

Jan Assmann

## Vertikaler Sozialismus. Solidarität und Gerechtigkeit im altägyptischen Staat

### 1. *Konnektive Gerechtigkeit als politische Idee.*

Haupt- und Untertitel dieses Beitrags enthalten provozierende Widersprüche. Die Begriffe „Vertikalität“ und „Sozialismus“ scheinen sich gegenseitig auszuschließen, und der Frondienststaat im Niltal gilt uns eher als das Gegenteil denn als der Inbegriff von Solidarität und Gerechtigkeit.<sup>1</sup> Mit dem Begriff des Sozialismus verbinden wir, was immer man darunter an historischen Erscheinungsformen oder politischen Theorien verbuchen mag, in jedem Falle eine horizontale Sozialstruktur, die Gleichheit aller Mitglieder anstrebt und die Formen vertikaler Differenzierung – Stratifikation und Hierarchie – aufhebt. Vertikale Modelle, die Ungleichheit affirmieren, indem sie den Begriff der Ordnung nicht anders als im Sinne von Über- und Unterordnung zu denken imstande sind, können nicht sozialistisch sein, sondern bilden vielmehr die Ausgangslage, der gegenüber sozialistische Ansätze als Forderung nach Horizontalität (d.h. Gleichheit) in Widerspruch und revolutionären Gegensatz treten. Wir wollen gleich eingestehen, daß der Begriff „Sozialismus“ vermutlich zu weit geht. Um ihn auf das alte Ägypten anwenden zu können, werden wir ihn etwas verallgemeinern und gewissermaßen entschärfen müssen, etwa im Sinne von Denk- und Sozialformen, die „das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“ verankern und nicht in der des autonomen Subjekts. Es wird sich eher um einen präskriptiven Altruismus handeln, um die Forderung nach Selbstzurücknahme und Selbsteinbindung in den sozialen Kontext, im Gegensatz zur Selbstbehauptung im Agon des gesellschaftlichen Lebens. Mit der Bestimmung dieses so verstandenen „Sozialismus“ als vertikal ist ein Bild

---

<sup>1</sup> Zum ägyptischen Frondienst- oder „Leiturgie“staat (von *leitourgia* „öffentliche Leistung, Dienst“) vgl. Max Weber, *Agrargeschichte des Altertums*, in: *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena <sup>3</sup>1909, 80-90, der genau wie später Wittfogel die Bedeutung des Wasserbaus stark überschätzt. Nicht die Anlage und Pflege eines hochkomplizierten Bewässerungssystems, sondern das Funktionieren eines nicht minder komplexen wirtschaftlichen Distributionssystems ist entscheidend für die Wohlfahrt des Landes. Weil die Versorgung nicht über lokale Märkte, sondern zentral über Abgaben und Redistribution sichergestellt wird - genau wie die biblische Josephgeschichte es darstellt - führen Zusammenbrüche im Speicher- und Verteilersystem unweigerlich zu Versorgungskrisen. Der Staat schafft also gewissermaßen durch die Zentralisierung der Versorgung erst die Probleme, für deren Lösung er antritt. Zur ägyptischen Wirtschaft vgl. R. Müller-Wollermann, „Warenaustausch im Ägypten des Alten Reichs“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 28, 1985, 121-168; J. Janssen, „Gift-Giving in Ancient Egypt as an Economic Feature“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 68, 1982, 253-58. Vgl. allgemein K. Polanyi, Arensberg, C.M., Pearson, H.W. (Hgg.), *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe/Illinois 1957; K. Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, New York 1968; ders., *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt 1979.



des sozialen Kontexts gemeint, das die vertikalen Bindungen der Über- und Unterordnung, also der „Väterlichkeit“ gegenüber den horizontalen der „Brüderlichkeit“ in den Vordergrund stellt.

An den Begriffen „Gerechtigkeit“ und „Solidarität“ dagegen möchte ich ohne Einschränkungen festhalten.<sup>2</sup> Sie stehen dem Bild entgegen, das die Bibel vom Staat der Pharaonen zeichnet: Ägypten als „orientalische Despotie“, als Fronstaat und daher als Gegensatz von Solidarität und Gerechtigkeit: In diesem Bild steht an der Spitze einer zum Zwecke Wasserbau-technischer Anlagen und kolossaler Repräsentationsbauten versklavten Volksmasse und einer das Ganze verwaltenden und kontrollierenden Bürokratie der Despot als absoluter und nur seinem eigenen Willen folgender Herrscher.<sup>3</sup> Seine Macht ist absolut, sein Wille verwirklicht sich auf der Stelle. Das Volk ist willenloses Objekt, die (riesig aufgeblähte) Beamten-schaft das Instrument dieses das Ganze lenkenden und verwaltenden Willens, dessen einziges Ziel die Selbstbehauptung der Macht ist. Es liegt auf der Hand, daß es in einer solchen Welt keinen „Sozialismus“ im prägnanten Sinne geben kann, auch wenn der „real existierende Sozialismus“ diesem Szenario in seiner Verbindung mit dem Totalitarismus beklemmend nahe kam. Der sozialistischen Idee aber – und nur darum handelt es sich in unserem Zusammenhang – kann man ihre Voraussetzungen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität nicht absprechen, ohne sie im Kern zu verfehlen.

Der Ansatz sozialistischer Denkformen und Handlungsnormen im altägyptischen Staat erscheint auch aus einem anderen Grunde widersinnig. Der Sozialismus ist eine politische Idee, und politische Ideen setzen politisches Denken voraus. Politisches Denken kann sich aber nur dort entwickeln, wo sich ein Freiraum alternativer Optionen und Konzeptionen politischer Ordnung herausgebildet hat. Chr. Meier hat in verschiedenen Studien die ganz besonderen Voraussetzungen aufgezeigt, unter denen sich im archaischen und frühklassischen Griechenland politisches Denken im strengen Sinne entwickelt hat, und es wäre anachronistisch und widersinnig, wenn man entsprechende Denkformen im alten Ägypten voraussetzen wollte.<sup>4</sup> Allenfalls ließe sich das alte Israel anführen, um die These von der „Entstehung des Politischen bei den Griechen“ zu relativieren. Denn hier wird in den königskritischen Texten ebenfalls ein Denkraum erschlossen, der alternative Optionen politischer Ordnung zur Diskussion stellt.<sup>5</sup> Wenn sich die kühne These bestätigen sollte, daß sich Israel in der späten Bronzezeit als „Kontrastgesellschaft“ in bewußter Absetzung von den Großreichen der damaligen Welt die poli-

<sup>2</sup> Mit diesen beiden Begriffen läßt sich die Bedeutung des ägyptischen Konzepts *Ma'at* umreißen, dem ich eine ausführliche Studie gewidmet habe: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

<sup>3</sup> K.A. Wittfogel, *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Frankfurt/Berlin/Wien 1977 (orig. 1957).

<sup>4</sup> Christian Meier, *Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen* (Frankfurt 1980); vgl. auch K. Raaflaub, „Die Anfänge des politischen Denkens bei den Griechen“, in: *Historische Zeitschrift* 248, 1989, 1-32.

