO 141); Freiburg 1995, 285.

dungen, die nach seiner Überzeugung oder Hoffnung stärker sind als der Tod, die aber andererseits keineswegs als selbstverständlich gegeben vorausgesetzt werden dürfen, die vielmehr ständig gefährdet sind und unausgesetzter Pflege, Aufmerksamkeit und Investition bedürfen. Für diesen »konstellativen« Personbegriff gibt es kein bildkräftigeres Symbol als ein Objekt aus einer ganz anderen Welt. Ich denke an die Weste, die zur Tracht der Saint-Simonisten gehörte. Diese Weste hatte die Knöpfe auf dem Rücken. Man konnte sie sich also nicht selber zuknöpfen sondern mußte den Anderen um diese Gefälligkeit bitten. Dadurch war man nachdrücklich und jeden Tag aufs neue auf seine konstitutive Abhängigkeit vom Anderen verwiesen. Nichts anderes will auch das ägyptische Sprichwort besagen.

Woher wissen wir das? Über den Personbegriff der alten Ägypter sind wir durch eine Fülle von Texten aus ganz verschiedenen Gattungen gut unterrichtet. Die wichtigste Textgattung sind autobiographische Grabinschriften.<sup>3</sup> Diese Gattung verdankt sich als solche schon der Grundüberzeugung von der Möglichkeit todüberdauernder sozialer Einbindung. Im Medium der geschriebenen, und zwar inschriftlich monumentalisierten Sprache glaubten die Ägypter diese Einbindung durch Einschreibung ins Gedächtnis der Nachwelt aufrechterhalten zu können. Darüber hinaus aber handeln diese Inschriften von nichts anderem als der Darstellung sozialer Beziehungen. Der Verstorbene präsentiert sich in ihnen als Sohn, Vater, Bruder, Mitbürger, Beamter, Patron und in einer Menge anderer sozialer Rollen und Ämter, die alle den Gedanken von der Führung des Einen durch den Anderen am konkreten Beispiel eines in dieser Hinsicht erfolgreichen, und daher erinnerungswürdigen, und daher unvergänglichen Lebens demonstrieren. An oberster Stelle stehen in diesen Texten, was ich die »konnektiven Tugenden« nennen möchte. Darunter verstehe ich Eigenschaften, die sich auf die Pflege sozialer Bindungen beziehen, z.B. Erbarmen, Wohltätigkeit, Gehorsam, Treue usw. Die folgenden beiden Textausschnitte stammen aus verschiedenen Epochen und können für viele Hunderte vergleichbarer Aussagen stehen. In solchen Tugenden stellt sich ein Grabherr als ein Mensch dar, der nicht nur ein konnektives Leben führte, indem er seine Existenz mit der anderer Menschen zu verknüpfen verstand, sondern der, wo er nur konnte, andere vor Zwietracht und Vereinsamung zu erretten bestrebt war und sich ständig bemühte, die Verbundenheit und Verständigung der Menschen untereinander zu stärken.

(1) Um 2350 v.Chr.:

Ich habe zwei Prozeßgegner so beschieden, daß beide zufrieden waren,  
ich habe den Elenden errettet vor dem, der mächtiger war als er, soweit dies in meiner Macht stand,  
ich habe dem Hungrigen Brot gegeben  
und Kleider dem Nackten,  
eine Überfahrt dem Schiffbrüchigen,

3 Cf. dazu meinen Aufsatz: *Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten*, in: Verf., *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München 1983, 64-93, wiederabgedr. in: Verf., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, 169-199.

einen Sarg dem, der keinen Sohn hatte,  
 und ein Schiff dem Schifflosen.  
 Ich habe meinen Vater geehrt  
 und wurde von meiner Mutter geliebt,  
 ich habe ihre Kinder aufgezogen.<sup>4</sup>

(2) um 1250 v.Chr.:

Ich war freigiebig gegenüber dem, der nichts hatte,  
 und belebte den Niedergeschlagenen.  
 Ich weinte über einen Unglücksfall  
 und sorgte mich um den, der zu Boden schaute.  
 Ich war wach für den Notschrei der Waise  
 und erfüllte alle ihre Wünsche.  
 Ich hob das Kind auf, das von Kummer beladen war,  
 ich beendete sein [Leid] und wischte seine Tränen ab.  
 Ich ließ die Klagende ihre Trauer vergessen.

[...]

Ich salbte die verarmte Witwe,  
 und gab Kleider dem Nackten.  
 Ich sprach Recht zwischen zwei Wütenden,  
 so daß sie zufrieden herausgingen.  
 Ich befriedete zwei streitende Brüder,  
 so daß ich ihren Zorn mit meinem Ausspruch vertrieb.  
 Ich vertrieb das Leid aus dem Herzen der Leute  
 und beglückte das Herz des Traurigen.  
 Ich beschützte das mittellose Kind,  
 bis der Tag kam, da es flügte wurde.  
 Ich hob den Niedergesunkenen auf mit meiner Nahrung,  
 ich [war eine Zuflucht für] die Elende, um ihre Glieder am Feuer zu wärmen.  
 [...]<sup>5</sup>

Eine andere Gattung, die uns über den konstellativen Personbegriff der Ägypter unterrichtet, sind Texte, in denen nicht der Verstorbene zur Nachwelt spricht, sondern die in umgekehrter Richtung an den Verstorbenen gerichtet sind. Das sind die Rezitationen des Totenkults, von denen schon eingangs die Rede war. Diese Gattung ist ganz besonders aufschlußreich, denn sie versucht mit den Mitteln der kultischen Rezitation die im physischen Tod zerfallene personale Einheit wieder zusammenzufügen. Dabei zeigt sich, daß der Begriff der Konstellation in einem doppelten Sinn zu verstehen ist. Einerseits bedeutet Leben die Eingebundenheit in soziale Konstellationen, andererseits wird aber auch die Person selbst als eine konstellierte Vielheit gedacht, und so wie einer lebt, wenn er von anderen geleitet wird, so lebt er auch erst, wenn er diese Vielheit seiner inneren Konstituenten und Aspekte zu leiten versteht. Ägyptisch heißt das: »von seinem Herzen geleitet werden.« Das Herz übt dieselbe Leitung nach innen aus, die ihm durch den Anderen von außen zuteil wird. Einer lebt, wenn sein Herz ihm Arme und Beine, Augen

4 K.Sethe, *Urkunden des Ägyptischen Altertums I, Urkunden des Alten Reichs, Heft 3*, Leipzig 1933, 198f.; Verf., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 100.

