

## TODESBEFALLENHEIT IM ALTEN ÄGYPTEN

JAN ASSMANN

### 1. *Habgier und Dummheit als sozialer Tod*

#### 1.1. Konnektivität als Bedingung des Lebendigseins

Tod und Leben durchdringen sich im alten Ägypten auf eigentümliche Weise. So wie der Ägypter nach dem Tode in ein neues und in mancher Hinsicht sogar erfüllteres, reicheres Leben einzugehen hofft, so fühlt er schon zu Lebzeiten sein Leben von Todesaspekten bedroht oder geradezu akut behaftet. Weil für ihn im Tod so viel Leben möglich erscheint, ist für ihn umgekehrt auch so viel Tod im Leben möglich. Um diese Möglichkeiten einer Todesbehaftung oder Todesbefallenheit des Lebens zu verstehen, müssen wir uns eingangs darüber Klarheit zu verschaffen suchen, worin der Ägypter den Inbegriff eines vollen, vom Tode nicht berührten Lebens sieht.

Hierzu gibt es zwei aufschlußreiche Sprichwörter. Das eine lautet: Ein Mensch lebt, wenn sein Name genannt wird.<sup>1</sup> Das bezieht sich auf das Leben nach dem Tode. Solange es Menschen gibt, die an einen denken und den Namen im Munde führen, solange ist der Mensch nicht tot. Der Mensch stirbt erst mit dem Gedächtnis an ihn. Er lebt nicht nur in seinem physischen Leib, sondern auch und vor allem in der Sprache und im Gedächtnis der Mitmenschen. Daher entwickelt sich in Ägypten eine monumentale, rituelle und sogar literarische Gedächtniskultur, die diesem Wunsch nach Weiterleben Rechnung trägt und die an Monumentalität und Intensität ihres Gleichen sucht.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> S. hierzu E. Otto: Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, Leiden 1954, S. 62; allg. zum Fortleben als Name ebd. S. 58–65.

<sup>2</sup> Das Nennen des Namens ist nicht die einzige Form, in der ein Mensch nach ägyptischer Vorstellung weiterleben kann. Die Ägypter kennen drei Formen eines Weiterlebens: 1. im Gedächtnis der Nachwelt (wozu auch das Nennen des Namens gehört), 2. als „Ba“-Seele im Jenseits, sowohl in der Unterwelt bei Osiris als auch im Himmel beim Sonnengott Re, den die Ba-Seelen der Verstorbenen auf seiner Barkenfahrt begleiten, und 3. in Kindern und Kindeskindern. Es ist naheliegend, die dritte Form mit der „Ka“-Seele in Verbindung zu bringen und auch den Namen als eine Seelenform zu begreifen. Zu den ägyptischen Seelenformen s. H. P. Hasenfratz: Zur Seelenvorstellung

Das zweite Sprichwort lautet: Ein Mensch lebt, wenn ein anderer ihn leitet.<sup>3</sup> Dieses Sprichwort bezieht sich auf das Leben vor dem Tode. So wie das Leben mit dem physischen Tod nicht vorüber ist, so ist es aber auch mit dem physischen Dasein noch nicht gegeben. Zum Leben gehören mindestens zwei. Das hat mit dem Personbegriff der Ägypter zu tun, den ich „konstellativ“ nenne. Leben heißt, sich in Konstellationen der Kindschaft, Geschwisterlichkeit, Elternschaft, Mitbürgerlichkeit und Mitmenschlichkeit, des Dienens und Herrschens, Gebens und Empfangens, Helfens und Bittens zu entfalten. Lebendigkeit ist ein konnektives Phänomen. Wo solche Entfaltung gestört oder blockiert ist, entstehen Pathologien, ja „Nekrosen“ des konnektiven Lebens.

An oberster Stelle stehen daher in der ägyptischen Ethik, 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. In den Inschriften seines Grabes stellt sich ein Grabherr typischerweise 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 und ständig die Verbundenheit und Verständigung der Menschen untereinander, also das Leben zu stärken bestrebt war.

## 1.2 Das Herz als Organ der Konnektivität

Diese Chancen einer Lebenssteigerung durch Stärkung der sozialen Konnektivität werden nun zur Behandlung nicht nur des Totseins zu Lebzeiten, sondern auch des Totseins nach dem Tode eingesetzt. Totenriten versuchen z. B. mit den Mitteln der kultischen Rezitation die im physischen Tod zerfallene personale Einheit wieder zusammenzufügen und in den Verstorbenen im Jenseits zu resozialisieren. 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 konstellier-

lung der alten Ägypter. Anmerkungen zu altägyptischer Anthropologie und ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung, in: ZRGG 42 (1990) S. 193–215.

<sup>3</sup> Metternichstele M 50, C. E. Sander-Hansen: Die Texte der Metternichstele (= *Analecta Aegyptiaca*, Bd. 7), Kopenhagen 1956, S. 35 f. 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, S. 10. 52; H. Sternberg: Die Metternichstele, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT) Bd. II.3, *Rituale und Beschwörungen II*, hrsg. v. O. Kaiser, Gütersloh 1988, S. 376.

te 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 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>4</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. Nach ägyptischer Vorstellung bedeutet der Tod eine Ermüdung des Herzens. Osiris, der gestorbene Gott, heißt „Der Mühderzige“. Das Herz kann aber auch schon zu Lebzeiten Ausfallerscheinungen zeigen. Das sind die typischsten Erfahrungen von Todesnähe oder Todesbefallenheit in Ägypten. Dann zerfällt die Einheit der Person in eine Vielheit einzelner Aspekte und Funktionen, die dem Herzen den Gehorsam aufkündigen. Zu diesen Erfahrungen zählt vor allem das Greisenalter, wie es z. B. in der Lehre des Ptahhotep beschrieben wird:

Gebrechlichkeit ist entstanden, das Greisenalter ist eingetreten,  
Schwäche ist gekommen, die kindliche Hilflosigkeit kehrt wieder,  
die Kraft schwindet, denn müde ist mein Herz.

Der Mund ist verstummt und spricht nicht mehr,

die Augen sind trübe, die Ohren sind taub,

das Schlafen fällt ihm schwer Tag für Tag;

das Herz ist vergeßlich, es erinnert sich nicht mehr an gestern,

der Knochen ist krank wegen der Länge <der Jahre>,

die Nase ist verstopft, sie kann nicht atmen,

denn beschwerlich sind Aufstehen und Niedersetzen.

Das Gute wurde zum Schlechten,

jeder Geschmacksinn ist geschwunden.

Was das Alter den Menschen antut: Schlimmes in jeder Weise.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> K. Sethe: *Urkunden des ägyptischen Altertums Bd. IV, Urkunden des Neuen Reichs (Urk IV)*, 519.14, mit vielen Parallelen.

<sup>5</sup> Ptahhotep 8–21, nach G. Burkard: *Ptahhotep und das Alter*, in: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 115 (1988) S. 19–30.