<sup>5</sup> F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, 1978; N.K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.*, Maryknoll 1979



tische Form einer „regulierten Anarchie“ gegeben hat<sup>6</sup>, dann wird man die Entstehung des Politischen um einige hundert Kilometer nach Osten und einige Jahrhunderte in die Vergangenheit verschieben müssen. Aber damit kommen wir noch nicht bis ins alte Ägypten zurück, sondern ganz im Gegenteil zu einem Volk, das sich selbst im schärfsten Gegensatz zur ägyptischen Ordnung gesehen und diesen Gegensatz in der Erinnerungsfigur des Exodus zum Fundament seiner Selbstdefinition gesteigert hat.<sup>7</sup>

E. Brunner-Traut bestimmt die altägyptische Gesellschaft denn auch als eine „aggregierte“ Gesellschaft, die keine Struktur besitzt, sondern eine aggregierte Masse aus Individuen, eine Addition von Einzelmenschen darstellt.<sup>8</sup> Diese Masse war zwar hierarchisch aufgebaut, aber dies Ganze konnte von niemandem „einheitlich überblickt und in seiner allseitigen funktionellen Abhängigkeit verstanden“ werden. Den Ägyptern fehlten also nicht nur alternative Optionen, sondern auch die mentalen Voraussetzungen dafür, sie überhaupt in den Blick zu fassen. Daher fügt sich der hierarchische Aufbau nicht zu einer „Struktur“ zusammen, sondern lediglich zu einem Aggregat, einer „Aggregation (lat. *grex* – die Herde) von einzelnen, aber nicht einem organischen Körper, bei dem sämtliche Teile aufeinander wechselseitig bezogen, durch Längs- wie Querfäden verspannt und so zu einem Ganzen verflochten sind“.<sup>9</sup> Auch E. Brunner-Traut notiert also „das Fehlen von Querverbindungen“, von „horizontalen“ Sozialbeziehungen, die man als Orte sozialen Denkens in Anspruch nehmen könnte.

Nach dieser Auffassung ist die ägyptische Situation durch folgende drei Punkte gekennzeichnet:

- die alternativenlose Geltung der pharaonischen Ordnung, also der monozentrischen Herrschaft des Gottkönigs;
- die Abwesenheit horizontaler Sozialformen;
- das Fehlen von Konzepten gemeinsamer Zusammengehörigkeit und Verantwortung, also politischen Denkens.

Es ist zweifellos richtig, daß sich die pharaonische Ordnung allen Zusammenbrüchen zum Trotz immer wieder hergestellt und auch noch unter den Bedingungen der persischen, makedonischen und römischen Fremdherrschaft bis ans Ende der römischen Kaiserzeit durchgehalten hat. Sie war von den Ägyptern offensichtlich mit der gottgewollten Weltordnung schlechthin gleichgesetzt worden. Das pharaonische Herrscheramt galt als Fortsetzung der Schöpfung, wodurch der pharaonische Staat gewissermaßen naturalisiert, zu einer der menschlichen Ver-

<sup>6</sup> N. Lohfink, „Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen“, in: J. Schreiner (Hg.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen*, QD 110, 1987, 33-86. Zum Begriff der „regulierten Anarchie“ vgl. Chr. Sigrist, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Olten-Freiburg/Br. 1967.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Verf., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und kulturelle Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, Kap.5.

<sup>8</sup> E. Brunner-Traut, *Frühformen des Erkennens: am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt 1990, 82ff.

<sup>9</sup> Dies., „Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten“, in: Schäfer, G.K./Th. Strohm (Hrsg.), *Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen*, Veröff. des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg 2, Heidelberg 1990, 23-43 (Zitat: S.25).



füßbarkeit entzogenen und daher natürlichen bzw. göttlichen Ordnung erhoben wurde. Auch das Fehlen horizontaler Sozialformen ist kaum zu bestreiten. Die Dominanz der pharaonischen Monokratie ist so allbeherrschend, daß sie außerhalb der bürokratisch-administrativen und priesterlichen, später auch militärischen Berufshierarchien keine weiteren, z.B. gentilizischen, genossenschaftlichen, vereinmäÙigen Formen der Vergesellschaftung zuläßt. Vollkommen zurecht konstatiert E. Brunner-Traut: „Großfamilien, wie sie heute noch vielfach im Orient, auch im Fernen Osten, bestehen, gab es nicht, auch keine Sippongemeinschaft mit kollektiver Identität durch eine Reihe von Generationen“.<sup>10</sup> Dadurch entsteht der Eindruck der amorphen „Masse“, den E. Brunner-Traut beschreibt. Aber dieser Eindruck trügt. Denn ganz entschieden bestritten werden muß der dritte Punkt, das Fehlen politischer Reflexion und Begriffsbildung, die Abwesenheit von Konzeptualisierungen des politischen Zusammenhangs, des „Ganzes“ und seiner Kohärenz, sowie der für den einzelnen daraus folgenden politischen und sozialen Normen. Die Quellen, in denen sich ein solches Denken artikuliert, fließen im Gegenteil überreichlich, sie sind lediglich bisher nicht in diesem Licht interpretiert worden.

Der politische Zentralbegriff, unter dem das Ganze des gesellschaftlichen Zusammenhangs in seinem Aufbau und seinem Funktionieren in den altorientalischen Kulturen gedacht wurde, lautet „Gerechtigkeit“, äg. mꜣꜥt, vedisch *ṛta*, nachvedisch *dharma*, chinesisch *tao*, altpersisch *aša*, akkadisch *kittu* und *mēšaru*, hebräisch *šəḏəq* / *šəḏəqā*, griechisch *dike* und *themis*. Allen diesen Begriffen, vor allem aber den fünf erstgenannten, ist gemeinsam, daß sie auch Weltordnung bedeuten, also eine naturrechtliche Auffassung von Gerechtigkeit meinen. Gerechtes Handeln ist ein Handeln in Übereinstimmung mit dem der Welt inhärenten Sinn. Ferner ist dieser Begriff von Gerechtigkeit dadurch gekennzeichnet, daß er mehr umfaßt als das „Recht“ im strengen Sinne, ja er kann sich geradezu auf das Gegenteil, auf die Aufhebung des Rechts beziehen und Begriffe wie Gnade, Erbarmen, Rechtsverzicht umfassen. Richten und Retten, zwei in unserer Vorstellungswelt (man denke an den Schluß von Faust I) eher entgegengesetzte Begriffe, sind im Rahmen der altorientalischen Gerechtigkeitsidee geradezu synonym.

Gerechtigkeit ist in dieser Vorstellungswelt das, was die Welt im innersten zusammenhält, und zwar dadurch, daß sie die Folge an die Tat bindet. Diese iudiziale Konzeption eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen, derzufolge alles Ergehen als Lohn oder Strafe an ein vorgängiges Tun rückbezogen und dem Walten einer alles verknüpfenden Gerechtigkeit zugeschrieben wird, nenne ich „Konnektive Gerechtigkeit“, *iustitia connectiva*.<sup>11</sup> Dieser Begriff ist zwar in Anlehnung an das quellensprachliche (nacharistotelische) *iustitia correctiva* gebildet, aber selbst kein quellensprachlicher Ausdruck, sondern ein Begriff der theoretischen Metasprache. Er bezeichnet jene Vorstellung eines allumfassenden Vergeltungszusammenhangs, den bereits der Staatsrechtler H. Kelsen als Vorform eines

<sup>10</sup> „Wohlätigkeit“, S.26.