5 B.Ockinga, *Yahya el-Masri, Two Ramesside Tombs at El Mashayikh I*, Sidney 1988, 36-42, Tf. 25-29; Verf., *Ma'at*, 104-106.

und Ohren, Leib und Seele, Denken und Fühlen, Einsicht und Leidenschaften koordiniert. Wenn diese innere Leitung ausfällt, steht es schlimm um den Betroffenen. Daher sagt man zum Toten, wenn man ihn in den Zustand der Lebendigkeit zurückwünscht:

Siehe, dein Herz leitet dich  
und deine Glieder gehorchen dir.<sup>6</sup>

Das Herz ist genau der Ort, an dem beide Leitungen zusammentreffen. Es ist das Organ, das einen dazu befähigt, sich vom Anderen leiten zu lassen und sich selbst zu koordinieren.

Wie leicht zu sehen, entspricht dieser Personbegriff vollkommen der Struktur einer polytheistischen Religion.<sup>7</sup> Wenn das Göttliche in personaler Form konzipiert wird, dann muß diese Form notwendigerweise eine »konstellative« Struktur aufweisen. Daher treten als dritte Gattung zu den biographischen Grabinschriften und den Totenliturgien noch die Götterhymnen hinzu, um uns den konstellativen Personbegriff der Ägypter zu veranschaulichen. Sie schildern und preisen die Götter als Personen, und das heißt: in wechselseitigen Beziehungen des Miteinander-Handelns und Miteinander-Sprechens. Man kann gar nicht anders von einer Gottheit reden als zugleich auch auf andere Götter Bezug zu nehmen. Was sie als Personen sind, sind sie nur in Bezug aufeinander. Dadurch, daß sie in festen Konstellationen ihre bestimmte Rolle spielen, konstituieren sich wechselseitig ihre Personalitäten. Konstellative Theologie und Anthropologie betonen die Bindungen, Rollen und Funktionen, durch die die konstituierenden Glieder miteinander verknüpft werden. Was sie als schlimmstes Übel ansehen, sind die Vorstellungen der Isolierung, Einsamkeit, Selbstgenügsamkeit und Unabhängigkeit. In ihrer Sicht sind das Symptome von Tod, Auflösung und Zerstörung. Leben heißt Interdependenz, Kommunikation, Einbezogenheit in die Beziehungsnetze, aus denen die Wirklichkeit besteht. Die Fähigkeit zur Einsamkeit haben die Menschen vermutlich erst im Zeichen des Monotheismus gelernt.<sup>8</sup>

Es ist aufschlußreich, sich klarzumachen, daß der Gott Israels doch noch insoweit konstellativ gedacht wird, daß er einen Bund mit dem Volk Israel schließt und eifersüchtig ist, wenn Israel sich anderen Göttern zuwendet.<sup>9</sup> Eine solche Eifersucht liegt den Göttern fern, deren konstellatives Bindungsbedürfnis sich in einer Götterwelt erfüllt und entfaltet. Es liegt aber auch dem Typ des Hochgottes oder

6 K. Sethe, *Urkunden des ägyptischen Altertums* IV, 2. Aufl., Graz 1961, 519.14, mit vielen Parallelen.

7 Diese Beziehungen zwischen Personbegriff und Polytheismus habe ich in meiner Dissertation: *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Berlin 1969, aufzuhellen versucht und im IV. Kapitel meines Buchs: *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart<sup>2</sup>1991, 102-135 zusammenfassend dargestellt.

8 Zur Frage der Wechselbeziehungen zwischen Gottesidee und Menschenbild vgl. besonders E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil: *Das mythische Denken*; Berlin 1924; Darmstadt<sup>9</sup>1994.

9 Cf. hierzu Frank Crüsemann, *Versuch über die drohende Vereinsamung Gottes*, in: A.u.J. Assmann (Eds.), *Einsamkeit*, München 1999, 113-127.

Höchsten Wesens fern, das sich in der Spätstufe der antiken Polytheismen so weit über die Götterwelten erhebt, denen es in Gestalt eines Pantheonchefs vorgestanden hatte, daß es nicht mehr konstellativ auf die Welt bezogen ist. Dieser Gott verliert mit seiner konstellativen Einbindung zugleich seine Personalität und wird zum Unbewegten Beweger des Aristoteles, zum Einen Plotins, zum *Hen kai Pan* der hermetischen Tradition, zum *Deus sive Natura* Spinozas, zum *Être Suprême* der französischen Aufklärung. Auch in der Theologie sind Konstellativität und Personalität aufeinander gezogen.

