

Göttliche Gerechtigkeit und Recht am Beispiel des spätzeitlichen Ägypten

Joachim Friedrich Quack (Heidelberg)

Das „spätzeitliche Ägypten“ sollte zunächst einmal als Begriff klar definiert werden, um Mißverständnisse zu vermeiden. Man kann darin entweder den gesamten Zeitbereich nach dem Neuen Reich verstehen, oder sich auf die Zeit ab der 25. Dynastie beschränken, wie es in der neueren Ägyptologie üblich wird, nachdem man die 21.-24. Dynastie (ca. 1070-712 v. Chr.) als „Dritte Zwischenzeit“ etikettiert hat.¹ Der Unterschied im Startpunkt ist insofern alles andere als unerheblich, als gerade die Dritte Zwischenzeit eine Phase ist, in der anerkanntermaßen sehr viele wichtige Dinge durch Gottesentscheid über Orakel geregelt wurden.² Da diese Epoche somit für mein Thema besonders relevant ist, habe ich mich entschlossen, sie hier randlich mit einzubeziehen, auch wenn ich vorrangig auf späterem Material basiere.

Auch die Abgrenzung nach unten hin ist nicht evident. Die „Spätzeit“ im strengen Sinne der Definition endet dort, wo mit der makedonischen Eroberung die griechisch-römische Zeit Ägyptens beginnt. Ich habe mich allerdings im Folgenden dafür entschieden, auch diese Epoche noch mit in Betracht zu ziehen, da zum einen die hier vergleichsweise gute Beleglage von Vorteil ist, zum anderen wenigstens im ägyptischen Milieu mir doch mehr Kontinuitäten als Brüche vorzuliegen scheinen.³

Wenn ich hier die Gerichtsbarkeit sowohl der Götter als auch der Menschen anspreche, weiß ich mich zumindest insofern auf sicherem Grund, als die Unterscheidung auch einer eigenägyptischen Terminologie entspricht. Relevant ist hier die Aussage in einem sogenannten Orakeldekret. Dabei handelt es sich um eine typische Textgattung der 3. Zwischenzeit, in der die Götter in einem Orakelverfahren schriftlich Heils- und Schutzzusagen für die Zukunft namentlich genannter Nutznießer geben. In ihnen heißt es einmal auch: *lw=n (r) čt.t wčc n=f nčr nb nčr.t nb.t ntš lw=f (r) šm m-bšh=w lw=n (r) čt.t n=f pš mšc (m) knb.t nčr knb.t rmč.w* „Wir werden jeden Gott und jede Göttin, vor die er geht, zu seinen Gunsten urteilen lassen. Wir werden ihm Recht geben in einem Gottesgericht und in einem menschlichen Gericht“ (Oracular Amuletic Decrees T3 rt. 59-62; Edwards 1960, 75, Taf. XXVIII). Fortgesetzt wird dies direkt mit *lw=n (r) htb čhšw.tš nb šhm.t nb ntš lw=w (r) čt bšn r=f m-bšh nčr m-bšh rmč m-bšh rmč nb (n) wnč.wt nb* „wir werden jeden Mann und jede Frau töten,

1 Diese Epoche ist durch Kitchen 1973 (³1995) etabliert worden.

2 Römer 1994.

3 Vgl. hinsichtlich der Periodisierung Schneider 2003, 252-256 (mit teilweise problematischen Ansätzen).

die gegen ihn schlecht sprechen werden vor einem Gott oder einem Menschen, vor jedem Menschen jeglicher Art“ (T3 rt. 63-66) – eine Versicherung, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf Anklagen oder Zeugenaussagen zu beziehen ist. Dabei sollte man betonen, daß es sich um ausgesprochen diesseitige Dokumente handelt, das „Göttergericht“ also zweifelsfrei seinen Sitz im Leben hat und sich nicht auf ein nachtodliches Jenseitsgericht bezieht. Die Äußerung impliziert somit, daß es realiter in dieser Zeit sowohl Gerichte gab, in denen ein Gott die Entscheidung traf, als auch solche, bei denen das Urteil Menschen überlassen blieb.

Um sich dieser Realität zu nähern, ist ein Blick auf die Konkreta des damaligen Gerichtswesens sinnvoll. Es ist in den letzten Jahren zunehmend herausgearbeitet worden, daß es ein Konzept von Gerechtigkeit am Tempelportal gab, dem eine reale Situierung der Gerichtshöfe zugrunde lag.⁴ Dies ist gerade für die griechisch-römische Zeit gut belegt. Davon abzutrennen ist noch eine weitere Option, nämlich die Einrichtung eines Platzes hinten am Tempel, der als Ort des direkten Flehens zur Gottheit relevant war.⁵ Dieser Bereich wird in der Forschung als „Gegentempel“ bezeichnet und bietet vor allem die Option, daß der Flehende dadurch der innersten Kapelle mit Präsenz des Gottes in Form einer Statue real nahe sein konnte, nur durch eine Wand abgetrennt, gleichzeitig sich aber so außerhalb des inneren Tempels befand, daß er dort noch direkten Zugang hatte, ohne sich den Zugangsrestriktionen und langwierigen Reinheitsvorschriften unterwerfen zu müssen, die für das Herz des Tempels selbst galten. Auf die Frage des Flehens werde ich später noch eingehen.

In jedem Fall relevant ist die Frage, inwieweit die Richter gleichzeitig der Priesterschaft angehörten. Für die ptolemäische Epoche, aus der wir die beste Dokumentation haben, ist dies in den einzigen beiden erhaltenen und bereits ausreichend publizierten Protokollen von Gerichtsverhandlungen eindeutig der Fall.⁶ Allerdings verliert diese Tatsache an Relevanz, wenn man sich die Partizipation der Bevölkerung am Tempel genauer betrachtet. Insbesondere angesichts der ägyptischen Sitte rotierender Teilzeitpriester war der Grad der Bevölkerung mit Einbindung in das priesterliche Milieu in der Ober- und Mittelschicht sicher ein sehr erheblicher,⁷ so daß es eher überraschend wäre, wenn die Richter nicht Mitglied der Priesterschaft gewesen wären. Das in unseren modernen Köpfen spukende Bild eines spezifischen und zahlenmäßig begrenzten Klerus, neben dem eine völlig andere weltliche Verwaltung steht, dürfte eher Mißverständnissen Vorschub leisten.

Wenigstens in einem Fall scheint es auch klar, daß sich diese Richter im Gerichtshaus des lokalen Tempels befanden.⁸ Dieser religiöse Hintergrund bleibt allerdings ein genereller und vertraut allenfalls das Recht allgemein dem Schutze der Gottheiten an; Auswirkungen auf die konkrete Durchführung muß er nicht haben. So werden eben

4 Quaegebeuer 1993; Derchain 1995; Cannuyer 1998.

5 Quaegebeuer 1997; Guglielmi 1994; Brand 2007, 60-61.

6 Thompson 1934; el-Aguizy 1988. Vgl. Allam 1991, 117 u. 120f.

7 Quack 2004a.

8 el-Aguizy 1988, 54.

diese Prozesse ausschließlich anhand der Aussagen der Parteien und der rechtsgültigen Dokumentation, teilweise unter Zugrundelegung explizit zitierter königlicher Gesetze entschieden. Orakel, Gottesurteil und Eide kommen nicht zur Anwendung. Ich werde später versuchen, den Raum dieser Mechanismen im Rechtswesen auszuloten.

