

# Zum „Mythus vom Staat“ im Alten Ägypten

Von JAN BERGMAN\*

Den Ausdruck „Mythus vom Staat“, der in das Thema unseres Symposiums eingeht, verdanken wir Ernst Cassirer. Wenn Cassirer vom „Mythus vom Staat“ redet, wendet er das Wort „Mythus“ in einem vagen, dem Religionsgeschichtler etwas befremdlichen Sinn an. Von den Massnahmen eines bestimmten totalitären Staates betroffen, sucht er die tiefsten Triebkräfte der vorhandenen Staatsideologie in einem System, das er „Mythus“ nennt.

Wenn wir uns dem Alten Ägypten zuwenden, brauchen wir uns nicht mit einem solchen unbestimmten Begriff vom Staatsmythus zufrieden zu geben. Hier finden wir in einem Kulturklima, das noch keine radikale Entmythologisierung erlebt hat, die Mythen in ihrem authentischen Lebensraum, im Kultus, in voller Blüte. Wir werden uns darum bemühen, das Thema im kultischen Kontext zu betrachten. Wenn wir im Folgenden zuweilen das Wort „Ideologie“ gebrauchen, tun wir es unter der ausgesprochenen Voraussetzung, dass diese sog. „Ideologie“ durchgehend fest im offiziellen Tempelkult verankert ist und sich darin durchaus von den modernen Staatsideologien und ihren diffusen Begründungen unterscheidet.

Mit dem anderen Bestandteil der Prägung „Mythus vom Staat“ verhält es sich umgekehrt. Vom „Staat“ im strengen Sinne kann man eigentlich erst in neuerer Zeit reden, was ja auch aus der späten Bildung des Wortes durch Macchiavelli hervorgeht. Wenn wir also vom „Staat“ im Alten Ägypten reden, dann gebrauchen wir das Wort „Staat“ in einem allgemeineren Sinne, in dem wir gewöhnt sind, auch von der griechischen Polis und von der römischen *res publica* als „Staat“ zu reden. Ein solcher terminologischer

---

\* Dieser Beitrag wurde auf Wunsch der Direktion des Donner-Instituts verfasst und der Symposium-Publikation beigelegt, weil sonst das Alte Ägypten hier nicht vertreten worden wäre. Mein eigentlicher Vortrag beim Symposium „Zum ‚Mythus von der Nation‘ in den sogenannten Mysterienreligionen der Spätantike“ wird hoffentlich in TEMENOS Bd. VIII in bearbeiteter Form erscheinen.

Gebrauch empfiehlt sich von selbst; es sei nur daran erinnert, dass die älteren Staaten natürlich nicht alle die Kriterien erfüllen, die zu einem Staat nach späteren Staatstheorien gehören.

### *Die Maat-Ideologie als grundlegender Staatsmythos*

Pharao, der eminente Sonnenkönig im Alten Ägypten<sup>1</sup>, kann mit ungleich grösserem Recht als der bekannte *roi soleil* von sich sagen: „L'état, c'est moi!“ Keinem Ägyptologen würde es einfallen, eine altägyptische Staatslehre oder einen Staatsmythos zu rekonstruieren, ohne dem Pharao eine Schlüsselstellung einzuräumen. „Die beiden Länder“ sind ohne Pharao nicht als Staat denkbar, genau so wenig wie eine normale Kultszene ohne Pharao denkbar ist — er sei denn Perser, Makedone oder Römer und habe seinen Fuss nie auf ägyptischen Boden gesetzt<sup>2</sup>. Solche Feststellungen haben grundlegendes Gewicht. Sie drücken einen Tatbestand aus, der dem Ägyptologen selbstverständlich ist, dem mit den Grundstrukturen der altägyptischen Welt nicht näher Vertrauten jedoch ins Bewusstsein gehoben werden

<sup>1</sup> Hier seien nur einige Hinweise auf die gewaltige Literatur zu dem Gottkönigtum — dem sakralen Königtum im Alten Ägypten gegeben: A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études, 15)*, Paris 1902; H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (Ägyptologische Forschungen, 7)*, Glückstadt 1939; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; S. Morenz, „Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten“, *Sino-Japanica, Festschrift A. Wedemeyer*, 1956, S. 118 ff. (S. 118 Anm. 1 gibt weitere bibliographische Hinweise zum Thema); E. Hornung, „Zur geschichtlichen Rolle des Königs in der 18. Dynastie“, *MDIK*, 15, 1957, S. 120 ff.; G. Posener, *De la divinité du pharaon (Cahiers de la Société Asiatique, 15)*, Paris 1960; H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich (Ägyptologische Abhandlungen, 2)*, Wiesbaden 1960; P. Derchain, „Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique“, *Le Pouvoir et le Sacré*, 1961, S. 61 ff.; H. Brunner, *Die Geburt des Gotteskönigs (Ägyptologische Abhandlungen, 10)*, Wiesbaden 1964; S. Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse, 109: 2)*, Berlin 1964; E. Otto, „Legitimation des Herrschers im pharaonischen Ägypten“, *Saeculum*, 20, 1969, S. 385 ff.; E. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, 1 (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse, 61: 1)*, Berlin 1970. Eine erste Einführung in das komplexe Thema dürfte ein Studium der Werke Poseners, Derchains und Ottos leisten.

<sup>2</sup> Für einige späte Versuche, die Forderungen des Kultus zu erfüllen, ohne den aktuellen Pharao zu erwähnen (leere Königsringe bzw. Königsringe, die nur den Namen „Pharao“ tragen) siehe Derchain, S. 62 f.

muss, zumal dann wenn er gegen die Theorie des sakralen Königtums gewisses Bedenken habe. Für den alten Ägypter sind Staat und Pharao in vieler Hinsicht das Gleiche. Eine derartige Identifikation ist für uns jedoch eine unzulässige Vereinfachung, wenn wir nach der altägyptischen Staatsideologie fragen. Der „Mythus vom Staat“ ist kein blosser Königsmythus. Der Staat stellt eine komplizierte und abgewogene Verbindung zwischen verschiedenen Grössen dar, unter denen der König nur eine, wenn auch unentbehrliche, ist. Sucht man nach dem angemessenen Ausdruck für jene komplizierte Verbindung, die der Staat ausmacht, so bietet sich im Alten Ägypten die Vorstellung von Maat an. Dieser mannigfaltige Begriff nimmt im Denken und in der Erfahrung des Ägypters eine ebenso zentrale Stellung ein wie das Pharaonentum. Maat und Pharao beziehen sich notwendigerweise auf einander. Ohne Maat ist Pharao kein richtiger Pharao — ohne Pharao, andererseits, kann Maat nicht realisiert werden. So bedingen diese beiden Grössen einander.

Über Maat als „erstes Naturgesetz der ägyptischen Weltauffassung“ haben viele geschrieben<sup>1</sup>. Maat stellt die Ordnung, teils als Wirklichkeit, teils als Ideal, auf allen Ebenen und in allen Bereichen dar<sup>2</sup>. Von physikalischer Ebenheit bis zur ethischen Gerechtigkeit, im kosmischen Raum wie auf sozialem Gebiet. Maat ist also ein viel weiterer Begriff als unser „Staat“ — nicht nur bis an die faktischen Grenzen Ägyptens sondern bis an die vier

<sup>1</sup> Eine umfassende Untersuchung über Maat in allen ihren Aspekten fehlt noch. R. Anthes hat in seinem äusserst nützlichen Spezialstudium *Die Maat des Echnaton von Amarna* (*Journal of the American Oriental Society, Suppl. 14*), Baltimore 1952, den Grund dafür angegeben: „Eine vollständige Monographie über Maat müsste sich zu einer Kulturgeschichte Ägyptens auswachsen“ (S. 2 Anm. 3). Der Leser wird weiter auf folgende Behandlungen des Themas hingewiesen: A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte* (*Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études*, 14), Paris 1902, S. 138 ff.; C. J. Bleeker, *De beteekenis van de egyptische godin MA-A-T* (Diss.), Leiden 1929; A. Moret, „La doctrine de Maât“, *Revue d'Égyptologie*, 3, 1938, S. 1 ff.; H. Bonnet, *RÄRG*, S. 430 ff. s.v. Maat; S. Morenz, *Gott und Mensch im Alten Ägypten*, Heidelberg 1965, bes. S. 116 ff.; W. Westendorf, „Ursprung und Wesen der Maat, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und der Weltordnung“, *Festgabe für Dr. Walter Will*, 1966, S. 201 ff.; J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum ägyptischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien* (Diss.), Uppsala 1968, S. 176 ff.

<sup>2</sup> „Als Grundlage alles geordneten Seins ist die Maat von der Gottheit gesetzt. Sie ist also ein Stück der Welterschöpfung und, indem die Gottheit über die Weltordnung wacht, auch Richtschnur und Ziel des göttlichen Weltregimentes.“ (Bonnet, S. 430).

