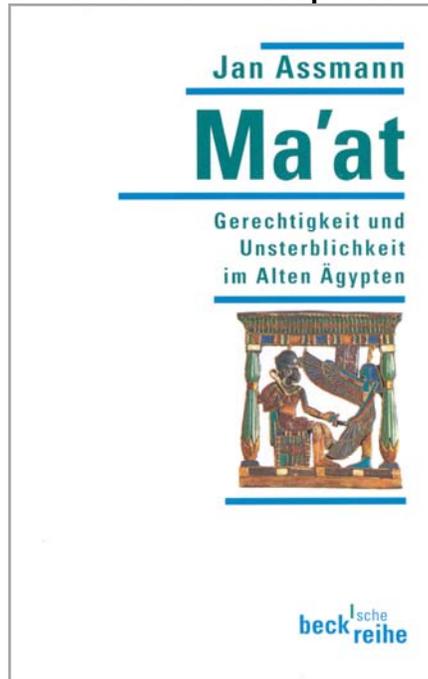


Unverkäufliche Leseprobe



Jan Assmann

Ma'at

Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten
Ägypten

2018. 327 S., mit 13 Abbildungen

ISBN 978-3-406-45943-6

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/17035>

© Verlag C.H.Beck oHG, München

beck^{lsche}
reihe

b^{sr}

Kulturelle Phänomene sind außerordentlich stabil und können sich über Jahrtausende hinweg trotz gesellschaftlicher und politischer Brüche mehr oder weniger unverändert erhalten. Das Alte Ägypten bildet im vorliegenden Werk das Forschungsfeld dieser Überlegungen. „Ma’at“ ist der kulturelle Schlüsselbegriff altägyptischen Denkens und bedeutet „Wahrheit, Gerechtigkeit, Weltordnung“. Anhand dieses Begriffs spürt Jan Assmann Denkformen des Alten Ägyptens auf und findet in ihnen den ersten Ursprung staatlich organisierter Formen menschlichen Zusammenlebens. – Das Standardwerk zum altägyptischen Denken wurde für diese Neuauflage um ein Nachwort erweitert.

Jan Assmann ist Professor em. für Ägyptologie an der Universität Heidelberg. Er leitet seit 1978 ein Forschungsprojekt in Luxor (Oberägypten) und lehrte als Gastprofessor in Paris, Jerusalem, Yale und Houston. 1998 erhielt er den Deutschen Historikerpreis. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Kulturgeschichte Ägyptens und zur Kultur- und Religionswissenschaft. Bei C.H.Beck erschienen u. a. „Thomas Mann und Ägypten“ (2006), „Das kulturelle Gedächtnis“ (2005), „Religion und kulturelles Gedächtnis“ (2004), „Tod und Jenseits im Alten Ägypten“ (2003).

Jan Assmann

Ma'at

Gerechtigkeit und Unsterblichkeit
im Alten Ägypten

Verlag C.H.Beck

Dieses Buch erschien erstmals 1990 in gebundener Form im Verlag C. H. Beck.
2., broschierte Auflage. 1995
1. Auflage in der Beck'schen Reihe. 2001

Mit 13 Abbildungen

2., um ein Nachwort erweiterte Auflage. 2006

©Verlag C. H. Beck oHG, München 2006

Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen

Umschlagentwurf: + malsy, Willich

Umschlagbild: Darstellung eines Herrschers und der Göttin Ma'at unter
einem Baldachin, 18. Dynastie. Kairo, Ägyptisches Museum

Printed in Germany

ISBN-10: 3 406 45943 9

ISBN-13: 978 3 406 45943 6

www.beck.de

Inhalt

Vorwort	9
-------------------	---

I. Einführung: Weltordnung und soziale Gerechtigkeit. Der Ort der Ma`at in der Religions- und Geistesgeschichte

1. Die sprachlichen Grundlagen	15
2. Ma`at – Kultur oder Religion?	17
3. Soziale Gerechtigkeit und kosmische Ordnung	24
a) Zurück vor die „Achsenzeit“?	24
b) Die Theorie der „kosmologischen Reiche“: Eric Voegelin	28
c) Gerechtigkeit als Weltordnung: Hans Heinrich Schmid	31
4. Die Idee der „Rechtfertigung“ und die Sinndimensionen der ägyptischen Welt	35

II. Der Diskurs über die Ma`at: Kulturgeschichte als Diskursgeschichte

1. Die Ungleichrangigkeit der Quellen. Über Zentrum und Peripherie im altägyptischen Traditionsstrom	40
2. Die Entstehung der Großen Texte	51
a) Das Konzept Ma`at im Alten Reich	51
b) Der Untergang des Alten Reichs und das Strittigwerden der Ordnung	54

III. Konnektive Gerechtigkeit: Gegenseitigkeit und Solidarität

1. Die „Klagen des Oasenmannes“	58
2. Drei Sünden gegen die Ma`at	60
a) Trägheit und Vergessen: das Füreinander-Handeln als aktive Solidarität/ Reziprozität	60
Gegenseitigkeit und Erinnerung: iustitia „connectiva“ 60 – Die Rückkehr der Tat zum Täter. Schenken und Vergelten als Paradigma der Sozialität 64	
b) Taubheit und Freundschaft: Ma`at als kommunikative Solidarität/Reziprozität	69
Sprache als Paradigma kommunikativen Handelns: Reziprokes und Konverses Handeln 69 – Die Kunst des Hörens 73 – Verstocktheit und sozialer Tod 76 – Von der Sprache leben: das solidarische Reden 77 – Kommunikationsverlust und Gewalt 82	
c) Habgier. Gemeinsinn als intentionale Solidarität.	85
Habgier und Fest 86 – Habgier und Sozialität 87	

IV. Vertikale Solidarität: Tugend und Fortdauer

1. Grab und Gerechtigkeit	92
a) Unrecht Gut vererbt sich nicht	92
b) Das Zeugnis der biographischen Grabinschriften. „Liebe“ und „vertikale Solidarität“	97
2. Die Denkmalhaftigkeit der Tugend	109
3. Ma`at und die Schöpfung des inneren Menschen	114
a) Der „Ba“	114
b) Osiris und das Jenseits	117
c) Das Herz und der „innere Mensch“	119

V. Reinheit und Unsterblichkeit: Die Idee des Totengerichts

1. Die Schwelle zur anderen Welt	122
a) Kontinuität und Verwandlung der Person. Fortdauer und Unsterblichkeit	122
b) Jenseitsgericht und Totengericht	126
c) Die Herzwägung als Übergangsritus	132
2. Totenbuch 125: die Kodifizierung der Ma`at	136
3. Die priesterliche Reinigungsbeichte	140
4. Schuld und Individualität	149
5. Die konzentrischen Kreise	153