<sup>11</sup> *Ma'at*, Kap. 3 und 9; *Das kulturelle Gedächtnis*, 232ff.



Kausalitätskonzepts beschrieben hat.<sup>12</sup> Vergeltung als Kausalität, Kausalität als Vergeltung: diese Formel trifft am besten den „kosmischen“ Aspekt dieses Begriffs von Gerechtigkeit. Indem sie die Folge an die Tat bindet, knüpft sie den Lauf der Ereignisse, den Gang der Dinge und damit die Welt insgesamt zu einem sinnhaften Ganzen zusammen. Es ist denn auch kennzeichnend für diese Vorstellung, daß Störungen der gesellschaftlichen Ordnung mit kosmischen Störungen einherzugehen pflegen. Die Welt ist, mit Hamlet zu reden, „aus den Fugen“ (*out of joints*), wenn die konnektive Gerechtigkeit nicht mehr funktioniert, d.h. das Böse straffrei ausgeht und das Gute sich nicht mehr lohnt.

Die konnektive Gerechtigkeit wirkt nun nicht nur in der Zeit-, sondern auch in der Sozialdimension. Sie verbindet nicht nur Tat und Folge, sondern auch Mensch und Mitmensch. Das gilt vielleicht nicht allgemein, aber es gilt für das alte Ägypten, also für das Konzept Ma'at. Die Ägypter haben das Funktionieren der konnektiven Gerechtigkeit von der Solidarität der Menschen untereinander abhängig gemacht. In der konkreten Ausdrucksweise der ägyptischen Texte heißt dieses Konzept „Füreinander-Handeln“.<sup>13</sup> Wenn diese Solidarität verschwindet, dann bricht die konnektive Gerechtigkeit zusammen. Die Gerechtigkeit hält zwar die Welt in Gang, aber sie ist ihrerseits inganghaltungsbedürftig. In diesem Punkt ist also hinter die Gleichung „Gerechtigkeit=Weltordnung“ ein dickes Fragezeichen zu setzen, jedenfalls wenn man unter Weltordnung ein der Welt mit der Schöpfung eingeschriebenes Programm versteht, das ihren sinnhaften Aufbau und Ablauf garantiert. Für das ägyptische Denken steht die Sinnhaftigkeit, das Gelingen, des Weltprozesses ständig auf dem Spiel, und der Mensch hat durch die Verwirklichung der Gerechtigkeit unablässig zu diesem Gelingen beizutragen.<sup>14</sup> Die Gerechtigkeit ist weder ihm noch der Welt von Natur aus eingepflanzt. Sie ist aber auch nicht in utopische Ferne gerückt. Sie ist eine Sache tätiger In-Gang-Haltung, nicht revolutionärer Veränderung der Welt.

Zu dieser In-Gang-Haltung gehört nach ägyptischer Auffassung vor allem zweierlei: Erstens der pharaonische Staat, der zuallererst die Rahmenbedingungen für alles Weitere bereitstellt, ägyptisch: „die Ma'at verwirklicht und die Isfet (Unrecht/Unordnung) vertreibt“, und zweitens der Gemeinsinn der Menschen, eine Art Zusammengehörigkeits- und Verantwortungsbewußtsein, das sie zur tätigen Inganghaltung der Gerechtigkeit, ägyptisch: zum „Tun und Sagen der Ma'at“ motiviert. Wenn der Staat zusammenbricht, verschwindet auch dieser Gemeinsinn. Aber das bedeutet nicht, daß mit dem Funktionieren des Staates auch der Gemeinsinn bereits herrschen würde. Er muß vielmehr dem einzelnen in langjähriger Unterweisung eingepflanzt werden. Das ist Sache der Erziehung und der in diesem Zusammenhang verankerten literarischen Traditionen, die wir unter dem Begriff der Weisheitsliteratur zusammenfassen.<sup>15</sup> Diese Literatur kodifiziert das Nach-

<sup>12</sup> H.Kelsen, *Vergeltung und Kausalität*, Den Haag 1947.

<sup>13</sup> *Ma'at*, 60ff.

<sup>14</sup> H.H.Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs*, Bh.ZAW 101, Berlin 1968.

<sup>15</sup> H.Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957; Ders., *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich und München 1988; Verf., „Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten“, in: A. Assmann (Hrsg.), *Weisheit*, München 1991, 475-500.



denken über die Gerechtigkeit und damit das politische Denken der altorientalischen Gesellschaften. Über „Gerechtigkeit“ nachdenken heißt: über die politische Existenz und Verantwortung des Menschen als *zoon politikon*, über die Bedingungen der Möglichkeit sozialer Ordnung, nachdenken. Der Begriff der konnektiven Gerechtigkeit bezieht sich daher auf genau jene Struktur, jenen Gesamtzusammenhang, den E. Brunner-Traut den altorientalischen Gesellschaften abspricht. Wir haben es also hier nicht mit amorphen „Massen“ zu tun, sondern mit Gesellschaften, die aufgrund einer politisch-sozialen Kultur und Erziehung im Zeichen der „Gerechtigkeit“ zur „Gemeinschaft“ verbunden sind.

Der ägyptische Begriff des *zoon politikon* ist von dem aristotelischen vor allem darin unterschieden, daß er weniger eine Fähigkeit zur, als vielmehr eine Angewiesenheit auf Gemeinschaft bezeichnet. Der Mensch ist nach altägyptischer Auffassung dadurch „politisch“, daß er „nur gemeinsam leben kann“, wie Theo Sundermeier dies für den afrikanischen Menschen dargestellt hat.<sup>16</sup> „Einer lebt, wenn der andere ihn leitet“, sagt ein ägyptisches Sprichwort. Ohne gegenseitige Unterstützung und Orientierung sind die Menschen nicht lebensfähig. Von diesem Ansatz her entwickeln die alten Ägypter ein Menschenbild, das das Ziel des Individuums nicht in der Autonomie seiner freien Selbstverwirklichung, sondern in der Entfaltung in sozialen Konstellationen sieht. Als das bildkräftigste Symbol dieses „konstellativen“ Personbegriffs kann ein Objekt aus einer ganz anderen Welt gelten, das zugleich den Bezug zum Thema „Sozialismus“ aufdeckt: die auf dem Rücken zu knöpfende Weste der Saint-Simonisten, die man sich nicht selber zuknöpfen kann und die ihren Träger daher nachdrücklich und jeden Tag aufs neue auf seine konstitutive Abhängigkeit vom Anderen verweist. Nichts anderes will auch das ägyptische Sprichwort besagen. Darin sehe ich den sozialistischen Kern der ägyptischen Lehre.

Es wird mir also im Folgenden darum gehen, die Ideen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität aufzuzeigen, die auch in die Konzeption des ägyptischen Staates eingebaut sind, und zwar nicht ansatzweise und am Rande, sondern an sehr zentraler Stelle.

## 2. Ungleichheit versus Hierarchie, Macht versus Herrschaft

Ich möchte mit dem Begriff der Gleichheit beginnen. Es ist davon zwar, soviel mir bekannt ist, nur an einer einzigen Stelle die Rede; aber ich glaube, daß der Text für die ägyptische Einschätzung des Problems als repräsentativ gelten kann. Es handelt sich um eine Apologie des Schöpfer- und Sonnengottes, der seine Schöpfung rechtfertigt, um „die Entrüstung zu stillen in der Barkenmannschaft“. Er faßt sein Schöpfungswerk in vier Taten zusammen:

„Ich habe die 4 Winde erschaffen,  
damit jedermann atmen kann zu seiner Zeit.