Hier wird die Person als disintegrierte Vielheit beschrieben, die Körperteile machen sich selbständig und kündigen ihren Dienst auf. Einen derartigen Zerfall der vom Herzen geleiteten personalen Einheit bringt auch die Liebeskrankheit mit sich:

Mein Herz hüpfert eilends davon  
wenn ich an deine Liebe zu mir denke.  
Es läßt mich nicht wie ein Mensch gehen  
und hüpfert auf seinem Platze.<sup>6</sup>

In einem anderen Text klagt einer vor Sehnsucht nach seiner Heimatstadt:

Ich wache, aber mein Herz schläft,<sup>7</sup>  
mein Herz, es ist nicht in meinem Leib.  
Alle meine Glieder sind vom Übel ergriffen:  
mein Auge zu matt zum Sehen,  
mein Ohr, es hört nicht,  
meine Stimme ist heiser, alle meine Worte verdreht.<sup>8</sup>

Gemeinsam ist diesen Texten der Gedanke einer Dissoziation von Herz und Selbst, dem redenden „Ich“: „das Herz ist vergeßlich“, „mein Herz hüpfert davon“, „mein Herz ist nicht in meinem Leib“. Die letztere Wendung kommt auch in der Geschichte des Sinuhe vor. Dort beschreibt sie einen Zustand extremer Furcht, der Sinuhe in Gegenwart Pharaos überkommt:

Während ich ausgestreckt auf meinem Bauch lag,  
wußte ich nichts mehr von mir vor ihm,  
während dieser Gott mich freundlich grüßte.  
Ich war wie ein Mann, der in der Finsternis gepackt wird.  
Meine Ba-Seele war gegangen, meine Glieder zitterten,  
mein Herz war nicht mehr in meinem Leib,  
sodaß ich Tod und Leben hätte unterscheiden können.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> pChesterBeatty I, C 2,9–C 3,1; M. V. Fox: *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison 1985, S. 53 Nr. 34; S. Schott: *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich 1950, S. 41.

<sup>7</sup> Die genaue Umkehrung eines berühmten Verses aus dem Hohelied Salomonis „Ich schlief, aber mein Herz wachte“ (*nj jsnh w-lbb.(j 'd) 5.2*).

<sup>8</sup> pAnastasi IV, 4.11–5.5; H. A. Gardiner: *Ancient Egyptian Miscellanies*, Brüssel 1937, S. 39; R. A. Caminos: *Ancient Egyptian Miscellanies*, Oxford 1952, S. 150–52;

S. Schott, *Liebeslieder*, 116 Nr. 57; ÄHG Nr. 184.

<sup>9</sup> Sinuhe B 252–56 hrsg. v. A. M. Blackman, *Middle Egyptian Stories* (= *Bibliotheca Aegyptiaca*, Bd. 2), 1932, 37; R. Koch: *Die Erzählung des Sinuhe* (= *Bibliotheca Aegyptiaca*, Bd. 17), Brüssel 1990, 74.

Hier wird das Motiv der Todesbefallenheit explizit zum Ausdruck gebracht. Sinuhe gerät in einen Zustand, in dem er nicht mehr weiß, ob er lebt oder tot ist.

Altersschwäche, Liebesverlangen, Sehnsucht, Schrecken sind Zustände, in denen die Einheit der Person in ihre Einzelteile zerfällt, weil die koordinierende Kraft des Herzens ausfällt. Das sind Zustände, die der Ägypter als Todesbefallenheit erlebt, weil der Tod als „Müherzigkeit“ für ihn den äußersten Zustand eines solchen Zerfalls in die Einzelteile darstellt.

Die Einheit läßt sich als solche, das heißt als die in einem Körper vereinigte Symbiose verschiedener Personkomponenten, auch nicht mehr wieder herstellen. Dafür lassen sich aber nach ägyptischer Vorstellung die mit dem Tod auseinandergefallenen Komponenten in eine neue Verbindung bringen.<sup>10</sup> Diese neue Verbindung wäre als „Leben im Tod“ zu charakterisieren, in Gegenüberstellung zu dem „Tod im Leben“, der uns im gegenwärtigen Zusammenhang beschäftigt. Wie man sieht, geht es in jedem Falle um Verbindung und Konnektivität. Leben ist Verbindung, Gemeinschaft, Zusammenspiel, Tod ist Zerfall, Vereinsamung, Vereinzelung. Wie Zerfall und Vereinzelung dem Einzelnen schon im Leben zustoßen können, so hält der Ägypter Verbindung und Gemeinschaft auch nach dem Tode für möglich.

Im Tod wie im Leben betrifft die ersehnte Konnektivität sowohl die Koordination der inneren Vielheit aus Körperteilen und Seelenaspekten zu einer integrierten Person, wie auch die Entfaltung dieser Person in einer äußeren Vielheit von Konstellationen, die sie erst zu einer Person im vollen Sinne macht. Wie leicht zu sehen, entspricht dieser Personbegriff vollkommen der Struktur einer polytheistischen Religion. Auch die Götter leben als Personen in wechselseitigen Beziehungen des Miteinander-Handelns und Miteinander-Sprechens. Was sie als Personen sind, sind sie nur in Bezug aufeinander. Konstellative Theologie und Anthropologie spiegeln und modellieren sich gegenseitig und 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. Auch für die Gottheit ist Einsamkeit ein unhaltbarer Zustand. So klagt etwa der einsam in der Urflut treibende präexistente Urgott:

<sup>10</sup> S. hierzu Hasenfratz: Tod und Seele im alten Ägypten, in: Tod und Jenseits im Altertum (= BAC, Bd. 6), Trier 1991, S. 88–102, hrsg. v. G. Binder u. B. Effe.

Ich bin am Schwimmen und sehr ermattet,  
meine Glieder (?) sind träge.<sup>11</sup>

Er verspricht sich Belebung von einem Sohn, den er „Leben“ nennt und den er irgendwie aus sich selbst hervorbringen will:

Mein Sohn „Leben“ ist es, der mein Herz erhebt.<sup>12</sup>

Er wird meinen Geist beleben, nachdem er diese  
meine Glieder zusammengerafft hat, die sehr müde sind.<sup>13</sup>

Auch hier gilt, daß der Eine nicht ohne den Anderen leben kann. Um überhaupt aus der Präexistenz in die Existenz treten und sich als ein existierendes Wesen bewußt werden zu können, muß der Urgott ein zweites Wesen erschaffen. Das Urwasser Nun aber, in dem er dahintreibt und das offenbar zu der erforderlichen Partnerschaft nicht in der Lage ist, rät ihm, einen Sohn und eine Tochter hervorzubringen, genannt Leben und Wahrheit, und sich mit ihnen zu einer Dreierkonstellation zu entfalten und zu verbinden:

Da sprach Nun (das Urwasser) zu Atum:

„Küsse deine Tochter Ma’at (Wahrheit), gib sie an deine Nase!

Dein Herz lebt, wenn sie sich nicht von dir entfernen.

Ma’at ist deine Tochter,

zusammen mit deinem Sohn Schu (Luft),

dessen Name „Leben“ ist.

Du wirst essen von deiner Tochter Ma’at;

dein Sohn Schu, er wird dich erheben.“<sup>14</sup>

Für Götter und Menschen gleicherweise heißt Leben 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>11</sup> A. de Buck: *The Egyptian Coffin Texts (CT)*, Chicago 1938–61, Bd. II, 34; s. zu diesem und den folgenden Zitaten Verf.: *Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München <sup>2</sup>1995, 167–174.