Hier möchte ich auch den Befund des „Buches vom Tempel“ einbringen, eines großen Handbuches über den Betrieb an einem idealen ägyptischen Tempel, an dessen Edition ich derzeit arbeite.⁹ Als höchster Rang im Tempel genannt ist dort der Gouverneur und Prophetenvorsteher (*ḥꜣ.tlꜣ-ꜥꜣmꜣ-rꜣ ḥm.w-nꜥr*). Er bildet so etwas wie das Zwischenglied zwischen der Staatsverwaltung und der inneren Administration des Tempels. Dabei hat er auch richterliche Kompetenzen, die ein wörtliches Zitat verdienen. „Er ist es, dem gemeldet wird durch den Schreiber sowie [...], indem man jemanden ins Unrecht setzt beim Beenden (wrtl. „Herauskommen aus“) seines Auftrages, wobei man den Kundigen lobt, den Unwissenden tadelt, indem man seine Tat bestraft mit Schlägen, mit Haft, mit Gütereinziehung im Tempel, auf dem Feld und in der Stadt und in einem anderen Gau [...] Wesir [...]. Was jeden betrifft, dessen Fall gefunden wird, der es verdient, zu schlagen, zu inhaftieren oder Güter einzuziehen, so wird er zur Residenz gebracht – Variante: Der älteste Königssohn [...]. Sie sind es, die ein Dekret des Königs empfangen, das aus der Residenz kommt sowie ein Verhör der Angelegenheiten, die über sie kommen, um zu befehlen [...] Meldung davon an die Majestät des Palastes [...]“. Einerseits beeinträchtigt die mäßige Texterhaltung leider die Auswertung, andererseits ist eine rechtsgeschichtliche Verortung dadurch nicht unproblematisch, daß das genaue Entstehungsdatum der Komposition unsicher ist. Obgleich alle erhaltenen Abschriften römischerzeitlich sind, gibt es gute Gründe, mit einer deutlich früheren Kompositionszeit, eventuell sogar im 2. Jahrtausend v. Chr. zu rechnen, so daß man den Text nicht verläßlich als Bild spätzeitlicher Realität heranziehen kann. In jedem Fall ist festzuhalten, daß auch bei juristischen Problemfällen innerhalb des Tempels die staatliche Verwaltung der Residenz maßgeblich bleibt – es gibt wenigstens für die schwereren Fälle, die hier behandelt werden, keine autonome Sonderrechtsprechung, die im Tempelbereich bleibt und z.B. rein auf der Basis von Gottesurteilen beruht.¹⁰ Tatsächlich werden letztere in den bislang erschlossenen Bereichen des Buches vom Tempel nirgends genannt.

Dennoch sind juristische Entscheidungen durch Gottesurteil bzw. Orakel in der Forschung an sich gut bekannt. Der Gottesstaat des Amun, der in der 21. Dynastie in Theben eingerichtet wurde, gilt ägyptologischerseits immer als Musterbeispiel. Hier finden wir Orakel als Mittel der Rechtsfindung sowie der Absicherung wichtiger Transaktionen.¹¹ Teilweise ist dies auch als Zeichen für einen Niedergang der Kultur

9 Vorberichte u.a. in Quack 2000; Quack 2004a.

10 Die u.a. von Allam 1974 postulierten eigenständigen Gerichtshöfe der Tempel im Kontrast zu einer profanen Rechtsprechung erfahren somit keine Unterstützung durch diesen Text.

11 Černý 1962; Römer 1994; Kruchten 1997; von Lieven 1999; Römer 2003; Winand 2003.

verstanden worden¹² – sicher auf dem Hintergrund eines modernen aufgeklärten Zeitalters, dem es unverantwortlich erschien, Rechtsentscheidungen einem dubiosen göttlichen Willen zu überlassen, der auch noch leicht zu manipulieren war.

Statt die gut bekannten Texte nochmals durchzusprechen, möchte ich hier den Akzent auf solche Quellen legen, die einerseits chronologisch später sind, andererseits in der Forschung unter dem Aspekt des göttlichen Gerichts bislang weniger Aufmerksamkeit gefunden haben. Zunächst möchte ich einen literarischen Text anführen, nämlich den Papyrus Spiegelberg.¹³ Er stammt als Handschrift etwa aus der späten Ptolemäerzeit, dem 1. Jhd. v. Chr. Die in ihm geschilderten Ereignisse haben eine historische Situierung am Ende der Libyerzeit (frühes 7. Jhd. v. Chr.), doch tut man gut daran, in den Details nicht allzu viel historische Treue anzunehmen. Immerhin ist der Text unbeschadet seiner Fiktionalität ein wertvolles Zeugnis dafür, was man sich als Verfahrensablauf vorstellen konnte bzw. als normal erwartete.

Die Handlung spielt sich während des Talfestes in Theben ab, als die Barke und Kultstatue des Amun aus dem Tempel herausgekommen ist, um auf der anderen Seite des Nil die Tempel der verstorbenen Könige zu besuchen. Dort soll Prinz Anch-Hor eine Pfründe erhalten. Allerdings tritt hier auch ein junger Priester des Horus auf, der Anspruch darauf erhebt und diesen von einem Anrecht bereits seines Vaters ableitet. Der König befragt darauf den gerade in Prozession erschienenen Gott Amun, der den Anspruch des Priesters zunächst auch bestätigt (2, 13f.). Die Dinge nehmen dann eine konfliktreiche Wende, wobei der Priester mit seiner Unterstützung durch Hirten zeitweise die heilige Barke kapert und den Prinzen sowie einen Heerführer gefangen nimmt. Die Autorität des Amun bleibt aber ungebrochen, da er sowohl über den Ausgang an sich als auch über die militärischen Maßnahmen und die Auswahl der heranzuziehenden Krieger immer wieder befragt wird. Immerhin ist aber bemerkenswert, was der König auf den Anspruch des Priesters und die erste Entscheidung des Gottes in seinem Sinne erwidert. Er fragt nämlich, warum er nicht vorher gekommen und dies vorgebracht habe, bevor er dem Hohepriester geschrieben habe, dann hätte er ihm die Pfründe gegeben. Dies erweckt schon den Eindruck, als ob die einmal getroffene Entscheidung so bindend war, daß sie selbst durch ein Gottesurteil nicht mehr aufgehoben werden konnte. Möglicherweise ist zunächst auch in Abwesenheit des jungen Priesters die Übergabe der Pfründe im Rahmen eines Gottesorakels erfolgt, und wir wissen aus erhaltenen Orakelaufzeichnungen, wieviel Wert darauf gelegt wurde, den Gott auf die getroffene Entscheidung ohne Revisionsmöglichkeit festzulegen.¹⁴

Während der Ptolemäerzeit kann man eine Entscheidung einer Rechtssache durch göttliches Orakel besonders gut in den Papyri Hawara Lüddeckens 4a und 4b verfolgen, in denen ein Verfahren aufgerollt wird, bei dem eine Witwe gegen einen

12 Belege für diese Haltung sind bei Traunecker 1997, 35 zusammengestellt.

13 Spiegelberg 1910; Hoffmann 1995a, 1995b; Tait 2000; Quack 2005, 54–58.

14 Römer 1994, 224–228.

Mumifizierer klagt.¹⁵ Sie hat ihren Mann einbalsamieren lassen, im Verlauf des Verfahrens wurde er dann einem anderen Balsamierer übergeben, der ihn eigentlich nur zu einem bestimmten Grab bringen sollte. Möglicherweise sind üble Gerüchte der Witwe zugetragen worden, jedenfalls besteht sie auf einem Verfahren. Der verdächtige Balsamierer wird juristisch verpflichtet, eine Gestalt namens „Tesch-Nefer der Gott“ anzurufen und ihr zu versichern, es sei nichts Unrechtes mit der Mumie weder durch ihn selbst noch einen anderen getan worden, und dieser Gott müsse es bestätigen. Tatsächlich geschieht dies auch von einem Tag auf den anderen, und die Witwe versichert daraufhin, typisch ägyptischem juristischen Verfahren gemäß, daß sie keinerlei Ansprüche mehr gegen den Beklagten habe. Beim Orakelgeber dürfte es sich um einen vergöttlichten Menschen handeln, da diese Namensform bei Menschen häufig, für Götter dagegen singular ist.

Nun könnte man aus diesem Material den Schluß ziehen, daß prinzipiell die Götter die Entscheidungshoheit haben, ich sehe die Lage aber anders. Gottesurteile mögen zu manchen Zeiten häufiger als zu anderen sein, aber sie haben immer noch eine Struktur und einen definierten Platz in der Gesellschaft, auch wenn unsere spröden Quellen ihn nicht immer erkennen lassen. Dieser dürfte dort zu sehen sein, wo sonstige Mittel der Wahrheitsfindung nicht mehr greifen, wie ich im Folgenden noch genauer ausführen werde.¹⁶

Mit der Institution der Götter als Rechtsentscheid eng zusammenhängen dürfte auch derjenige der Götter als Rechtssicherer und Bestrafer von Frevlern. In diesen Zusammenhang einzuordnen sind die Fluchformeln, mit denen einmal getroffene Satzungen vor Verletzungen geschützt werden sollen.¹⁷ Sie haben auffällige chronologische Verteilungen; d.h. es gibt sie einerseits in der Ersten Zwischenzeit, dann zunächst kaum, aber stark ansteigend wieder in der Ramessidenzeit und später. Die dahinterstehende Konzeption, daß die Götter aktiv in der Welt eingreifen, um Missetäter zur Rechenschaft zu ziehen, ist auch die notwendige Voraussetzung für Gotteseide, zu denen ich noch kommen werde.