Enden der Welt reicht das Feld ihrer Tätigkeit. Diese Sachlage stimmt auch gut mit den wohlbelegten Vorstellungen überein, dass Pharao, ganz wie sein himmlischer Vater Re, über alles „was die Sonnenscheibe umkreist“ seine Herrschaft auszuüben hat; denn es gibt in diesem Kontext nur eine Maat, die universal ist, wenn sie auch selbstverständlich vor allem in Ägypten, dem Herzen der Welt<sup>1</sup>, zu Hause ist. So kann Maat überhaupt für „Regiment“ oder „Staat“ stehen, in einer kleinen Gesellschaft wie im gewaltigen Kosmos. „Maat schmilzt etwa mit dem pharaonischen Regiment zusammen; sie stellt das höchste Staatsideal dar ...“<sup>2</sup>.

Schon die Wortbildung „Staat“ (von *status*) erinnert daran, dass diese Grösse etwas Festgestelltes ist — sie entsteht durch einen Akt. Das ist auch mit Maat der Fall. Sie muss „festgestellt werden (*smn*)“<sup>3</sup>. Dies geschieht im Kultus.

Da die ägyptische Religion eine ausgesprochene Kultreligion<sup>4</sup> ist, ist es angebracht, die Rolle der Maat aus dem Kultus her zu betrachten. Wer z. B. die gewaltige Tempelanlage der Hathor zu Dendera besucht, kann sich leicht in konkreter und massiver Weise von der ganz zentralen Stellung des Maatopfers im Tempeldienst überzeugen. Schon an der Innerseite des Propylons begegnet ihm eine Doppelszene mit dem Maatopfer<sup>5</sup>, und am Eingang zur äusseren Hypostylenhalle findet er dasselbe Thema in zwei parallelen Darstellungen<sup>6</sup>. In drei von den vier geschlossenen Seitenzimmern, die die innere Hypostylenhalle umgeben, nehmen solche Doppelszenen die Zentralstellung an der Hinterwand ein<sup>7</sup>. Und wenn man in die Kapellen eintritt, die sich den beiden Querhallen und dem Allerheiligsten anschliessen, wiederholt sich dasselbe Erlebnis: Was der Eintretende zuerst

<sup>1</sup> Zur ägyptozentrischen Weltbild siehe S. Morenz, *Ägyptische Religion (Religionen der Menschheit)*, 8), Stuttgart 1960, Kap. 3 (S. 44 ff.).

<sup>2</sup> J. Yoyotte, „Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne“, *Le jugement des morts (Sources orientales, 4)*, 1961, S. 21. Später nennt er Maat ein ägyptisches „Nationaldogm“.

<sup>3</sup> *smn m3'.t* „der Maat feststellt (oder fest macht)“ ist ein gewöhnliches Epitheton ägyptischer Könige und Götter. (Für einige Hinweise, siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 345 s.v. und Hornung, „Rolle“, S. 129).

<sup>4</sup> Siehe S. Morenz, *Gott und Mensch*, S. 19 ff.

<sup>5</sup> P-M VI, S. 43 i-j.

<sup>6</sup> P-M VI, S. 44 Nr. 12-13.

<sup>7</sup> *Ib.*, Nr. 64, 70, 76.

sieht, sind zentrale Szenen des doppelten Maatopfers<sup>1</sup>. Gerade diese Szenen markieren auch die Mittelachse des Tempels<sup>2</sup> und bilden die Schlüsselszenen im Allerheiligsten<sup>3</sup> und in der dahinter liegenden Hauptkapelle<sup>4</sup>. Auch an anderen markanten Stellen ist derselbe Vorgang dargestellt<sup>5</sup>. Sowohl quantitative Betrachtungen — es dürften in der Gesamtanlage in Dendera fast hundert solcher Szenen zu finden sein<sup>6</sup> — als auch qualitative Überlegungen — die ausgesprochen strategischen Placierungen der betreffenden Szenen sind schon hervorgehoben — sprechen eindeutig für die ganz zentrale Rolle des Maatopfers im ägyptischen Tempeldienst, zumindest in der Spätzeit<sup>7</sup>. Das Studium einer solchen Darstellung ist also am besten geeignet, uns über die Funktion des altägyptischen Staatsmythus Aufschluss zu geben.

Die beigelegte Szene (siehe Abbildung) von Kom Ombo<sup>8</sup>, die aus den Hunderten von Darstellungen eines Maatopfers willkürlich ausgewählt ist, soll uns Klarheit über die Struktur einer solchen Szene verschaffen und die Funktionen der Agierenden beleuchten. Auf den ersten Blick findet man, dass der thronende Gott — hier Haroeris, einer der beiden Hauptgötter des Doppeltempels zu Kom Ombo — bewusst die zentrale Position im Bilde einnimmt. Hinter ihm stehen die übrigen Glieder der Familientriade, „Die Schöne Schwester (*Šn.t nfr.t*)“ und „Der (Kind-)Herr der beiden Länder (*P3-nb-t3.wi*)“<sup>9</sup>, und vor ihm bringt Pharao, von seiner Königin begleitet, das Opfer dar. Wer die Konventionen der ägyptischen Darstellungskunst

<sup>1</sup> P-M VI, S. 52 Nr. 86, 88, 114, 120, 133, 179, 182, 185, 188, 191, 194, 200, 203, 206, 209.

<sup>2</sup> *Ib.*, Nr. 98–99.

<sup>3</sup> *Ib.*, Nr. 150.

<sup>4</sup> *Ib.*, Nr. 200 und ausserdem in der Nische (k), wo unter der gewöhnlichen Doppelszene des Maatopfers, zwei geflügelte Maat-Göttinnen das Hathorsymbol beschützen (siehe Chass. Dend. III, P. CCII). Überzeugender als so könnte überhaupt die absolut zentrale Stellung der Maatideologie nicht dargestellt werden!

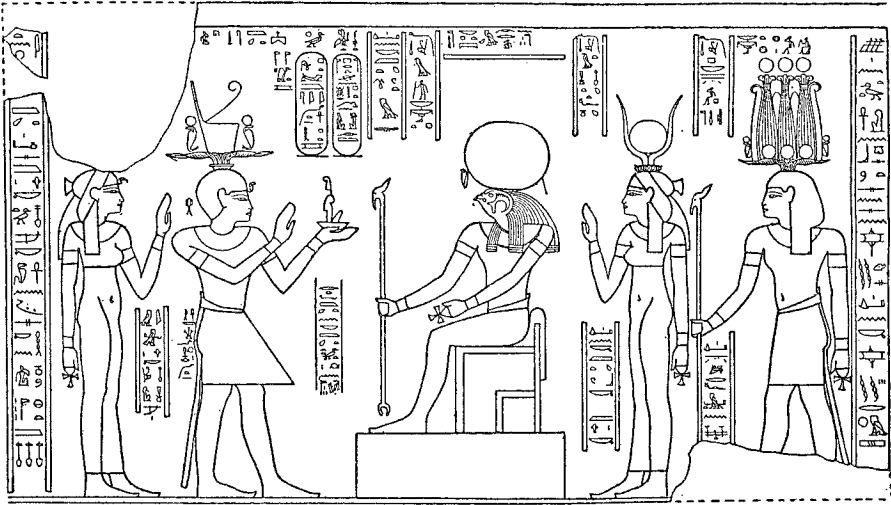
<sup>5</sup> z. B. *Ib.*, Nr. 107, 168, 176.

<sup>6</sup> Im Horustempel zu Edfu, der vollständig dokumentiert ist, kommen 59 Maatszenen vor (siehe das Gesamtverzeichnis der Titel Chass. Edf. VIII, S. 243 ff).

<sup>7</sup> Dass solche Szenen schon im N.R. eine hervortretende Rolle spielen, kann man noch im Karnakkomplex feststellen (siehe Hinweise P. Barguet, *Le temple d'Amon-Ré à Karnak*, Kairo 1962, S. 352 s.v. Offrande de Maât).

<sup>8</sup> Die Szene ist publiziert in J. de Morgan, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique III. Kom Ombos 2: 1*, Wien 1902, S. 11 (Nr. 526–527).

<sup>9</sup> Vgl. Bonnet, S. 542 s.v. Ombos 2.



Maatopfer aus dem Tempel zu Kom Ombo.

kennt, wird das Bild aber eher so lesen, dass die Göttin eigentlich zur rechten Seite ihres Gatten und der Sohn zur linken Seite seines Vaters stehen, wie auch die Königin zur Seite Pharaos zu denken ist. Eine derartige Disposition ist ungleich besser geeignet, die Schlüsselstellung der Maat hervorzuheben. Das dargebrachte Göttinnenbild stellt den wirklichen Mittelpunkt der Szene dar, was übrigens unzweideutig aus den einfacheren Szenen hervorgeht, in denen die Familienglieder auf beiden Seiten fehlen. Auch die beiden sowohl in der Ausschmückung als auch in der Handgeste einander genau entsprechenden Gestalten der Göttin und der Königin in unserer Darstellung heben diesen Tatbestand hervor. Noch ein anderer Umstand bestätigt übrigens, dass die ganze Szene von der Maatfigur aus aufgebaut ist: die Tatsache, dass der Titel der Szene sich gerade unter dem Maatbild befindet. Maat stellt so die Verbindung zwischen den beiden Hauptakteuren, zwischen Gott und Pharaos, dar. Wir wollen uns zunächst diesen beiden Hauptpersonen zuwenden.