<sup>12</sup> D. h. „mein Bewußtsein erweckt“.

<sup>13</sup> De Buck (wie Anm. 11).

<sup>14</sup> Ebd. CT II, 35b–h [80]; S. Bickel: *La cosmologie égyptienne. Avant le Nouvel Empire* (= OBO, Bd. 134), Fribourg 1994, S. 48 f.

### 1.3 Habgier als Unfähigkeit zu erinnern – Dummheit als Unfähigkeit zu Verstehen.

Wir haben einen Eindruck gewonnen von dem, was der Ägypter unter Leben und Lebendigkeit versteht und auch einige Gegenbilder dieser Lebendigkeit kennengelernt. Das Leben ist mit dem bloßen Dasein nicht einfach gegeben, es will durch Leistungen der inneren Koordination und äußeren Integration erworben, gesteigert und aufrechterhalten sein. Dazu verhelfen die konnektiven Tugenden wie Selbstkontrolle und Altruismus. Auch davon war bereits kurz die Rede, und da ich diese Tugenden in anderem Zusammenhang sehr ausführlich behandelt habe,<sup>15</sup> möchte ich hier darauf nicht weiter eingehen. Wichtiger für unsere Frage nach dem „Tod im Leben“ ist der umgekehrte Fall, die Formen diskonnektiven Verhaltens. Wie die konnektiven Tugenden dem Einzelnen zu voller Lebendigkeit verhelfen, so bringt ihn umgekehrt diskonnektives Verhalten in die Nähe des Todes. Zwei besonders schwere und typische Formen diskonnektiven Verhaltens werden in der Tat von dem bereits zitierten und für diese Fragen grundlegenden Text, der Lehre des Ptahhotep, in der Begrifflichkeit des Todes und der unheilbaren Krankheit dargestellt.

Bevor ich auf diese Texte näher eingehe, möchte ich ein Wort zu der Gattung sagen, deren absoluten Klassiker die Lehre des Ptahhotep darstellt. Sie heißt auf ägyptisch „Lebenslehren“ (*sbꜣjyt n nḥ*), woraus schon hervorgeht, daß das Leben gelernt sein will. Leben heißt aber, wie wir gesehen haben, Zusammenleben. Nicht um die Kunst des Lebens geht es, sondern um die Kunst des Zusammenlebens, was für den Ägypter dasselbe ist – da ja der Eine erst lebt, wenn der Andere ihn geleitet. Dieser Eine muß zu solchem sich Leiten lassen erst erzogen werden. Erst Bildung ermöglicht es nach ägyptischer Auffassung dem Einen, sich vom anderen leiten zu lassen. 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

<sup>15</sup> S. Assmann (wie Anm. 11).

mit pathologischen Fällen zu tun. Als besonders schwere pathologische Befunde von Diskonnektivität galten Habgier und Dummheit, wobei Habgier als eine *Unfähigkeit, zu erinnern*, und Dummheit als eine *Unfähigkeit, zu verstehen* gilt. Solche Fälle hielten die alten Ägypter für aussichtslos. Sie glaubten zwar, selbst den physischen Tod behandeln zu können. Vor dem Egoismus und der Dummheit aber streckten sie die Waffen. Die „Lehre des Ptahhotep“, sagt zum Thema „Habgier“:

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;

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 (stirbt) entsprechend seinem Gang.

Er ist es, der dadurch ein Testament machen kann.

Aber der Habgierige hat kein Grab.<sup>16</sup>

Hier wird Habgier als das Prinzip der sozialen Disintegration, als Inbegriff diskonnektiven (unsolidarischen, Gemeinschaft zerstörenden) Verhaltens dargestellt und in der Sprache der medizinischen Lehrbücher als eine unheilbare Krankheit „diagnostiziert“. Sie zerreißt die allerengsten Bindungen der Blutsverwandschaft und der Ehe. Habgier zerstört aber nicht nur die sozialen Bindungen (In einem anderen Text der Zeit, den Klagen des Oasenmannes heißt es lapidar: „Habgier zerstört die Freundschaft“<sup>17</sup>), sie zerstört auch – in der Zeitdimension – die Einbindung des Einzelnen in die Fortdauer der Gruppe und ihrer Erinnerung. Das will der Satz besagen, daß der Habgierige „kein Grab hat“. 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. Dummheit und Habgier vermögen dieses Netz zu zerreißen, aber

<sup>16</sup> Ptahhotep 298–315, Z. Zaba: *Les maximes de Ptahhotep*, Prag 1956, S. 39–41.

<sup>17</sup> R. Parkinson: *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford 1991, 29 B1 S. 200f. (alt B1, S. 170).

nicht der Tod. Das ist die Hoffnung, die die Grundlage der ägyptischen Kultur bildet. Das ägyptische Ideal der Ma'at („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. Das Schicksal des Egoisten ist Einsamkeit, und das Schicksal des Einsamen ist Vergessen, gedächtnisloses Verschwinden.

Für die Ägypter gab es kein Leben ohne Gedächtnis, weil nur das Gedächtnis dem Einzelnen die Unsterblichkeit erschließt.

Das Denkmal eines Mannes ist seine Tugend,  
der mit schlechtem Charakter aber wird vergessen.<sup>18</sup>

Der Egoist lebt nicht im Gedächtnis weiter, weil auch er selbst kein Gedächtnis hat. In einem Text aus dem frühen 2. Jahrtausend, auf den wir noch zurückkommen, heißt es: „Man erinnert sich nicht des Gestern, man handelt nicht für den, der gehandelt hat heutzutage.“<sup>19</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>20</sup> Das Gestern vergessen heißt, das Handeln anderer nicht beantworten zu können. Wir haben hier mit Bezug auf die Vergangenheit dasselbe Prinzip der sozialen Verantwortlichkeit vor uns, das Nietzsche in Bezug auf die Zukunft analysiert hat. In seiner Genealogie der Moral definiert er den Menschen als „das Tier, das versprechen kann“, dadurch nämlich, daß es sich ein Gedächtnis angezchtet hat, das es ihm erlaubt, eingegangene Verpflichtungen einzuhalten. Um die Anzuchtung eines solchen Gedächtnisses geht es auch in der ägyptischen Lebenslehre. Der Habgierige denkt nur an sich, und diese Schrumpfung des sozialen Horizonts wird auf das Vergessen des Gestern zurückgeführt. Die Augen-

<sup>18</sup> Stele London UC 14333 ed. Goedicke, in: *Journal of Egyptian Archaeology* (JEA) 48 1962 S. 26 vgl. W. Schenkel, in: JEA 50 (1964) 11 f.

<sup>19</sup> Pap. Berlin 3024, „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“, s. dazu unten. Diese drei Zeilen stehen im Text an herausgehobener Stelle. Sie bilden die mittlere Strophe eines „anaphorischen Strophenliedes“, dessen Strophen alle mit dem Satz „Zu wem kann ich heute (noch) reden?“ beginnen und das mit drei anderen Strophenliedern den ansonsten „prosaischen“ (oder besser gesagt: anders und schwächer geformten) Text lyrisch unterbricht.