Die Konzeption eines Eingreifens der Götter findet sich auch in der erzählenden Literatur. Hier gibt es die Vorstellung, daß Gottheiten Übeltäter bestrafen bzw. unverdientes Leid beheben. In diesem Bereich ist insbesondere die Göttin Isis einschlägig, die in der Spätzeit bereits in Ägypten selbst zu einer machtvollen Instanz wird, welche nach eigenen Entscheidungen das Schicksal verändern kann. Noch unveröffentlicht, aber in Vorberichten verfügbar ist die Erzählung von Bes (Quack 2005, 46f. Hoffmann/Quack 2007, 55-59). Dieser schließt zunächst mit einem Kameraden einen Bund, um dessen Geliebte vor einer unwillkommenen anderen Verheiratung zu retten. Zunächst scheint alles zu gelingen, dann aber bringt Bes seinen Kameraden um und will das Mädchen für sich haben. Dieses gibt vor, zunächst nur

15 Lüddeckens 1998, 37-54; Pasek 2007, Band 1, S. 499-501, Band 2, S. 237-248.

16 Vgl. bereits Lloyd 1976, 347, der vermutet, die Gerichte hätten Angelegenheiten dem Gottesurteil überlassen, von denen sie das Gefühl hatten, sie lägen außerhalb ihrer Kompetenz.

17 Vgl. Morschauser 1991. Zur Bewertung der Flüche s. Willems 1990; Assmann 1992.

ihren Freund bestatten zu wollen, begeht aber tatsächlich in dessen Grab Selbstmord. Hierauf erscheint die Göttin Isis, welche Bes mit „Wehe, du Frevler“ anredet und hart straft. Er wird mit Aussatz geschlagen, so daß er sich aus Ägypten entfernen und in die nubische Wildnis zurückziehen muß.

Eine andere göttliche Bestrafung wird im demotischen Gedicht vom Verkommenen Harfner geschildert, das auf einem römerzeitlichen Papyrus überliefert ist.¹⁸ Der Protagonist erregt den Zorn der Göttin u.a. dadurch, daß er kultische Verhaltensregeln und Reinheitsvorschriften nicht einhält. Es gibt Indizien dafür, daß dieses Gedicht zu Anlaß eines Festes der Göttin öffentlich vorgetragen wurde, sozusagen als mahnendes Beispiel dafür, wie Leute enden, welche die strafende Macht der Gottheit nicht beachten.

Eben diese strafende Macht will man gelegentlich auch ganz bewußt gegen seine Feinde instrumentalisieren. Als besonders einschlägiges Beispiel möchte ich den Papyrus Rylands IX herausgreifen, der aus der Zeit Dareius' I. stammt¹⁹. Bei ihm dürfte es sich um den Entwurf einer Eingabe in einem verwickelten Rechtsfall handeln, der im Zusammenhang zwischen einer Familie und der lokalen Priesterschaft des Amun steht. Letztere schafft es, dieser das (aus Sicht der betroffenen Familie) rechtmäßige Amt des Propheten zu entreißen und je nach Lage vorteilhaft zu verschachern. Während die Masse des Papyrus die Familiengeschichte als Bericht aufrollt, steht am Ende eine Kopie von demotischen Gedichten, welche angeblich der Gott selbst inspiriert hat. Darin wird Amun aufgefordert, den Frevlern nicht gnädig zu sein, sondern sie hart zu strafen. Aufzählungen ihrer moralischen Verkommenheit dienen als Rechtfertigung. Die Niederschrift dieses Textes im Rahmen des sonstigen Papyrus überrascht vielleicht weniger, wenn man sich die Bedeutung des Flehens und der erwarteten göttlichen Eingriffe im normalen Rahmen des ägyptischen Rechtswesens vor Augen stellt.

Selbst auf der Ebene der göttlichen Strafe kann allerdings der Einbau einer Kontrollinstanz als angemessen betrachtet werden. Dies scheint insbesondere da zu gelten, wo es sich um Todesurteile handelt. Ein gut bekannter Fall ist die sogenannte erste Setne-Erzählung.²⁰ Dort will Prinz Naneferkaptah ein magisches Buch erwerben, das der Gott Thot selbst geschrieben hat und das im Meer von Koptos deponiert ist. Dazu unternimmt er eine gefährliche Expedition, tötet die Wächterschlange und raubt das Buch. Thot erfährt davon und klagt vor dem Sonnengott gegen Naneferkaptah. Daraufhin wird ihm freier Handlungsspielraum mit diesem und all seinen Angehörigen eingeräumt. Thot schickt einen Dämon auf die Erde, der dafür sorgt, daß erst der Sohn und dann die Frau des Naneferkaptah bei der Rückreise vom Schiff fallen und ertrinken; Naneferkaptah begeht Selbstmord. Bemerkenswert für uns ist, daß Thot, obwohl von Ägyptologen u.a. als Gott der Gerechtigkeit verstanden, nicht

18 Thissen 1992; Quack 2005, 83-85.

19 Vittmann 1998; Quack 2005, 81f u. 162-166. Hoffmann / Quack 2007, 22-54.

20 Edition Griffith 1900; Goldbrunner 2006; Überblick in Quack 2005, 30-35. Zu den strafenden Botendämonen allgemeinen s. von Lieven 2000, 50-55.

einfach zur Selbstjustiz greifen bzw. alleinverantwortlich handeln darf. Vielmehr stellt der Sonnengott als Götterkönig die oberste Instanz dar, die allein derartige Todesurteile autorisieren kann.

Derartige Strukturen führen dazu, daß man sich im Zweifelsfall am besten direkt eben an den Sonnengott wendet. Genau dies ist in einer Tierfabel im Rahmen des sogenannten Mythos vom Sonnenauge belegt.²¹ Darin geht es darum, daß Katze und Geierin einen Pakt geschlossen haben, jeweils die Jungen der anderen nicht zu überfallen, wenn diese selbst auf Nahrungssuche fort ist. Infolge einer unglücklichen Verkettung wird diese Vereinbarung durch die Geierin gebrochen. Daraufhin fleht die Katze zum Sonnengott und fleht ihn mit den Worten an „mögest du mein Recht mit der Geierin kennen, die über meine Jungen hergefallen ist, nachdem sie die Eide [mißachtet hat, die sie m]ir [schwur].“ (Mythus Leiden 3, 1-3). Erneut wird ein Dämon zur Vergeltung auf die Erde geschickt; er sorgt durch einen Trick dafür, daß das Nest der Geierin mit ihren Jungen abbrennt.

Derartige Texte setzen das Flehen an die Gottheit als direkten Sprechakt voraus; so etwas würde aus sich heraus keine faßbaren Spuren für spätere Forscher hinterlassen. Dabei spielt aber auch die für die ägyptische Religion durchaus relevante Frage eine Rolle, inwieweit man überhaupt direkten und unmittelbaren Zugang zur Gottheit hat. Gerade sofern dies nicht gegeben ist und andere Umstände vorliegen, ist die Chance auf heute noch faßbare Relikte größer.