---

<sup>16</sup> Theo Sundermeier, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988.



Ich habe die große Flut geschaffen, auf daß der Arme darüber verfüge wie der Reiche.

Ich habe einen jeden seinem Nächsten gleich geschaffen und habe verboten, daß sie Unrecht (*jzft*) tun sollten.

Aber ihre Herzen haben sich meinem Befehl widersetzt.

Ich habe geschaffen, daß ihre Herzen den Westen (Tod) nicht vergessen können, damit den Gaugöttern Opfer dargebracht würden“.<sup>17</sup>

Alle vier Taten betonen die Gleichheit der Menschen. Die ersten beiden betreffen die kosmische Ordnung, die letzten beiden die gesellschaftliche Harmonie.

Die Ungleichheit gehört nicht zum „Programm“ und damit zum sinnhaften Aufbau und Ablauf der Schöpfung. Sie ist nicht gottgewollt, sondern vom Menschen verschuldet, und zwar wird sie auf das „Herz“, also den freien Willen des Menschen zurückgeführt. Dieser Punkt ist entscheidend. Denn damit erweist sich die Ungleichheit als ein Phänomen der Unordnung (ägyptisch *jzft*) und nicht der Ordnung. Die „herz-verschuldete“ Ungleichheit äußert sich darin, daß es Schwache und Starke, Arme und Reiche gibt. Wir wollen das die natürliche Machtverteilung nennen, wobei sich das Adjektiv „natürlich“, wie gesagt, nicht auf eine natürliche *Ordnung*, sondern *Unordnung* bezieht, einen „Naturzustand“, der als solcher untragbar und unbedingt in einen Zivilzustand zu überführen ist, damit die Erde überhaupt bewohnbar ist.<sup>18</sup> Ma'at oder Gerechtigkeit ist die Ordnung, die gegen die natürlicherweise auf Erden herrschende Unordnung durchgesetzt werden muß. Und da diese Unordnung sich als Ungleichheit manifestiert, stellt Ma'at eine Form von Gleichheit her.

Dem König wird empfohlen, seine Beamten nur nach dem Kriterium der Qualifikation zu berufen: „Mache keinen Unterschied zwischen dem Sohn eines (vornehmen) Mannes und einem Geringen. Hole dir den Mann nach seiner Leistung, damit alle Künste gepflegt werden“.<sup>19</sup> Vor allem aber gilt die Forderung, daß vor dem Gesetz jeder gleich ist. Richter betonen, daß sie keinen Unterschied gemacht haben zwischen dem Reichen und dem Armen, dem Starken und dem Schwachen, dem ihnen Bekannten und dem ihnen Unbekannten. Von einem Wesir wird erzählt, daß er aus Furcht vor dem Vorwurf der Parteilichkeit „Leute seiner Familie gegenüber anderen, Fernerstehenden benachteiligte“, und dadurch doch nur bei einer Parteilichkeit mit umgekehrten Vorzeichen landete. Aber „dies ist mehr als Ma'at“ heißt es dazu, und: „Parteilichkeit ist der Abscheu Gottes“.<sup>20</sup>

Die Ungleichheit wird nicht aufgehoben, sondern balanciert. Der natürlichen *Machtverteilung* wird durch eine politische *Herrschaftverteilung* gegengesteuert.

<sup>17</sup> A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts* Bd. VII, Chicago 1961, 463 f - 464 c; W. Schenkel, „Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die altägyptische Religion“, in: G. Kehr (Hrsg.), *Vor Gott sind alle gleich. Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen*, Düsseldorf 1983, 26-41; Verf., *Ma'at*, 215ff.

<sup>18</sup> Auf die Parallelen zu den politischen Theorien von Th. Hobbes und C. Schmitt bin ich in *Ma'at*, 215ff. kurz eingegangen sowie in *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Schriften der C.F. von Siemens-Stiftung, Reihe Themen, München 1992.

<sup>19</sup> Lehre für Merikare P 61f., nach Schenkel, a.a.O., 36.

<sup>20</sup> R.O. Faulkner, „The Installation of the Vizier“, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 41, 1955, 18-26, vgl. fig. 2, Zeile 2-3 (Text), 22 Mitte (Übersetzung).



Die natürliche Machtverteilung ist nicht nur nicht gottgewollt, sondern Gottes Willen geradezu entgegengesetzt. Auf dem Hintergrund dieser Sicht der Welt und des Menschen erklärt sich der Zusammenhang von Richten und Retten. Den Menschen Recht sprechen ist ein Akt der Rettung, der den Schwachen vor der Unterdrückung durch den Starken bewahrt. Daher schließt auch in dem zitierten Sargtext der Schöpfergott seine Apologie mit der Versicherung: „Ich richte zwischen den Starken und den Schwachen“.<sup>21</sup> Der Schöpfer hat das Unrecht zwar nicht zu verantworten, aber er ist weit davon entfernt, seine Welt dem Unrecht zu überlassen. Er ist im Gegenteil entschlossen, durch rettend-richtende Eingriffe die Gleichheit, Ordnung und Gerechtigkeit immer wieder herzustellen, deren fraglose Geltung in der Welt der Eigensinn der Menschen vereitelt hat.

Zu diesem inganghaltenden Eingriff bedient sich der Schöpfer des Staats. Er hat den Menschen „Herrscher im Ei und Vorgesetzte gegeben, um den Rücken des Schwachen zu stärken“.<sup>22</sup> Der Staat ist zur Rettung und zum Schutz der Schwachen da. In der Amtseinsetzung des Wesirs heißt es geradezu: „Der Herrscher liebt den Furchtsamen mehr als den Starkherzigen.“<sup>23</sup> Der ägyptische Staat verwirklicht eine Rechtsordnung, die das Faustrecht ausschließt und dem Schwachen – den „Witwen und Waisen“ – Lebenschancen ermöglicht, die sie sonst nicht besäßen. Die politische Hierarchie des Staates ist das Instrument des Schöpfers, „den Armen aus der Hand des Starken zu erretten“ und dadurch die Welt bewohnbar zu erhalten.

Diese Argumentation ist bekannt. Sie legitimiert den starken Staat unter Hinweis auf die Schwäche des Menschen. Diesen Zusammenhang zwischen negativer Anthropologie und Positivierung des starken Staates hat vor allem C. Schmitt aufgezeigt.<sup>24</sup> Wir finden eine ganz entsprechende Argumentation für den Staat im alten Indien, wo der Naturzustand als *matsyanyaya*, das „Gesetz der Fische“ bezeichnet wird (die Großen fressen die Kleinen)<sup>25</sup>, bei Kaiser Friedrich II., der die Notwendigkeit der staatlichen Gerichtbarkeit mit dem Sündenfall begründet<sup>26</sup>, sowie dann bei Hobbes. Das besondere der ägyptischen Tradition liegt aber darin, daß sie mit der Schwäche des menschlichen Herzens die Notwendigkeit nicht nur des Staates, sondern auch der Erziehung begründet. Sie geht also davon aus, daß der Mensch nicht durch den äußeren Zwang der politischen Herrschaft,

<sup>21</sup> CT VII 466e-467d. Vgl. auch Ps 35.10: „Du entreibst den Schwachen dem, der stärker ist, den Schwachen und Armen dem, der ihn ausraubt“ (vgl.a. Verse 23f.). Ähnlich im Pap. Kairo 58038 IV,5=ÄHG Nr.87 C 71f. vgl. Assmann, Re und Amun, 176; Pap.Leiden I 344 vso V.2 ed. Zandee, 387: „Der den Schwachen errettet vor dem Gewalttätigen, der das Kind aufzieht, das keine Eltern hat“.