In jeder Szene dieser Art findet sich dasselbe Schema: der König bringt das Opfer dar, der Gott ist der Empfänger<sup>1</sup>. Dies wird auch im Titel der Szene betont: „Darbringen der Maat an den Herrn der Maat usw.“.

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden Derchain, S. 63 ff.

Pharao wird in Bewegung dargestellt: er kommt. Der Gott aber thront in ewiger Ruhe. (Oft ist an der Darstellung auch deutlich zu sehen, dass es sich um ein Kultbild handelt.) Das dynamische Prinzip wird vom König vertreten, das statische Prinzip ist im thronenden Gott verkörpert. Und Maat stellt zwischen ihnen das Bindeglied dar. In allen diesen Szenen begegnet uns bildmässig Pharao als der Handelnde schlechthin. So trägt er auch geläufig den Titel *irj-h.t*, was am besten mit „Kultverrichter“ wiederzugeben ist. Ausnahmslos zeigen die Kultszenen Pharao als den einzig legitimen Kultträger, wenn auch zuweilen die Texte durch einen Satz wie „Der König ist es, der mich schickt, den Gott zu schauen“<sup>1</sup> das tatsächliche Agieren des Priesters als Delegierten verraten. Diese Darstellung ist in erster Linie aus dem Gesichtspunkt des Pharao zu verstehen. Gerade das Moment, das ihm die führende Rolle zuschreibt — hier als Träger und Erhalter der Maat —, ist ausgewählt worden. Im verwickelten kultischen Prozess ist diese Phase aber nur eine unter anderen — und von anderen bedingt. Die Texte ergänzen hier die notwendigerweise momentane — und somit einseitige — Bilddarstellung. Schon im Titel wird der weitere Kontext angedeutet. Hier wird nämlich der Gott geläufig als *nb m3'.t* „Herr der Maat“ oder „Besitzer der Maat“ bezeichnet. Es ist zwar möglich diese Wendung als antizipatorisch aufzufassen — durch das Opfer wird nun der Gott der Besitzer der Maat —, eine solche Interpretation fängt aber m. E. nicht die ganze Wahrheit ein. Das weitere Parallelglied im betreffenden Titel deutet eine ursprünglichere Verbindung an: „Darbringen der Maat an den Herr der Maat, (Darbringen) der Tochter des Res an den Vater (?)<sup>2</sup> der Götter.“ Der Gott ist Herr der Maat, indem er — mit Re gleichgestellt<sup>3</sup> — als ihr Vater gilt. Maat stammt somit von ihm her. Tatsächlich häufen sich in den Texten, die die Maatszenen begleiten und erklären, allerlei Wendungen, die die innige Verbindung des Gottes mit seiner Tochter Maat verkündigen.

<sup>1</sup> Diese formelhafte Wendung findet sich dreimal im Amunritual (IV 2; IV 6–7; XI 5; siehe Moret, *Ritual*, S. 42, 55, 113). Für den weiteren Kontext in den ptolemäischen Tempeln, wo Pharao eine Reihe priesterlicher Titel trägt, siehe die gute Belegensammlung E. Otto, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Heidelberg 1964, S. 67 ff.

<sup>2</sup> Die Schrift ist hier, wenigstens nach der Wiedergabe von de Morgan, unleserlich. Der Paralleltext Nr. 527–528 hat „Vater der Götter“.

<sup>3</sup> In unserer Szene zeugt die mit dem Uräus versehene Sonnenscheibe auf dem Haupt des Haroeris von seiner Re-Natur.

Maat gesellt sich ihrem Vater zu, sie vereinigt sich mit ihrem Vater, beide lieblichen einander usw. Eine gewöhnliche Formel spielt auf ihre gegenseitige Liebe an: „Er liebt sie, und sie liebt ihn.“ Nicht selten wird diese Verbindung noch durch die Bezeichnung der Maat als Mert(-Göttin) — was mit dem Tätigkeitswort *mrj* „lieben“ zusammengestellt wird und phonetisch dem Wort Maat nahe kommt — hervorgehoben. So kann der König zum Gott Chons sagen: „Dies ist deine Maat, die du liebst und die dich liebt, deine Mert.“<sup>1</sup> Gewöhnlich spricht der König die Gewissheit aus, dass Maat nach ihrer Vereinigung mit dem Gott-Vater sich nie von ihm entfernen werde. Man wird diese reichlich variierten Phrasen vorzugsweise auf eine körperliche Vereinigung deuten dürfen, besonders weil in der ägyptischen Mythenvelt geschlechtliche Verbindungen zwischen Vater und Tochter gelegentlich vorkommen, was sich auch in den Königslegenden von Snofru und Ramses II. widerspiegelt<sup>2</sup>.

In diesem Zusammenhang ist wichtig zu beachten, dass Maat teils in allerlei Kultszenen als Paredros des Hauptgottes auftritt, teils in den Inschriften, besonders in der Spätzeit, allerlei Epitheta trägt, die ihre Paredrosstellung zu verschiedenen Göttern formelhaft aussagen. Ohne irgendwelche Ansprüche auf Vollständigkeit zu erheben seien hier folgende Paare, die sich in kultischen Kontexten belegen lassen, notiert: Amun-Re und Maat<sup>3</sup>, Ptah und Maat<sup>4</sup>, Thoth und Maat<sup>5</sup>, Chons und Maat<sup>6</sup>, Re-Harachte und Maat<sup>7</sup>, Harsiese und Maat<sup>8</sup>. Oft wird Maat als „die Geliebte“ des betreffenden Gottes bezeichnet, und in der Spätzeit findet sich folgende Formel,

<sup>1</sup> Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 185 mit Anm. 1–3 und S. 186 f.

<sup>2</sup> Der Rolle des Sohns als Kamutef „Stier seiner Mutter“ (siehe vor allem Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung*) entsprechend möchte man auch die Tochter als eine „Katites“, d. h. „Kuh (Vulva) ihres Vaters“ betrachten. Vgl. K. Sethe, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929, S. 29 f.

<sup>3</sup> LD III 125 b; 274 n; Champ. Not. I 701; für die Verbindungen Maat-Re siehe Wb. Bel. II S. 33 f. Nr. 11 und weiter Bleeker, S. 36 ff. Ob Maat als „Mutter des Re“ zu belegen ist, ist fraglich (siehe Morenz, *Heraufkunft*, S. 43 Anm. 2 zu einer unsicheren Lesung im Buch der Mundöffnung).

<sup>4</sup> LD IV 22 b; P-M IV 167 (Stele); siehe weiter Hinweise M. Sandman-Holberg, *The God Ptah* (Diss.), Lund 1946, S. 287 s.v. Maat (vor allem S. 75 ff.) und Bergman, *Ich bin Isis*, S. 271 f.

<sup>5</sup> LD IV 70 g und weiter Wb. Bel. II S. 32 Nr. 10.

<sup>6</sup> LD III 245 c.

<sup>7</sup> Champ. Mon., I, Pl. CXXI.

<sup>8</sup> P-M VI 42.



die ihre engen Sonderbeziehungen zu den wichtigsten Göttern des ägyptischen Pantheons zusammenfasst: „Die Tochter des Re, die Genossin (*hnm.t*) des Amun, die Ausschmückung des Veziers (*mr nw.t*, d. h. Thoth), das herrliche Bild des *'Imn-rn-f* (Der seinen Namen verbirgt / Der dessen Name verborgen ist)<sup>1</sup>. Eine ähnliche oft belegte Wendung mit gleicher Funktion lautet: „Maat, die Grosse, die Genossin des Amun, die Tochter des Re, die Geliebte des Ptah, der Brustschmuck des Thoth.“<sup>2</sup>

So zeugen sowohl die Darstellungen als auch die Inschriften reichlich von den engen Verbindungen der Götter mit Maat. Aber auch der Umstand, dass sich die Bezeichnung Maat auf mehrere Göttinnen, vor allem auf Hathor, Isis, Tefnut, bezieht, zeigt indirekt ihre Stellung als Paredros an. So werden Hathor und Isis mehrmals im Denderatempel<sup>3</sup> „Maat (die Grosse) in *'Iwnj.t* (u. dgl.)“ genannt. Wenn man nun nach dem Kontext fragt, in dem diese Benennung — oder eine ähnliche — steht, so findet man, dass sie fast ausnahmslos in den Szenen des Maatopfers vorkommt. Dies dürfte kein Zufall sein. Ganz absichtlich wird hier der wesenhafte Maat-Charakter der Göttin aufgezeigt. Ich zitiere eine ausführliche Anrede der Göttin Hathor<sup>4</sup>, die in diesem Zusammenhang „Maat, die Grosse, an der Spitze vom Maatheiligtum“<sup>5</sup> heisst: „Maat ist vor dir, (du) Maat in *'Iwnj.t*. Maat ist fürwahr die Benennung deines Kas<sup>6</sup>, Maat ist dein Name. Maat ist in dir<sup>7</sup>, man sagt Maat zu deiner Majestät. Du gehst mit Maat auf, du lebst von Maat, dein Herz ist zufrieden beim Anblick deiner körperlichen Gestalt.“<sup>8</sup> Dies entspricht genau den inneren Forderungen des kultischen Vorgangs und verschafft uns Klarheit über dieses auf den ersten Blick paradoxe Geschehen.