VI. Die Rechtfertigung des Sonnengottes und das Gelingen des kosmischen Prozesses

1. Ma`at als Göttin	160
2. Ma`at als kosmogonisches Prinzip	167
3. Ma`at im Sonnenlauf	174
a) Der Sonnenlauf als Herrschaft und Lebensprozeß: Allgemeines	174
Der Ursprung des Bösen: die Spaltung der Welt 174 – „Ma`at vor Re“ 177	
b) Die zornige Gerechtigkeit: Der Sonnenlauf als Herrschaftsausübung	180
c) Die lebenspendende Gerechtigkeit. Der Sonnenlauf als Lebenszyklus	184
Ma`at vor Re: die ägyptische Theorie des Opfers als Antworthandlung 184 – <i>šꜣr M3ꜣt</i> : die Darbringung der Ma`at als Sprechakt	192
4. Vereindeutigung durch Polarisierung: Die Rechtfertigung des Sonnengottes und des Menschen	196

VII. Kosmos und Staat. Das Gelingen des politischen Prozesses: Idee und Mythos des Staates in Ägypten

1. Der Mittler	201
2. Polarisierung und Politisierung: die Lehre von der Isfet	213
a) Negative Anthropologie: die Staatsangewiesenheit des Menschen	213
b) Negative Kosmologie: die Staatsangewiesenheit des Kosmos	218
3. Die Heilsgüter des Staates	222
a) Versorgung und Fülle	226

b) Sicherheit, Frieden, Vertrauen, Verständigung	228
c) „Lebenshauch“, Fortdauer, Unsterblichkeit	230
4. Das Gegenmodell des Echnaton: „direkte Kausation“ und Entpolarisierung der Welt	231
a) Positive Anthropologie und Kosmologie	231
b) Anthropozentrik und direkte Kausation	233

VIII. Ursprung und Krise der Ma`at

1. Vor der Ma`at: Gegenseitigkeit und Solidarität	237
a) Anthropologische Grundlagen: Zirkulation	237
b) Ethnologische Grundlagen: Binnensolidarität („Amity“)	238
c) Brauch und Sitte	241
2. Vertikale Solidarität	242
a) Schöpfung und Herrschaft.	242
b) Herrschaft und Heil, Staat und Unsterblichkeit	244
c) Vertikale Solidarität: Schutz gegen Gehorsam	245
3. Vertikale und horizontale Solidarität: anthropologische Implikationen	248
4. Ausgänge aus der Ma`at	252
a) Theologie des Willens: Weisheit versus Frömmigkeit	252
b) Der „Verlust der Staatsidee“	260
Gott als König 260 – Der Fromme König 262	
c) Exodus aus der Kultur?	267

IX. Schluß: der Ort der Ma`at in der Religionsgeschichte der Gerechtigkeit

1. Zwischen Geschichte und Vorgeschichte	273
a) Ma`at und die Genealogie der Moral	273
b) Ma`at und die Genealogie der Religion	279
c) Religion und Widerstand	281
2. Weltordnung als Gerechtigkeit: iustitia connectiva	283

Nachwort zur Neuauflage 2006	289
--	-----

Abkürzungen	297
-----------------------	-----

Verzeichnis der Abbildungen und Bildquellen	298
---	-----

Literatur	299
---------------------	-----

Register	317
--------------------	-----

1. Sachen und Begriffe	317
2. Namen (Auswahl)	324



*Die Göttin Ma'at, Relief aus dem Grab Sethos' I.
(19. Dyn., um 1300 v. Chr.)*

Vorwort

Es gibt eine Linie in der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte, die über Nietzsche, Paulus und Moses nach Ägypten führt. Es ist eine Geschichte der Befreiung von Unterdrückung und Überforderung. Moses hat durch das Gesetz die Israeliten von politischer Unterdrückung befreit, für die Ägypten das Urbild abgibt. Paulus hat durch den Glauben an Jesus Christus die Menschen vom Gesetz befreit. Das Projekt der Moderne wiederum, für das der Name Nietzsche symbolhaft stehen mag, wollte den Menschen frei machen von der Überforderung durch den Glauben und der Bevormundung durch die Theologie. In diesem Prozeß hat sich aber jede Stufe – die Torah, der Christusglaube – bis in die Moderne in ihrem Eigenverständnis erhalten. Nur Ägypten ist untergegangen, und kein Eigenverständnis korrigiert das polemische Bild, das sich in der abendländischen Befreiungsgeschichte von ihm erhalten hat. So markiert Ägypten die Grenze, bis zu der unsere Erinnerung reicht und die Jaspers mit seiner Lehre von der Achsenzeit als den „Ursprung der Geschichte“ gefeiert hat.

Dieses vergessene Eigenverständnis der ägyptischen Kultur, ihre Innenansicht, erschließt sich in dem Begriff Ma`at. Mit diesem Begriff und der damit verbundenen Lehre verlängert sich die Geistesgeschichte der Menschheit um einige Jahrtausende, und wir gelangen an den ersten Ursprung staatlich organisierter Formen menschlichen Zusammenlebens zurück. Es zeigt sich, daß auch diese Lehre mit dem Pathos der Befreiung auftritt. Die Unterdrückung, von der die Ma`at frei macht, besteht in der Vergewaltigung des Schwachen durch den Starken. Das zivilisatorische Projekt der Zähmung des Menschen zum Mitmenschen tritt uns hier in der Morgenfrische des ersten Males entgegen. Die geistige Grundlage dieser neuen, „zivilen“ Form des Miteinander-Lebens ist die Lehre von der Ma`at, seine institutionelle Gestalt ist der Staat.

Um diese Vorgeschichte verlängert, erscheint die Befreiungsgeschichte des Abendlandes als eine gegenläufige oder Ent-Säkularisierung. Was säkular begann, diesseitig, sozial, politisch, wurde mit jedem Befreiungsschritt religiöser, theologischer, jenseitiger. In Wirklichkeit handelt es sich eher um einen Prozeß der Differenzierung, in dem das befreiende Prinzip, das Heil, in wachsende Distanz zu „dieser“ Welt trat. Ma`at ist ein „kompakter“ Begriff, der sich in anderen Sprachen nur umschreiben läßt: Wahrheit, Gerechtigkeit, Recht, Ordnung, Weisheit, Echtheit, Aufrichtigkeit. Er bezieht sich auf Moral und Manieren im menschlichen

Zusammenleben, auf die göttliche Gerechtigkeit des Totengerichts, auf die tägliche Überwindung des Chaos durch den kosmoschaffenden Sonnengott und die kosmoschaffende Gesetzgebung seines irdischen Abbilds, des Königs. Dieser Prozeß einer differenzierenden Entsäkularisierung tritt aber bereits in der ägyptischen Geistes- und Religionsgeschichte hervor. Die Heraufkunft der Idee vom Totengericht markiert in diesem Prozeß den ersten entscheidenden Schritt der Differenzierung und Verjenseitlichung. Den zweiten Schritt und zugleich eine Krise der Ma`at bedeutet dann im Neuen Reich die Heraufkunft einer neuen „Theologie des Willens“ mit der ihr korrespondierenden Mentalität der „Persönlichen Frömmigkeit“. Beide Schritte weisen in eine Richtung, die sich in der späteren Geschichte Israels und des Abendlandes fortsetzt. Daher ist das Unterfangen, diese Geschichte zu schreiben, auch ein Akt kultureller Rückerinnerung, der sich seines Standorts in der abendländischen Geistesgeschichte bewußt ist.