<sup>20</sup> Lehre des Königs Amenemhet I pMillingen 10f.; Abschnitt V d-e in der Textausgabe von Wolfgang Helck: *Die Lehre des Amenemhet*, Wiesbaden 1969, S. 35–37; Vgl. zur Stelle W. Westendorf, in: *Göttinger Miscellen* 46 (1981), S. 33–42 und Elke Blumenthal, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache* 111 (1984), S. 88.

blicksfixierung der Begierde bringt einen Gedächtnisverlust mit sich, und der Verlust der Vergangenheit fixiert seinerseits den Habgierigen an den Augenblick.

Wie Habgier eine Pathologie des Gedächtnisses, so ist Dummheit eine Pathologie des Verstehens. Solches Verstehen nennt der Ägypter „Hören“. Konnektivität ist für ihn in erster Linie ein „akroamatisches“ Phänomen. Die Konstellationen der Konnektivität werden vor allem vermittelt der Sprache geknüpft. Wer nicht auf die anderen hören kann, ist zur Einsamkeit und damit zum Tode verurteilt. Das ist der Fall der Dummheit bzw. Verstocktheit. Diesem Fall widmet sich ein anderer Abschnitt der Lehre des Ptahhotep, der nun expressis verbis die Vorstellung vom Tod im Leben, vom „lebendig tot sein“ zum Ausdruck bringt:

Der Tor 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>21</sup>

Wurde Habgier als eine unheilbare Krankheit diagnostiziert, so wird Dummheit hier 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 Füreinanderhandelns und einander Leitens.

Man versteht die Perikope über den Toten erst, wenn man erkennt, daß sie um die Stichworte „tun“ und „sprechen“ gruppiert ist und daß damit auf die ägyptische Idee der Ma'at – Wahrheit-Gerechtigkeit-Ordnung – angespielt wird. Der Tor kann nichts Gutes tun und ihm wird

<sup>21</sup> Ptahhotep 575–87, pPrisse 17,4–9; Zaba (wie Anm. 16) S. 60f. Meine Übersetzung folgt weitgehend der meisterhaften Bearbeitung der Stelle durch P. Seibert: Die Charakteristik, S. 78–84.

nichts zugute getan; er kann nichts Gutes sagen und wird auch nicht angesprochen, sondern „(schweigend) übergangen“. Dahinter steht die Formel „die Ma’at tun – die Ma’at sagen“.<sup>22</sup> Ma’at ist das lebenermöglichende Prinzip schlechthin. Der Urgott – wir erinnern uns – tritt in dem Augenblick aus der Präexistenz in die Existenz, als er Leben und Ma’at aus sich entläßt und sich mit ihnen zu einer Konstellation vereinigt. Wer für die Ma’at unempfänglich ist, ist zu einem konnektiven oder konstelativen Leben unfähig.

Die Einsicht, daß die Perikope über den Toren auf der Vorstellung der Ma’at und ihrer Verwirklichung im Tun und im Sprechen aufbaut, wird Peter Seibert verdankt. Aber nicht nur dies. Er ist es, der in seiner Dissertation über die ägyptische Gattung der Charakteristik den Begriff der Todesbefallenheit geprägt und die beiden Passagen aus der Lehre des Ptahhotep, die wir hier untersucht haben, als Beispiele dieser von ihm erschlossenen Gattung gedeutet hat. Ohne dieses Buch, das einzige, das dieser geniale Autor der Ägyptologie geschenkt hat, wären die Überlegungen, die ich hier anstelle, gar nicht denkbar.<sup>23</sup>

Das Prinzip der von Seibert erschlossenen Gattung besteht darin, ein Thema negativ zu charakterisieren, und zwar so, daß es in seiner Todesbefallenheit in den Blick tritt. Als Todesbefallenheit gilt alles, was den Einzelnen isoliert. Dazu gehören nicht nur die „diskonnektiven“ inneren Dispositionen wie Habgier und Dummheit, sondern auch äußere Umstände, die dazu angetan sind, einen Menschen in seiner „Gesellschaftsfähigkeit“ zu beeinträchtigen und ihn dadurch zu isolieren, insbesondere berufliche Tätigkeiten, die ihn beschmutzen, erschöpfen, deformieren, gefährden, verelenden, von den Seinen trennen, usw. Peter Seibert hat den Begriff der Todesbefallenheit aus Texten erhoben, die nicht von inneren Tugenden handeln, sondern von äußeren Umständen. Diese Texte faßt man als „Berufssatiren“ zusammen; Seibert hat sie als

<sup>22</sup> „Der Verfasser will die beiden „Strophen“ als Gegenbild verstanden wissen zu der Aussage *dd m3’t* („die Ma’at sagen“) – *jjj m3’t* („die Ma’at tun“)" (Seibert, ebd. S. 81).

<sup>23</sup> Ich betone das, weil Peter Seibert seit vielen Jahren aus dem Gesichtskreis nicht nur der Ägyptologie, sondern der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt verschwunden ist. Es ist nicht einmal sicher, ob er überhaupt noch am Leben ist. Deshalb hegt mir die Klarstellung am Herzen, daß sich fast jeder Gedanke meines Beitrags seiner Arbeit verdankt. Nur weil er selbst für derartige Aufgaben nicht mehr zur Verfügung steht, mache ich mir hier ein Thema zu eigen, das er mit einem ganz anderen philosophischen Hintergrund, als mir das möglich ist, in seiner Dissertation aufgebracht hat. Ich übertreibe gewiß nicht, wenn ich sage, daß die Ägyptologie heute anders da und die altägyptische Kultur uns heute anders vor Augen stünde, wenn es diesem Menschen vergönnt gewesen wäre, das auf fünf Teile angelegte Projekt, dessen ersten Teil er als Dissertation veröffentlicht hat, auszuführen. Wenn es stimmt, daß ein Mensch lebt, wenn sein Name genannt wird, dann ist es umso wichtiger, den Namen Peter Seiberts zu nennen.