<sup>1</sup> LD IV 22b = Urk. VIII Nr. 180c; zu beachten ist, dass Maat hier als Paredros des Ptah auftritt, dieser aber in der betreffenden Formel nicht erwähnt wird.

<sup>2</sup> z. B. Urk. VIII Nr. 13e (hier kommt noch eine Month-Phrase zu); 66c und 132c. Vgl. weiter 1d; 57e und 144f.

<sup>3</sup> Ich habe in den ersten fünf Bänden der Dendera-Publikation von Chassinat mehr als dreissig Belege gerade im Kontext des Maatopfers gefunden.

<sup>4</sup> Chass. Dend. IV, S. 49, 12 ff.

<sup>5</sup> Chass. Dend. IV, S. 50, 4.

<sup>6</sup> Wortspiel mit *k3* im Sinn von Ka (Wesen) und *k3* im Sinn von „benennen“.

<sup>7</sup> Oder „Du bist Maat“.

<sup>8</sup> *d.t.*, das hier mit „körperliche Gestalt“ wiedergegeben wird, kann auch als reflexives Pronomen schlechthin gelten. Hier geht es wirklich auf eine Identität zwischen Hathor-Maat und der dargebrachten Maatgestalt.

Einerseits sehen wir Pharao dem Gott Maat darbringen, damit sie sich mit ihm vereinige — wobei Maat z. B. konkret als „Halsschmuck“ ihres (als Vezier gedachten) Vaters bezeichnet werden kann<sup>1</sup> —, andererseits sehen wir Maat in der Paredros des Gottes bereits verkörpert. Aus dem Gesichtspunkt der Handlung gesehen, könnte man behaupten, dass das Opfer der Maat die „Verwandlung“ der Paredros in Maat bewirkt und so den thronenden, Maat empfangenden Gott zum „Herrn der Maat“ macht. Vom Wesen der Gottheit her gesehen, muss man feststellen, dass Maat nur wegen ihrer himmlischen Herkunft<sup>2</sup>, d. h. dank ihrem göttlichen Ursprung — sie ist ja „Tochter des Re“ — eine solche Funktion im Kultus tragen kann<sup>3</sup>.

So hat die dargestellte Opferhandlung ihre Vorgeschichte. Das betreffende Moment ist nur eines in einer Reihe einander bedingender Vorgänge. Jedes Glied in dieser Kette ist nötig für die Erhaltung des Kultes. Dass gerade diese Phase fast durchgehend für die Kultszenen ausgewählt worden ist, hängt wohl von mindestens zwei Umständen ab: Teils fixiert dieses Bild eine wohl abgewogene Bilanz zwischen Dynamik und Statik, wobei Maat das entscheidende Bindeglied ausmacht, teils kommt bei der nötigen Rollenverteilung die konkrete Aktion Pharao zu, was mit den alltäglichen Erfahrungen des „Staates“ übereinstimmt. Dieses Agieren des Königs soll aber ein Reagieren des Gottes hervorrufen. Die Aussagen der Vertreter der Götterwelt in unseren Szenen stellen diese Antwort der Götter fest. Genau wie dem König als Deutung seiner Handlung gewöhnlich ein „Ich gebe dir Maat“ in den Mund gelegt wird, finden wir entsprechende Aussagen seitens der Götter. So sagt Haroeris in der beigefügten Szene: „Ich gebe dir Maat, damit sie im Lande fest verwurzelt sei.“ — „Die Schöne Schwester“ stimmt

<sup>1</sup> Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 183 Anm. 4-5.

<sup>2</sup> Vgl. unten S. 96.

<sup>3</sup> Vereinzelt tritt Maat in Kultszenen als Leiterin des Maat opfernden Königs auf (siehe z. B. Chass. Dend. IV, Pl. CCCXI, im untersten Register). Vgl. auch Chass. Dend. V, Pl. CCCCXXVIII und weiter Urk. VIII Texte Nr. 13 und 14. Hier könnte man von einer Art Verkörperung der Kulthandlung sprechen. — Diese eigentümliche Darstellungsweise erinnert bildmässig etwa an die bekannte Rolle der Maat als Einführerin des Toten in die „Halle der beiden Maat“, eine Szene, die oft in den Vignetten zum 125. Kapitel des Todesbuches abgebildet wird. In diesem Zusammenhang sei an den beachtenswerten Tatbestand erinnert, dass gerade diese Szene im ptolemäischen Tempel zu Deir El-Medine dargestellt wird.

in das „Ich gebe dir Maat ...“<sup>1</sup> ein. Das dritte Glied der Göttertriade liefert eine deutende Auslegung dieses Gebens der Maat: „Ich gebe, dass das ganze Land auf deinem Wege geht.“<sup>2</sup> Diese Götterproklamationen heben den anderen Austausch hervor, den dieses Maatopfer bewirken soll. Bei dieser Befestigung der Maat sind die Rollen umgekehrt: Die Göttertriade tritt als Geberin, Pharao tritt als Empfänger auf. Allerdings ist nun aber der in den Götterreden geläufige Zusatz zu beachten: „... damit du den Göttern, was sie lieben (d. h. Maat), gebest ewiglich (u. dgl.)“<sup>3</sup> oder „um sie (Maat) den Göttern zu tun ewiglich.“<sup>4</sup> Hiermit wird noch eine Phase im kultischen Vorgang angedeutet<sup>5</sup>. Damit ist diese inhaltvolle Szene gut geeignet, das pulsierende kultische Wechselspiel zu beleuchten, dessen Anfang dem „Ersten Mal“ des Weltmorgens zugehört und dessen Ende es nicht gibt — es sei denn, dass der Himmel auf die Erde herunterfällt<sup>6</sup>. Jedes Herausnehmen eines besonderen Moments setzt sich der Gefahr aus, den Sinn des Kultes zu verfälschen. Sowohl die Formel *do, ut des* „ich gebe, damit du gebest“ als auch die umgekehrte Wendung *do, ut dedisti* „ich gebe, ganz wie du gegeben hast“ stellen somit allzu vereinfachte Schemata dar. Das „Tempus-Problem“ muss unter Beachtung des kultischen Kontexts gelöst werden: Es handelt sich um das ewige Präsens des Mythos, das eigentlich nur ein Heute kennt. In dieser Perspektive sind sowohl Gott als auch König *nḥ m3'.t* „Herr der Maat“, aber auch von ihr abhängig: „er lebt von Maat“

<sup>1</sup> Die Schreibung ist hier, wenigstens nach der Wiedergabe von de Morgan, nachlässig. Ich möchte eine Phrase wie: „Ich gebe dir, dass Maat in deinem Antlitz glänzt (*wbg* Wb. I 296 ?)“ herstellen.

<sup>2</sup> Der Satz, der am Schluss beschädigt ist, lautete wahrscheinlich *dj(.i) t3 dr.f mḥn w3.t.k*.

<sup>3</sup> z. B. Chass. Dend. II 13,1; III 24,7; 68,3; IV 243,5; 260,10; V 111,2; VI 59,7; 170,11; Chass. Edf. III 268,9; Urk. VIII Nr. 144 d.

<sup>4</sup> z. B. Chass. Dend. I 44,16.

<sup>5</sup> Zu dieser Zirkulation der Maat, die im ägyptischen Staatsorganismus gleichsam den Blutkreislauf darstellt, siehe auch Morenz, *Gott und Mensch*, S. 122. Hier wird übrigens daran erinnert, dass dieselbe Vorstellung auch in der privaten Sphäre lebendig war. So bittet ein Tempelbeamter namens Neferhotep (18. Dyn.) Re, „der Maat hervorgebracht hat und dem man sie darbringt: Mögest du Maat in mein Herz geben, damit ich sie zu deinem Ka aufsteigen lasse.“

<sup>6</sup> Oben wird die kultische Bühne durch den Himmel, unten durch die Erde begrenzt, was oft in den Kultszenen konkret ausgedrückt wird. Als Himmelsstützen dienen z. B. *w3s*-Szepter, oder auch schlechthin die Schriftkolumnen rechts und links, die von den für den Kultus nötigen Epitheta der beiden Hauptakteure aufgebaut sind.

heisst es geläufig vom Gott und von Pharao<sup>1</sup>. Und im Amunritual hören wir: „So lange du (scil. Amun) existiert, so existiert sie (scil. Maat), und so lange sie existiert, existierst du.“<sup>2</sup> Beide sind gleichzeitig Geber der Maat und Empfänger der Maat. Maat verbindet sie durch diesen fort dauernden Austausch enger und enger mit einandern. Folgerichtig werden die Beziehungen beider Seiten zu Maat durch die Texte stark betont. Eine kleine Auslese solcher Wendungen mag dem Leser einen Eindruck von der Variation und der Intensität dieser Maatideologie geben.