Dieses Buch ist hervorgegangen aus einem Kapitel, das meinem Versuch einer Darstellung ägyptischer „Theologie und Frömmigkeit“ vorangehen sollte.¹ Anhand einer Analyse des Ma`at-Begriffs wollte ich zeigen, warum der Begriff „ägyptische Religion“ irreführend ist, erweckt er doch die Vorstellung eines Gebiets, das mit objektiven Kriterien aus dem Ganzen der ägyptischen Kultur ausgrenzbar ist. Demgegenüber kam es mir darauf an zu zeigen, daß die zentralen ägyptischen Begriffe, und besonders der Begriff Ma`at, gebietsüberschreitend sind und jeden Versuch einer quellensprachlichen bzw. „eigenbegrifflichen“ Abgrenzung verbieten. Begreiflicherweise wuchs sich schon damals, vor sechs Jahren, das Kapitel zu einem Umfang aus, der seine Aufnahme in das 1984 erschienene Buch unmöglich machte.

Die Anstöße, diesen Ansatz zu einem eigenen Buch auszubauen, kamen von außen, aus einer Richtung, die mit der Linie Nietzsche – Paulus – Moses angedeutet ist. Den entscheidenden Anstoß zur Beschäftigung mit dem Ma`at-Begriff gab die Arbeit an einem Text, den Aleida Assmann aus nachgelassenen Tonbandmitschnitten einer Vorlesungsreihe des jüdischen Philosophen Jacob Taubes über die „Politische Theologie des Paulus“ redigiert hat. Mit dem Begriff einer Politischen Theologie, d. h. der Beziehung von „Herrschaft“ und „Heil“, scheint mir der geschichtliche Zusammenhang am präzisesten bezeichnet, in dem ich die ägyptische Ma`at-Lehre situieren und behandeln möchte.² Im Gegensatz

¹ *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984.

² Vorträge über den Römerbrief, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. 2. 1987, unpubliziert. Zum Thema „Politische Theologie“ vgl. die von J. Taubes herausgegebenen Bände *Der Fürst dieser Welt* (1983), *Gnosis und Politik* (1985) und *Theokratie* (1987).

zu Nietzsche und Paulus gehört aber die Gestalt des Mose und das in der Erinnerungsfigur des Exodus kristallisierte Ägyptenbild unmittelbar zum Thema dieser Arbeit. Sie greift damit Anregungen neuerer Arbeiten von jüdischer Seite auf, die das traditionelle israelitische Ägyptenbild aktualisiert haben. Neben den orthodoxen und daher bewußt einseitigen Darstellungen von A. Neher³ und R. Draï,⁴ denen der Ägyptologe, so wichtig ihm die hier überlieferte Erinnerung ist, nicht folgen wird, hat mich besonders tief Michael Walzers Buch *Exodus and Revolution*⁵ beeindruckt.

Den zweiten Anstoß zur Beschäftigung mit dem ägyptischen Ma'at-Begriff gab die Arbeit an einem Projekt, das den Gebietscharakter einer spezifischen Wissenschaft vielleicht noch entschiedener überschreitet als das Projekt „Politische Theologie“, nämlich die Mitarbeit an drei gemeinsam mit Aleida Assmann organisierten Tagungen des Arbeitskreises „Archäologie der literarischen Kommunikation“ zum Thema „Weisheit“, sowie, im engsten Zusammenhang hiermit, unsere gemeinsame Teilnahme an der dritten der von S. N. Eisenstadt geleiteten „Achsenzeit“-Konferenzen zum Thema „Reflexivität“.⁶

Karl Jaspers' These von der Achsenzeit, 1949 erstmals aus akutem Anlaß vorgetragen, hat durch Eisenstadts Initiative eine neue Aktualität bekommen. Eisenstadt hat Jaspers' Bekenntnis zu den „Großen Traditionen“ der Menschheitsgeschichte in eine kultur- und vor allem religionssoziologische Theorie umgeformt, die den historischen Wissenschaften zur Prüfung aufgegeben ist. Für die Ägyptologie stellt diese Theorie eine besondere Herausforderung dar. Es geht um die Frage nach dem Ort Ägyptens im Rahmen jener Geistesgeschichte, in der wir, die wir derartige Untersuchungen anstellen, stehen und die in die Tiefe der Zeit zurückreicht. Daß Ägypten überhaupt einen Ort in dieser Geschichte hat, sollte nicht zweifelhaft sein. Anders als z. B. die Kulturen Alt-Amerikas hat Ägypten von Anfang an auf die abendländische Geschichte eingewirkt. Die Frage ist nur, ob die Beziehung dieser in die Antike zurückreichenden Traditionen des Abendlandes zu Ägypten als Evolution oder Revolution, Schritt oder „Sprung“ zu rekonstruieren ist.

Jaspers' These von der Achsenzeit sieht in diesem Übergang von der vorgriechischen zur griechischen, der vorisraelitischen zur israelitischen Welt den menschheitsgeschichtlich schlechthin entscheidenden Einschnitt. Allerdings leidet ihre Begründung unter Jaspers' weitgehender Unkenntnis der vorachsenzeitlichen Welt. Erst durch Eric Voegelin, der

³ André Neher, *Moïse*, Paris 1957.

⁴ Raphaël Draï, *La sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Paris 1986.

⁵ New York 1985, dt. *Exodus und Revolution*, Berlin 1988.

⁶ Vgl. Kapitel 1, n. 16 und 17.

dieselbe These mit einem erheblichen Aufwand an historisch-philologischer Arbeit vertrat, ist sie für den Historiker überhaupt diskussionsfähig geworden. Jaspers' These hat aber nur dann einen historischen Erkenntniswert, wenn sie sich von der Analyse vorachsenzeitlicher Kulturen her bestätigen läßt, wenn also beide Seiten dieser Achse, das Vorher und das Nachher, in vergleichbarer Beleuchtung im Blick stehen. Die Kultur des pharaonischen Ägypten kann für eine Untersuchung der vorachsenzeitlichen Welt als besonders geeignet gelten: Aufgrund des ungewöhnlichen Reichtums an schriftlicher Überlieferung und der drei Jahrtausende umfassenden Zeittiefe, in die diese Überlieferung zurückreicht.

Diese Herausforderung wollen wir aufgreifen. Wir geben Jaspers darin recht, daß unser Denken geprägt ist von geistigen Traditionen, die bis in die Antike, bis zu Homer und – beispielsweise – Amos zurückreichen, und daß hier eine Grenze erreicht ist, vor der unser „unmittelbares“ Verstehen und Angerührtsein aufhört. Hier stoßen wir an den Horizont dessen, was wir das „Kulturelle Gedächtnis“ genannt haben⁷ und was sich notwendigerweise horizontbildend konstituiert, weil es nicht ohne Bezug auf eine Trägerschaft, eine kulturelle Identität denkbar ist. Der Ägyptologe arbeitet jenseits dieses Horizonts. Das ist seine Schwäche und seine Chance. Seine Schwäche: weil er auf jenes Verstehen und Angerührtsein verzichten muß, das den Theologen und Humanisten wie selbstverständlich leitet. Und seine Stärke: weil er der Gefahr des ethnozentrischen Vorurteils weniger ausgesetzt ist und den Horizont besser ermessen kann, der das humanistische und theologische Verstehen bedingt. Mit diesem Horizont im Blick kann sich auch das Erkennende Eindringen einer philologischen Untersuchung in fremdes Gelände den Befunden bis zum Verstehen nähern. Dieses Verstehen würde ich als die Rekonstruktion der Beziehung definieren, in der die erschlossene Welt zu den Traditionen der unsrigen steht. Daher ist die Jaspers'sche Hypothese für die Ägyptologie von hermeneutischem Interesse, und dieses Buch versteht sich als den ersten Versuch, das Problem mit den Mitteln der Ägyptologie anzugehen. Dabei wird es nicht um die faktischen Einflüsse Ägyptens auf Europa gehen, eine Arbeit, die Morenz bereits durchgeführt hat.⁸ Denn dabei kommt von Ägypten immer nur das in den Blick, was in Europa weitergewirkt hat. Worum es uns geht, ist im Gegenteil, die geistige Welt der Ägypter so umfassend wie möglich und in dem ihr eigenen Aufbau zu Gesicht zu bekommen.