Relevant sind hier die sogenannten Briefe an Götter, bei denen es sich um eine sehr weitgehend spätzeitliche Sitte handelt.²² Der bislang älteste bekannte stammt aus der 19. Dynastie, ein weiterer aus der 20.,²³ alle anderen sind demotisch geschrieben und nicht vor der 26. Dynastie entstanden. Gleichzeitig kann man in ihrer Chronologie einen realen Wandel der ägyptischen Mentalität fassen. Sie lösen nämlich eine andere Textgattung ab, die Briefe an Tote. Diese sind bis ins Neue Reich hin häufig,²⁴ dann gibt es noch einen abnormal-hieratischen Text.²⁵ Man sollte dies allerdings nicht einfach als Wandel der als relevant erachteten Ansprechpartner verstehen, da damit auch veränderte Bedürfnisse einhergehen. In den Briefen an Tote geht es sehr oft, sicher in der Mehrzahl der Fälle, darum, die Verstorbenen (meist Verwandte) zu besänftigen und sich ihnen gegenüber zu rechtfertigen, wenn man den Verdacht hat, daß sie aus einem Groll heraus Schaden bewirken. Die demotischen Briefe an Götter sind dagegen stets Äußerungen von Personen, die sich von Menschen ungerecht behandelt fühlen und von den Göttern auf Unterstützung hoffen – teilweise wird explizit gesagt, daß sie keinen menschlichen Schützer haben. Allenfalls verwahren sie sich gegen ihrer Meinung nach unberechtigte Klagen ande-

21 Textedition Spiegelberg 1917; de Cenival 1988; vgl. Quack 2005, 128-139; Hoffmann / Quack 2007, 195-229.

22 Zu ihnen s. Migahid 1986.

23 Beide übersetzt bei Wente 1990, 219.

24 Zusammenstellung des Materials bei Wente 1990, 211-219.

25 Jasnow, Vittmann 1992/93; zum Verhältnis der Textarten s. Hughes 1958, 3-5.

rer Personen.²⁶ Daneben gibt es noch die nichtjuristischen Fälle, wie etwa Bitten um Genesung oder Fruchtbarkeit. Somit sind die Briefe an Götter strukturell der genaue Gegenpol zum Flehen um göttliche Gnade. Man bittet nicht etwa um Vergebung für eigene Fehler, sondern will diejenigen anderer verfolgt sehen. Dabei ist zweifellos an eine Einwirkung der Götter auf diesseitige Zustände gedacht.²⁷

Mit den Flüchen und den hier vorgestellten Berichten über bzw. Wunsch nach Bestrafung wird die zornige Seite der Gottheit angesprochen. Ihr zur Seite steht aber auch die vergebende. Schon spätestens seit dem Neuen Reich voll ausgeprägt kennt man aus Ägypten die Konzeption, daß die Götter gnädig sind und zu dem kommen, der zu ihnen ruft. Ganz typisch sind etwa Floskeln à la „gnädiger Gott, der zu dem kommt, der ihn ruft“ (Stele Leiden F 93/1).²⁸ In der Forschung wird so etwas meist unter dem nicht unproblematischen Begriff der persönlichen Frömmigkeit eingeordnet. Diese Formeln begegnen nicht nur im Neuen Reich, sondern auch in der Spätzeit.²⁹ Ein gutes Beispiel findet sich etwa in einem Hymnus an Chnum im Tempel von Esna, wo es heißt *i p(β) 3ms-ib nt' lyi n cš n=f* „Oh der Mitleidige, der zu dem kommt, der ihn ruft“ (Esna 368, 34).³⁰ Da es sich hier um einen Text handelt, der nicht nur der erhaltenen Abschrift nach aus der Römerzeit stammt, sondern sprachlich auch tatsächlich dezidiert jung ist, kann man ihn mit besonderer Berechtigung als Zeugnis für eine real weiterbestehende Relevanz des Konzepts, nicht nur für eine literarische Weitertradierung von Motiven betrachten.

Diese Art des Flehens ist auch kulturell verankert. In einem Weisheitstext gibt es ganz am Schluß die Anweisung „Ermatte nicht, zum Gott zu rufen; er hat seine Stunde zu hören.“ (Chascheschonqi 28, 10). Praktisch wörtlich identisch wird dieser Spruch auch in einer Anrufung an den verstorbenen Buchis-Stier zitiert (Ostrakon Bucheum 167, rt. 9f.).³¹

Im Rahmen eines sonst mutmaßlich aus dem Schulbetrieb stammenden Textes (Ostrakon Berlin 12902)³² findet sich eine Anrufung „Wende dich zurück zu mir, oh mein großer Herr!“, die schon fast den Eindruck erweckt, daß man es hier mit einer religiösen Petition an eine Gottheit zu tun hat. Derartiges Flehen betrifft teilweise sicher die Bitte um Heilung oder sonstige nicht juristische Fragen, ein erklecklicher Teil der Bitten dürfte aber auch mit Rechtsentscheiden zu tun haben.

26 So Kairo 50011, Migahid 1986, Band I, S. 93-96.

27 Die Analyse von Migahid 1986, Band II, S. 99-105, der die Briefe mit einem Gericht im Jenseits zusammenbringen will, sehe ich mehr von typischen Einseitigkeiten im Fach Ägyptologie ausgelöst als durch den Wortlaut der Texte gedeckt.

28 Boeser 1913, Taf. VII Nr. 48; gegen Knigge 2006, 129f. sicher noch in die 20. Dynastie zu datieren.

29 Otto 1964, 28f. u. 111f.; Quaegebeuer 1997, 23f.

30 Vgl. die Bearbeitung bei Quack 1995b, 114.

31 Bei Mattha, in: Mond & Myers 1934, 56 ist das entscheidende Wort *wnw.t* verlesen worden; vgl. Quack 2005, 118.

32 Spiegelberg 1925, S. 18-22; Spiegelberg 1926, T. 2.

Eine positive Antwort auf ein Flehen zeigt eine Erzählung, die als Schülerübung auf einem Krug erhalten ist.³³ Der Held ist ein Syrer mit dem allerdings ägyptischen Namen Cha-Lamenti, der als Schneider in der Stadt Punub im Delta arbeitet. Er leidet Mangel und versucht deshalb, beim Geburtstag seines Bruders am Fest teilzunehmen. Dieser hetzt jedoch eine Gruppe von Leuten auf ihn, die ihn verprügeln und für tot wegtragen. In dieser Situation erlebt er die Erscheinung der Göttin Isis, der Großen, der Gottesmutter, der großen Göttin über sich. Er fleht sie an, den Rechtsstreit zwischen ihm und seinem Bruder zu kennen. Daraufhin findet er ein wertvolles Goldobjekt und überschüttet die Göttin mit Dank. Damit endet der Krug, und von der Geschichte ist zumindest nicht mehr überliefert. Obgleich nicht von einer formellen Einsetzung eines Verfahrens gesprochen wird, greift die Form der Bitte dezidiert die Phraseologie eines Prozesses auf und verwendet die Worte *rh p³ hp t³ wpy(.t) [irm] Hr-wč³* „Kenne das Recht und das Urteil [mit] Haryotes“ (Z. 20).

Gerade angesichts dieser Rolle der Isis kann es nicht überraschen, daß sie in der Anrufung eines magischen Papyrus aus dem 3. Jhd. n. Chr. auch das Epitheton *ta t³ s.t sbh* „die vom Platz des Flehens“ hat (pMag. LL15, 9).³⁴

Einen ausgesprochen bemerkenswerten Fall göttlicher Einmischung in Rechtsentscheidungen stellt der pDodgson dar.³⁵ Darin handelt es sich um die Aufzeichnung von Aussprüchen eines vergöttlichten Kindes, das inzwischen auch aus anderen Quellen als lokal verehrte Gestalt bezeugt ist.³⁶ Sie betreffen unrechtmäßiges Verhalten zweier Personen. Es wird jeweils der Name des betreffenden, der vorher ein theophores Element enthielt, zu einer „gottlosen“ Kurzform verändert, die konkreten Vergehen aufgezählt und vorgeschlagen, die Betroffenen sollten um Gnade flehen. Der Protokollant des Textes befindet sich am Tor des Tempels, also dem Ort, den wir als Ort der Rechtsentscheidung bereits kennengelernt haben und als Ort von Tempeleiden noch kennenlernen werden.

Zu beachten ist, daß die Missetaten konkret in den religiösen Bereich fallen. Der Beschuldigte soll Wein getrunken haben, der für die Libationen für Osiris bestimmt war, feucht-fröhliche Feste gefeiert haben, als religiös angebrachte Trauer herrschte, durch Lärm den Gott geweckt und den Termin für religiöse Rituale verpaßt haben.

Die ausgesprochene Strafe ist weit weniger drastisch, als man zunächst erwarten würde. Der Sprecher stellt fest, der Schuldige könne nicht im Dromos des Chnum flehen und sich darauf berufen, er wisse nicht, was er getan habe. Anschließend, aus nicht völlig klarem Zusammenhang heraus, kommt der Sprecher auf einige Vertreter zu sprechen, die Weizen abgemessen haben. Sie sind von ihm aufgefordert worden,

33 Spiegelberg 1912; Quack 2005, 145f; Hoffmann / Quack 2007, 178-180.

34 Griffith & Thompson 1904, 104f.

35 Zuletzt mehrfach bearbeitet, s. de Cenival 1987; Bresciani 1988; Martin 1994; ders., in Porten 1996, 339-345, T. 4; von Lieven 2004, 58.