Beginnen wir mit dem Gott. Der Gott wird als „Herr (*nb*) der Maat“, „Herrscher (*hk3*)<sup>3</sup> der Maat“, „Fürst (*sr*)<sup>4</sup> der Maat“, „Grosser (*wr*) der Maat“ bezeichnet, und oft wird festgestellt, dass er „Maat liebt“, „an Maat froh ist“, „sich über Maat freut“ u. a. m. Soweit könnte man einseitig an den in den Kultszenen ruhig thronenden Gott denken. Andere Wendungen betonen aber die Aktivität des Gottes im Dienst der Maat — er trägt ja auch, besonders in der Spätzeit, oft verschiedene Veziertitel<sup>5</sup>: Er „scheidet Maat von *isf.t*“<sup>6</sup>, „bringt Maat hervor“, kurz „er tut Maat“. Vom Ptah, der besonders gern mit Maat verbunden wird<sup>7</sup>, hören wir z. B., er sei: „Herr der Maat“, „Vater der Maat“, „der Maat geboren (oder hervorgebracht) hat“, „der Maat hinaufgeführt (oder aufsteigen lassen) hat“, „der Herr, der Maat befestigt“, „dauernd an Maat“, „der über Maat froh ist“<sup>8</sup>.

Dem König gelten im wesentlichen gleiche Formulierungen. Statt diese Reihe zu wiederholen sei hier ein zusammenhängendes Zitat wiedergegeben, das diese Pflege der Maat seitens des Pharao beleuchtet<sup>9</sup>: „Der lebende

<sup>1</sup> Siehe Anthes, *Die Maat*, S. 4 ff. „Der von Maat lebt“ spielt offenbar in der „Lehre“ des Echnaton als Selbstbezeichnung eine ganz besonders zentrale Rolle. Diese Bezeichnung kommt sogar doppelt in seiner Titulatur vor. Es wird aber bezeichnenderweise auch als Epitheton des Re und des Aton gebraucht. Vgl. weiter schon CT IV 172 h–173 b „Ich erscheine als Hathor, die Urzeitliche, die Allherrin, die von Maat lebt. Ich bin die Uräusschlange, die von Maat lebt.“

<sup>2</sup> XXIII 5 (Moret, *Rituel*, S. 144).

<sup>3</sup> Wb. III 172, 18.

<sup>4</sup> Vgl. Wb. IV 188, wo diese Wendung aber nur für den König belegt wird.

<sup>5</sup> *mr nw.t*, *s3b t3jtj* usw. siehe Otto, *Gott und Mensch*, S. 22.

<sup>6</sup> Dieses Wort stellt den geläufigen Gegenbegriff zur Maat dar. Vgl. Anthes, *Die Maat*, S. 2. Siehe weiter Blumenthal, S. 437 f.

<sup>7</sup> Siehe Sandman-Holmberg, S. 287 Hinweise s.v. Maat.

<sup>8</sup> Siehe Sandman-Holmberg, S. 79 Texte Nr. 88–89.

<sup>9</sup> Siehe Otto, *Gott und Mensch*, S. 74 f. wo auch dieser Passus aus Chass. Dend. II 221,6f. angeführt wird.

'Gute Gott', Erbe des Thoth, der die Sünde beseitigt, der Maat tut, der Maat verbreitet, der gerecht richtet mit trefflichen Plänen wie *Rh-szw*<sup>1</sup>, der richtig handelt in den Städten und Gauen, Herr der Maat, König NN<sup>2</sup>. Der Aufbau dieser Titelreihe ist charakteristisch: Die Thothrolle des Königs — zu dieser kultischen Legitimation siehe unten — wird zuerst festgestellt, dann folgen einige Beispiele der damit gegebenen Maatverwaltung und als Summe, unmittelbar vor der königlichen Titulatur, steht „Herr der Maat“.

Wir sind bisher von der Grundstruktur der ägyptischen Religion als Kultreligion ausgegangen und haben das sinnvolle Funktionieren des Maatopfers, des eminenten Hauptopfers im Tempeldienst<sup>3</sup>, analysiert, um uns dem „Mythus vom Staat“ zu nähern, der u. E. nur von dieser Maatideologie her begreiflich wird. Bevor wir aber das innere des Tempels verlassen, um diese Staatsideologie mehr von aussen her zu betrachten, will ich gern einiges zum Maat-Mythus im strikten Sinn bemerken.

Beim Maatopfer handelt es sich um das Darbringen eines Bildes der Göttin Maat. Diese Verkörperung des Maatbegriffes wird nun, wie schon oben festgestellt wurde, häufig als „Tochter des Re“ aufgefasst, und in der Mehrzahl der Fälle wird der empfangende Gott ausdrücklich mit Re gleichgestellt. Wenn man einen näheren Kontext in der ägyptischen Mythenwelt sucht, an den die dargestellte Kulthandlung anknüpfen konnte, denkt man gern an den bekannten Mythenkomplex um Tefnut-Hathor, „Tochter des Re“, die sich von ihrem Vater entfernt hatte, aber durch Thoth (und Schu) dem Vater heimgebracht wurde, was auch mit der Vorstellung vom Wiederbringen des Sonnenauges verflochten worden ist<sup>3</sup>. Natürlich meine ich nicht, dass Maat mit der zürnenden, durch Thoth aber besänftigten Göttin in Löwinnengestalt gleichzustellen sei. Folgende Wendung, die gewöhnlich die Anrede des opfernden Königs an den Gott abschliesst: „... damit sie (Maat) sich nicht von dir entferne ewiglich“ erinnert aber in indirekter

<sup>1</sup> Bezeichnung des Thoth.

<sup>2</sup> Schon im bekannten Amunritual, das aus der 21. Dyn. bewahrt ist, stellt der „Kapitel vom Darbringen der Maat“ den längsten Teilabschnitt (xx, 2-xxv, 6; siehe Moret, *Rituel*, S. 138 ff.) dar.

<sup>3</sup> Siehe H. Junker, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, Berlin 1911; K. Sethe, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, 5: 3)*, Leipzig 1912; H. Junker, *Die Onurislegende (Königliche Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse, 59: 1-2)*, Wien 1917.

Weise an das Motiv von der Göttin in der Ferne, so dass man gern ein „nicht mehr“ statt des blossen „nicht“ heraushören möchte. Dieselbe Phrase findet sich auch mehrmals in einem unzweideutigen Onuris-Kontext<sup>1</sup>. Tatsächlich lässt sich ja schon Pharaos „Kommen mit Maat“ so deuten, dass die Tochter ihren Vater für eine Zeit verlassen hat. Beiläufig sei bemerkt, dass bei einer solchen Interpretation die markante Thothrolle des Königs die zwar schon vom rituellen Aspekt her leicht verständlich ist<sup>2</sup>, durch diesen Mythus noch weiter begründet worden wäre<sup>3</sup>. Ausserdem kann auch die Vereinigung der beiden Geschwister Schu und Tefnut, in die mehrere Versionen des betreffenden Mythus ausmünden, als mythische Bestätigung der engen Verbindung zwischen Pharao, dem „Sohn des Re“ nach der festen Königstitulatur, und Maat, der „Tochter des Re“, gelten<sup>4</sup>. Gerade diese „Geschwistervereinigung“ macht ja — von aussen her gesehen — das Ergebnis der Opferhandlung aus<sup>5</sup>. Die Zusammenstellung von Tefnut und Maat findet sich schon in den Sargtexten belegt<sup>6</sup>.

Das Motiv vom „Kommen der Maat“<sup>7</sup>, das die bildliche Darstellung der behandelten Kultszene andeutet, wird nun auch direkt in verschiedenen Kontexten ausgesagt. In der sog. Restaurationsstele Haremhebs lesen wir:

<sup>1</sup> Siehe z. B. Junker, *Onurislegende*, S. 111 f.

<sup>2</sup> Siehe Otto, *Gott und Mensch*, S. 66 und 75 ff. Zu beachten ist jedoch, dass folgender ausserordentlich beredter Beleg (Chass. Dend. III 67,11 ff.) als Königstitel gerade ein Maatopfer begleitet: „Heilige Gestalt des ‘Herzens des Re’ (= Thoth), der Maat hinaufführt zum Herrn der Maat, der (lebendige) Gute Gott, der Zweite des Isden (= Thoth), der älteste Sohn des ‘Lehrers der beiden Länder’ (= Thoth), der Bote des Ibis (= Thoth), der nicht parteiisch ist, der Gesetze befestigt wie ‘Der an der Spitze von Hesret’ (= Thoth), ... Herr der Maat.“

<sup>3</sup> Die einleitende Formel beim Maatopfer im Amunritual lautet: „Ich bin vor dir gekommen. Ich bin Thoth, und meine Hände sind vereinigt, um Maat zu tragen.“ (XX,3; Moret, *Rituel*, S. 138).