⁷ J. Assmann, T. Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt 1988; A. u. J. Assmann, *Kulturen der Erinnerung* (in Vorber.); A. Assmann, D. Harth (Hgg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument* (im Druck).

⁸ S. Morenz, *Die Begegnung Europas mit Ägypten*, Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften Leipzig, 113. 5, 1968.

Für ein solches Projekt scheint sich der ägyptische Begriff Ma`at vor allen anderen anzubieten. Daher geht die Untersuchung am Leitfaden einer Begriffsanalyse von Ma`at vor. Wir werden den Begriff in den Diskursen aufsuchen, in denen er zentral ist: Weisheitsliteratur, autobiographische Grabinschriften, Totenliteratur, Sonnenhymnen und Königsinschriften. Der Leser wird also mit der ganzen Materialfülle an Primärquellen konfrontiert werden, die der Verfasser irgend mobilisieren kann, um diesen Aufbau herauszuarbeiten. Trotzdem soll er, das ist die Absicht dieses Buches, das allgemeine Problem nicht aus dem Auge verlieren, das diese Untersuchung leitet: die Frage nach dem Exodus, der uns von Ägypten zugleich trennt und mit ihm verbindet.

Nachdem ich die Thesen dieses Buches erstmals im Januar 1988 vor der Akademie der Wissenschaften in Heidelberg vortragen und diskutieren konnte, hatte ich die unschätzbare Gelegenheit, sie im Rahmen zweier kürzerer Gastprofessuren auch am Collège de France in Paris und an der Universität Yale zur Diskussion zu stellen.⁹ Von der stimulierenden Gesprächsatmosphäre dieser drei so verschiedenen Kontexte hat meine Arbeit profitiert, ebenso wie von den Diskussionen der Ma`at-Tagung, die Erik Hornung im Mai 1989 in Basel veranstaltet hatte. Erik Hornung und Elisabeth Staehelin, Wolfgang Helck, Miriam Lichtheim und Friederike Kampf, die in diesem Zusammenhang das Manuskript gelesen und wertvolle Hinweise und Einwände beigesteuert haben, gilt mein besonderer Dank, ebenso wie Ernst Peter Wieckenberg, dessen Sorgfalt dem Leser manchen Stolperstein aus dem Weg geräumt hat.

Als einer dieser Stolpersteine erwies sich bereits der Titel, den ich dem Buch ursprünglich geben wollte: *Vertikale Solidarität*. Daß das Vertikale oder Senkrechte es mit oben und unten zu tun hat, im Gegensatz zum Horizontalen oder Waagrechten, ist nicht jedem auf Anhieb klar. Der Begriff bringt das Thema dieses Buches gleichwohl auf eine bündige Formel. Worum es geht, ist die Frage nach dem, was die Menschen zur Gemeinschaft verbindet. Hier gibt es in der Menschheitsgeschichte nur zwei Optionen: die eine fordert die Einfügung des einzelnen in ein vertikal oder hierarchisch organisiertes Ordnungsgefüge, die andere die prinzipielle Gleichheit aller in einer horizontal oder egalitär aufgefaßten Gesellschaft. Der französische Soziologe und Indologe Louis Dumont hat diese beiden Optionen als *homo hierarchicus* und *homo aequalis* einander gegenübergestellt. Der Begriff der „vertikalen Solidarität“ entspricht dem *homo hierarchicus*, aber er bringt neben dem Gedanken der Unterordnung auch die Idee der Gemeinschaft zum Ausdruck, ohne die Un-

⁹ Hierfür bin ich meinen Kollegen J. Leclant, P. Vernus und W. K. Simpson zu besonderem Dank verpflichtet. Die Pariser Vorlesungen erschienen 1989 unter dem Titel *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* bei Juillard, Paris.

terordnung in Unterdrückung umschlägt, ebenso wie übrigens auch die auf dem Prinzip des *homo aequalis* basierenden Gesellschaftsformen ohne Solidarität in Ausbeutung umschlagen. Wir selbst, die wir im Zeichen des *homo aequalis* leben und denken, haben es schwer, in den Lebensformen des *homo hierarchicus* etwas anderes als Unfreiheit und Unterdrückung zu sehen, nämlich eine Form der Solidarität. Der Historiker muß versuchen, einen Standpunkt oberhalb dieser streitenden Parteien zu gewinnen, der es erlaubt, jeden dieser entgegengesetzten Entwürfe in seinem Eigenrecht zu rekonstruieren, ohne ihn zugleich vom Standpunkt der Gegenseite als Unfreiheit oder Unfrieden zu denunzieren. In diesem Sinne möchte dieses Buch durch die Rekonstruktion altägyptischer Denkformen dazu beitragen, Klischees abzubauen und einen weiteren Blick auf die Möglichkeiten des Menschseins freizulegen.

Heidelberg, Januar 1990

I. Einführung: Weltordnung und soziale Gerechtigkeit. Der Ort der Ma`at in der Religions- und Geistesgeschichte

1. Die sprachlichen Grundlagen

Am Ende des Weges, den wir mit den Namen Nietzsche, Paulus und Moses als einen Weg der Befreiung gekennzeichnet haben, steht Ägypten in der Gestalt des Pharaos, aus dessen Hand Moses die Kinder Israels befreit. Pharaos ist aber, von Ägypten aus gesehen, kein willkürlicher Despot, sondern seinerseits einer Gottheit verantwortlich, die mit dem Anspruch der Befreiung auftritt. Das ist die Göttin Ma`at, die Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit. Ma`at (*m3't*) ist eine Göttin des ägyptischen Pantheons, ein Wort der ägyptischen Sprache, und ein – wenn nicht geradezu *der* – Zentralbegriff der altägyptischen Kultur. Wovon sie befreit, diese Frage zu beantworten wird die Aufgabe dieser Untersuchung sein. Eine erste Annäherung kann aber schon über den Namen selbst, seine Etymologie und Schreibung, versucht werden. Der Name, der ursprünglich „Mu`at“ gelautet haben muß,¹ hängt mit einem Verbum *m3'c* zusammen, das „lenken, richten, den Dingen eine Richtung geben“, des weiteren auch „darbringen, opfern“ bedeutet.² Demnach wäre Ma`at ursprünglich so etwas wie der „Richtungssinn“ einer als Prozeß oder Bewegung vorgestellten Wirklichkeit bzw. die Kraft, die eine Bewegung in die richtige Richtung lenkt. Diesen Zusammenhang kann man sich an der ähnlichen Situation im Deutschen klar machen: „richten“, „richtig“ und „Richtung“ verweisen auf die gleiche Einheit von Recht, Wahrheit und Steuerung oder „Richtungssinn“, wie sie offenbar auch im ägyptischen Ma`at-Begriff zum Ausdruck kommt. Daraus ergibt sich