<sup>22</sup> P 135-136.

<sup>23</sup> Urk IV 1092.14; Faulkner, a.a.O., fig. 2, unten, S. 23, oben.

<sup>24</sup> Hierauf gehe ich in *Ma`at*, 213ff.; 251f. näher ein.

<sup>25</sup> R. Lingat, *The Classical Law of India*, New Dehi/Berkeley 1973, 207f.; L. Dumont, *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens (Homo Hierarchicus)*, Wien 1976, 351; Verf., *Ma`at*, 214f.

<sup>26</sup> E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, 221. Zum Text des Gesetzbuchs Friedrichs II. s. A. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/Berlin 1979, 285ff. Zur Rolle der Erbsünde bei C. Schmitt s. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen. Zu einem »Dialog unter Abwesenden«*, Stuttgart 1988, 61f.



d.h. durch Androhung von Gegengewalt, sondern auch und vor allem durch Erziehung dazu gebracht werden kann, das Recht zu achten und den Schwachen zu schonen. Es handelt sich also um eine gemäßigt negative Anthropologie. Die Gerechtigkeit ist zwar nicht von Natur aus im Menschen angelegt, aber er ist von Natur aus auf Gerechtigkeit hin angelegt, sodaß er zu ihr erzogen werden kann, von wenigen unverbesserlich Bösen abgesehen. Der natürlichen Vertikalität von Arm und Reich, die als *jzft*, d.h. Chaos, Unrecht verteuftelt wird, steht die hierarchische Vertikalität von Vorgesetztem und Untergebenem, Patron und Abhängigem gegenüber. Die natürliche Vertikalität entsteht durch „Habgier“ – den Trieb des Herzens –, die hierarchische dagegen basiert auf Solidarität, und zwar „vertikaler Solidarität“, d.h. einem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Verantwortung, das in vertikalen Bezügen denkt. Dieses Bewußtsein kann durch Erziehung im Menschen ausgebildet werden.

Die Weisheitstexte, die den Zusammenbruch der Gerechtigkeit beklagen und die wir daher unter dem Gattungsbegriff „Klagen“ zusammenfassen, sprechen daher auch in erster Linie vom Verschwinden der Solidarität unter den Menschen, vom Zusammenbruch der sprachlichen Verständigung und dem Überhandnehmen autonomer Gewalt.<sup>27</sup> Die politische und die ethische Katastrophe werden in engen Zusammenhang gebracht, so daß der Staat als „moralische Anstalt“, als Institutionalisierung der sozialen Tugenden erscheint. Die Klagen wollen nicht nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie deutlich machen, daß die Menschen ohne staatliche Ordnung nicht leben können; vielmehr geht es ihnen mindestens mit gleicher Dringlichkeit um den Aufweis, daß sie ohne Gemeinsinn, ohne die im Begriff der Gerechtigkeit zusammengefaßten Tugenden, Gesinnungen, Einstellungen und Haltungen nicht leben können. Dieses Thema beherrscht einen der bedeutendsten Vertreter dieser Gattung, das *Gespräch des Lebensmüden mit seinem Ba*, in dem von Staat und Königtum gar nicht die Rede ist. Das zweite Lied des „Lebensmüden“, dessen Strophen mit der Zeile anfangen: „Zu wem kann ich heute reden?“ behandelt in 15 Strophen den Zusammenbruch mitmenschlicher Solidarität als einen Zusammenbruch der Sprache. Stellvertretend für das ganze Gedicht zitiere ich nur den Anfang:

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.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Vgl. hierzu Verf., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, 259-287. Ders., „Weisheit, Schrift und Literatur“, 485-487.

<sup>28</sup> pBerlin 3024, 103-130; H. Goedicke, *The Report about the Dispute of a Man with his Ba*, Baltimore 1970, 155-172; W. Barta, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*, Münchner Ägyptologische Studien 18, 1969, 16-18, 26-27; Verf., *Ma'at*, 82ff.



Was hier beklagt wird, ist der Zerfall des Miteinander-Redens. Das ist durchgängiges Thema aller Klagen. Wo die Sprache aufhört, übernimmt die Gewalt.<sup>29</sup> Auch in den „Prophezeiungen des Neferti“, jenes wohl berühmtesten Texts der Gattung, der später zu den Schulklassikern gezählt wurde, spielt dieses Thema eine zentrale Rolle:

Man gibt nur mit Haß, um den Mund, der spricht, zum Schweigen zu bringen.

Um ein Wort zu beantworten, fährt der Arm mit dem Stock heraus,  
man spricht durch Totschlag.

Rede wirkt auf das Herz wie Feuerbrand,  
man kann das Wort eines Mundes nicht ertragen.<sup>30</sup>

Konnektive Gerechtigkeit ist eine Sache der Verständigung, der Sprache und des Hörens, und nicht der Gewalt. Nicht die staatlich organisierte Macht verbindet die Menschen, sondern die Sprache, worunter hier alles zusammengefaßt ist, was wir mit Begriffen wie Verständigung, Solidarität, Verantwortung, Freundschaft und Mitmenschlichkeit umschreiben. Ob mit der Sprache das Königtum oder mit dem Königtum die Sprache verschwindet, bleibt offen und läßt sich möglicherweise gar nicht entscheiden. Der Gedanke aber, daß mit der Sprachfähigkeit auch die sozialen Normen und Ordnungen leiden, ist alles andere als abwegig, jedenfalls sehr viel weniger abwegig als die von Platon zitierte Theorie des Musikwissenschaftlers Damon, daß die Gesetze der Polis in Mitleidenschaft gezogen würden, wenn jemand etwas an den Gesetzen der Musik ändern wollte. G. Steiner, ein konservativer und darin den alten Ägyptern geistesverwandter Literaturwissenschaftler unserer Tage, stimmt eine ganz ähnliche Klage über den Zerfall des Miteinander-Redens an und postuliert einen Zusammenhang zwischen Grammatik und Gesellschaftsordnung: *Explizite Grammatik ist so viel wie Anerkennung einer bestimmten Ordnung – ist eine um so durchgreifendere Hierarchisierung der im Staate geltenden Kräfte und Wertungen, als sie dem Leben jedes einzelnen schon frühzeitig auferlegt wird. Die Kräfte westlicher Sprache, erst einmal zusammengefaßt und danach stabilisiert, haben die Machtverhältnisse der sozialen Ordnung des Westens weitergetragen. .... Wem wir die Rede verweigern, den entkleiden wir seines Menschentums. .. Hör auf, mit den anderen zu reden, und Medusas versteinerner Blick wendet sich nach innen.*<sup>31</sup> Die ägyptischen Kinder mußten nicht den metaphorischen Umweg über die „explizite Grammatik“ nehmen, um das Prinzip „Gerechtigkeit“ und die Machtverhältnisse der sozialen Ordnung zu lernen. Sie

<sup>29</sup> Vgl. hierzu besonders die Klagen des Chacheperreseneb, Vso 3-5: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley 1973, 147; *Ma'at*, 84. Allgemein hierzu: A.u.J. Assmann, „Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns“, in: Verf., D.Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt 1990, 11-48.