<sup>4</sup> Auch in den Aussagen der Götter beim Maatopfer wird häufig die Vereinigung der Maat mit Pharao ausdrücklich erwähnt. Chass. Dend. I 150,2 sagt Hathor: „Ich gebe dir, dass dieses Land auf dem Wasser deiner Majestät ist, und dass Maat sich mit deinem Palast vereinigt.“ Chass. Dend. II 87,4 verspricht Isis dem König: „Ich gebe dir, dass Maat sich mit dem Lande vereinigt.“ Vgl. die Verheissung derselben Göttin Chass. Dend. I 63,5: „Ich gebe dir, dass dieses Land sich mit ‘Leben’ vereinigt und jeder Mund mit Maat versehen ist“, wobei „Leben“ und Maat etwa austauschbar sind.

<sup>5</sup> Für einige Beziehungen Schu-Königtum siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 74 f.

<sup>6</sup> CT II 32 b ff.; 35 c ff.

<sup>7</sup> Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 210 f.; 215 ff.

„Das Land überflutet von dem was er liebt: Maat, sie ist gekommen, sie hat sich (mit ihm, d. h. Haremheb) vereinigt.“<sup>1</sup> Im täglichen Amunritual heisst es: „Maat, sie ist gekommen, um mit dir zusammen zu sein, indem Maat auf jedem deiner Plätze ist und du auf ihr ruhest.“<sup>2</sup> Dabei kann die letzte Phrase sowohl bildlich als auch konkret aufgefasst werden, da Maat dank einer ihrer Schreibungen als Postament des Thronsitzes<sup>3</sup> gelten kann<sup>4</sup>. In einer ptolemäischen Inschrift<sup>5</sup> proklamiert Maat selbst im Zusammenhang mit dem Maatopfer: „Ich bin zu dir gekommen. Ich habe deine Brust geschmückt. Ich statte deinen Hals mit meinen eigenen Leib aus, das ist deine Mert(-Göttin), die sich nicht von ihrem Platze entfernt. Unsere Brüste vereinigen sich am selben Ort.“ Eine interessante Ausgestaltung zeigt nun dieses Thema in vier, offenbar derselben Sondertradition zugehörigen späten Texten, auf, denen E. Otto ein vorzügliches Spezialstudium<sup>6</sup> gewidmet hat. Im Kontext einer Kulthandlung — jedoch nicht eines Maatopfers —, die den Urgöttern gewidmet ist, wird ihre paradisische Zeit gepriesen: „Sie schufen das Gute (bzw. alles Nützliche<sup>7</sup>) zu ihrer Zeit. Maat, sie war aus dem Himmel (zur Erde) gekommen (zu ihrer Zeit) und vereinigte (verbrüdete) sich mit den Irdischen (allen Göttern).“ In dieser vom Himmel herabkommenden Maat hat Otto<sup>8</sup> eine von aussen beeinflusste Vorstellung sehen wollen. Wenn das der Fall ist, muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass es — ausser dem allgemeinen, oben dargelegten Thema vom „Kommen der Maat“ — mehrere echt ägyptische Anknüpfungspunkte für diese himmlische Herkunft gibt. Maat als „Tochter des

<sup>1</sup> Urk. IV 2141,15–16.

<sup>2</sup> XX,9; siehe Moret, *Rituel*, S. 139 f.

<sup>3</sup> Vgl. H. Brunner, „Gerechtigkeit als Fundament des Thrones“, *Vetus Testamentum*, 8, 1958, S. 426 ff.

<sup>4</sup> Später folgt eine formliche Maat-Litanei: „Du gehst auf mit Maat, du lebst von Maat, du vereinigst deine Glieder mit Maat, du lässtest Maat auf deinem Haupt ruhen, indem sie ihren Sitz auf deiner Stirn bereitet. Deine Tochter ist Maat, und du verjüngst dich bei ihrem Anblick usw. (Es folgen mehr als 50 Maat-Aussagen!)“

<sup>5</sup> Urk. VIII Text Nr. 14 m; siehe auch den Paralleltext Nr. 13 m. Vgl. weiter in funrerem Kontext G. Thausing – H. Goedicke, *Nofretari (Monumenta Scriptorum)*, Graz 1971, Pl. 5 und 6.

<sup>6</sup> E. Otto, „Das Goldene Zeitalter in einem ägyptischen Text“, *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, 1969, S. 93 ff.

<sup>7</sup> Für die Varianten siehe Otto, *Das Goldene Zeitalter*, S. 102 ff.

<sup>8</sup> Vgl. schon Otto, *Gott und Mensch*, S. 62 f.

Re“ wird natürlich mit Re am Himmel verbunden. Ein später Esna-Text<sup>1</sup> sagt ausdrücklich: „Maat kommt aus dem Himmel von Re her. Sie macht ihren Platz in diesem Lande. Es gefällt den Göttern und den Göttinnen sie zu sehen.“ Dass die Gottheit, z. B. der Horusfalke, vom Himmel her kommt, um seinen Tempel zu besuchen, wird oft bezeugt<sup>2</sup>. Dasselbe gilt auch von der Ba-Seele, die sich mit dem Kultbild vereinigen soll<sup>3</sup>. Gerade diese letzte Vorstellung hat offenbar vieles mit den hier besprochenen Aussagen gemeinsam. Ausserdem sei erwähnt, dass Maat schon im N. R. zuweilen — jedoch m. W. nur in funerärem Kontext — mit ausgebreiteten Flügeln dargestellt wird<sup>4</sup>.

Dass die Ankunft der Maat in der Zeit der Urgötter angesetzt wird, stellt noch eine wichtige und für das mythische Denken überhaupt charakteristische Tatsache dar. Auch in Kontexten ausserhalb dieser Sondertradition hören wir davon. Augenfällig ist Spruch 80 der Sargtexte, wo Maat-Tefnut mit ihrem Vater Atum im vorschöpferlichen Zustand lebt<sup>5</sup>. Das häufig in Krönungsproklamationen ausgesprochene Königsprogramm „Maat an die Stelle der *isf.t* setzen“<sup>6</sup> (vgl. schon Pyr. 265c) wird oft durch ein *mj šp tpj* „wie am Ersten Mal“ präzisiert<sup>7</sup>, denn Maat gehört zur uralten Schöpfungsordnung — oder besser: sie stellt diese dar. Vom Schöpfergott heisst es auch in Admonitions<sup>8</sup>: „Hu, Sia und Maat waren bei dir.“ In der Spätzeit wird Maat mit Göttinnen gleichgestellt, die auf prägnante Weise als Urgöttinnen hervortreten. So hören wir z. B. von Hathor in Dendera, die dabei gerade als „Maat, die Grosse, die Tochter des Re in *T3-rr.t* (d. h. Dendera)“<sup>9</sup> auftritt, dass sie „die Erste der Erstzeit-

<sup>1</sup> Nr. 48B (Esna II, S. 107,9 f.). Zu diesem wichtigen Text siehe unten.

<sup>2</sup> Siehe z. B. Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 159 f.

<sup>3</sup> Vgl. J. Bergman, *Isis-Seele und Osiris-Ei*, Uppsala 1970, S. 34 ff. (bes. S. 35 Anm. 2).

<sup>4</sup> Siehe z. B. das schöne Türoberstück im Grab der Nefertari Thausing-Goedicke, Pl. 8 (68, 146) und Pl. 122. Vgl. auch die Abbildung Bleeker, S. 76, und weiter Chass. Dend. III, Pl. CCII (die schon oben erwähnte Darstellung von zwei geflügelten Maatgöttinnen).

<sup>5</sup> CT II S. 32 ff.

<sup>6</sup> Siehe die Belegensammlung E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt 1966, S. 64 f. Anm. 74.

<sup>7</sup> Vgl. Otto, „Goldene Zeitalter“, S. 94 f.

<sup>8</sup> XII, 12.