¹ Die Aussprache Ma`at beruht auf ägyptologischer Konvention. Hieroglyphisch erscheint das Wort als *m-3-c-t*. Da die Hieroglyphenschrift keine Vokale schreibt, behilft sich die Ägyptologie damit, daß sie die Konsonanten 3 (Aleph) und ' ('ajin) als „a“ ausspricht. Der Stamm ist, wie im Ägyptischen und in den semitischen Sprachen üblich, dreiradikalig; das -t ist die Femininendung. In diesem Fall ist die ursprüngliche Vokalisation Mu`at, d. h. *mu3'at*, über Königsnamen erschließbar, die auch in keilschriftlicher Wiedergabe auftauchen, wie Nibmu`aria: *ni-ib-mu-a-ri/e-a* = *Nb-m3'-t-R'w* (Amenophis III.), Minmu`aria: *mi-in-mu-a-ri/e-a* = *Mu-m3'-t-R'w* (Sethos I.), Wasmu`aria: *wa-as-mu-a-ri/e-a* = *Wst-m3'-t-R'w* (Ramses II.) (Edel, in: *JNES* 7, 1948, 22), s. Osing, *Nominalbildung*, 375. Koptisch wird daraus ^B MEI, ^S MEE, s. Osing, a. a. O., 439.

² Vgl. W. Westendorf, „Ursprung und Wesen der Maät“.

für unsere Frage nach dem „wovon“ der Befreiung ein Begriff wie „Orientierungslosigkeit“, eine Welt ohne Sinn und Richtung, die keine Berechnung und kein Vertrauen ermöglicht.

Ideographisch kann das Wort mit zwei verschiedenen Zeichen geschrieben werden: dem „Sockel“³ und der Feder. Da ideographische Schreibungen das Gemeinte abbilden, darf man davon ausgehen, daß der Bezug zwischen dem abgebildeten Gegenstand und dem gemeinten Begriff nicht ganz willkürlich ist. Ein Begriff wie „Wahrheit-Gerechtigkeit“ ist natürlich nur metaphorisch mit einem abbildbaren Gegenstand in Verbindung zu bringen; und es ist nicht auszuschließen, daß die Assoziation nur über das Lautliche läuft, daß also dieser Gegenstand zufällig einen ähnlich klingenden Namen hat. Das ist aber anderweitig weder für die Feder, noch für den „Sockel“ bekannt. So darf man vermuten, daß sich die Assoziation zwischen dem Begriff Ma`at und den abbildbaren Gegenständen aus einer Wesensbeziehung ergibt, daß also der Begriff etwas „Sockel-artiges“ und etwas „Feder-artiges“ beinhaltet. Was den Sockel angeht, liegt es nahe, an die Funktion einer tragenden Basis zu denken.⁴ In der Tat ist in einem Sonnenhymnus einmal davon die Rede, daß sich „Ma`at mit dem Sockel vereint“.⁵ Ma`at befreit also von der Unbeständigkeit des in den Sand Gebauten und ins Wasser Geschriebenen, indem sie allem Handeln Fundament und Dauer verleiht. Für die Feder, die das Symbol der Göttin Ma`at ist, liegt eine Bedeutung wie „Lufthaftigkeit“ nahe,⁶ wobei die Luft als (metaphorisches) Symbol der Wahrheit/Gerechtigkeit gemeint ist; tatsächlich wird die Ma`at „eingatmet“, ist sie „die Atemluft für die Nase“ usw.,⁷ wird sie, allerdings

³ C. J. Bleeker, *Beteekenis*. Was die Bedeutung des Schriftzeichens () angeht, stammt der älteste Vorschlag schon von Champollion. Er wollte darin das Bild einer ägyptischen Elle sehen und die ursprüngliche Bedeutung von Ma`at daher in derselben Richtung wie gr. *kanon* und lat. *regula* suchen („Maß, Maßstab, Lineal“). Diese Deutung hat sich jedoch nicht durchsetzen können, weil den ägyptischen Ellen die für das Zeichen Ma`at charakteristische Abschrägung fehlt. Bleeker deutete das Schriftzeichen als „abgemessenes Stück Land“. W. Westendorf sieht in dem Schriftzeichen ein Architekturelement zur Lichtführung in Fensteröffnungen (a. a. O.). Heute hat sich die von H. Brunner, „Gerechtigkeit als Fundament des Thrones“ vorgeschlagene Deutung wohl allgemein durchgesetzt.

⁴ Brunner hat im Hinblick auf die biblische Wendung von der „Gerechtigkeit als Fundament des Thrones“ das Schriftzeichen als „Basis“ von Thronen und Kapellen interpretiert.

⁵ Vgl. J. Assmann, *Liturg. Lieder*, 150, 157 (9).

⁶ S. bes. I. Shirun-Grumach, „Remarks on the Goddess Ma`at“. W. Helck, in: *LÄ III*, 1111, sieht darin ein allgemeines „Zeichen der Heiligkeit“. D. Jankuhn, in: *GM* 8, 1973, 19f., möchte über die Gleichsetzung von Ma`at und Westgöttin darin die „libyische Feder“ erblicken.

⁷ Vgl. J. Bergman, *Ich bin Isis*, 181–195 (Ma`at als „Kehle“, „Luftröhre“, „Atemluft“).



*Geflügelte Ma`at, aus dem Grab der Königin Nefertari in Theben
(19. Dyn., um 1250 v. Chr.)*

m. W. erst im Neuen Reich, oft mit Flügeln dargestellt. Ma`at befreit in ihrem lufthaften Aspekt von dem, wovon auch Gott und König befreien sollen, wenn sie angerufen werden: „Gib Luft!“. Atemnot ist im Ägyptischen die zentrale Metapher für Not und Bedrängnis.

2. Ma`at – Kultur oder Religion?

Mit dem Konzept Ma`at hat eine vergleichsweise sehr frühe Kultur auf höchster Abstraktionsstufe einen Begriff geprägt, der menschliches Handeln und kosmische Ordnung miteinander verknüpft und damit Recht, Moral, Staat, Kult und religiöses Weltbild auf eine gemeinsame Grundlage stellt. Als Zentralbegriff des ägyptischen Denkens ist er unübersetzbar: Er steht und fällt mit dem ägyptischen Weltbild. Es scheint kaum eine Sprache zu geben, die ein Wort ähnlichen Bedeutungsumfanges kennt, denn es gibt keine Kultur bzw. Gesellschaft, die ein dem altägyptischen hinreichend ähnliches Weltbild ausgebildet hätte. Wir pflegen daher den Begriff unübersetzt zu lassen, was oft die beste Lösung ist, oder aber mit mehreren Wörtern zu umschreiben wie „Wahrheit, Gerechtigkeit, Weltordnung“, „vérité, justice, ordre“, „truth, justice, order“ usw. Eine adäquate Umschreibung müßte natürlich wesentlich länger sein. Sie kann leicht den Umfang eines ganzen Buches annehmen, weil sie große Teile des Weltbildes rekonstruieren muß, in dessen Rah-

men der Begriff, um den es geht, zentral ist.⁸ Das mag auch der Grund dafür sein, warum eine umfassende Behandlung des Begriffs Ma`at bis heute fehlt.