Wie nun der eine erst lebt, wenn der andere ihn geleitet, so gilt aber auch, daß er zu solchem Sich-leiten-lassen erst erzogen werden muß. Das ist nämlich alles andere als selbstverständlich. Wir würden eines der edukativen Hauptziele in der Erziehung zur Selbständigkeit erblicken. Der Ägypter denkt umgekehrt. Selbständigkeit, Autonomie, Durchsetzungsvermögen und Selbstbehauptung würde er zur rohen Natur rechnen, die es durch Bildung zu überwinden oder überformen gilt in Richtung auf Bindung, Altruismus, Selbstzurücknahme und Einfügung. Etwas von dieser Wertschätzung des rezeptiven, zuhörenden Sich-einfügen-könnens kommt in einem Satz von Goethe zum Ausdruck, den er in den Wahlverwandschaften als Eintragung in Ottiliens Tagebuch notiert: »Sich mitzuteilen ist Natur. Mitgeteiltes aufzunehmen wie es gegeben wird, ist Bildung.«<sup>10</sup>

Solche »Bildung« ermöglicht es auch nach ägyptischer Auffassung dem einen, sich vom anderen geleiten zu lassen und ermöglicht dem Anderen den geleitenden Umgang. Sitz der konnektiven Tugenden, die dem Einzelnen das Leben ermöglichen, indem sie ihn zur Bindung befähigen, ist dasselbe Organ, das ihm auch das Leben ermöglicht, indem es ihn als eine innere Vielheit von Aspekten und Konstituenten organisiert und koordiniert: das Herz. Von Natur aus ist das Herz der Sitz der Triebe und Leidenschaften. Durch Erziehung und Bildung aber wird es umgeformt in das Sozialorgan par excellence, und zwar als Organ des *Verstehens* im synchronen Raum der Sprache, der Kommunikation, des Aufeinander-Hörens, und als Organ des *Gedächtnisses* im diachronen Raum der Erinnerung und des Wartens, in der sozialen Zeit des Füreinander-Handelns.

Wenn diese Bildung zur Gemeinsamkeit nicht gelingt, haben wir es mit pathologischen Fällen zu tun. Die Ägypter bezeichnen diese Pathologie des Egoismus als Torheit oder Verstocktheit. Die alten Ägypter hielten solche Fälle für ausichtslos. Sie glaubten zwar, selbst den physischen Tod behandeln zu können. Vor der Verstocktheit aber streckten sie die Waffen.

Die Erziehung zu konnektiven Tugenden ist das Thema der ägyptischen Lebenslehren.<sup>11</sup> Sie behandeln in der Form der Kasuistik die Konnektivität der Lebenswelt, die der einzelne in seinem Tun und Verhalten fördern und bestärken, aber auch schädigen, gefährden und zerstören kann. Die wichtigste, für alle weiteren vorbildliche und in diesem Sinne klassische Lebenslehre ist die »Lehre des

10 Wahlverwandschaften, II. Teil, 4. Kapitel, Aus Ottiliens Tagebuche.

11 Eine handliche und lesbare Anthologie der wichtigsten ägyptischen Lebenslehren in deutscher Übersetzung besorgte Hellmut Brunner, *Altägyptische Weisheit*, Zürich 1988, 21991.

Ptahhotep«, die uns in einer Reihe von Papyri und Ostraka überliefert ist, zu den großen, in der Schule auswendig zu lernenden »kulturellen Texten« gehörte und vermutlich aus dem frühen Mittleren Reich (bald nach 2000) stammt. In dieser Lehre heißt es zum Thema Hören und Verstocktheit:

Der Tor<sup>12</sup> aber, der nicht hört,  
für den wird nichts getan;  
Wissen sieht er als Unwissen an,  
Förderliches als Schädliches:  
Alles Schändliche tut er,  
so daß Klage geführt wird über ihn Tag für Tag.

Er lebt von dem, woran man stirbt,  
seine verderbliche Nahrung ist Sprechen.  
Seine Verfassung darin ist den Fürsten bekannt,  
nämlich: lebendig tot zu sein Tag für Tag.  
Man geht vorüber an seinen Notlagen  
Wegen der Menge des ihm Widerfahrenden, Tag für Tag.<sup>13</sup>

Hier wird Verstocktheit oder Torheit geradezu als sozialer Tod bezeichnet. So wie einer lebt, wenn der andere ihn geleitet, so stirbt einer, wenn er zu solchem Geleit – d.h. zur Konnektivität und Konvivenz – unfähig ist. Wer unfähig ist, zu verstehen, kann zwischen Gut und Böse nicht unterscheiden. Schädliches sieht er als förderlich, Förderliches als schädlich an. So ist er nicht nur unfähig, anderen etwas Gutes zu tun, sondern es kann auch ihm selbst nichts Gutes getan werden. Seine soziale Inkompetenz isoliert ihn aus dem Gefüge des Füreinander-Handelns und Einander-Leitens. Zum Leben gehört Aufgeschlossenheit für die leitenden Impulse des Anderen. Solche Aufgeschlossenheit nennt der Ägypter »Hören«. Konnektivität ist für ihn in erster Linie ein »akroamatisches« Phänomen. Die Konstellationen der Konnektivität werden vor allem vermittelt durch die Sprache geknüpft. Wer nicht auf die anderen hören kann, ist zur Einsamkeit und damit zum Tode verurteilt.

Mindestens ebenso schlimm und verwerflich wie Verstocktheit ist in den Augen der Ägypter die Habgier. Zu diesem Thema heißt es in einem anderen Abschnitt der Lehre des Ptahhotep:

Wenn du willst, daß deine Führung vollkommen sei,  
dann halte dich fern von allem Bösen  
und sei gewappnet gegen ein Vorkommnis von Habgier.

Sie ist eine schwere, unheilbare Krankheit,  
die man nicht behandeln kann.  
Sie entfremdet Väter und Mütter  
samt den Vollbrüdern;

12 whꜥ; Seibert, Die Charakteristik. Eine ägyptische Sprechsitte und ihre Ausprägungen in Folklore und Literatur, Wiesbaden 1967, 78, übersetzt »der Suchende«, im Hinblick auf das Verb whꜥ »suchen«, von dem whꜥ »Tor« durchaus eine Nominalableitung sein könnte.