36 Laskowska-Kusztal 2005 (mit teilweise sehr problematischen religionsgeschichtlichen Deutungen); von Lieven iV.

zu flehen, um göttlichen Zorn zu vertreiben. Nespetmet selbst behauptet, ein Wort für sie eingelegt zu haben und keine Forderungen an sie zu haben. Dagegen habe Chnum an ihnen Tadel gefunden³⁷ und den Zorn des Königs auf sie gerichtet, so daß ihre Felder weggenommen und ihre Leute getötet wurden, sie selbst vertrieben,³⁸ weil sie auf den Hauptangeklagten gehört hatten.

In einem zweiten Text auf demselben Papyrus wird eine andere Person ermahnt und mit Vernichtung bedroht. Gleichzeitig wird ihm aber nahegelegt, er solle einen bestimmten Brief, der ihm zugestellt würde, verlesen; wenn er ihn nicht lese, würde der Sprecher gegen ihn ergrimmen, andernfalls habe er keine Anklage. Auf mich erwecken die Formulierungen am ehesten den Eindruck, daß hier eine Art fertig aufgesetztes öffentliches Sündenbekenntnis in Rede steht, und der Angeklagte die Alternative hat, entweder „*mea culpa*“ zu sagen oder die Konsequenzen strafrechtlicher Aktionen gegen ihn zu tragen. Auch wenn das Element der Monumentalisierung des Sündenbekenntnisses noch fehlt, sehe ich die Angelegenheit damit erstaunlich nahe an vielen der Texte der sogenannten „persönlichen Frömmigkeit“ im Neuen Reich, die auch ein Eingeständnis von Fehlern und eine Bitte an die Gottheit um Vergebung beinhalten.³⁹ Die sozialen Mechanismen, die dahinter stehen, lassen sich vielleicht auch durch dieses Parallelbeispiel etwas besser erfassen.

Ein dritter Text auf demselben Papyrus nimmt den ersten Fall zu einem späteren Zeitpunkt erneut auf. In eindringlichem Ton wird er vermahnt, der sprechende Gott würde niemanden bestrafen, ohne ihm zuvor die Augen zu öffnen, d.h. also, ihn seine Fehler erkennen zu lassen. Wer aber seine Sünden nicht bekenne, der verdoppele seine Strafe. Leider ist der Text an dieser Stelle sehr schlecht erhalten, eine taltalisierende Erwähnung einer Stele (*wyꜥ*) könnte aber eröffnen, daß nunmehr ein auch schriftlich publiziertes Sündenbekenntnis gefordert wird, wie wir es sonst spezifisch aus dem Neuen Reich kennen.

Insgesamt scheint es eher, als sei der Vergöttlichte in diesem Text derjenige, der als Mittler noch instrumentalisiert werden kann und gnädig ist, wenn die staatliche Autorität bzw. der Hauptgott bereits in einer sehr negativen Sicht der Dinge verhärtet ist. Es wirkt so, als sei hier eine Instanz in das Strafsystem eingebaut, die mehr der Disziplinierung als der harten Bestrafung dient. Sofern Einsicht und Reue festgestellt wird, kommen die Betroffenen sozusagen mit einer Rüge (oder Abmahnung?) und öffentlicher Bloßstellung davon, müssen aber keine zu harten Folgen tragen. Dies entspricht letztlich auch einem durchgängigen Phänomen, daß bedeutende Personen bzw. Vergöttlichte als Mittler wirken können, welche einen Kontakt

37 Z. 31f. ist wohl [*gmꜥ n=wꜥ*] *Hnm bwꜥ* zu lesen.

38 Ihr Schicksal erinnert damit erstaunlich präzise an das des Wermai im Moskauer literarischen Brief, dem ebenfalls der Besitz entzogen, Angehörige getötet und er selbst vertrieben wurde; vgl. hierzu Quack 2001; Fischer-Elfert 2005, 215-232.

39 Viele Textbeispiele bei Assmann 1999, 371-394

zur höheren Instanz, besonders dem Hauptgott des Tempels, herstellen und dabei helfend zur Seite stehen können.⁴⁰

Das Konzept der göttlichen Gnade sollte hier noch etwas vertieft werden, da es von realer sozialer Bedeutung war. Konkret geht es um eine Art von institutionalisiertem Flehen im Tempel. Es gibt aus der Ptolemäerzeit eine Reihe von erhaltenen Satzungen von Kultgenossenschaften, die auch Regeln für ein solidarisches Verhalten aufstellen.⁴¹ Darin wird auch das Flehen beim Gott als soziale Situation angesprochen, und zwar dezidiert in Parallele zu anderen Notlagen. „[Derjenige unter uns, der in] Haft eines Tempels eines Gottes [sein wird] oder auf dem ‚Platz des Flehens‘, oder an Krankheit leidet, oder gelaufen ist zum Platz des Eides(?) in den obengenannten Terminen, wir werden den Bevollmächtigten des ‚Hauses‘ ausschicken, um ihm beizustehen.“ (pLille 29, Z. 16f.). Diese Regelung steht zwischen solchen, wo es um ungerechte Inhaftierung geht, und solchen, wo es um den Tod von Mitgliedern geht.

Ähnliche Zustände zeigt auch die Passage „Derjenige unter uns, der gehen wird, um den Gott anzuflehen, oder im Tempel eines Gottes inhaftiert ist, der Bevollmächtigte des ‚Hauses‘ soll ihm beistehen, und wir werden ihm fünf Rationen bringen lassen“ (pKairo CG 31179, Z. 17f.; ähnlich pKairo 30606, Z. 22f.). Man erkennt deutlich, wie sehr das Flehen nicht nur ein beliebiges persönliches Element ist, sondern als eingespielte soziale Verhaltensweise so sehr erfordert sein kann, daß Regelungen dafür nötig sind – und ihre Nachbarschaft zu solchen, die Haft betreffen, macht hinreichend klar, daß sie in der Art des pDodgson als Mittel der Begnadigung im Tempelrecht relevant waren.

Eine kuriose Bezeugung des Gnadenwesens findet sich auch im pBologna 3173, rt. 21-vs. 8 aus der mittleren Ptolemäerzeit im Rahmen eines Traumberichts überliefert.⁴² „Ich finde einen Mann, der kommt, um auf dem Platz des Ausrufens zu flehen. Was er sagt: „Sachmet, rede für mich! Ich habe eine Lampe im Tempel des Sarapis berührt. Er hat all meine Leute irr werden (?) lassen.“ So sage ich: „Wenn es so ist, daß man (es) für dich wegen einer Lampe macht(e), wird man dir sofort gnädig sein. Du wirst das finden, was verloren war durch sie. Man wird dir einen Anteil als Ersatz geben.“

Da ich hier die Begriffe „Tempelhaft“ und „Tempelrecht“ verwende, ist eine gewisse Erläuterung nötig. In welchem Verhältnis stehen sie zu staatlichen Institutionen? Die Frage ist um so wesentlicher, als ich oben bei der Besprechung der Richter daran gezweifelt habe, daß ihre Zugehörigkeit zur Priesterschaft per se bedeutet, daß es sich um eine spezielle religiöse Gerichtsbarkeit handelt. Ich würde allerdings explizit mit der Möglichkeit rechnen, daß es ein spezifisches Korpus von Regelungen gab, welche Tempelrecht und kultische Vergehen betrafen und eben spezifisch der

40 Sehr gut kommt dies etwa in einer Inschrift des Amenhotep, Sohn des Hapu heraus (Varille 1968, 24f.).

41 de Cenival 1972, 33f.

42 Botti 1941, 12-16; Bresciani, Bedini, Paolini, Silvano 1978.

Jurisdiktion des Tempels unterstanden. Am besten faßbar sind sie in Form trümmerhafter Texte, die bislang teilweise noch unedierte sind. Es gibt ein offenbar sehr umfangreiches hieratisch geschriebenes Werk, das ich in einer römischerzeitlichen Abschrift fassen kann, welches Regelungen für das korrekte Verhalten der Priester etwa bei Fragen der Speise und Kleidung betrifft und zudem Strafen, und zwar recht harte Strafen, für Personen vorsieht, welche religiöse Tabus übertreten und z.B. im heiligen Bereiche Fische oder Vögel fangen. Mutmaßlich ist sogar ein bereits veröffentlichter griechischer Papyrus als Übersetzung eben dieses Werkes aufzufassen.⁴³ Jedenfalls gibt es auch sonst in der papyrologischen Dokumentation Fälle, in denen auf ein solches ägyptisches Tempelrecht Bezug genommen scheint (Quaegebeur 1980/81).