<sup>9</sup> Chass. Dend. IV 161,16 f.



lichen, Maat der Grossen Enneade, die Uranfängliche, bei deren Entstehen die Erde zuerst entstand<sup>1</sup> sei. Und Isis ist als „Maat, die Grosse“, diejenige, die das Land Ägypten gegründet hat<sup>2</sup>. Im oben zitierten Esnatext<sup>3</sup> wird — soweit ich ihn richtig interpretiere — die vom Himmel herabsteigende Maat in der erstentstandenen Urgöttin Neith, die sowohl Vater als auch Mutter ist, wiedererkannt. In der bekannten Stele aus dem 6. Jahre des Taharka<sup>4</sup> lesen wir: „Das Land wurde überschwemmt in seiner Zeit, wie es war zur Zeit des Allherrn ... Maat war inthronisiert (*bs*) über die Länder hin und die *isf.t* war eingraviert (*ddm*) am Boden.“ Die beiden Tätigkeitswörter des letzten Satzes deuten m. E. eine kultische Szene an: Maat ist inthronisiert worden, und die Lage der *isf.t* lässt an die neun Bogenvölker denken, die als Gegner Pharaos unter seinen Füßen auf dem Thronsockel in symbolischer Weise eingraviert sind. Die Parallelität Maat-König erinnert übrigens an den Tatbestand, dass Maat nach dem Turiner Königspapyrus<sup>5</sup> — und zwar als einzige Göttin — der ersten Götterdynastie<sup>6</sup> angehört. Ihre Einreihung zwischen Thoth und Horus ist einleuchtend; hierbei ist nicht der Aspekt der Ursprünglichkeit ausschlaggebend gewesen, sondern die Intention, eine möglichst enge Verbindung mit dem Horuskönigtum, d. h. mit dem aktuellen Pharaos, zu etablieren.

\* \* \*

Wir sind dem Pharaos als Träger der Maat im inneren des Tempels vor der Gottheit begegnet. Als Bringer der Maat tritt er aber auch aus dem Tempel erscheinend vor seinen Untertanen auf. An den Aussenmauern der Tempel, vor allem an den mächtigen Pylonen, die den Begegnungspunkt zwischen der inneren entscheidenden Realität des Kultus und der äusseren temporä-

<sup>1</sup> Chass. Dend. IV 162,1.

<sup>2</sup> Chass. Dend. IV 25,13.

<sup>3</sup> Nr. 48 B.

<sup>4</sup> L. MacAdam, *The Temples of Kawa*, 1, London 1949, S. 24. Siehe auch Otto, „Goldene Zeitalter“, S. 101 f.

<sup>5</sup> Vgl. W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, 18)*, Berlin 1956, S. 4 ff.

<sup>6</sup> Vgl. die Wendung „Maat der Grossen Enneade“ im oben gegebenen Zitat (Chass. Dend. IV 162,1).

ren Wirklichkeit der Geschichte<sup>1</sup> ausmachen, finden wir Pharao als Verwirklicher der gottgegebenen und im Kultus befestigten Ordnung in verschiedenen Aktivitäten<sup>2</sup> dargestellt. Er verwandelt das Getümmel des Schlachtfeldes beim Treffen wie auch das Durcheinander in der Natur bei der wilden Jagd in Ordnung und bringt in beiden Fällen die Beute in geordneten Reihen dem Gott als Aufrührer gegen Maat dar. In allerlei Situationen tritt er als „Herr der Maat“ hervor. Wenn der Pharao auf dem Thron sitzend dargestellt wird, ruht er tatsächlich auf Maat. Der Unterlage des Thronsitzes wird nämlich häufig die Gestalt der Maat (d. h. einer der Schreibungen dieses Wortes) gegeben<sup>3</sup>. Die beiden Seitenstücke des Thrones haben eine konventionelle Ausschmückung: „Das Vereinigen der beiden Länder“, das durch das wohlabgewogene Zusammenbinden der Wapppflanzen Ober- und Unterägyptens seitens zweier Götter beleuchtet wird<sup>4</sup>. Dieses „Vereinigen der beiden Länder“, das im A. R. als Bezeichnung des Krönungsjahres gebraucht wurde, stellt einen wichtigen Teilaspekt der politischen Maat dar, denn von der I. Dynastie bis auf den römischen Kaiser Marcus Aurelius hin tragen die Pharaonen den Titel „König von Ober- und Unterägypten“. Auch die Doppelkrone, die geläufig das Haupt des Pharao schmückt und gleichfalls ihren Ausdruck in der festen Titulatur, und zwar in dem Namen *nb.tj* „die beiden Herrinnen“, gefunden hat, zeugt von derselben Ägypten eigenartigen Dualität. Diese polare Denkweise, die die Einheit und Ganzheit als etwas aus zwei Teilen Zusammengefügtes versteht<sup>5</sup>, charakterisiert nun auch in entscheidender Weise den altägyptischen „Mythus vom Staat“. Hier können wir nur kurz andeuten, wie dieser spannungsvolle Vorstellungskomplex zu erklären ist. Dass geographisch gegebene Umstände und geschichtlich bestimmte Faktoren zur besonderen Ausgestaltung dieser Staatsidee von den beiden Ländern bei-

<sup>1</sup> Hornung, „Rolle“ und Hornung, *Geschichte als Fest* betont, dass die Geschichte nach der ägyptischen Betrachtungsweise als „Ritual“ oder „Fest“ zu verstehen ist und deshalb aus dem kultischen Gesichtspunkt her zu interpretieren ist.

<sup>2</sup> Siehe z. B. Hornung, „Rolle“.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 91.

<sup>4</sup> Für dieses Motiv siehe H. Junker, „Die Vereinigung der beiden Länder“, *MDIK*, 12, 1943, S. 73 ff.

<sup>5</sup> Bahnbrechend ist hier E. Otto, „Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte“, *Studia Aegyptiaca I, Analecta Orientalia*, 17, 1938, S. 10 ff. Vgl. auch Otto, *Gott und Mensch*, S. 91 ff.

getragen haben ist offenbar. Ebenso deutlich ist aber, dass solche äusseren Bedingungen dazu nicht genügen, den Umfang und die Bedeutung dieser Denkweise zu erklären. Die mit der polaren Betrachtungsweise zusammenhängenden Verdoppelungen mehrerer Göttergestalten hat man sich bei der Disposition der Tempelanlagen und in der Ausformung der Kultzeremonien auf sehr eindrucksvolle Weise zunutze machen können — so hat jeder Tempel seine oberägyptische und seine unterägyptische Hälfte usw. Ob diese Einrichtungen wirklich auf Grund kultischer Bedürfnisse hervorgewachsen sind, bleibt zweifelhaft. Eher dürfte man auf existentielle Erfahrungen der ambivalenten Lebensbedingungen überhaupt als die wirklichen Triebkräfte solcher dualer Formeln hinweisen. Die Spannung zwischen Leben und Tod, zwischen Tag und Nacht, zwischen „dem was ist“, und „dem was noch nicht — oder nicht länger — ist“, zwischen Kosmos und Chaos usw., die sowohl Gegensätzlichkeit als auch Abhängigkeit in sich trägt, könnte man am besten in polaren Formeln ausdrücken. Diese Wendungen liessen verschiedene alternative Darstellungen zu.

Kehren wir zum Pharaon zurück, so konnte er teils als ober- und unterägyptischer König mit der Doppelkrone auftreten, teils als ober- *oder* unterägyptischer Herrscher, was im konkreten Fall durch die Symbole der betreffenden Landeshälfte hervorgehoben wurde. Er wird in der Titulatur<sup>1</sup> als Horus schlechthin bezeichnet — was früher mit „den beiden Herren“ oder ausdrücklich „Horus und Seth“ wechselt — oder er verkörpert in sich den oberägyptischen bzw. den unterägyptischen Horus<sup>2</sup>. Beispiele dieser wichtigen Denkweise lassen sich in grosser Menge anführen, in unserem speziellen Zusammenhang, in dem wir den Staatsmythos aus der Maatideologie zu verstehen suchen, sind aber zwei weitere Ausführungen von Bedeutung.

Die erste Auslegung betrifft gerade den Begriff „Maat“. Maat lässt sich bekanntlich in der ägyptischen Vorstellungswelt auch im Dualis belegen, was mit „den beiden Maat“ oder „der doppelten Maat“ wiedergegeben

---

<sup>1</sup> Siehe Moret, *Caractère*, S. 5 ff. und vor allem die Monographie H. Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige (Ägyptologische Forschungen, 7)*, Glückstadt 1938.

<sup>2</sup> Für einen „südlichen bzw. nördlichen Horus“ siehe Otto, „Lehre“, S. 16 ff.

wird. Diese oft behandelte Bildung<sup>1</sup> soll nur kurz gegen den oben gezeichneten Hintergrund betrachtet werden. In den Tempelinschriften wird diese „Doppelmaat“ kaum erwähnt, zu beachten ist aber die vorherrschende Tendenz, das Maatopfer — wie übrigens auch andere Opfer — in einander genau entsprechenden Doppelszenen darzustellen. In der zentrale Nische des Sanktuariums Hathors, das sich hinter dem Allerheiligsten des Denderatempels befindet, begegnen uns aber tatsächlich zwei Maatgöttinnen, die das Hathorsymbol beschützen<sup>2</sup>. Zu bemerken ist nun auch, dass sowohl Hathor als auch Isis im Denderatempel mehrmals — wie schon oben hervorgehoben wurde — als „Maat (die Grosse) in Dendera“ bezeichnet werden, was an eine Maat der Südseite und eine der Nordseite denken lässt. Eine solche Vorstellung sollte sich übrigens mit derjenigen von den doppelten Mert-Göttinnen<sup>3</sup> decken, welche — u. a. wegen der Aussprache ihres Namens, die etwa mit „Maat“ zusammenfiel — in der Spätzeit oft mit Maat gleichgestellt wurden<sup>4</sup>.