literarische Ausprägung einer im Volksleben verbreiteten „Sprechsitte“ gedeutet, in der sich die Angehörigen verschiedener Berufe gegenseitig verspotteten und solche Unterhaltung versuchsweise mit den Pyramidenstädten des Alten Reichs in Verbindung gebracht, in denen Angehörige der verschiedensten Berufe jahrelang auf engstem Raum zusammenlebten. Was gibt es in ägyptischer Sicht an einem Beruf zu verspotten? Die Antwort, wie sie Seibert aus seiner subtilen Analyse der Texte in unabweislicher Deutlichkeit herausgearbeitet hat, klingt einigermaßen unwahrscheinlich und „herzlos“: verspottet wird ein Beruf hinsichtlich der „Todesbefallenheit“, die er mit sich bringt, und zwar dadurch, daß er den, der ihn ausübt, in seiner Gesellschaftsfähigkeit beeinträchtigt – indem er ihn beschmutzt, ermüdet, krank macht, von den Seinen isoliert usw. Diese Beurteilung der Arbeit wird nicht nur explizit zum Ausdruck gebracht, sondern auch und vor allem implizit, durch das, was in diesen Sprüchen ungesagt bleibt. Dazu gehören vor allem die Sozialbezüge des Gegenstands einer Charakteristik. Von Ehefrauen, Vorgesetzten, Untergebenen, Freunden, Kunden usw. ist in diesen Sprüchen nicht die Rede. Das ist auffallend, zum einen, weil Arbeit ein soziales Handeln und normalerweise in feste soziale Konstellationen eingebettet ist, so daß Arbeit integrierend und nicht isolierend wirken müßte, und zum anderen, weil das Thema der Sozialbezüge im Rahmen eines konstellativen Personbegriffs bei jeder positiven Beschreibung im Vordergrund steht. Es handelt sich also um eine bewußte, bedeutungsvolle Verschweigung. Eine berufliche Tätigkeit nicht als integrierte und integrierende Arbeit, sondern als eine diskonnektive, gesellschaftlich folgenlose, ja den Tätigen geradezu besondernde Geschäftigkeit hinzustellen, macht aus der Arbeit ein absurdes, sisyphusartiges Geschäft, mit dem Unterschied, daß es nicht ewig so weitergeht, sondern irreversibel auf den Ruin zusteuert: der Fischer fischt, der Wäscher wäscht, der Barbier barbirt – ohne daß irgendetwas anderes dabei herauskommt als daß er am Schluß ermattet, naß, schmutzig ist und niemand etwas mit ihm zu tun haben möchte. Der liebelose, satirische Blick, den die Berufssatiren auf die Berufe werfen, isoliert sie in ihrer Ausübung aus dem Sinngefüge sozialen Handelns und stellt sie als ein einsames, in sich kreisläufiges Treiben dar. Normalerweise ist Arbeit nach ägyptischen Vorstellungen ein belebendes Prinzip, weil sie die Konnektivität fördert und den Arbeitenden in die Gesellschaft einbildet. Hier nun, durch die boshafte und böartige Brille der Charakteristik gesehen, erweist sie sich im Gegenteil als eine Form von Todesbefallenheit. Dies Prinzip wirkt auf uns umso befremdlicher, als es in unserer heutigen Gesellschaft gerade die Arbeitslosigkeit ist, die zu ganz entsprechenden Erfahrungen von Todesbefallenheit führt und gerade die Ausschließung aus dem Berufsleben als gesellschaftliche Isolation erlebt wird. Man ver-

steht das nur, wenn man sich bewußt hält, daß es im alten Ägypten keinen Arbeitsmarkt gab. Man wurde immer schon in einen Beruf hineingeboren. Es fällt uns schwer, eine solche Beurteilung der Arbeit anders als sozialkritisch zu begreifen. Wenn hier gezeigt wird, in welchem Umfang berufliche Tätigkeiten den Einzelnen krank machen und die ganze handwerkliche Arbeitswelt als eine Art Hölle dargestellt wird, in der jeder Arbeiter auf seine besondere Weise sein eigener Folterknecht ist, dann kann das in unseren Augen nur kritisch oder zynisch gemeint sein. Diese Texte fordern aber nicht dazu auf, die Welt zu verändern. Sie wissen, mit Seiberts Worten, „dass es „den Tod“ und die Todesbefallenheit in vielen Formen in der Welt gibt und haben sich damit abgefunden.“ Einem Menschen, und das heißt natürlich nicht einem Individuum, sondern einem Menschentyp wie dem Habgierigen, dem Toren, dem Köhler oder dem Fischer, der zum Gegenstand, man muß wohl sagen: zum Opfer einer Charakteristik wird, wird die Soziabilität, die Möglichkeit eines Umgangs mit ihm abgesprochen. Man kann sich im Übrigen mit dem Gedanken trösten, daß die so Verspotteten den Spott mit gleicher Münze heimzahlten und daß kein Beruf ungeschoren davon kam. So ernst sind diese Sprüche offenbar nicht gemeint, auch wenn uns die Komik ihrer Charakteristik nicht immer ganz einleuchten will.

In ihrer literarischen Anwendung und Ausformung allerdings wird bei der Verspottung der Berufe eine Ausnahme gemacht: der Beruf des Schreibers. Die Literatur greift nämlich die Sprechsitte der Charakteristik in propagandistischer oder „protreptischer“ Absicht auf und wirbt für den Schreiberberuf. Der Schreiber ist der Einzige, der sich nicht schmutzig macht bei seiner Arbeit und den sein Beruf nicht isoliert, sondern ganz im Gegenteil aufs intensivste in die Gesellschaft integriert, weil er es ist, der Befehle erteilt und Kontrolle ausübt. Hier wandelt sich der reziproke und im Grunde solidarische Blick, den die einzelnen Berufe gewissermaßen auf gleicher Ebene gegenseitig aufeinander werfen, in einen Blick von oben nach unten, dem das Element der Gegenseitigkeit abgeht. Die Elite scheint sich hier auf Kosten der „arbeitenden Bevölkerung“ zu amüsieren, indem sie sich über die mangelnde Gesellschaftsfähigkeit der einfachen Leute lustig macht. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß dieser Spott die Absicht verfolgt, die in ihre Berufe hineingeborenen Kinder für den Schreiberberuf zu gewinnen. Die Differenz zwischen der Schreiberelite und der arbeitenden Bevölkerung wird markiert, nicht um sie zu zementieren, sondern im Gegenteil, um zu ihrer Überschreitung und zum sozialen Aufstieg anzuspornen.

Dem gleichen, aber offenkundig von ganz anderen Absichten gelenkten Blick begegnen wir auch in der bildenden Kunst, und zwar den Darstellungen der einfachen Leute, Hirten, Feldarbeiter, Fischer, Vogelsteller, Handwerker usw. in den Wandbildern der Beamtengräber, vor allem

des Alten Reichs (2600–2200), aber auch noch in späteren Epochen. Diese Bilder machen einen sehr deutlichen Unterschied zwischen der hieroglyphischen Normalgestalt des Ägypters (ich würde hier nicht von einem „Schönheitsideal“ sprechen, es handelt sich um bloße Normalität) und einem ungemein farbigen, differenzierten und in seiner Drastik geradezu satirisch wirkenden Spektrum körperlicher Abweichungen von dieser Normalform: Stirnglatze, Schmerbauch, Stoppelbart, Körperbehaarung usw.<sup>24</sup> Zur Gesellschaftsfähigkeit gehört auch Körperpflege, wie sie den Angehörigen solcher Berufe, die zu langer Abwesenheit von Zuhause gezwungen waren, unzugänglich war. Leben können ist nicht nur eine Sache der inneren Einstellung, sondern auch der äußeren Erscheinung, für die der Schreiber, später der Priester, in seinen leuchtend weißen Gewändern und seinem hochartifizialen make-up das kanonische Modell abgab. Umgekehrt läßt sich aber mit gleichem Recht feststellen, daß solche Aufmachung nichts wert war ohne die entsprechende innere Haltung, und diese war nicht von Stolz, Hochmut und Arroganz gekennzeichnet, sondern ganz im Gegenteil durch Tugenden der Selbstzurücknahme wie Bescheidenheit, Selbstkontrolle, Diskretion, Aufmerksamkeit, Mitgefühl, Hilfsbereitschaft und Gehorsam.