Mutmaßlich hatte der Tempel für die davon betroffenen Fälle ein Recht auf Strafverfolgung, zumindest ließe sich dadurch das Nebeneinander scheinbar weltlicher und religiöser Institutionen beim Gefängniswesen erklären. Es gibt sowohl eine Staats- als auch eine Gotteshaft. Direkt nebeneinander genannt werden sie im sogenannten altkoptischen Horoskop aus der Zeit um 100 n. Chr., wo es heißt $\alpha\phi\alpha\omega\eta$ $\alpha\chi\tau\alpha\zeta$ $\alpha\varsigma$ $\pi\rho\omega$ $\nu\kappa\epsilon$ $\pi\iota\nu\omicron\upsilon\tau\epsilon$ „er wird in Haft Pharaos oder des Gottes gehen“.⁴⁴

Das Nebeneinander „staatlicher“ und „religiöser“ Autorität läßt sich auch auf dem Gebiet der Eide nachweisen. Diese sind in der ägyptischen Rechtsprechung immer von erheblicher Bedeutung gewesen. Für die Spätzeit sind sowohl Königs-eide⁴⁵ als auch Tempel-eide⁴⁶ bezeugt. Will man sich nicht mit der Konstatierung eines undefinierten Nebeneinanders begnügen, sollte man untersuchen, ob sich in den jeweiligen Verwendungssituationen Unterschiede festmachen lassen. Ein erster Punkt ist bereits die Sprach- und Schriftverwendung: Tempel-eide sind fast ausnahmslos in demotischer Sprache und Schrift gehalten, während für die Königs-eide in der Ptolemäerzeit griechische Belege häufiger als demotische sind.⁴⁷ Ebenso auffällig ist das Beschreibmaterial. Alle Königs-eide stehen auf Papyrus, die Tempel-eide weit mehrheitlich auf Ostraka.⁴⁸ Bei den wenigen Tempel-eiden auf Papyrus ist die reale Eidesleistung am Ende des Textes notiert, diese Dokumente wurden also als Beweisstücke für spätere Zeiten archiviert.

Der Begriff „Königs-eide“ sollte dabei für die Ptolemäerzeit keineswegs implizieren, daß nur beim regierenden Herrscher bzw. Herrscherpaar geschworen wird. Dies ist ausschließlich zu Beginn dieser Textform, unter Ptolemaios II. der Fall. Ab Ptolemaios III. werden zum einen auch die verstorbenen Ahnen der Könige aufgenommen, somit das dynastische Element stärker betont. Vor allem aber wird

43 Vgl. Quack 2000, S. 18f.

44 Edition Černý, Kahle, Parker, 1957; für die hier relevante Stelle s. Quack 2004b, 118.

45 Minas 2000, 163-171.

46 Kaplony-Heckel 1963; Abdel Aal 2005; vgl. Traunecker 1997, 44-46.

47 Kaplony-Heckel 1963, 3 (514 demotische versus 5 griechische; die inzwischen zusätzlich publizierten dürften die Relationen nicht wesentlich ändern); Minas-Nerpel 1998, S. 164-166 (41 gr. versus 20 demotische).

48 Kaplony-Heckel 1963, 6f.

auch eine göttliche Komponente eingeführt, indem man Isis und Osiris bzw. Sarapis einführt, meist noch erweitert durch ein globales „und alle Götter Ägyptens“. Diese Komponente wird aber ganz anders gehandhabt als in den Tempeleiden. Jene nennen typischerweise die lokalen Gottheiten, d.h. den oder die Hauptgötter des jeweiligen Tempels sowie die beiwohnenden Götter, die Königseide dagegen einen ortsunabhängigen Bestand nationaler Götter.

Ein Tempeleid ist ganz durchgängig eine Ausstellung als Vorlage, weshalb er normalerweise auch mit dem Wortlaut „Kopie des Eides, den NN schwören soll“ beginnt; d.h. hier wird der Wortlaut eines noch zu leistenden Eides vorgegeben. Schwörender ist normalerweise der Beklagte. Nur ganz ausnahmsweise ist es der Kläger (Nr. 78), wenn der Beklagte bestreitet, eine Lieferung überhaupt erhalten zu haben; oder auch, wenn er versichern muß, daß er Schuldenlasten des Beklagten findet (Nr. 143). Am Schluß findet sich oft eine Notiz, wem der Eid, d.h. wohl das Ostrakon mit seinem Text, übergeben wurde. Der Eid dient als Mittel der Entscheidungsfindung im Rechtsverfahren, d.h. sofern die Person den Eid tatsächlich leistet, werden die Anklagen hinfällig und der Beklagte kann frei ausgehen. Andernfalls muß er der Anklage entsprechende Zahlungen u.ä. erbringen. Man wird davon ausgehen können, daß es sich hier um Fälle handelte, in denen Aussage gegen Aussage stand und die sonstigen Beweismöglichkeiten ausgeschöpft waren. Ort des Schwures ist meist das Tor oder der Dromos des Tempels, also die Bereiche, wo man sich im Übergang zum heiligen Bezirk befindet, aber noch Zutrittsmöglichkeiten für Jedermann bestehen. In diesen Torbereichen sind übrigens oft Aufforderungen zur Furcht vor der betreffenden Gottheit angebracht, die auch deren Augenmerk auf Rechtsfragen herausstellen.⁴⁹

Bei den Rechtssachen handelt es sich primär um Fragen des Zivilrechts, z.B. eheliche Treue und wirtschaftliche Korrektheit während der Ehe, Korrektheit sonstiger Geldgeschäfte, Streit um Besitz an Land, Darlehen, Immobilienstreitigkeiten und sonstige wirtschaftliche Fragen. Allerdings spielen auch Fragen potentieller Diebstähle oder Unterschlagungen eine Rolle. In klaren Fällen handelt es sich üblicherweise um Versicherungen über bereits in der Vergangenheit liegende Vorgänge.⁵⁰ Ungewöhnlicher sind Eide, in denen Geschäftsführer von Partnerschaften oder größeren Verbänden für die Zukunft korrekte Geschäftsmethoden und Abrechnungen beschwören, oder eine Einzelperson korrekte Zahlung oder Unterlassung von Klagen verspricht (Nr. 216-223). In ihnen fehlt logischerweise auch die Klausel über die Bußen und Restititionen, welche für die Streitfälle über die Vergangenheit relevant ist.

49 Traunecker 1997, 49-51.

50 Selten, z.B. oTempeleide Nr. 44 u. 49, faßt Kaplony-Heckel 1963 als Zukunft auf, aber die philologische Basis scheint problematisch, da 44, Z. 5 mit *i:iri=y* eindeutig die Relativform der Vergangenheit dasteht; 49, Z. 6 das merkwürdige *bn-*iw* tw=y* kaum Negation des Futurs sein kann (eher schon Schreibung für *mn-tw=y* „ich habe nicht“).

In den Königseiden sind die Verhältnisse markant anders. Zunächst einmal gilt, daß sie in ihrer schriftlichen Form nicht Vorlagen eines potentiell zu leistenden Eides sind, sondern ausschließlich Niederschriften eines bereits tatsächlich erfolgten.

Eine erste große Gruppe davon bezieht sich auf Viehdeklarationen. In ihnen bezeugt der Eidleistende, daß er dem Fiskus gegenüber die Zahl seines Kleinviehs korrekt angegeben hat und es weder entfernte Tiere noch Depots von anderen Leuten gibt.⁵¹ Andere Fälle betreffen Pacht von Staats- oder Tempelland, wo der Pächter die Erfüllung der Vertragsbestimmungen durch einen Eid zusätzlich garantiert,⁵² oder die Garantie der Rückgabe einer Harfe aus Tempelbesitz.⁵³ Es gibt auch einen Beleg für einen Königseid einer Balsamierergruppe (pAshmolean Hawara 18), in Zukunft in bestimmten Ortschaften nicht mehr beruflich aktiv zu sein,⁵⁴ und möglicherweise ähnliche Regelungen über künftige Balsamiererarbeiten und Kostenaufteilungen.⁵⁵

Die Tempeleide thematisieren niemals eine göttliche Strafe, wohl weil sie als selbstverständlich angesehen wird, da der Eid als Bezeugung der vergangenen Aktion seinen Wahrheitswert sofort erhält. Dagegen wird in den Königseiden typisch für den Fall der Einhaltung königliche Gunst, für den Fall der Verletzung königliche Strafe angekündigt. Dies dürfte damit zu tun haben, daß der Königseid meist auf die Zukunft geht und sein Wahrheitswert sich erst nach dem Zeitpunkt der Eidesleistung erweisen kann.