Es ist aber offenbar, dass der Begriff *m3'.tj* „die beiden Maatgöttinnen“ hauptsächlich im funerären Kontexte zu Hause ist. So spielt sich das bekannte 125. Kapitel des Totenbuches in der „Halle der beiden Maat“ ab. Schon in den Pyramidentexten finden wir aber *m3'.tj* vor, teils in einer Gerichtsszene<sup>5</sup>, teils als Bezeichnung der beiden Sonnenschiffe<sup>6</sup>. Diese Tatsache ist m. E. einleuchtend: Bei der zyklischen Fahrt der Sonne über den Himmel und durch die Unterwelt begegnen uns zwar ein Tagesschiff und ein Nachtschiff, an deren Bugen bisweilen Maat als Pilotin steht<sup>7</sup>, die bei-

<sup>1</sup> Siehe Bleeker, S. 59 ff., wo einige Hinweise auf ältere Behandlungen gegeben wird (S. 60 Anm. 3). Für weitere bibliographische Angaben siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 181 Anm. 1; auch seien erwähnt W. B. Kristensen, „De duppele gerechtigheid“, *Jaarboek der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, 1950–1951, 1951, S. 152 ff.; Yoyotte, bes. S. 61 ff.; E. Hornung, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, 2 (*Ägyptologische Abhandlungen*, 7), Wiesbaden 1963, S. 17 Anm. 1; R. Grieshammer, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten (Ägyptologische Abhandlungen*, 20), Wiesbaden 1970, S. 89 f.

<sup>2</sup> Chass. Dend. III, Pl. CCII.

<sup>3</sup> Siehe Otto, „Lehre“, S. 25 ff.

<sup>4</sup> Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 184 ff. (bes. S. 185 Anm. 1).

<sup>5</sup> Pyr. 317a–b sind sie zweimal als Richterinnen erwähnt. Interessant ist, dass in diesem Zusammenhang Tefen-Tefnut und Schu auftreten.

<sup>6</sup> Pyr. 1315a und 1785b.

<sup>7</sup> Siehe zu diesem wichtigen Motiv Bergman, *Ich bin Isis*, S. 198 ff.

den Fahrten ergänzen sich aber als Hälften einer zusammenhängenden Sonnenbahn<sup>1</sup>. Hieraus können wir leicht die Wechslung zwischen Maat und den beiden Maat verstehen. In den Totentexten werden nun die Tagesfahrt mit dem Leben und die Nachtfahrt mit dem Tod zusammengestellt<sup>2</sup>. In der zyklischen Perspektive hängen diese beiden Existenzformen ja eng zusammen, denn das Leben kommt aus dem Tode, und nur aus ihm, und das Leben verwandelt sich unerbittlich in den Tod<sup>3</sup>. Im Osten wird das Leben nach Kampf neu geboren, im Westen geht das Leben unter — was aber gleichzeitig eine Konzeption des neuen Lebens bedeutet. Wenn die beiden Maat als die Leiterinnen der beiden Hemisphären betrachtet und besonders am östlichen bzw. westlichen Horizont angesetzt werden, hat die überaus gewöhnliche Formel „Man lebt von Maat“ für beide Geltung. Und das Todesgericht wird folgerichtig in der „Halle der beiden Maat“ abgehalten. Der Umstand, dass besonders Re und Osiris früh als „Herr der Maat“ angesehen werden<sup>4</sup>, stimmt gut mit dieser Betrachtungsweise überein. Als polare Teilaspekte der Maat sind so die beiden Maat geeignet, nicht nur deren spannungsvolle Ambivalenz zu betonen, sondern auch von ihrer integrierten Totalität zu zeugen.

Die andere Auslegung kann hier nur angedeutet werden. Es wurde soeben Osiris erwähnt. Der Leser hat sich vielleicht darüber verwundert, dass wir den Osiris-Horus-Mythus nicht ins Zentrum unserer Überlegungen gerückt haben. Dieser Mythus wird ja häufig als der ägyptische Staatsmythus schlechthin vorgeführt<sup>5</sup>. Gewiss gehört die Osiris-Horus-Ideologie unserem Kontext an, sie verdient aber einer Sonderbehandlung, die hier nicht ge-

<sup>1</sup> Hiermit verbunden sind die besonders zu Letopolis lokalisierten Vorstellungen von den beiden Augen des Allgottes, dem Tageslicht und dem Nachtlcht; siehe H. Junker, *Der sehende und blinde Gott (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, 1942: 7)* und Yoyotte, S. 62 f.

<sup>2</sup> Vgl. Bleeker, S. 60 f. (mit der interessanten Abbildung 3).

<sup>3</sup> Als „Herrin des Lebens“ ist Maat schon im A.R. als Totengöttin belegt (siehe Westendorf, „Ursprung und Wesen der Maat“, S. 206).

<sup>4</sup> Vgl. bes. W. Westendorf, „Eine auf die Maat anspielende Form des Osirisnamens“, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 2, 1954, S. 165 ff. und Westendorf, „Ursprung und Wesen der Maat“, wozu Morenz, *Gott und Mensch*, S. 134 anzuziehen ist.

<sup>5</sup> In der vorzüglichen kurzen Darstellung „Der Osiriskreis als Königsmythe“, *Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur*, 1969, S. 98 ff., sagt z. B. E. Otto, dass hier „das Königsdogma in seiner eigentümlichen geschichtlichen Ausprägung seine mythische Hypostase gefunden“ hat (S. 107).

leistet werden kann. Hier sei nur der Zusammenhang mit unserem Thema kurz angedeutet. Dieser Mythus stellt vor allem einen Sukzessionsmythus dar, in dem Horus und Osiris als zwei Aspekte eines und desselben Pharaonentums eng voneinander abhängen<sup>1</sup>. Dass der gestorbene König Osiris wird, befestigt die Horusschaft seines Sohnes-Nachfolgers, wie umgekehrt die Inthronisation des Horus die Osirisschaft des Vaters-Vorgängers bestätigt. Der Vater lebt im Sohn dank der Vermittlung der Göttin Isis weiter. „Pharao ist tot — es lebe Pharao“ ist in dem mit Maat verbundenen Funktionsschema wirksam und erhält erst in diesem weiteren Kontext der Maat als der grundlegenden Staatsideologie des Alten Ägyptens seinen vollen Sinn. Schon in der Lehre des Ptahhotep<sup>2</sup> findet sich folgende Verkündigung:

„Gross ist Maat, dauernd und wirksam;  
sie wurde nicht zerstört seit der Zeit des Osiris.

— — —

Wenn das Ende da ist, dauert Maat.“

### Verkürzungen

A.R. = Altes Reich (um 2635–2135).

Champ. Mon. = J. F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, I–IV, Paris 1835 ff.

Champ. Not. = J. F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie. Notices Descriptives*, I–II, Paris 1844, 1879.

Chass. Dend. = É. Chassinat, *Le temple de Dendara*, I ff., Kairo 1934 ff.

Chass. Edf. = É. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, I ff., Paris 1897 ff.

CT = A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I ff., Chicago 1935 ff.

Esna II = S. Sauneron, *Le temple d'Esna (Esna II)*, Kairo 1963.

LD = R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Atlas*, I ff., Berlin 1849 ff.

MDIK = Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo, Berlin (und Wiesbaden) 1930 ff.

M.R. = Mittleres Reich (um 2040–1785).

N.R. = Neues Reich (1554/51–1080).

P–M = B. Porter – R. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, I ff., Oxford 1927 ff.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. die wichtigen Ausführungen R. Anthes, „Beiläufige Bemerkungen zum Mythos von Horus und Osiris“, *ZÄS*, 86, 1961, S. 75 ff. mit der Unterscheidung zwischen „Horus, der Osiris wird“ und „Horus, dem Sohn des Osiris“.

<sup>2</sup> Sprüche 88–89 und 97 (nach der Rechnung von Dévaud) innerhalb der 5. Maxime. Für diese siehe G. Fecht, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime)*, Glückstadt 1958, wo auch das mächtige Nachwirken dieser Maxime aufgezeigt wird (S. 25 ff.).

- Pyr. = K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, I ff., Leipzig 1908 ff.
- RÄRG = H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.
- Urk. = Urkunden des ägyptischen Altertums. Urk. IV = Urkunden der 18. Dynastie (hrsg. K. Sethe, W. Helck), Leipzig 1906 ff.; Urk. VIII = Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit (hrsg. K. Sethe, O. Firchow), Berlin 1957.
- Wb. = A. Erman – H. Grapow, Wörterbuch der aegyptischen Sprache, I–V, Leipzig 1925–1931.
- Wb. Bel. = A. Erman – H. Grapow, Belegstellen zum Wörterbuch der aegyptischen Sprache, Leipzig 1925–1953.
- ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig und Berlin 1863 ff.