Wir haben es hier mit der hochstilisierten Optik einer ganz spezifischen Textsorte oder (wie Seibert das nennt) Sprechsitte zu tun, deren Pointe eben darin liegt, das, was sie zum Thema macht, als todesbefallen darzustellen. Es handelt sich um eine sarkastische, satirische, bewußt übertreibende und boshafte Form des Sprechens. Wir müssen also davon ausgehen, daß diese Sprüche nicht die allgemeine Ansicht der Ägypter über die niederen Berufe darstellen. Andererseits aber müssen wir auch davon ausgehen, daß sich die Kategorie der Todesbefallenheit im ägyptischen Denken auch mit ganz anderen Fällen verband als denen, die das Themenrepertoire der zufällig erhaltenen Charakteristiken bilden. Wenn Todesbefallenheit im ägyptischen Denken soviel wie beschädigte Geselltheit bedeutet, dann muß man sich fragen, ob nicht auch andere Faktoren, die einen Menschen aus der Gesellschaft auszusondern geeignet sind, als Todesbefallenheit gedeutet wurden. Ich denke hier vor allem an Schande und Schuld.

<sup>24</sup> Vgl. hierzu K. Weeks: *The Anatomical Knowledge of the Ancient Egyptians and the Representation of the Human Figure in Egyptian Art*, Diss. Yale 1970.

## 2. Schuld und Tod

### 2.1 Heimliche Schuld

Schuld isoliert den Betroffenen insbesondere dann aus der Gemeinschaft der Anderen, wenn sie verheimlicht wird und unaufgedeckt bleibt. Entdeckte Schuld wird bestraft, und der Zusammenhang von Schuld und Strafe gehört in das Gefüge der gesellschaftlichen Konnektivität. Eine heimliche Schuld dagegen wirkt ausgrenzend und isolierend, genau wie Habgier und Torheit. Im Neuen Reich entwickelt sich die Vorstellung, daß unentdeckte Schuld die Strafe der Götter auf sich zieht. Diese Strafe trifft den Schuldigen in ähnlicher Weise, wie die Charakteristik das für die niederen Berufe schildert: sie beschädigt seine Geselltheit und Gesellschaftsfähigkeit durch körperliche Beschädigung, das heißt durch Krankheit. Die typische Metapher für diese Strafe lautet: Du gabst Finsternis am Tage. Damit ist in vielen Fällen physische Erblindung gemeint. In anderen Fällen handelt es sich um eine Metapher für die Abwendung Gottes, die sich in allen möglichen Leiden äußert. Blindheit aber ist die typische Strafe für verheimlichte Schuld. Jede Krankheit ist auf ihre Weise eine Form der Lebensminderung und Todesbefallenheit. Erblindung aber ist eine Krankheit, die das isolierende, ausgrenzende, besondernde Element der Todesbefallenheit in ganz besonderer Weise zum Ausdruck bringt, schließt sie den Betroffenen doch aus von der Welt des Lichts, der Inter-Vision, des gegenseitigen Anblicks, der die sinnlich intensivste Form der lebenspendenden Konnektivität darstellt. Erblindung vollzieht physisch, was die Verheimlichung schon psychisch bewirkt hat: die Ausgrenzung des Schuldigen aus der Sphäre des gegenseitigen Vertrauens.

So sagt etwa ein gewisser Nefer'abu aus Theben auf einer Stele:

Ich bin der Mann, der falsch geschworen hat  
bei Ptah, dem Herrn der Ma'at.

Er hat mich Finsternis sehen lassen am Tage.

Ich werde seine Macht verkünden dem, der ihn nicht kennt,  
und dem der ihn kennt,

Kleinen und Großen:

Hütet euch vor Ptah, dem Herrn der Ma'at,  
denn er läßt niemandem einen Frevel ungestraft.

Fürchtet euch, den Namen des Ptah zu Unrecht auszusprechen,  
denn wer ihn zu Unrecht ausspricht, kommt zuschanden.

Er bewirkte, daß ich lebe wie die Hunde der Straße,  
indem ich in seiner Hand bin;

er bewirkte, daß Menschen und Götter auf mich schauen  
als auf einen, der seinem Herrn Abscheuliches angetan hat.

Auch dies ist ein Text, der von Todesbefallenheit handelt. Nefer'abu hat einen Meineid geschworen. Das ist ein typischer Fall heimlichen Verbrechens und Verstoßes gegen die Konnektivität gegenseitigen Vertrauens. Durch diese Tat hat Nefer'abu selbst seine Einbezogenheit in die Gemeinschaft und damit seine Lebensquelle beschädigt und Todesbefallenheit auf sich gezogen. Der Gott Ptah macht diesen Sachverhalt nur offenkundig, so daß Nefer'abu jetzt tatsächlich ausgestoßen aus der zivilen Gesellschaft leben muß, wie ein Hund der Straße, verachtet von Göttern und Menschen. Das ist Finsternis am Tage. Wir besitzen eine Fülle ähnlicher Texte aus der Ramessidenzeit. Das verdanken wir dem Umstand, daß der so Bestrafte sein Heil in der Veröffentlichung und Verewigung suchte. Lag die Schuld in der Verheimlichung, dann kann die Sühnung und Heilung am ehesten von einem öffentlichen und sichtbaren Eingeständnis zu erhoffen sein. So errichteten die Menschen Stele, in denen sie die eigene Schuld und die erfahrene Strafe der Gottheit öffentlich bekannten, um auf diese Weise in die lebenspendende Konnektivität der Gemeinschaft wieder zurückzukehren. Daher wird in diesen Texten die Öffentlichkeit des Bekenntnisses emphatisch herausgestellt.

Ich will seine Macht verkünden dem der stromauf und dem, der stromab zieht.

Hütet euch vor ihm!

Verkündet ihn Sohn und Tochter,

Großen und Kleinen!

Erzählt von ihm Kindern und Kindeskindern,

die noch nicht geboren sind!

Erzählt von ihm den Fischen im Strom

und den Vögeln im Himmel!

Verkündet ihn dem, der ihn nicht kennt und dem der ihn kennt!

Hütet euch vor ihm!<sup>25</sup>

Schaut und hört, alle Ohren,

ihr, die ihr lebt auf Erden!

Hütet euch vor der westlichen Bergspitze!<sup>26</sup>

Ich bin der Mann der falsch geschworen hat

wegen der Hohlkehle;

nun läßt er mich sehen, wie groß seine Kraft ist

in Gegenwart des ganzen Landes.

<sup>25</sup> ÄHG Nr. 148, B, 5–14.

<sup>26</sup> ÄHG Nr. 149, 29–31.

Ich will deine Machterweise den Fischen im Fluß verkünden  
und den Vögeln im Himmel.

Ich werde sagen zu den Kindern ihrer Kinder:

Hütet euch vor ihm.<sup>27</sup>

Gerade die Strafe wird in diesen Texten zum Medium der Versöhnung und zur Wiedereingliederung in die Gesellschaft. Es ist ja die Strafe, die verkündet wird, und weniger die eigene Untat. Auf die wird vielmehr nur pauschal angespielt. Schuld allein legitimiert noch nicht zu dieser Art öffentlicher und monumentaler Selbstthematisierung. Erst wo das Geständnis zugleich Gotteslob ist, die Verkündung erfahrener Strafgewalt, darf es sich in dieser Form an die Gemeinschaft wenden und eine Einbindung wiederherstellen, die durch Schuld und Verheimlichung zerstört wurde.