<sup>30</sup> pPetersburg 116B, 48-50; W. Helck, *Die Prophezeiungen des Neferti* (Kleine Ägyptische Texte 1970), 39-42; *Ma'at*, 84f.

<sup>31</sup> G. Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, Frankfurt 1972, 123ff.



lernten Texte, in denen es direkt um die Grammatik der zwischen- und mitmenschlichen Verständigung ging.

### 3. Vertikale Solidarität

Das Thema der Wohltätigkeit nimmt in den autobiographischen Grabschriften der alten Ägypter einen auffallend zentralen Platz ein.<sup>32</sup> Diese Inschriften haben einen unverkennbar apologetischen Charakter. In ihnen rechtfertigt sich ein „Grabherr“ vor der Nachwelt gegenüber dem impliziten Vorwurf, seinen Reichtum auf Kosten anderer erworben zu haben. Die frühesten Inschriften dieser Art betonen die Rechtmäßigkeit des Grabbaus: keine älteren Gräber sind dabei beschädigt worden und die Handwerker wurden anständig entlohnt.<sup>33</sup> Später wird diese Rechtfertigung verallgemeinert und vom Spezialfall des monumentalen Grabbaus auf das Ganze der Lebensführung übertragen. Denn es sind die Mächtigen, die diese Inschriften aufstellen, und sie müssen sich rechtfertigen, weil die Macht an sich in Ägypten – darauf haben wir bereits hingewiesen – unter dem grundsätzlichen Verdacht der Ausbeutung und Unterdrückung steht. Wenn der Begriff der Rechtsprechung erläutert wird als „den Armen erretten aus der Hand des Mächtigen“, dann müssen die Mächtigen betonen, daß sie zu solcher Rettung keinen Anlaß gegeben haben. Sie betonen vielmehr und bedienen sich dabei eines festen Kanons paradigmatischer Handlungen: Ich gab Brot dem Hungrigen und Kleider dem Nackten, eine Überfahrt dem Schiffbrüchigen, einen Sarg dem, der keinen Sohn hatte, und ein Schiff dem Schifflosen.<sup>34</sup>

In späteren Inschriften treten die sprichwörtlichen Witwen und Waisen als die exemplarischen Objekte patronaler Wohltätigkeit auf. Im Rahmen eines „konstellativen“ Menschenbilds muß deren Schicksal besonders furchtbar erscheinen; sie sind vor allen anderen auf einen „Patron“ angewiesen, der den Gatten und Vater vertritt, sie dadurch wieder in eine Konstellation einbindet und ihnen damit zu einer sozial anerkennungsfähigen Persönlichkeit verhilft. Die Witwen und Waisen können geradezu als ein Erkennungszeichen dienen für die Mentalität der „vertikalen Solidarität“ und „konnektiven Gerechtigkeit“; wo immer wir in altorientalischen, biblischen und ägyptischen Texten auf dieses Motiv stoßen, ha-

<sup>32</sup> Vgl. hierzu J.v.d.Driesch, *Geschichte der Wohltätigkeit*, Bd. I: *Die Wohltätigkeit im alten Ägypten*, Paderborn 1959; Verf., *Ma'at*; E.Brunner-Traut, „Wohltätigkeit und Armenfürsorge“; V. Herrmann, *Motivation des Helfens* (Anm.50).

<sup>33</sup> K. Sethe, *Urkunden des Alten Reichs*, Leipzig 1933 (im folgenden zit. als Urk I), 50, ähnl. 69f., 71f. u.ö., vgl. *Ma'at*, 97ff. Einige weitere Beispiele: „Jeder, der dies (Grab) für mich gebaut hat, war niemals unzufrieden“ (Urk I 23); „Was alle Handwerker angeht, so habe ich sie zufriedengestellt, nachdem sie dieses (Grab) geschaffen hatten, sodaß sie meinerwegen Gott priesen. Eine Freude war ihnen die Arbeit, und es verdroß sie nicht, auch hart zu arbeiten, weil sie Gott deshalb für mich priesen“ (Urk I 69ff.). Vgl. auch A. Roccati, *La littérature historique sous l'Ancien Empire Égyptien*, Paris 1982, § 142. Zur Entlohnung der Handwerker s.a. R. Müller-Wollermann, „Warenaustausch“, 142-145.

<sup>34</sup> Urk I 198 f.; Roccati, a.a.O., § 120.



ben wir es mit dieser Grundeinstellung zu tun.<sup>35</sup> Die folgende Inschrift stammt von einem Vezir des Neuen Reichs (Rechmire, um 1475 v.Chr.):

Ich habe Recht gesprochen zwischen dem Armen und dem Reichen,  
 ich habe den Schwachen bewahrt vor dem Starken,  
 ich habe die Wut des Bösen abgewehrt,  
 ich habe den Habgierigen zurückgedrängt in seiner Stunde,  
 ...ich habe die Witwe beschützt, die keinen Gatten hat,  
 ich habe den Sohn eingesetzt auf den Amtssitz seines Vaters<sup>36</sup>.

Anhuriose, aus dessen langer biographischer Inschrift die folgenden Ausschnitte stammen, wirkte unter Merenptah (Ende 13. Jahrhundert v.Chr.) als Hohepriester des Schu in This:

ich schenkte Aufmerksamkeit der Stimme der Witwe.  
 Ich rettete die Untergehenden und gab Lebensunterhalt den Notleidenden.  
 Ich war ein Schutz des Schwachen,  
 der eintrat für die Witwe, wenn sie ihrer Habe beraubt war.  
 Ich war ein Vater des Vaterlosen,  
 eine Mutter, die die Geringen rettete.  
 ... Ich weinte über einen Unglücksfall  
 und sorgte mich um den, der zu Boden schaute.  
 Ich war wach für den Notschrei der Waise  
 und erfüllte alle ihre Wünsche.  
 Ich hob das Kind auf, das von Kummer beladen war,  
 ich beendete sein [Leid] und wischte seine Tränen ab.  
 Ich ließ die Klagende ihre Trauer vergessen.<sup>37</sup>

Diese Inschrift ist besonders bemerkenswert, weil sie über das Motiv der Verantwortung gegenüber den Schwachen und Bedürftigen hinausgeht und, vielleicht zum ersten Mal in der ägyptischen Tradition, das Gefühl des *Mitleids* artikuliert, das in der Bibel eine so große Rolle spielt. Man spricht hier geradezu von „Erbarmensgesetzen“.<sup>38</sup> Nach altorientalischer und biblischer Rechtsauffassung dient das Gesetz nicht vornehmlich dem Schutz des Eigentums; im Gegenteil spielt der Gedanke gesetzlich vorgeschriebenen Verzichts auf Eigentum, etwa in

<sup>35</sup> Fensham, F.Ch., „Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature“, in: *Journal of Near Eastern Studies* 21, 1962, 129-139; H.K.Havice, *The Concern for the Widow and the Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O.T. Ethics* (Ph.D.thesis, Yale University 1978); Ma'at, 245.