13 Ptahhotep 575-87, pPrisse 17, 4-9; Z. Zaba, Les Maximes de Ptahhotep, Prag 1956, 60f. Meine Übersetzung folgt weitgehend der meisterhaften Bearbeitung der Stelle durch P. Seibert, aaO., 78-84.

sie vertreibt die Gattin.

Ein Erwählen ist sie von allem Schlechten  
ein Behältnis ist sie von allem Verwerflichen.

Fortdauert [hingegen] der Mann, der der Ma'at entspricht  
und der fortgeht [sc. stirbt] entsprechend seinem Gang.  
Er ist es, der dadurch ein Testament machen kann.  
Aber der Habgierige hat kein Grab.<sup>14</sup>

Wie Verstocktheit als Tod, so wird die Habgier als unheilbare Krankheit diagnostiziert. Sie gilt als das Prinzip der sozialen Disintegration, als Inbegriff diskonnektiven (unsolidarischen, Gemeinschaft zerstörenden) Verhaltens.<sup>15</sup> Sie zerreißt die allerengsten Bindungen der Blutsverwandschaft und der Ehe und wirkt auf diese Weise isolierend, vereinsamend in der Sozialdimension. Das Unheil solcher Vereinsamung erweist sich aber beim Sterben: der Habgierige hat kein Grab. Damit ist die Verankerung im sozialen Gedächtnis gemeint, im Netz der Konvivenz, das den Tod überdauert. Das ist ja das Geheimnis der Konnektivität in den Augen der Ägypter: sie überdauert den Tod und verheißt Unsterblichkeit. Verstocktheit und Habgier vermögen dieses Netz zu zerreißen, aber nicht der Tod. Das ist die Hoffnung, die die Grundlage der ägyptischen Kultur bildet. Das ägyptische Ideal der Maat (»Wahrheit« – »Gerechtigkeit« – »Ordnung«) ist nicht nur das Prinzip der sozialen Konnektivität, sondern auch der Dauer, des Bestandes und damit der zeitlichen Konnektivität, der Erinnerung, der Kontinuität von Vergangenheit und Zukunft. Der Egoist hat nicht nur keine Freunde, er hat auch keine Zukunft. Er hat keine Aussicht auf anamnetische Konvivenz oder Solidarität, und damit keine Aussicht auf ein Grab. Denn ohne solche Aufgehobenheit im sozialen Gedächtnis hat das materielle Grab keinen Sinn, es ist ein deutungsloses Zeichen, das der Vergänglichkeit preisgegeben ist. Habgier zerstört die sozialen Bindungen (In den Klagen des Oasenmannes heißt es lapidar: »Habgier zerstört die Freundschaft«<sup>16</sup>), und sie zerstört – in der Zeitdimension – die Dauer, die Einbindung des Einzelnen in die Fortdauer der Gruppe und ihrer Erinnerung. Das Schicksal des Egoisten ist Einsamkeit, und Vergessen, gedächtnisloses Verschwinden ist das Schicksal des Einsamen.

Das Denkmal eines Mannes ist seine Tugend,  
der mit schlechtem Charakter aber wird vergessen.<sup>17</sup>

Der Egoist lebt nicht im Gedächtnis weiter, weil auch er selbst kein Gedächtnis hat. Nach ägyptischer Auffassung ist das Gedächtnis der Sozialsinn par excellence. In einem Text aus dem frühen 2. Jahrtausend heißt es: »Ein guter Charakter kehrt zurück an seine Stelle von gestern, denn es ist befohlen: Handle für den, der handelt, um zu veranlassen, daß er tätig bleibt. Das heißt, ihm danken für das, was er

14 Ptahhotep 298-315, Brunner, aaO., 119f. Verse 237-251.

15 Vgl. dazu die eingehende Analyse von P. Seibert, aaO., 78-84.

16 B1, 170; cf. Verf., Ma'at, 87.

17 Stele London UC 14333 (ed. Goedicke), in: *Journal of Egyptian Archaeology* 48, 1962, 26; cf. W. Schenkel, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 50, 1964, 11f.

getan hat«. <sup>18</sup> Nur der kann tätig teilnehmen an der sozialen Konnektivität, der »an seine Stelle von gestern« zurückkehren, d.h. sich erinnernd auf die Vergangenheit beziehen kann. Vom Untätigen heißt es an einer anderen Stelle, daß er »kein Gestern hat«. Umgekehrt liest man in einem anderen Text <sup>19</sup> dieser Zeit: »Man erinnert sich nicht des Gestern, man handelt nicht für den, der gehandelt hat heutzutage.« <sup>20</sup> Der Verlust der Vergangenheit ist gleichbedeutend mit dem Zerfall aller sozialen Bindungen. Wenn das soziale Gedächtnis zerfällt, ägyptisch gesprochen »das Gestern vergessen wird«, wird die Welt, wie es ein weiterer Text ausdrückt, zum Kampfplatz eines Kampfes aller gegen alle: »Siehe, man kämpft auf dem Kampfplatz, denn das Gestern ist vergessen. Nichts gelingt dem, der den nicht mehr kennt, den er gekannt hat.« <sup>21</sup>