Im Begriff der Ma`at liegt ungeschieden beieinander, was später in Staats-, Moral-, Naturphilosophie und Theologie auseinandertreten wird. Die ägyptische Ma`at-Lehre bezieht sich auf den Ort des Individuums in der Gesellschaft, den Ort der Gesellschaft im pharaonischen Staat und den Ort des Staates im Kosmos. Als der Oberbegriff aller Bindungen und Verpflichtungen – gegenüber dem Mitmenschen, dem Staat und dem „Heiligen“ – und als Oberbegriff aller Denken und Handeln steuernden Axiome entspricht sie dem, was am angemessensten als „ägyptische Religion“ zu bezeichnen wäre. Das setzt aber einen Religionsbegriff voraus, der in scharfem Gegensatz zu dem uns aus der jüdisch-christlichen Tradition vertrauten Religionsbegriff steht. Am Leitfaden einer Analyse des Ma`at-Begriffs gewinnen wir Einblick in eine Form von Religion, die nicht nur anders ist als das, was sich in Israel in einem ganz neuen Sinne als Religion entwickelt – so wie sich alle Religionen voneinander unterscheiden –, sondern die in vieler Hinsicht das genaue Gegenteil zu Religion in diesem neuen Sinne darstellt und von deren Standpunkt dementsprechend als „Heidentum“ abgelehnt wurde. Die Ma`at-Lehre ist eine „Religion“, aber eine heidnische, sie ist weltbezogen, innerweltlich und umfassend; als In- und Oberbegriff aller Normen, Verpflichtungen und Axiome, die das menschliche Leben in den sozialen und politischen Ordnungen des Zusammenlebens steuern, deckt sie sich mit dem, was auch „Kultur“ genannt werden könnte,⁹ sie ist eine „symbolische Sinnwelt“, die alles Handeln und alle Ordnungen und Institutionen fundiert.¹⁰ Religion im strengen Sinne dagegen deckt sich keineswegs mit „Kultur“; sie wirkt im Gegenteil als eine kultur- und herrschaftskritische Instanz, sie konstituiert einen archimedischen Punkt, von dem aus die politischen und sozialen Ordnungen veränderbar wer-

⁸ Ein klassisches Beispiel aus einem thematisch verwandten Gebiet ist etwa J. E. Harrison, *Themis*. So könnte sich denn auch eine Umschreibung des Begriffs Ma`at, wie Anthes einmal treffend feststellte, zu einer ganzen Kulturgeschichte des Alten Ägypten auswachsen: R. Anthes, *Die Maat des Echnaton*, 2, Anm. 3. Allerdings bilden die im Wort Ma`at in eins gesetzten Begriffe „Wahrheit“ und „Gerechtigkeit“ in anderen Sprachen, die dafür zwei Worte haben, eine feste Verbindung (wie etwa im Deutschen); es gibt auch Sprachen, die beide Begriffe in einem Wort verschmelzen, wie etwa das Russische (*prawda*) und das Altpersische (*aša*), vgl. dazu H. Hommel, „Wahrheit und Gerechtigkeit“.

⁹ Für S. Freud und J. Huyzinga etwa ist Kultur das System gegenseitiger Verpflichtungen.

¹⁰ P. L. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1964.

den. Religionen „im strengen Sinne“ setzen Religionen „im weiten Sinne“ (von Kultur) voraus, sie finden sie vor und bauen in polemischer Abgrenzung auf ihnen auf. Daher kann man die beiden Typen von Religion mit Th. Sundermeier als „primäre“ und „sekundäre Religionserfahrung“ unterscheiden.¹¹ Das aussagekräftigste Beispiel für die Entstehung „sekundärer“ Religion aus der Situation polemischer Abgrenzung bildet die Konstellation von Israel und Ägypten in der Exodus-Überlieferung. Diese Konstellation hat darüber hinaus bis heute, bis in die lateinamerikanische Befreiungstheologie hinein, geschichtsmächtig gewirkt und den fundierenden Mythos für verschiedenste Befreiungsbewegungen abgegeben.¹² Religionen in diesem Sinne sind ein Weg der inneren Anpassung an das Heilige, ein Weg also der Selbsteiligung und „Erlösung“, der aus der Kultur als dem System konventionalisierter Bindungen von Mensch, Kosmos und Gesellschaft herausführt, um den Menschen unmittelbar vor Gott zu stellen.

Ma`at konstituiert wie alle „primären Religionen“ einen Zustand geordneter Verhältnisse, zu dessen vielen Aspekten auch die harmonische Beziehung zu den Göttern gehört. Sekundäre Religionen dagegen konstituieren eine harmonische Gottesbeziehung, zu deren vielen Aspekten dann auch geordnete politische und soziale Verhältnisse gehören, die aber immer auch Loyalitätskonflikte erzeugen kann, wenn im Einzelfall die Forderungen gegenüber Gott, Staat oder Mitmensch auseinandergelassen. Die beiden Systeme schließen sich gegenseitig aus. Wo „Ma`at“ herrscht, kann es „Religion“ (im sekundären, d. h. eigentlichen und emphatischen Sinne) nicht geben, und wo „Religion“ herrscht, wird „Ma`at“ ausgeschlossen.

Wenn dieser Satz zuträfe, dürften wir nicht von ägyptischer „Religion“ sprechen, jedenfalls nicht, solange die ägyptische Kultur von der Ma`at-Lehre beherrscht wird. Denn es ist evident, daß es in Ägypten keine Religion gab, von der Loyalitätskonflikte ausgehen konnten. Der Fall ist hier ganz undenkbar, daß sich ein Einzelner einer Forderung des Königs oder Mitmenschen aus Gehorsam gegenüber einer Gottheit hätte widersetzen können. Es wäre auch der Fall undenkbar, daß sich im pharaonischen Ägypten ein Einzelner aus den Bindungen gegenüber dem König und den Mitmenschen zurückgezogen hätte, um ganz seiner religiösen Bindung zu leben (was umso bemerkenswerter ist, als Ägypten ja später im Zeichen des Christentums zum klassischen Land der

¹¹ Th. Sundermeier, „Religion, Religionen“, 411–423, bes. 417f. Wir werden auf diese Unterscheidung und ihre Bedeutung für die ägyptische Religionsgeschichte im Schlußkapitel näher eingehen.

¹² Vgl. hierzu besonders M. Walzer, *Exodus and Revolution*, sowie ders., *The Revolution of the Saints, A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (Mass.) 1965.

Einsiedler wurde). Die religiösen Bindungen erfüllen sich in den Bindungen gegenüber dem Staat und dem Mitmenschen, und es ist die Ma`at-Lehre, die sie ausformuliert.