Leben ist Einbindung, Tod ist Besonderung. Wie es nach ägyptischer Vorstellung Formen der Einbindung gibt, die auch den physischen Tod überdauern, so gibt es andererseits Formen von Ausgrenzung, Bindungszersplitterung oder Bindungsunfähigkeit, die schon vor dem physischen Tod das Leben beschädigen und mit Totsein durchsetzen. Wie geht man mit solchen Formen der Todesbefallenheit um? Weder die Strafe, noch die Ptahhotepsche Devise „man geht vorüber“ sind in Ägypten der Weisheit letzter Schluß geblieben. Hier hat die Religion neue Auswege eröffnet. Unheil, Leiden und Schmerzen verloren ihre hoffnungslos tödlichen, isolierenden Aspekte, wenn sie als strafende Interventionen der Gottheit und damit als Kommunikation gedeutet werden konnten. Eine Lehre dieser späteren Zeit gibt denn auch einen ganz anderen Rat als „man geht vorüber“. Bei Amenemope heißt es: „Richte ihn auf, reiche ihm deine Hand, setze ihn in die Arme des Gottes, fülle seinen Leib mit Brot von dir, dass er satt werde und sich schäme.“ So soll man nicht etwa mit dem Armen verfahren, sondern mit dem „Heißen“, und das ist für Amenemope der Inbegriff diskonnektiven Verhaltens und damit all dessen, was den Gegensatz auch seiner Tugendlehre darstellt. Die traditionelle Kategorie der Todesbefallenheit scheint sich in der neuen Religiosität der Ramessidenzeit aufgelöst zu haben. Was früher als Todesbefallenheit empfunden wurde, wird jetzt als „in der Hand (d.h. Gewalt) Gottes sein“ gedeutet. Sowohl die eigene als auch die fremde Todesbefallenheit wird jetzt Anlaß zum Gebet. Die Religion hat sich dieses Problems angenommen, das heißt, sie hat sich in eine Richtung entwickelt, in der sie zur Lösung dieses Problems werden konnte. In derselben Richtung ist dann die Religion Israels noch einige entscheidende Schritte weitergegangen.

<sup>27</sup> ÄHG Nr. 151.

## 2.2 Unschuldige Todesbefallenheit

Ich komme zum Schluß und fasse zusammen. Todesbefallenheit ist für den Ägypter Form und Ausdruck eines gestörten Sozialverhältnisses. Für den Ägypter war „Leben“ ein höchster Wert, der mit der bloßen physischen Existenz noch nicht gegeben, aber mit dem physischen Tod auch nicht automatisch beendet war. Man konnte in ägyptischer Sicht nach dem Tode „leben“, wie man umgekehrt auch schon vor dem Tod „(lebendig) tot sein“ konnte. Ob und in welchem Umfang man lebte, bemaß sich nach der Intensität der sozialen Eingebundenheit. Diese wiederum war eine Sache innerer und äußerer Gesellschaftsfähigkeit. Daher gehen in den ägyptischen Weisheitslehren auch Moral und Manieren vollkommen unterschiedslos ineinander über. Die edelste Gesinnung war wertlos, wenn etwa die Tischmanieren zu wünschen übrig ließen, wie umgekehrt auch die besten Manieren nichts taugten, wenn man es an der inneren Einstellung fehlen ließ. Leben, das will die ägyptische Weisheit besagen, ist eine Kunst, die gelernt sein will, und zwar eine Kunst des Zusammenlebens. „Nur gemeinsam können wir leben“, in dieser Formel, auf die Theo Sundermeier die Quintessenz schwarz-afrikanischen Lebensgefühls gebracht hat, läßt sich auch die altägyptische Ethik zusammenfassen.<sup>28</sup> Leben ist eine Frage des Leben-Könnens, und Leben-Können hängt ab von der Fähigkeit zum Zusammenleben, von der „Gesellschaftsfähigkeit“.

Tragisch, d. h. ausweglos, wurde Todesbefallenheit jedoch in Situationen erfahren, in denen die Zerstörung der gesellschaftlichen Einbindung und Harmonie nicht vom Einzelnen ausging, sondern, wie man heute sagt, „strukturell“ bedingt war, d. h. wenn der Einzelne auch mit vollkommensten Gesinnungen und Manieren in der Gesellschaft seiner Zeit kein Gehör finden konnte, weil die allgemeine Solidarität oder, wie es ägyptisch heißt, die Ma'at aus der Welt verschwunden war. Klagen über solche Zustände gesellschaftlichen Zerfalls sind aus dem alten Ägypten in beträchtlichem Umfang erhalten; sie galten als Inbegriff hoher Literatur. Auch diese Texte verwenden die Metaphorik der Todesbefallenheit. In dem berühmtesten Text dieser Gattung, den Prophezeiungen des Neferti, heißt es z. B.

Ich zeige dir das Land in schwerer Krankheit:

der Schwache ist jetzt stark,

man grüßt den, der sonst grüßte.

Ich zeige dir das Unterste zuoberst,

<sup>28</sup> T. Sundermeier: Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarz-afrikanischer Religionen, Gütersloh 1988.

was auf dem Rücken lag, hat jetzt den Bauch unten.

Man wird auf dem Friedhof leben.

Der Bettler wird Schätze aufhäufen.

(...) die Geringen werden Brot essen,  
die Dienstboten werden erhoben sein.<sup>29</sup>

Wir wollen uns hier nicht lange über die Eigentümlichkeit einer Klage verwundern, die uns wie die Beschreibung eines utopischen Zustands oder goldenen Zeitalters anmutet. Was soll daran beklagenswert sein, daß die Schwachen stark und die Dienstboten erhoben sind, daß die Bettler Schätze aufhäufen und die Geringen Brot essen? Wir haben es mit der Schilderung einer verkehrten Welt zu tun, die uns utopischer oder karnevalistischer anmutet, als sie gemeint ist. Nicht die Umkehrung, sondern die Zerstörung der gesellschaftlichen Ordnung wird beklagt. Mit der Ordnung zerfällt die Gemeinschaft und mit dieser die Möglichkeit eines Lebens, das aus der Einbindung kommt.

In ähnlicher Weise schildert auch der König Tutanchamun die Zustände der Amarnazeit, als im Zuge der monotheistischen Reformen König Echnatons die Tempel geschlossen und die Kulte und Feste eingestellt wurden:

Die ... waren im Begriff, auseinanderzufallen,  
ihre Heiligtümer waren im Begriff, zu verfallen,  
sie waren Schutthügel geworden,  
bewachsen mit Disteln.

Ihre Kapellen waren, als seien sie nie gewesen,  
ihre Tempelanlagen waren ein Fußweg.

Das Land war von Krankheit (*znj-mnt*) befallen,  
die Götter hatten diesem Land den Rücken gekehrt.

Wenn man Soldaten nach Syrien schickte,  
um die Grenzen Ägyptens zu erweitern,  
dann hatten sie keinen Erfolg.