Hier sollte man auch auf die reale Bedeutung des Eides in normativen juristischen Texten hinweisen. In den erhaltenen Fragmenten demotischer Rechtsbücher gibt es Fälle, in denen eben dort, wo andere Beweismittel nicht zu Gebote stehen, der Eid einer Partei bzw. der Zeugen den Ausschlag gibt, ebenso auch, wenn quasi im Offenbarungseid jemand versichern muß, daß er zahlungsunfähig ist.⁵⁶ Ob es sich um einen Königs- oder Gotteseid handelt, ist dabei unsicher, obgleich der Vergleich mit den real bezeugten Fällen eher für letzteres spricht. Man sollte aber betonen, daß dies eben nur dann der Fall ist, wenn nicht eindeutige Dokumente den Ausschlag geben und ein Eid im Verfahren folglich gar nicht vorgesehen ist. Die Nutzung des Eides, der eine Konzeption beinhaltet, daß der Gott als Rechtsgarant und Strafer des Meineidigen auftritt, ermöglicht somit im sozialen Leben gerade die Klärung derjenigen Fälle, die andernfalls in der Schwebe bleiben müssen.

51 Zur Deutung der Klausel s. Quack 1995a.

52 So etwa pBerlin 3080 bei Spiegelberg 1914; de Cenival 1991, 17-21.

53 Erichsen 1938.

54 Reymond 1973, S. 126-136; Pasek 2007, 1. Teil, S. 458f., 2. Teil, S. 558-567.

55 Papyrus Florenz 7127, s. Botti 1941, 38-43; mehrfach zu verbessern, insbesondere rt. 1-3 lies *(r)-h.t p3 gy (n) iri ip.t (r):wn.n3.w-!w=n iri n.im=f b3 h3.t* „in der Art der Arbeit, die wir früher machten“.

56 Zivilprozessordnung: Lippert 2003, S. 98-100 u. 112. Codex Hermopolis: Donker van Heel 1990, S. 5 (2, 16, 19), 27 (3, 9f.), 37-39 (4, 5f. 9), 43 (4, 15-18), 47-49 (4, 26, 28, 32), 53 (5, 9f.), 57 (5, 19), 59 (5, 24), 61 (5, 27, 29), 65 (6, 3), 73 (7, 4), 75 (7, 6), 79-81 (7, 21-24), 83 (7, 30f.), 87 (8, 9), 91 (8, 22f. 25f.), 99 (9, 6-8), 105 (9, 24f.).

Damit komme ich auch zu dem, was ich resümierend glaube, dem Material entnehmen zu können. Der Bezug auf höhere Mächte wie die Götter ist nicht einfach eine Konkurrenz zu einer zivilen Verwaltung, neben der er chaotisch einen zweiten Weg darstellen würde. Vielmehr ist er eine sinnvolle Erweiterung da, wo man ohne ihn im Dilemma bleiben würde. Das gilt für den Eid, sofern Aussage gegen Aussage steht, für Orakelentscheidungen, wenn keine ausreichenden Beweismittel zur Hand sind, ebenso wie für Flüche gegen künftige Eingriffe, derer man potentiell selbst staatliche Institutionen verdächtigt. Für das Gnadenwesen dürfte die göttliche Kompetenz ohnehin evident sein. Dabei sollte man auch im Auge behalten, daß im Rahmen der ägyptischen Kultur zumindest die überwiegende Mehrzahl der Menschen die Götter nicht nur als Manipulationsmittel für die Bevölkerung betrachtet, sondern real an sie und ihre Macht geglaubt hat. Wo aber die Beweislage durch Aussagen oder Dokumente hinreichend klar ist, kommt man auch ohne Götter aus.

Abschließend sollte ich sagen, daß ich meine Quellen aus einem sehr breiten Spektrum herangezogen habe, unter Einschluß vieler Dinge, die man kaum in einer rechtsgeschichtlichen Darstellung erwarten würde. Dies beruht nicht etwa auf mangelnder methodischer Herangehensweise, und auch nicht darauf, daß unsere direkten Quellen für Rechtsnormen aus der betreffenden Zeit immer noch nur sehr trümmerhaft erhalten sind. Vielmehr liegt der Gedanke zugrunde, daß man gerade Phänomene wie die Relevanz der Götter im Rechtssystem nur dann einem Verständnis näher bringen kann, wenn man einen ganzheitlichen Ansatz bei der Erforschung alter Kulturen verfolgt.

Literaturverzeichnis

- Abdel Aal 2005: S. Abdel Aal, More New Demotic Temple Oaths from Gebelein, in: *Studies in Honor of Ali Radwan, SASAE 34, Volume 1* (Kairo 2005), S. 35-48.
- Allam 1974: Sch. Allam, Zur Tempelgerichtsbarkeit zur Zeit des Neuen Reiches, *ZÄS* 101 (1974), S. 1-4.
- Allam 1991: Sch. Allam, Egyptian Law-Courts in Pharaonic and Hellenistic Times, *JEA* 77 (1991), S. 109-127.
- Assmann 1992: J. Assmann, When Justice Fails: Jurisdiction and Imprecation in Ancient Egypt and the Near East, *JEA* 78 (1992), S. 149-162.
- Assmann 1999: J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete übersetzt, kommentiert und eingeleitet. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage* (Freiburg/Göttingen 1999).
- Boeser 1913: P.A.A. Boeser, *Beschrijving van de Egyptische Verzameling in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, De Monuementen van het Nieuwe Rijk, Derde Afdeling. Stèles* (S'Gravenhage 1913).
- Botti 1941: G. Botti, *Testi demotici I* (Florenz 1941).
- Brand 2007: P. Brand, Veils, Votives, and Marginalia. The Use of Sacred Space at Karnak and Luxor, in: P. F. Dorman, B. Bryan (Eds.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes, Occasional Proceedings of the Theban Workshop, SAOC 61* (Chicago 2007), S. 51-83.

- Bresciani 1978: E. Bresciani, E. Bedini, L. Paolini, F. Silvano, Una rilettura dei Pap. Dem. Bologna 3173 e 3171, *EVO* 1 (1978), S. 95-104.
- Bresciani 1988: E. Bresciani, Il papiro Dodgson e il *hp (n) wpt.t*, *EVO* 11 (1988), S. 55-70.
- Cannuyer 1998: Chr. Cannuyer, La justice à la porte des temples d'Égypte. Quelques témoignages non pharaoniques, in: W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (Eds.), *Egyptian Religion, The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, Part II*, OLA 85 (Leuven 1998), S. 781-788.
- de Cenival 1972: F. de Cenival, Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques, *Bibliothèque d'Étude* 46 (Kairo 1972).
- de Cenival 1987: F. de Cenival, Le papyrus Dodgson (P. Ashmolean Museum Oxford 1932-1159), Une interrogation aux portes des dieux?, *RdÉ* 38 (1987), S. 3-11.
- de Cenival 1988: F. de Cenival, Le mythe de l'œil du soleil. Translittération et traduction avec commentaire philologique, *DemSt* 9 (Sommerhausen 1988).
- de Cenival 1991: F. de Cenival, Deux textes démotiques du fonds Jouguet relatifs aux cultures de blé, *Enchoria* 18 (1991), S. 13-22.
- Černý 1962: J. Černý, Egyptian Oracles, in: R.A. Parker, A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 47.218.3], *Brown Egyptological Studies* 4 (Providence 1962), S. 35-48.
- Černý, Kahle, Parker 1957: J. Černý, P.E. Kahle, R.A. Parker, The Old Coptic Horoscope, *JEA* 43 (1957), S. 86-100.
- Derchain 1995: Ph. Derchain, La justice à la porte d'Evergète, in: D. Kurth (Hrsg.), 3. Ägyptologische Tempeltagung. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration, *ÄAT* 33, 1 (Wiesbaden 1995), S. 1-12.
- Edwards 1960: I.E.S. Edwards, Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series. Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom (London 1960).
- el-Aguizy 1988: O. el-Aguizy, A Ptolemaic Juridical Document from *Hwt.t-nsw*, *BIFAO* 88 (1988), S. 51-62, Pl. V.
- Erichsen 1938: W. Erichsen, Ein demotischer Königseid aus Tebtynis, *ZÄS* 74 (1938), S. 139-141.
- Fischer-Elfert 2005: H.-W. Fischer-Elfert, Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten, Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens 1. Würzburg 2005.
- Goldbrunner 2006: S. Goldbrunner, Der verblendete Gelehrte. Der erste Setna-Roman (P. Kairo 30646), *DemSt* 13 (Sommerhausen 2006).
- van Heel 1990: K. Donker van Heel, The Legal Manual of Hermopolis [P. Mattha] (Leiden 1990).
- Griffith 1900: F. Ll. Griffith, Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas (Oxford 1900).
- Griffith & Thompson 1904: F. Ll. Griffith, H. Thompson, The Demotic Magical papyrus of London and Leiden, Volume I (London 1904).
- Guglielmi 1994: W. Guglielmi, Die Funktion von Tempeleingang und Gegentempel als Gebetsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun, in: R. Gundlach, M. Rochholz (Hrsg.), Ägyptische Tempel – Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992), *HÄB* 37 (Hildesheim 1994), S. 55-68.
- Hoffmann 1995a: F. Hoffmann, Der Anfang des Papyrus Spiegelberg – Ein Versuch zur Wiederherstellung, in: S. V. Vleeming (Hrsg.), Hundred-Gated Thebes. Acts of a

- Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period, Pap. Lugd. Bat. 27 (Leiden, New York, Köln 1995), S. 43-60.
- Hoffmann 1995b: F. Hoffmann, Neue Fragmente zu den drei großen Inaros-Petubastis-Texten, *Enchoria* 22 (1995), S. 27-39.
- Hoffman / Quack 2007: F. Hoffman / J. F. Quack, *Anthologie der demotischen Literatur* (Berlin 2007).
- Hughes 1958: G.R. Hughes, A Demotic Letter to Thot, *JNES* 17 (1958), S. 1-12.
- Jasnow & Vittmann 1992/93: R. Jasnow, G. Vittmann, An Abnormal Hieratic Letter to the Dead (P. Brooklyn 37.1799 E), *Enchoria* 19/20 (1992/93), S. 23-43, Taf. 2-3.
- Kaplony-Heckel 1963: U. Kaplony-Heckel, Die demotischen Tempeleide, *ÄA* 6 (Wiesbaden 1963).
- Kitchen 1973: K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt* (Warminster 1973; ³1995).
- Knigge 2006: C. Knigge, *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, OBO 219 (Freiburg/Göttingen 2006).
- Kruchten 1997: J.-M. Kruchten, La terminologie de la consultation de l'oracle de l'Amon thébaine à la troisième période intermédiaire, in: J.-G. Heintz (Éd.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du colloque de Strassbourg 15-17 juin 1995* (Paris 1997), S. 55-64.
- Laskowska-Kusztal 2005: E. Laskowska-Kusztal, Osiris-Nesmeti – Child from Elephantine, *MDAIK* 61 (2005), S. 75-82.
- von Lieven 1999: A. von Lieven, Divination in Ägypten, *Altorientalische Forschungen* 26 (1999), S. 77-126.
- von Lieven 2000: A. von Lieven, Der Himmel über Esna. Eine Fallstudie zur religiösen Astronomie in Ägypten, *ÄA* 64 (Wiesbaden 2000).
- von Lieven 2004: A. von Lieven, Kinder, Schreiber, Könige – Vergöttlichte Menschen im Alten Ägypten. Ein Arbeitsbericht, *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 25 (2004), S. 47-62.
- von Lieven iV: A. von Lieven, Personenkult und Vergöttlichung im Alten Ägypten, in Vorbereitung.
- Lippert 2003: S. Lippert, Die sogenannte Zivilprozessordnung. Weitere Fragmente der ägyptischen Gesetzessammlung, *The Journal of Juristic Papyrology* 36 (2003), S. 91-135.
- Lloyd 1976: A. Lloyd, Herodotus, Book II. Commentary 1-98, *EPRO* 43 (Leiden 1976; ²1994).
- Lüddeckens 1998: E. Lüddeckens, *Demotische Urkunden aus Hawara* (Stuttgart 1998).
- Martin 1994: C. Martin, The Child Born in Elephantine: Papyrus Dodgson Revisited, in: *Acta Demotica. Acts of Fifth International Conference for Demotists*, Pisa, 4th-8th September 1993, *EVO* 17 (1994), S. 199-212.
- Migahid 1986: Abd-el-Gawad Migahid, *Demotische Briefe an Götter von der Spät- bis zur Römerzeit. Ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Brauchtums im alten Ägypten* (Dissertation Würzburg 1986).
- Minas 2000: M. Minas, Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige. Ein Vergleich mit den Titeln der eponymen Priester in den demotischen und griechischen Papyri, *AegTrev* 9 (Mainz 2000).
- Mond & Myers 1934: R. Mond, O. H. Myers (Eds.), *The Bucheum, Volume II. The Inscriptions* (London 1934).
- Morschauer 1991: S. Morschauer, *Threat-Formulae in Ancient Egypt. A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Egypt* (Baltimore 1991).

- Otto 1964: E. Otto, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit* (Heidelberg 1964).
- Pasek 2007: St. Pasek, Hawara. Eine ägyptische Siedlung in hellenistischer Zeit (Berlin 2007).
- Porten 1996: B. Porten, *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Leiden/New York/Köln 1996).
- Quack 1995a: J.F. Quack, Zu einer Formel der demotischen Viehdeklarationen, *Enchoria* 22 (1995), S. 222-223.
- Quack 1995b: J. F. Quack, Monumentaldemotisch, in: L. Gestermann, H. Sternberg-el Hotabi (Hrsg.), *Per aspera ad astra. Wolfgang Schenkel zum neunundfünfzigsten Geburtstag* (Kassel 1995), S. 107-121.
- Quack 2000: J. F. Quack, Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht, *ARG* 2 (2000), S. 1-20.
- Quack 2001: J. F. Quack, Ein neuer Versuch zum Moskauer literarischen Brief, *ZÄS* 128 (2001), S. 167-181.
- Quack 2004a: J. F. Quack, Organiser le culte idéal. Le Manuel du temple égyptien, *BSFÉ* 160 (2004), 9-25.
- Quack 2004b: J. F. Quack, Beiträge zur koptischen Etymologie, in: G. Tákacs (Ed.), *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies in Memory of Werner Vycichl* (Leiden/Boston 2004), S. 116-133.
- Quack 2005: J. F. Quack, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur, *Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie* 3, Münster (2005).
- Quaegebeur 1980/81: J. Quaegebeur, Sur la « loi sacrée » dans l'Égypte gréco-romaine, *Ancient Society* 11/12 (1980/81), S. 227-240.
- Quaegebeur 1993: J. Quaegebeur, La justice à la porte des temples et le toponyme Premit, in: *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès* (Ath, Brüssel, Mons 1993), S. 201-220.
- Quaegebeur 1997: J. Quaegebeur, L'appel au divin : Le bonheur des hommes mis dans la main des dieux, in: J.-G. Heintz (Éd.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du colloque de Strassbourg 15-17 juin 1995* (Paris 1997), S. 15-34.
- Reymond 1973: E. A. E. Reymond, *Catalogue of Demotic Papyri in the Ashmolean Museum, Volume I. Embalmers' Archives from Hawara* (Oxford 1973).
- Römer 1994: M. Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches. Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, *ÄAT* 11 (Wiesbaden 1994).
- Römer 2003: M. Römer, Das „Gesicht“ des Orakelgottes, *SAK* 31 (2003), S. 283-288.
- Schneider 2003: Th. Schneider, Die Periodisierung der ägyptischen Geschichte – Problem und Perspektive für die Ägyptologische Historiographie, in: T. Hofmann, A. Sturm (Hrsg.) *Menschenbilder – Bildermenschen. Kunst und Kultur im Alten Ägypten* (Norderstedt 2003), S. 241-256.
- Spiegelberg 1910: W. Spiegelberg, *Der Sagenkreis des Königs Petubastis nach dem Straßburger demotischen Papyrus sowie den Wiener und Pariser Bruchstücken*, *DemSt.* 3 (Leipzig 1910).
- Spiegelberg 1912: W. Spiegelberg, *Demotische Texte auf Krügen*, *DemSt* 5 (Leipzig 1912).