Diese ägyptische Deutung des Gedächtnisses als des Sozialsinns finden wir im 19. Jh. bei Marx und Nietzsche wieder. Karl Marx notierte in einer seiner frühen Schriften: »Das Interesse hat kein Gedächtniß, denn es denkt nur an sich.« <sup>22</sup> Wer nur den Nahzielen seines unmittelbaren Appetits und Eigennutzes lebt, braucht kein Gedächtnis. Das Gedächtnis, so läßt sich folgern, gehört nicht zum Egoismus, zur Selbsterhaltung und Triebbefriedigung, sondern zum Altruismus, zum Denken an Andere und ans Ganze der Gruppe, der Gemeinschaft, der Gesellschaft, der Menschheit. Ein Gedächtnis braucht der Mensch, um sich einzufügen und dazuzugehören. Das Gedächtnis macht ihn zum Mitmenschen, befähigt ihn zu einem Leben in Gemeinschaft. Für Nietzsche ist die Genealogie der Moral zugleich auch die Genealogie des Gedächtnisses. Moral und Gedächtnis entwickeln sich koevolutiv im Prozeß der Züchtung des Menschen zum Mitmenschen, d.h. Kulturmenschen. <sup>23</sup> Gesellschaft beruht darauf, daß sich die Menschen »ein Gedächtnis machen«. Nietzsche entwickelt diesen Gedanken auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen einem natürlichen Gedächtnis, das mit dem Vergessen

18 Die Klagen des Oasenmannes (Bauer) B 1, 109-110; Friedrich Vogelsang, Kommentar zu den Klagen des Bauern (Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Äg. 6), Leipzig 1913, 100.

19 pBerlin 3024, 115f. (ed. Adolf Erman), Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele, Berlin 1896. Zahlreiche neue Übersetzungen, u.a. von Erik Hornung, Gesänge vom Nil, Zürich 1990, 115.

20 Diese drei Zeilen stehen im Text an herausgehobener Stelle. Sie bilden die mittlere Strophe eines »anaphorischen Strophenedieses«, dessen Strophen alle mit dem Satz »Zu wem kann ich heute (noch) reden?« beginnen und das mit drei anderen Strophenedieses den ansonsten »prosaischen« (oder besser gesagt: anders und schwächer geformten) Text lyrisch unterbricht.

21 Lehre des Königs Amenemhet I pMillingen 10f.; Abschnitt V d – e in der Textausgabe von Wolfgang Helck, Die Lehre des Amenemhet, Wiesbaden 1969, 35-37. Vgl. zur Stelle Wolfhart Westendorf, in: Göttinger Miszellen 46; 1981, 33-42 und Elke Blumenthal, in: Zeitschr.f.äg.Sprache 111; 1984, 88.

22 Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel. Debatten über das Holzdiebstahlggesetz. Von einem Rheinländer (Rheinische Zeitung Nr.298. 25.10.1842. Beiblatt), in: Karl Marx/Friedrich Engels, Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Bd.I, Berlin 1975, 222. Karl Marx vertritt in diesem Artikel den Standpunkt, daß sich der Staat nicht zum Organ für die Durchsetzung privater Interessen machen dürfe. Ich verdanke den Hinweis auf das Zitat Gadi Algazi (Tel-Aviv) und danke Wolf Daniel Hartwich für weitere Informationen.

23 Cf. insbesondere die Schrift Zur Genealogie der Moral, Zweite Abhandlung.

zusammenarbeitet, und einem künstlichen Gedächtnis, das für gewisse Fälle das Vergessen ausschließt. Nietzsche nennt es »das Gedächtnis des Willens«. Er entwickelt diesen Begriff am Paradigma der im Hinblick auf zukünftige Leistungen eingegangenen Verpflichtung und definiert den gedächtnisfähigen Menschen als das »Tier, das versprechen darf«. »Eben dieses notwendig vergeßliche Tier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der starken Gesundheit darstellt, hat sich nun ein Gegenvermögen angezchtet, ein Gedächtnis, mit Hilfe dessen für gewisse Fälle die Vergeßlichkeit ausgehängt wird – für die Fälle nämlich, daß versprochen werden soll: somit keineswegs bloß als ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, ... sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein fort-und-fort-wollen des einmal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens.« Das, sagt Nietzsche, ist »die lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit.«<sup>24</sup>

In seinem Buch über das Vergessen, das aber mindestens ebenso sehr auch ein Buch über das Gedächtnis ist, hebt Harald Weinrich Nietzsches Grundlegung der Moral als bahnbrechend hervor. Sie unterscheidet sich, schreibt Weinrich, »von anderen und älteren Begründungen der Ethik, wie sie von Aristoteles bis Kant zu finden sind, wesentlich dadurch, daß die Moral hier auf eine – modern gesprochen – kommunikative Grundlage gestellt wird. Im Medium der Schulden kommunizieren mindestens zwei Personen miteinander, der Gläubiger und der Schuldner, und ihre Kommunikationsbasis ist das Gedächtnis. Das gleiche gilt auch für das Rechtswesen mit seinen strafrechtlichen Bedingungen von Schuld und Sühne, und so werden diese ebenfalls kommunikativ, nämlich in der mündlichen Rede und Gegenrede einer öffentlichen Gerichtsverhandlung, ausgehandelt. Wenn die Moral daher insgesamt aus dem Geistesstoff ist, aus dem die Schulden und die Schuld gemacht sind, dann ist sie ebenfalls von kommunikativer Natur und setzt bei allen Personen, die mit ihr zu tun haben, ein funktionsfähiges und funktionsbereites Gedächtnis voraus.«<sup>25</sup> Weinrich hat den springenden Punkt vorzüglich herausgearbeitet. Nietzsches Moral ist eine Beziehungsethik, im Unterschied zur abendländischen, auf Aristoteles zurückgehenden Tradition einer individuellen Glücks- oder Strebenethik. Um so wichtiger ist aber der Umstand, daß es sich hier nicht um eine Entdeckung, sondern allenfalls eine Wiederentdeckung handelt. Genau wie Nietzsche haben bereits die alten Ägypter die Moral aus den Beziehungen heraus entwickelt, die die Menschen zur Gemeinschaft verbinden und, wie wir gesehen haben, das Gedächtnis als die entscheidende Vorbedingung der Mitmenschlichkeit herausgestellt. Das Gedächtnis macht den Menschen bindungsfähig. Nietzsche zufolge braucht der Mensch das Gedächtnis, um Versprechen abgeben und Verpflichtungen eingehen zu können. Der Ägypter entwickelt den Begriff des verantwortlichen (gewissenhaften) Handelns nicht wie Nietzsche aus dem Spezialfall des Versprechens (also mit Blick auf die Zukunft), sondern aus dem der Dankbarkeit (oder allgemeiner: der Beantwortung vorange-

24 Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. K.Schlechta, München 1960, Bd.II, 799f.