<sup>36</sup> K. Sethe, *Urkunden der 18.Dynastie*, Graz 1961 (Urk IV), 1077f. nach Ma'at, 103f. um den zu retten, der in der Hand des Mächtigen war.

<sup>37</sup> B.Ockinga, Yahya el-Masri, *Two Ramesside Tombs at El Mashayikh I*, Sidney 1988, 36-42, Tf. 25-29, nach Ma'at, 104-106.

<sup>38</sup> Ich folge hier Gedanken, die M. Welker in seiner Heidelberger Antrittsvorlesung über „Das Reich Gottes“ entfaltet hat.



der Form von Schulderlassen, eine große Rolle.<sup>39</sup> Typische Verzichtgesetze sind etwa Edikte der Begnadigung, Freilassung, Amnestie (akk. *anduraru*, hebr. *d'ror*, griech. *philanthropa*), wie sie mesopotamische und ptolemäische Herrscher anlässlich ihrer Thronbesteigung zu erlassen pflegten – also ein Akt, den wir eher als Rechtsaufhebung denn als Rechtsstiftung einstufen würden.<sup>40</sup>

In Ägypten gibt es keine kodifizierten Gesetze. Wir stoßen aber auf ähnliche Grundsätze in den Lebenslehren und biographischen Grabinschriften, die wir als Kodifikationen sozialer Normen ansehen dürfen. So heißt es etwa in der späten Lehre des Amenope: *Wenn du einen großen Rückstand bei einem Armen findest, so mache daraus drei Teile: Erlasse (ihm) zwei davon und laß nur einen stehen.*<sup>41</sup> Mehrere Beamte rühmen sich in ihren Biographien, diese Grundsätze in ihrer Lebensführung in die Tat umgesetzt zu haben.<sup>42</sup>

Schon E. Otto hat aber in seiner meisterhaften Arbeit über diese Spätzeitbiographien darauf aufmerksam gemacht, daß es sich hier um Rückgriffe handelt auf Texte und Grundsätze einer viel älteren Epoche. „Gerade die Fürsorge für den Gau in Notzeiten, die damals aufgrund der fehlenden Zentralisation und der sich ablösenden Fremdherrschaften oft genug entstanden sein werden, erinnert lebhaft an die Herakleopolitenzeit“, also die auf den Zusammenbruch des Alten Reiches folgende Erste Zwischenzeit am Ende des 3. Jahrtausends. Dort liest man z.B. im Grab des Gaufürsten Cheti: *Ich erließ die Steuern von jedermann, und zwar die, die ich von meinen Vätern berechnet fand.*<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Zu den Verzichtgesetzen königlicher Erlasse s. D. Charpin, „Les décrets royaux à l'époque Paléo-Babylonienne“, in: *Archiv für Orientforschung* 34, 1987, 36-44; M. Weinfeld, „Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their ancient Near Eastern Background“, in: T. Veijola (Hrsg.), *The Law in the Bible and in its Environment*, Göttingen 1990, 39-62.

<sup>40</sup> Vgl. hierzu W. Burkert, „Kronia-Feste und ihr altorientalischer Hintergrund“, in: S. Döpp (Hrsg.), *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, Trier 1993, 11-30, mit Verweis auf W. v. Soden, *Akkad. Handwörterbuch*, 50f.; *Chicago Assyrian Dictionary* A II (1968), 115-117 s.v. *anduraru*.

<sup>41</sup> Amenemope 13 s. I. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenemope*, Münchner ägyptologische Studien 23, 1972,<sup>100-103</sup>.

<sup>42</sup> Vgl. z.B. E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden 1954, 89: *Ich war besorgt, den Thebanern Saatgutdarlehen zu geben, und ich erhielt die Armen meiner Stadt am Leben. Ich war nicht zornig gegen einen, der (es) nicht zurückzahlen konnte. Ich bedrängte ihn auch nicht (mit der Drohung), ihm seine Habe wegzunehmen. Ebenso ließ ich es nicht zu, daß er seine Güter einem anderen verschrieb, um seine Schuld, die er aufgenommen hatte, zu tilgen. Ein anderer nennt sich lapidar: Einer, der die Abgaben lindert und Steuerrückstände erläßt* (Otto, *ibd.*).

<sup>43</sup> Siut V.11 nach W. Schenkel, *Memphis - Herakleopolis - Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*, Äg. Abh. 12, Wiesbaden 1965, 72.



#### 4. Die Sanktionierbarkeit sozialer Normen. Totengericht und Weltgericht.

Die Normen der sozialen Gerechtigkeit sind nicht einklagbar; darin liegt ihre Schwäche. Es handelt sich nicht um Gesetze, auf die sich ein Kläger jederzeit und unbedingt vor einem unabhängigem Gericht berufen könnte und deren Übertretung mit schweren Sanktionen belegt wären. Es handelt sich lediglich um Gnadentakte und Wohltätigkeits-Verpflichtungen, deren Unterlassung umso weniger unter Strafe gestellt werden kann, als sie per definitionem immer nur von oben kommen. Der Habgierige und Hartherzige, Selbstsüchtige und Selbstherrliche ist vor irdischen Gerichten nicht zu belangen. Aus dieser Aporie erwächst die Vorstellung einer jenseitigen Gerichtbarkeit. In Mesopotamien und Israel, wo man nicht an die Unsterblichkeit der Seele glaubt, nimmt sie die Formen einer göttlichen Vergeltung an: Gott sorgt selbst als höchster Richter und Retter für das Funktionieren der konnektiven Gerechtigkeit. Aber die Rechnungen müssen im Diesseits aufgehen, sodaß unter Umständen die Kinder und Kindeskinde für eine Strafe einstehen müssen, die den Täter zu Lebzeiten nicht mehr treffen konnte. In Ägypten dagegen entwickelt sich auf dem Boden fester Unterblichkeits-Überzeugungen die Idee eines Totengerichts, dem sich jeder Verstorbene unterziehen muß im Sinne einer Aufnahmeprüfung ins Jenseits. Vor einem Kollegium von 42 Richtern hat der Tote seine Unschuld zu beweisen, indem er die entscheidenden Verfehlungen aufzählt mit der Behauptung, sie *nicht* begangen zu haben. Gleichzeitig wird auf einer Waage sein Herz gegen das Symbol der Wahrheit abgewogen.

In der Liste dieser Verfehlungen dürfen wir eine Kodifizierung sozialer Normen erblicken, die hier, im Kontext des Totengerichts, Gesetzeskraft erhalten und mit Sanktionen belegt werden. Wer das Totengericht nicht besteht, verfällt dem „Nichtsein“ und wird alsbald von der monströsen „Fresserin“ verschluckt. Entscheidend ist in unserem Zusammenhang, daß unter diesen Normen eine ganze Reihe in den Kontext des „Vertikalen Sozialismus“ gehört und sich auf die Tugenden des Helfens und Schützens, der Schonung und Rücksicht, der Selbstzurücknahme und Bescheidenheit bezieht, z.B.:

Ich war nicht habgierig; Ich habe nicht gestohlen;

ich habe keine Menschen getötet (var. Ich habe nicht getötet, nicht zu töten befohlen), ich habe das 'göttliche Kleinvieh' nicht getötet (gemeint sind die Menschen);

Ich habe nicht am Beginn jedes Tages die vorgeschriebene Arbeitsleistung erhöht, ich habe kein Waisenkind an seinem Eigentum geschädigt.