Religionen im Sinne von „Ma`at“ kann man als „Traditions- oder Kulturreligionen“ bezeichnen.¹³ Dieser Begriff bezieht sich auf Religion im umfassenden Sinn einer „symbolischen Sinnwelt“, die, gleichbedeutend mit „Kultur“, menschliches Handeln und politische Ordnung fundiert. Demgegenüber bezieht sich der Begriff einer „(sekundären) Religion im strengen Sinne“ auf ein System von Überzeugungen und Verpflichtungen, das von den allgemeinen Fundierungen des Zusammenlebens unterschieden ist und zu diesen in Konflikt geraten kann. Das entscheidende Kennzeichen dieses neuen Typs von Religion ist der Bekenntnischarakter im Sinne einer „normativen Selbstdefinition“. ¹⁴ Diese Religion muß „bekannt“ werden, sie stiftet eine exklusive Form der Zugehörigkeit. Typische Kennzeichen dieser Form der Zugehörigkeit sind Konversion, Apostasie, Anachorese und Märtyrertum. Daher ist dieser Typus wohl am angemessensten als „Bekenntnisreligion“ zu bezeichnen. Eine Religion dieses Typs fundiert eine „alternative“ Lebensform, die sich in bewußten Gegensatz zur Tradition der „Kultur“ stellt. Ein strikt nach den Forderungen solcher Religionen geführtes Leben impliziert die Auswanderung aus den traditionellen Lebensformen und Alltagsnormen der Kultur. Eine solche Sezession aus der „Kultur“ in einen alternativen Lebensstil kennzeichnet die orphischen und pythagoräischen Sekten sowie die späteren Philosophenschulen (Akademie, Peripatos, Lykaion, Stoa usw.) in Griechenland,¹⁵ das israelitische „Heiligkeitgesetz“ und die prophetische Bewegung, die jüdischen und urchristlichen Bewegungen, die gnostischen, hermetischen und sonstigen religiösen Sekten der Spätantike, die hinduistischen Entsager und Asketen, die buddhistischen Mönche, konfuzianischen Asketen-Gelehrten und daoistischen Einsiedler usw. Überall stellt sich eine neue, strikteren Ordnungen verpflichtete Lebensform der traditionellen Kultur – stellt sich „Wahrheit“ der „Gewohnheit“ – entgegen, wird Religion im Sinne von Tradition zum „Heidentum“ degradiert.

Traditionelle Lebensformen und Sinnwelten sind nicht kontradistinktiv erhärtet, sondern verstehen sich mit einer gewissen Selbstverständ-

¹³ Damit möchte ich allerdings nicht für eine „restlose Auflösung des religionshistorischen Gegenstands in kulturwissenschaftliche Parameter“ plädieren, wie D. Sabbatucci, „Kultur und Religion“, vorschlägt, sondern dafür, zu unterscheiden zwischen Religionen, die sich in kulturwissenschaftliche Parameter übersetzen lassen, und solche, bei denen dieses Verfahren reduktionistisch ist.

¹⁴ E P. Sanders (Hg.), *Jewish and Christian Self-Definition*.

¹⁵ Vgl. W. Burkert, „Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans“, in: Sanders (Hg.), a. a. O., 3–22; A. D. Nock, *Conversion*.

lichkeit als die Ordnung schlechthin. So wie die Selbstbezeichnung von Mitgliedern solcher Kulturgemeinschaften sehr oft mit dem Wort für „Mensch“ zusammenfällt (Ägypten bildet hier keine Ausnahme), wird auch die traditionelle Lebensform für die natürliche „Weltordnung“ angesehen. Die natürliche Ordnung versteht sich von selbst, man kann weder zu ihr konvertieren, noch für sie sterben oder ihr abtrünnig werden.

Die Bindungen, die eine Kulturreligion ihren Mitgliedern auferlegt, sind die allgemeinen Bindungen der Kultur (von denen etwa S. Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* handelt). Sie implizieren etwa Unterordnung unter politische Herrschaft, Einfügung in soziale Ordnungen, Hintansetzung egoistischer Interessen, „präskriptiven Altruismus“. Dafür vermitteln sie (wie alle Bindungen) Geborgenheit, Identität, Sicherheit und Vertrauen in einer sinnhaft aufgebauten Welt.¹⁶ Was eine solche Religion nicht kennt und nicht verlangt, ist der „Glaube“ an bestimmte Götter, Glaube nicht nur im Sinne des Für-Wahr-Haltens, sondern vor allem im Sinne der Treue, des Gehorsams, der Loyalität. Im Hebräischen entspricht diesem Begriff von „Glauben“ das Wort *'emunah*, „Treue, Vertrauen“, das die Septuaginta mit *pistis* und die Vulgata mit *fides* wiedergibt. Natürlich bedeutet die *pistis*, von der Paulus spricht, wo er die entscheidenden alttestamentlichen Stellen zitiert (Röm. 4.3 vgl. Gen. 15.6; Röm. 1.17, Gal. 3.11, Heb. 10.38 vgl. Habakuk 2.4) etwas anderes als die *'emunah* der hebräischen Texte. Gegenüber dem Messias ist man nicht „loyal“, man glaubt an ihn, nämlich daß er wirklich der Messias ist. M. Buber hat den Unterschied zwischen diesen „zwei Glaubensweisen“ sehr klar herausgearbeitet.¹⁷ Aber er hat Unrecht, wenn er die eine dem hebräischen, die andere dem griechischen Denken zuordnet. Die messianische Bedeutung ist dem griechischem Wort *pistis* genau so fremd wie dem hebräischen Wort *'emunah*. Dieser Sinn ist nicht sprachlich vorgegeben, sondern Sache religiöser Erfahrung, die sich zu ihrer Mitteilung der Sprachen bedient, die sie vorfindet und dabei verändert.¹⁸

Der Begriff *'emunah* richtet sich auf die Vergangenheit und auf die Zukunft. Er richtet sich auf die Vergangenheit im Sinn von „Treue“, die an der eingegangenen Verpflichtung durch alle Schwierigkeiten hindurch festhält und eine empfangene Wohltat auch in Zeiten der Fülle

¹⁶ N. Luhmann, *Vertrauen*. Zur Orientierungsfunktion von Kultur vgl. auch A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* sowie A. Schütz und Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*.

¹⁷ M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*.

¹⁸ Ich folge hier J. Taubes, der seine Konzeption einer „messianischen Logik“ in der zweiten von vier Vorlesungen zur Politischen Theologie des Paulus (gehalten 23.–27. Febr. 1987 in Heidelberg, ungedr. Tonbandnachschrift) entfaltet. Vgl. auch R. Needham, *Belief, Language and Experience*.

nicht vergißt; er richtet sich auf die Zukunft im Sinn von „Vertrauen“, das an einem Versprechen, einer Verheißung auch gegen alle Evidenz festhält. Der „loyale“ Mensch lebt nicht in der Gegenwart, sondern in einem größeren Zeithorizont. Daraus bezieht er seine gegenwartsresistente Stabilität. Denn es gilt nicht nur, daß „der Gerechte lebt kraft seiner Treue“, sondern auch, daß er leidet kraft seiner Gerechtigkeit. „Viel sind die Leiden des Gerechten.“ Aber weil er in einem anderen Zeithorizont lebt, weiß er: „der Herr reißt ihn heraus aus ihnen allen“ (Ps. 34. 20). Das ist die Widerstandskraft, die allein Religion im emphatischen Sinne vermittelt.