Wenn man einen Gott anrief, um ihn um etwas zu bitten,  
dann kam er nicht.

wenn man eine Göttin anbetete, ebenso,  
dann kam sie nicht.

Ihre Herzen waren schwach geworden in ihren Leibern,  
denn ‚sie‘ hatten das Geschaffene zerstört.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Neferti 54–56; Helck: Die Prophezeiungen des Neferti, Wiesbaden 1970, S. 46f.;  
Verf. Stein und Zeit, 1995, S. 273.

<sup>30</sup> Urk IV 2025 ff.

„Krankheit“ scheint das ägyptische Wort für diese „strukturelle“ Todesbefallenheit zu sein, die eine Gesellschaft im Ganzen erfassen kann. In solchen Situationen findet sich der Einzelne ohne jedes eigene Verschulden (und auch die Ausübung eines „deformierenden“ und dadurch isolierenden Berufs gilt als Verschulden, weil sie den Verzicht auf sozialen Aufstieg durch Schreibenlernen impliziert) von den Quellen des Lebens abgeschnitten und zum „lebendig Totsein“ verurteilt.

Das ergreifendste Zeugnis einer solchen Erfahrung ist uns in dem „Gespräch eines Mannes mit seinem Ba“ erhalten. Hier wird die Situation struktureller Todesbefallenheit aus der Sicht eines „leidenden Gerechten“ beklagt, der sich ohne jedes eigene Verschulden in die Isolation gedrängt sieht.

Zu wem kann ich heute reden?

Die Brüder sind böse, die Freunde von heute, sie lieben nicht.

Zu wem kann ich heute reden?

Die Herzen sind habgierig, jedermann nimmt die Habe seines Nächsten.

(Zu wem kann ich heute reden?)

Der Milde geht zugrunde, der Gewalttätige ist herabgestiegen zu jedermann.

Zu wem kann ich heute reden?

Das Gesicht der Bosheit ist zufrieden, das Gute ist überall zu Boden geworfen.

Zu wem kann ich heute reden?

Der Zorn erregen sollte durch seine Schlechtigkeit, er bringt alle zum Lachen, auch wenn sein Frevel schlimm ist.

Zu wem kann ich heute reden?

Raub herrscht, jedermann bestiehlt seinen Nächsten.

Zu wem kann ich heute reden?

Der Verräter ist ein Vertrauter, der Gefährte ist zum Feind geworden.

Zu wem kann ich heute reden?

Man erinnert sich nicht des Gestern, man handelt nicht für den, der gehandelt hat heutzutage.

Zu wem kann ich heute reden?

Die Brüder sind böse,

man nimmt Zuflucht zu Fremden für Zuneigung des Herzens.

Zu wem kann ich heute reden?

Die Gesichter sind abgewandt, jedermann wendet den Blick  
zu Boden gegenüber seinen Brüdern.<sup>31</sup>

Zu wem kann ich heute reden?

Die Herzen sind habgierig, nicht gibt es ein Herz, auf das man sich  
verlassen kann.

Zu wem kann ich heute reden?

Es gibt keine Gerechten (m3'tj), das Land ist den Frevlern (jsftj)  
überlassen.

Zu wem kann ich heute reden?

Es mangelt an einem Vertrauten, man nimmt Zuflucht zu einem  
Unbekannten, um ihm zu klagen.

Zu wem kann ich heute reden?

Es gibt keinen Zufriedenen; den, mit dem man ging,  
gibt es nicht mehr.

Zu wem kann ich heute reden?

Ich bin beladen mit Elend aus Mangel an einem Vertrauten.

Zu wem kann ich heute reden?

Unrecht zieht durchs Land, und sein Ende ist nicht abzusehen.<sup>32</sup>

In 16 Bildern wird das Unheil zerstörter Gemeinschaft beschworen, das den Autor in die unverschuldete Einsamkeit treibt: Das Fehlen der Liebe, das Herrschen der Habgier, das Verschwinden der Sanftmut, das Überhandnehmen der Gewalt, die Verachtung des Guten und die Zufriedenheit mit dem Bösen, die Verwandlung der Gefährten in Feinde, das Verschwinden von Erinnerung, Dankbarkeit und Vergeltung, die abgewandten Blicke: das Fehlen von Augenkontakt und sprachloser Verständigung, das Verschwinden von Vertrauen usw. usw.

In dieser Situation einer todesbefallenen Welt bleibt nur noch die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode. Wo so viel Tod im Leben ist, mag wohl auch Leben im Tode sein, mit Coleridge zu reden. Mit dieser Blickwendung kehrt sich alles um und der Tod, ein Wort, das auch in der ägyptischen Sprache einen verhaßten, furchtbaren Klang hat und normalerweise vermieden und durch Euphemismen wie „landen“ umschrieben wird, erscheint als eine Heilswende. Das ist das Thema des dritten Liedes, jenes berühmten Gedichts mit dem Refrain „der Tod steht heute vor mir“, das weit über den engeren Kreis der Ägyptologie

<sup>31</sup> Vgl. Amenemope 16, 20f.: „Sei nicht scheu gegen ihn, neige nicht dein Gesicht, und senke nicht deine Blicke.“

<sup>32</sup> pBerlin 3024, 103–130; Verf.: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996, S. 199–210.

hinaus bekannt und geradezu zu einem Stück Weltliteratur geworden ist.

Man wird diesem Text nur gerecht, wenn man die ganze Wucht der Paradoxie oder Inversion wahrnimmt, die er enthält. Das Ich, das hier zu seinem Ba spricht, stellt die tiefsten kreatürlichen Ängste des Menschen auf den Kopf. Der Tod erscheint ihm als die Heilung von einer Krankheit. „Vergeßt nicht, dem Asklepios einen Hahn zu opfern“, soll der sterbende Sokrates gesagt haben. In Griechenland opferte jemand, der von schwerer Krankheit genesen war, dem Gott der Heilkunst einen Hahn. Von vergleichbarem Rang, scheint mir, ist die Einsicht, die im dritten Lied des Ich zum Ausdruck gebracht wird. Der Tod erscheint als die Heilung von der Todesbefallenheit, die die diesseitige Welt heimgesucht hat.

Der Tod steht heute vor mir  
(wie) wenn ein Kanker gesund wird, wie das Hinaustreten ins Freie  
nach dem Eingesperrtsein.

Der Tod steht heute vor mir  
wie der Duft von Myrrhen,  
wie das Sitzen unter einem Segel an einem windigen Tag.

Der Tod steht heute vor mir  
wie der Duft von Lotusblumen,  
wie das Sitzen am Ufer der Trunkenheit.

Der Tod steht heute vor mir  
wie das Abziehen des Regens (oder: wie ein betretener Weg),  
wie wenn ein Mann von einem Feldzug heimkehrt

Der Tod steht heute vor mir  
wie wenn sich der Himmel enthüllt, wie ein Mann, der aufgeklärt  
wird (??) dort in Bezug auf das, was ihm unbekannt war

Der Tod steht heute vor mir  
wie ein Mann sich danach sehnt, sein Haus wiederzusehen,  
nachdem er viele Jahre in Gefangenschaft verbracht hat.