25 Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 167.

gangenen Handelns, also mit Blick auf die Vergangenheit). Der durch sein Gedächtnis berechenbar gewordene Mensch ist morgen derselbe wie gestern und heute. Das sich erinnernde Selbst ist der Ort, in den die Gesellschaft sich einschreibt mit ihren Ansprüchen und Verpflichtungen.

Nietzsche hat die altägyptischen Texte nicht gekannt und man muß sich fragen, aus welchen Quellen er seine kommunikative oder konnektive Herleitung der Moral bezieht. Man weiß, daß er im Umfeld dieses Projekts religionsgeschichtliche Studien betrieben hat. Näher jedoch liegt die Vermutung, daß dem Pfarrerssohn die biblische Tradition präsent war. Im Alten Testament, insbesondere im 5. Buch Mose, wird detailliert beschrieben, wie dem Menschevolk ein Gedächtnis gemacht wird und wie sich das Volk Israel durch dieses Gedächtnis konstituiert. Wenn irgendwo, dann geht es hier um Bindung und Versprechen. Im alten Testament wird die konnektive Moral der altorientalischen Tradition theologisiert; aus der Sache zwischen Mensch und Mitmensch wird eine Sache zwischen Mensch und Gott, wobei aber der Mitmensch immer einbezogen bleibt. Das Gedächtnis, auf das sich Israel am Sinai und allen weiteren Bundeserneuerungen verpflichtet, ist ein Gedächtnis des Willens im Nietzscheschen Sinne. Und ganz wie bei Nietzsche zeigt sich auch hier, daß dieses Gedächtnis in der menschlichen Natur nicht angelegt ist. Immer wieder stellt sich in der Geschichte das Vergessen ein, das doch so ausdrücklich und feierlich »ausgehängt« wurde und stürzt das Volk ins Unglück. Denn anders als im individuellen normalen Leben, wo das Vergessen »eine Form der starken Gesundheit« darstellt, bedeutet im mitmenschlichen Zusammenleben das Vergessen Schuld, und in der biblischen Form, die Gott einbezieht, Sünde.

Nun schildert Nietzsche diesen Prozeß der Züchtung des Menschen zum Mitmenschen, diesen Zivilisationsprozeß im eigentlichsten Sinne, in düstersten Farben. Seine Genealogie der Moral ist nicht affirmativ, sondern denunziatorisch gemeint.

»Dieses uralte Problem ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine Mnemotechnik. ›Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, wehzutun, bleibt im Gedächtnis‹ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden. [...] Es ging niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nötig hielt, sich ein Gedächtnis zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Kastrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Kulte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten) – alles das hat in jenem Instinkte seinen Ursprung, welcher im Schmerz das mächtigste Hilfsmittel der Mnemonik erriet.«<sup>26</sup>

Von dieser Grausamkeit hat sich in der Bibel auch Einiges erhalten. Das kommt in den furchtbaren Verfluchungen zum Ausdruck, mit denen das Volk für den Fall des Vergessens bedroht wird. Primo Levi hat in der letzten Strophe seines Gedichts »Voi che vivete sicuri« das Deuteronomium in einige Verse zusammenge-

faßt, die diesen Zusammenhang von Erinnerungsgebot und Gewaltandrohung zum Ausdruck bringen:

Es sollen diese Worte in eurem Herzen sein,  
Ihr sollt über sie sinnen, wenn ihr zu hause sitzt  
Und wenn ihr geht auf dem Wege,  
Wenn ihr euch niederlegt und wenn ihr aufsteht;  
Ihr sollt sie euren Kindern einschärfen.  
Oder eure Wohnstatt soll zerbrechen,  
Krankheit soll euch niederringen,  
Eure Kinder sollen das Antlitz von euch wenden.<sup>27</sup>

Ohne so furchtbare Drohungen kann sich auch Gott bzw. Moses nicht auf das menschliche Herz verlassen, in dem nun einmal das Bindungsgedächtnis nicht angelegt ist sondern dem durch mnemotechnische Zwänge die natürliche Vergeßlichkeit ausgetrieben werden muß.

In Israel nimmt dieses Bindungs-Vergessen die verschärfte Form der Gottvergessenheit, der Sünde an. Das ist in Ägypten anderes, hier geht es nur um das zwischenmenschlich geschuldete Gedächtnis. Das wird dem Menschen genauso wie im Deuteronomium ins Herz geschrieben – und nicht etwa auf den Leib, wie Nietzsche sich das vorstellt, in grausamen Initiationsfoltern und blutigen Verstümmelungen. Wir befinden uns hier bereits auf einer Stufe der Zivilisation, wo man an Einsicht und Vernunft appelliert. Diesem Appell dienen die Warnungen von Habgier und Nichthören. Die Ägypter sahen in der Erziehung zur Konnektivität den »Weg des Lebens«. Für sie gab es kein Leben ohne Gedächtnis, weil nur das Gedächtnis den einen aufschließt für den anderen und sein lebenspendendes Geleit.