Ich habe keine Portionen geraubt, keinen Kornwucher getrieben, mich nur für den eigenen Besitz interessiert;

ich habe nicht gelogen, nicht geschimpft, Ich habe nicht gestritten, prozessiert, keinen Terror gemacht, keine überflüssigen Worte gemacht, nicht die Stimme erhoben, nicht unbedacht geredet;

Ich habe niemanden belauscht, niemandem zugeblinzelt, mich nicht aufgebläsen, mich nicht überhoben,

ich war nicht hitzig (var. „heißmäulig“), nicht jähzornig, nicht gewalttätig,



ich habe mich nicht taub gestellt gegenüber Worten der Wahrheit. Ich habe niemanden schlecht gemacht bei seinem Vorgesetzten.

Ich habe keinen Schmerz zugefügt, ich habe keinen hungern lassen, ich habe keine Tränen verursacht, ich habe niemandem Leid zugefügt.<sup>44</sup>

Wo der Tote in positiven Wendungen seine Jenseits-Würdigkeit herausstellt, benutzt er die Topik der autobiographischen Grabinschriften:

Ich habe getan, was die Menschen raten  
und womit die Götter zufrieden sind.

Ich habe den Gott zufriedengestellt mit dem, was er liebt:

Brot gab ich dem Hungrigen,

Wasser dem Dürstenden,

Kleider dem Nackten,

ein Fährboot dem Schifflosen.<sup>45</sup>

Von daher fällt Licht auf die apologetische Funktion der Grabinschriften: auch sie setzen die allgemeinen Rahmenbedingungen einer jenseitigen Gerichtsbarkeit voraus, die über Unsterblichkeit und Fortdauer entscheidet.

Volker Herrmann hat in einer Heidelberger theologischen Abschlußarbeit die Parallele zur „Motivation des Helfens“ im Urchristentum herausgearbeitet, wie sie im 25. Kap. des Matthäus-Evangeliums entfaltet wird. An die Stelle des ägyptischen Totengerichts tritt dort das Weltgericht, an die Stelle der individuellen Lebenszeit die Weltzeit; das „Haus des Osiris“, in das in Ägypten der gerechtfertigte Tote eingeht, wird ersetzt durch das Reich Gottes. Auch hier aber wird die Würdigkeit des Individuums, in das Reich Gottes einzugehen, an den sozialen Normen der Mitmenschlichkeit gemessen, auch hier wird den auf Erden nicht sanktionierbaren Normen die jenseitige Sanktion ewiger Verdammnis zugeordnet.<sup>46</sup>

Vertikaler Sozialismus bezieht sich auf das Programm einer Sozialordnung, die die Ungleichheit unter den Menschen zwar als eine Form von Un-Ordnung bekämpft, aber nicht aufhebt, sondern als unaufhebbares Charakteristikum der Welt wie sie ist hinnimmt und anerkennt. Die Ungleichheit wird nicht aufgehoben, sie wird lediglich in ihren Folgen gemildert: durch soziale Normen, die Wohltätigkeit und Armenpflege, Erbarmen und Verantwortung einschärfen im Sinne von Verpflichtungen, die mit der Zugehörigkeit zur Hierarchie verbunden sind. Wir wollen uns das billige Argument versagen, daß damit die bestehenden Verhältnisse nur bestätigt werden und daß die helfende Hand den Armen nur in seiner Abhängigkeit bestärkt, anstatt ihn daraus zu befreien. Wir wollen uns auch den Einwand versagen, daß die aufdringliche Thematisierung von Altruismus und Wohltätigkeit

<sup>44</sup> Vgl. *Ma'at*, Kap.5.

<sup>45</sup> Vgl. E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich und München 1979, 240.

<sup>46</sup> V. Herrmann, *Die Motivation des Helfens in der altägyptischen Religion und in der urchristlichen Religion. Ein Vergleich anhand von Totenbuch Kap. 125/Texten der idealen Selbstbiographie und Mt. 25, 31-46*, Abschlußarbeit am diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg WS 1990/91.



ein eher schlechtes Licht auf die tatsächlichen Verhältnisse wirft, die diesen un-  
ausgesetzten Aufruf offenbar notwendig machten. Niemand weiß, wie die tatsäch-  
lichen Verhältnisse wirklich ausgesehen haben. Sicher ist aber, daß wirksame  
Hilfe den Armen nicht ärmer macht und daß die unermüdliche Erziehung zur Ge-  
rechtigkeit die Welt nicht gut ungerechter machen kann.

Wenn man das Fehlen sozialer Revolutionen oder wenigstens Reformen in  
den altorientalischen Staaten beklagt, muß man bedenken, daß die Rolle des so-  
zialen Reformers und „Guten Hirten“ in gewisser Weise zum offiziellen Königs-  
bild gehörte. Die Herrscherqualitäten eines Königs erweisen sich darin, wie es ihm  
gelingt, die Gerechtigkeit in seinem Reich zur Geltung zu bringen, und der Maß-  
stab hierfür sind die sprichwörtlichen Witwen und Waisen, und nicht etwa die  
Mächtigen und Besitzenden.

Vieles spricht dafür, daß dieses Herrscherbild in Ägypten nicht ursprünglich  
ist, sondern sich bei den Gaufürsten der Ersten Zwischenzeit, also nach dem Zu-  
sammenbruch des Alten Reichs, entwickelt hat. Es handelt sich ursprünglich nicht  
um Herrscher-, sondern um Magnatentugenden, um das Bild des Patrons, der in  
den Zeiten der Hungersnot seine Klienten bzw. seinen ganzen Gau am Leben  
erhalten hat, also um alternative Ordnungskonzepte, die sich nach dem Zusam-  
menbruch der pharaonischen Ordnung entwickelt haben, und dann mit dem Wie-  
dererstarken des Zentralkönigtums in das offizielle Herrscherbild aufgenommen  
wurden. Der König des Mittleren Reichs verbindet das Gottkönigtum des Alten  
Reichs mit dem Image und Tugendkanon eines „Groß-Patrons“ der Ersten Zwi-  
schenzeit.

Wenn man auf diesen Ursprung blickt, in einer Zeit der Krise, der fehlenden  
Zentralherrschaft, könnte man dem „Vertikalen Sozialismus“ geradezu den Cha-  
rakter einer revolutionären Ideologie zuerkennen. Aber dagegen spricht denn  
doch, daß er so bruchlos in die Staatsideologie des Mittleren Reichs übersetzbar  
war. Das Herrschaftskonzept der Patrone, Magnaten und Gaufürsten zielte nicht  
auf eine alternative politische Ordnung, sondern ließ sich ohne weiteres in das  
pharaonische Herrscherbild übernehmen. So kommt es zu dem Bild des „Guten  
Hirten“, der seine Herde schützt, allerdings weniger vor Hungersnot und Elend, als  
vor Unterdrückung und Ausbeutung durch die „Mächtigen“.