Die Götter sind in den Traditionsreligionen nicht Gegenstand des „Glaubens“, denn sie gelten als evident. Es gibt in dieser Welt keinen nichtevidenten, geoffenbarten Sinn, der Gegenstand von „Glauben“ sein könnte. Der Glaube der Bekenntnisreligion richtet sich auf Inhalte, die der natürlichen Evidenz entzogen sind. Paulus hat diesen Unterschied sehr klar gesehen, wenn er schreibt: „Wir wandeln im Glauben (*pistis*), nicht in der Schau (*opsis*)“ (2Kor 5.7). Dementsprechend kennt das Ägyptische kein Wort, daß dem hebräischen Begriff *'emunah* entsprechen würde. Die ägyptischen Götter besitzen in ihrer kosmischen und politischen Dimension genau jene überwältigende Evidenz oder Sichtbarkeit, die für den Gott Israels so emphatisch bestritten wird:

*Der Herr redete zu euch mitten aus dem Feuer;
den Schall von Worten hörtet ihr, nur einen Schall,
doch eine Gestalt saht ihr nicht (Dt 4. 12).*

Sie sind Gegenstände der „Schau“. Um ein Beispiel zu nennen: der Hohepriester des Sonnengottes von Heliopolis trägt den Titel „Der den Großen schaut“, später umgedeutet zu „Größter der Schauenden“, der sich in beiden Formen auf die Sichtbarkeit Gottes bezieht.

Zur Evidenz der „heidnischen“ Götter gehört ihre Übersetzbarkeit. Listen, die Götter von nicht weniger als acht verschiedenen Panthea miteinander korrelieren, finden sich schon in keilschriftlichen Texten des 15. Jahrhunderts v. Chr.¹⁹ Solche Götterübersetzungen gehören zur gängigen Praxis der Kulturreligionen, bis hin zu den *interpretationes graecae* und *latinae* der ägyptischen Götter. Herodot war bekanntlich der Meinung, daß „überhaupt fast alle Götternamen aus Ägypten nach Griechenland gekommen sind“. Damit bezog er sich nicht auf die Etymologie, die Ausdrucksseite, sondern auf die Inhaltsseite der Namen, die begriffliche Artikulation der Götterwelt. Diese schien ihm der griechi-

¹⁹ Ich verdanke diese Auskünfte einem Vortrag des Heidelberger Assyriologen K. Deller anlässlich eines Kolloquiums über Übersetzungen in der alten Welt im Sommer 1986.

schen dermaßen ähnlich, daß sie nur aus Ägypten übernommen sein konnte. Der Grund für die mühelose Übersetzbarkeit „heidnischer“ Panthea liegt in der überwältigenden natürlichen Evidenz dieser Götter, die als *tertium comparationis* dienen kann. Sonne und Mond, Himmel und Erde, Fruchtbarkeit, Tod, Unterwelt, Handwerk und Schreibkunst, Liebe, Krieg und Recht, das alles sind derart evidente und ausgeprägte Elemente der Wirklichkeit, daß demgegenüber die kulturspezifischen Besonderheiten zurücktreten. Man ist grundsätzlich davon ausgegangen, daß fremde Völker in der gleichen Welt leben und daher auch, unter anderen Namen, die gleichen Götter anbeten. Denn die Götter sind innerweltlich. Evidenz und Immanenz gehören zusammen und ermöglichen Übersetzbarkeit bzw. Vielnamigkeit. Lucius etwa ruft im Mond die Höchste Göttin (*summatem deam*) an bei allen Namen, die ihm in den Sinn kommen: Ceres, Venus, Artemis, Proserpina; sie selbst stellt sich ihm im Traum dann vor unter den Namen der Völker: die Paphische Venus bei den Cypriern, Diana Dictynna bei den Kretern, Ortygia Proserpina bei den Siziliern, Ceres bei den Eleusiniern, Juno, Bellona, Hekate und Rhamnusia bei anderen, und bei den Äthiopiern und Ägyptern Isis.²⁰ Jahve dagegen ist weder in einer kosmischen Erscheinungsform anrufbar, noch in andere Hochgötter wie Assur, Amun, Zeus usw. übersetzbar. Unübersetzbarkeit manifestiert sich als eine neue Form der Abgrenzung und Intoleranz, der Schwellenerhöhung, wie sie mit den Begriffen der Konversion und Apostasie bereits in den Blick getreten ist.²¹ Die Übersetzbarkeit der heidnischen Götter beruht darauf, daß sie etwas anderes als nur sich selbst bedeuten. Sie haben einen Bezug auf etwas außerhalb ihrer, eine „Referenz“, wodurch sie miteinander vergleichbar, einander gleichsetzbar werden. Der Gott einer Bekenntnisreligion jedoch bedeutet nur sich selbst: „Ich bin, der ich bin.“

²⁰ Apuleius von Madaurus, *Metamorphosen*, Buch XI s. J. Gw. Griffiths, *Apuleius*, 71–75 und 111 ff. In diesem Text wird freilich der Name Isis als „wahrer Name“ (*verum nomen*) über die Namen der Völker gestellt und dem Lucius dadurch gewissermaßen geoffenbart. Die spätantike Isis-Religion trägt bereits deutliche Züge einer Bekenntnisreligion, vgl. A. D. Nock, *Conversion*, 138 z. St.

²¹ E. Voegelin spricht in *Order and History* I, 7 von „early tolerance“ und charakterisiert sie als „pluralism in expressing truth, the generous recognition and tolerance extended to rival symbolizations of the same truth“. Besonders wichtig ist diese Toleranz auf politischer Ebene: „The self-interpretation of an early empire as the one and only true representative of cosmic order on earth is not in the least shaken by the existence of neighboring empires who indulge in the same type of interpretation. The representation of a supreme divinity under a special form and name in one Mesopotamian city-state is not shaken by a different representation in the neighboring city-state.“ Bekanntlich ändert sich diese Toleranz z. B. im neoassyrischen Reich, und es wäre zu fragen, ob sich damit nicht bereits hier Anzeichen eines „achszeitlichen Bruchs“ ankündigen.

Die Spannungen und Konflikte, die in Israel mit der allmählichen Herausbildung des Jahwe-Glaubens zu einer monotheistischen Offenbarungs- und Bekenntnisreligion verbunden sind,²² lassen sich den biblischen Texten und ganz besonders der prophetischen und deuteronomistischen Polemik (gegen Symptome eines Religionsverständnisses im Sinne einer allumfassenden Kulturreligion) deutlich genug ablesen. Umgekehrt lassen sich in ägyptischen Texten vornehmlich des Neuen Reichs bereits Vorzeichen dieses Umwandlungsprozesses greifen. Sie laufen alle auf ein Verblassen des klassischen Ma`at-Konzepts hinaus, dessen Schwinden bereits den Boden für neue Formen politischer, sozialer und geistiger Bindungen vorbereitet. Die Blütezeit der Ma`at-Lehre als einer Kulturreligion fällt eindeutig in die Zeit von 3000–1500 v. Chr.

[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de