Man kann dieses ägyptische Menschenbild als ein »Beziehungs-Selbst« bezeichnen und es dem »autonomen Selbst« der westlichen Tradition gegenüberstellen. Dabei ergibt sich dann die aufschlußreiche Frage, wie es zu dieser Wende vom Beziehungs-Selbst der frühen Kulturen zum autonomen Selbst des Abendlands gekommen ist. Ein Grund liegt sicher im agonalen und ich-bezogenen Charakter der griechischen Ethik, die aufgrund der überragenden Autorität des Aristoteles für das Abendland bestimmend wurde. Ein anderer Grund liegt in der christlichen Auslegung der biblischen Tradition. Denn auch das Christentum bedeutete eine radikale Individualisierung der Gottesbeziehung, die nun ganz auf den Einzelnen und sein Seelenheil ausgerichtet wurde.<sup>28</sup> Die Vorstellung des Seelenheils gibt es im Alten Testament nicht; hier bezieht sich das Heil auf das ganze Volk und auf die diesseitige Geschichte. Das Christentum hat mit dem Aussteigen aus dem jüdischen Gesetz, das man ja gleichfalls als eine Form sozialer, wenn auch religiös fundierter Konnektivität zu verstehen hat, und seiner Betonung des Glaubens und der individuellen Erwählung eine alternative Sphäre der Konnektivität geschaffen, die dem Menschen Halt und Bindung jenseits zwischenmenschlicher Bindungen ermöglichte.

<sup>27</sup> Primo Levi, *Se quest' è un uomo*, nach Weinrich, *Lethe*, 239.

<sup>28</sup> Louis Dumont, *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*, Frankfurt und New York 1991, 33-72 (Vom außerweltlichen zum innerweltlichen Individuum).

Für den Ägypter gab es keine alternativen Sphären der Gemeinsamkeit, in die er sich flüchten konnte, wenn er in der Sphäre der mitmenschlichen Konvivenz vereinsamte. Der Abendländer hat in solchen Situationen immer seinen Trost gefunden, zuerst und vor allem in Christus und von dort ausgehend und nach diesem Modell in der Natur, oder in der Musik, oder in der Philosophie, oder in der Schrift, im Geistergespräch mit den Klassikern der Vergangenheit oder mit dem eigenen Tagebuch. Für den Christen – und entsprechendes gilt für alle anderen Weltreligionen – gab es immer Gott als Partner einer alternativen Verbundenheit. Die schriftgestützte, transzendenzorientierte Religion macht den Menschen einsamkeitsfähig. Folgender Text aus einer Kantate von J.S.Bach mag für zahllose andere stehen:

Falsche Welt, dir trau ich nicht!  
 Hier muß ich unter Skorpionen  
 und unter falschen Schlangen wohnen [...].  
 Die Redlichkeit ist aus der Welt verbannt,  
 die Falschheit hat sie fortgetrieben.  
 Nun ist die Heuchelei an ihrer Stelle geblieben.  
 Der beste Freund ist ungetreu:  
 o jämmerlicher Stand!

Bis dahin könnte das alles auch in einer ägyptischen Klage über den Zerfall von Gemeinschaft und Gerechtigkeit stehen. Aber was dann kommt, war dem Ägypter unzugänglich:

Immerhin,  
 wenn ich gleich verstoßen bin,  
 immer bleibt doch Gott mein Freund,  
 der es redlich mit mir meint.<sup>29</sup>

Für die Ägypter gab es dieses »immerhin« nicht. Wenn die Menschen die Sphäre der Gemeinsamkeit durch Habgier und Verstocktheit zerstörten, dann wandten auch die Götter sich ab. Aus solcher Einsamkeit heraus gab es keine Möglichkeit, an die Götter zu appellieren. Daher hing für den Ägypter alles davon ab, daß es gelang, eine solche Sphäre der Gemeinsamkeit aufzubauen und sich ihr einzuliedern.

Daß ein solcher konstellativer Personbegriff sehr gut zu einer Gesellschaft paßt, die den ersten großräumigen Staat, von dem die Geschichte weiß, errichtet und über mehr als drei Jahrtausende perpetuiert hat, leuchtet ein. Ein solches Projekt war nur auf der Grundlage starker konnektiver Tugenden, Ideale und Normen zu errichten und aufrecht zu erhalten. Man fragt sich aber, wie der einzelne Ägypter Erfahrungen der Einsamkeit überstehen konnte, die ihm doch nicht gut erspart geblieben sein konnten; nach allem Gesagten hat es den Anschein, als wären die Ägypter gestorben, wenn sie aus irgendwelchen Gründen für längere Zeit aus den Konstellationen ihrer sozialen Einbindung herausgefallen wären. Wurden sie nicht einer systematischen Erziehung zur Abhängigkeit, Ich-schwäche und Nestbin-

<sup>29</sup> Kantate Nr. 52 von J.S.Bach, Rezitativ und Arie; Textdichter unbekannt. 1726.

dung unterworfen? Ein Phänomen radikaler Vereinsamung ist die innere Selbstverdopplung. Wo alle äußeren Begegnungen verschwinden, begegnet der Mensch sich selbst. Das ist eine Erfahrung, die die Ägypter einer etwas späteren Zeit bewußt auf sich genommen und durchgestanden haben in der Gewißheit, auf diese Weise Gott näher zu kommen. Das eindrucksvollste Dokument einer solchen Selbstbegegnung ist der Bericht über die Versuchungen des hl. Antonius in der Wüste. Es sicher alles andere als zufällig, daß es gerade ein Ägypter war, der die Schmerzen der Einsamkeit auf eine so besonders grausame Weise zu ertragen hatte. Die Dämonen plagen Antonius nur in Situationen absoluter Einsamkeit. Moshe Barasch hat den Zusammenhang zwischen Einsamkeit und Heimsuchung aufgezeigt.<sup>30</sup> In den Dämonen tritt dem Heiligen die verdrängte Nachtseite seines Selbst entgegen, vor der ihn die Einbettung in das konnektive Leben bewahrt hatte.

Das Phänomen der inneren Selbstverdopplung gehört zur Pathologie der Einsamkeit. Man kann daraus aber auch eine Kulturtechnik machen.<sup>31</sup> Das ist, was die alten Ägypter als die Festigung des Herzens bezeichnet haben. Das gefestigte Herz vermag in extremen Fällen zumindest für eine gewisse Zeit die konstellative Einbindung zu ersetzen.

So heißt es im Papyrus Insinger, einer demotischen Weisheitslehre aus der Spätzeit: »In der Stadt, in der du keine Familie hast, ist dein Herz deine Familie«. <sup>32</sup> Eine andere Lehre aus der gleichen Zeit empfiehlt: »Halte dich nicht in einer Gegend auf, in der du keine eigenen Leute hast. Wenn du aber in einer Gegend bist, in der du keine Verwandten hast, dann ist dein Charakter deine Familie.« <sup>33</sup>

Wer ein gefestigtes »Herz« besitzt, kann auch Situationen der Einsamkeit überstehen, weil er in sich selbst einen Gefährten findet:

Ein tapferes Herz in Situationen des Elends  
ist ein Gefährte [wörtlich: »Zweiter«] seines Herrn.<sup>34</sup>

Diese Sentenz stammt aus einem Weisheitstext des Mittleren Reichs, also einer mehr als anderthalb Jahrtausende früheren Epoche als die Lehren des Papyrus Insinger. Sie wird durch die ungefähr gleichzeitige Erzählung von einem Expeditionsleiter illustriert, der als einziger einen Schiffbruch überlebt und – wie Robinson – auf eine einsame Insel verschlagen wird.

30 Moshe Barasch, *The Hermit in the Desert: an Image of Solitude*, in A.u.J.Assmann (Eds.), *Einsamkeit*, München 1999, 153-172.

31 Thomas Macho, *Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik*, in A.u.J.Assmann (Eds.), *Einsamkeit*, München 1999, 27-44.

32 pInsinger 25.16, cf. F. de Cenival, *Individualisme et désenchantement, une tradition de la pensée égyptienne*, in: U. Verhoeven, E. Graefe (Eds.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten* (Fs. Ph. Derchain); Leuven 1991, 79-91.

33 Anch-Scheschonqi 21.24-25 (ed. S.R.K. Glanville), *The Instructions of Onkhsheshonqi* (BM 10508), London 1955, 49 cf. p.43. Cf. andere Stellen derselben Lehre: »Der Charakter eines Mannes ist seine Familie« (Anch-Scheschonqi 11.11) »Für einen Mann, der keine Stadt hat, ist sein Charakter seine Familie« (Anch-Scheschonqi 18.13).

34 Chacheperresenb, Schreibrtafel BM 5645 verso 1 (ed. Gardiner), *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig 1909, 105.

Ich verbrachte drei Tage dort, indem ich allein war,  
und indem mein Herz mein Gefährte [wörtlich: »Zweiter«] war.<sup>35</sup>

Der Satz spielt mit den Zahlen drei, eins und zwei: drei Tage, ich allein, mein Herz als Zweiten. Nach drei Tagen erscheint ihm der schlangengestaltige Gott der Insel und weissagt ihm:

Wenn du tapfer bist und wenn dein Herz fest ist,  
dann wirst du deine Kinder umarmen, deine Frau küssen und dein Haus wiedersehen.<sup>36</sup>

Ein »festes Herz« vermag die Einsamkeit zu überstehen und das aus der lebenspendenden Konnektivität der Gemeinschaft herausgefallene, gefährdete Selbst aus eigener Kraft zu erhalten. Aber dann ist es die endliche Heimkehr in die tragenden Konstellationen, die das höchste Glück und Ziel des Lebens bilden.

Die Ägypter – soviel dürfte auch klar geworden sein – waren zu jeder Art von Mystik außerstande, die sie auf dem Weg der Einsamkeit zu einer ganz anderen Begegnung und Bindung gebracht hätte.

Gegen Ende des 2. Jt. allerdings, genau in der Mitte zwischen der Erzählung des Schiffbrüchigen und den Lehren des Papyrus Insinger, nimmt die Lehre von der Festigung des Herzens eine religiöse Note an. Amenemope empfiehlt nicht nur, sein Herz zu festigen, sondern auch, Gott die Führung des Herzens zu überlassen.

Mache dich schwer in deinem Herzen<sup>37</sup>, festige dein Herz,  
steuere nicht mit deiner Zunge.  
[Zwar] ist die Zunge des Menschen das Steuerruder des Schiffes,  
[aber] der Allherr ist sein Pilot.<sup>38</sup>

Hier zeichnen sich die ersten Umriss eines anderen Menschenbildes ab. Hier geht es nicht darum, eine Situation unverschuldeter Einsamkeit zu überstehen, bis man wieder in den lebenspendenden Schoß der heimischen Konstellationen zurückkehren kann, sondern im Gegenteil darum, mitten in der kommunikativen Einbindung in die Gesellschaft (das ist mit der Metapher der Zunge als Steuerruder gemeint) sich in sein Herz zurückzuziehen. Gott als Pilot des Herzens – klingt das nicht doch schon wie ein innerer Vorbehalt gegen die völlige konstellative Vernetzung des Ich, wie ein erster Schritt in Richtung auf jenes »Immerhin« der Bachkantate?

35 Pap. Petersburg 1115, 41-42, ed. Blackman, Middle-Egyptian Stories, Bibl.Aeg. II, 1932, 42.

36 *Ibid.*, 132-134, Blackman, 45.

37 I. Grumach, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, Münchner Ägyptol. Stud. 23, 1972, 124f. übersetzt und versteht: »Ziehe dich in dein Herz zurück«.

38 Amenemope XX.3-6, Grumach, 124-28.