

Poláček, Vojtěch

Zur Frage des altaegyptischen Rechts- und Gerechtigkeitsgedankens

The Journal of Juristic Papyrology 13, 243-268

1961

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZUR FRAGE DES ALTAEGYPTISCHEN RECHTS- UND GERECHTIGKEITSGEDANKENS

Wenn ich zu Beginn dieses Beitrages des verstorbenen Rafael Taubenschlag dankbar gedenke, so ist es kein blosser Ausdruck der gebührenden Achtung gegenüber dem Genie des Meisters, sondern eine aufrichtige Anerkennung seiner bedeutsamen Anregung zu einem eingehenderen Studium des obigen Themas. Als im J. 1947 meine Habilitationsschrift über die Frage der Entwicklung der Denegationsentscheidungen der römischen Gerichtsmagistrate erschien¹, äusserte dazu Prof. Taubenschlag den Gedanken, dass es bestimmt von lohnendem Interesse wäre, auch diejenigen Faktoren zu prüfen, die vom Standpunkt des rechtlichen Denkens im Laufe der Zeit die Entwicklung jenes Instruments in Händen der Gerichtsmagistrate zu beeinflussen vermochten.

So gelangte ich über den Provinzialprozess hinaus weit in die Sphäre einer der ältesten Kulturen unserer Geschichte, zum Studium der Frage des Rechts- und Gerechtigkeitsgedankens bei den alten Aegyptern. Das Ergreifen dieser Problemstellung erwies sich umsomehr attraktiv, zumal über dieselbe Frage, das römische Recht betreffend, eine ziemlich reiche Literatur besteht², während

¹ *Denegatio. Příspěvek k otázce zamítavých rozhodnutí a diskreční pravomoci soudních magistrátů v římském civilním soudnictví*. Ostrava 1947. S. 164 in 4^o.

² Sieh z. B. die Habilitationsschrift von R. Düll, *Der Gütegedanke im römischen Zivilprozessrecht*, München 1931. Dazu Schönbauer, ZSS 52, 251 ff.; ferner Pringsheim daselbst 78 ff. Poláček (oben Anm. 1) S. 53 ff. und Anm. 2 u. 3; ZSS 77 (1960), 160 ff.

Ebenso wird die Frage der *iurisdictio* im römischen Recht bis heute heftig besprochen (sieh z. B. Luzzato, ZSS 73, bes. S. 63 f. und Anm. 61; Poláček ZSS cit. 168 f. und daneben wird nicht selten derselbe Ausdruck als ein ganz "selbstverständlicher" terminus technicus auch für das älteste ägyptische Recht benützt wird.

Wir sind zu sehr gewohnt, auch die alten Denkensarten und Einrichtungen mit "modernen" Augen zu betrachten. Vgl. weiter Anm. 15 und 36 in f.

Vgl. zu diesem Thema auch v. Schuler, *Orientalia* 25 (1956) 210, und dazu Klíma weiter in dieser Zeitschrift (JJP).

sie in den ägyptologischen Studien immer noch sehr stiefmütterlich behandelt wurde. Möge daher dieser Beitrag zu mindest als Anregung zur Diskussion über die aufgerollten Fragen dienlich sein.

Das bereits zahlreich gewordene Schrifttum über das alte nationalägyptische Recht, besonders die Arbeiten von Pirene³ und neulich von Seidl⁴, hat eine ausführlichere Einblicknahme in die juristische Sphäre dieses Landes ermöglicht. Es überwiegt jedoch darin im allgemeinen weit mehr das statische (darstellende) Element, als das dynamische: eine besondere Aufmerksamkeit wird vorwiegend der Beschreibung und Schilderung der Geschichte und der Einrichtungen gewidmet⁵.

Und doch ergibt es sich aus der Substanz der Dinge die Notwendigkeit, das Problem auch "genetisch" zu prüfen, d. i. auch die Frage des rechtlichen Denkens zu erörtern. Das Denken selbst wird allerdings vom Standpunkt der Philosophie und Psychologie als soziales Produkt betrachtet. Es ist daher schwer möglich, die Frage des Einflusses des Denkens (ob eines Einzelnen oder des Kollektivs) als sozialen Produkts auf die Entstehung von Rechtsnormen von sich allein zu prüfen. Im Gegenteil, der wichtigste Faktor ist dabei die Existenz der menschlichen Bedürfnisse und deren Befriedigungsweise, die soziale Struktur der derzeitigen Gesellschaft und die Gestaltung der gemeinsamen und gegensei-

³ *Histoire des Institutions et du droit privé de l'ancienne Égypte*. I—III. Bruxelles 1932—1935.

⁴ *Einführung in die ägyptische Rechtsgeschichte bis zum Ende des Neuen Reiches*. I. 2. Aufl. Glückstadt-Hamburg-New York 1951.

⁵ So wendet z. B. Lurje, *Vjestnik drevnej istorii*, 1949, Heft 2, S. 39 bei der Besprechung einer Einzelfrage (priesterliche Gerichtsbarkeit) mit Recht gegen Pirene (und Moret) die schematische Fassung der Geschichte Aegyptens ein.

Das statische Element überwiegt überhaupt in dem gesamten Werk Pirene's, wie umfangreich und ansehenswert es auch ist. Vom Standpunkt der Frage der Rechtspflege erfahren wir zwar sehr viel über Namen und Organisation, jedoch weit weniger über deren Geist und juristisch-dynamischen Inhalt. Ausserdem lässt sich Pirene sehr leicht zu verlockenden Schilderungen abführen, die man dann mit gewisser Sorgfalt entgegennehmen muss (vgl. z. B. im I. Teil seine Schilderung der vorgeschichtlichen Ereignisse und Einrichtungen, die ja überwiegend völlig dem Sagenkreis angehören). Aber auch bei anderen Gelegenheiten fehlt dem Verfasser nicht an Mut, wenn auch seine glänzende Darstellung oft ernste Zweifel hervorruft (Vgl. z. B. I, S. 77, 109, 176 f.; II, 131 f., 141 f.; III, 247 f. und dagegen mit Recht Seidl, *l. c.* 19 Anm. 39, 34 Anm. 131, 35 Anm. 134).

tigen Beziehungen. Das "rechtliche Denken" ist alsdann nur ein Bestandteil und sogleich auch das resultierende Element dieses komplexen sozialen Prozesses.

Manche Schriftsteller sind bereits an dies Problem ausdrücklich eingegangen, doch blieb es hier auch nur bei der allgemeinen Feststellung⁶.

Eine ausführlichere Untersuchung dieser Frage unternahm zwar bereits vor vier Jahrzehnten der französische Philosoph L e v y - B r ü h l⁷, seine Theorie stiess jedoch in einem ihrer Grundgedanken (Einteilung des Denkens auf ein "logisches" und "prälogisches") auf berechnete Einwände⁸. Ebenso ist kaum anzunehmen, die alten Völker hätten "alle Dinge ganz anders" wahrgenommen, als die moderne Menschheit⁹, und als völlig irrtümlich muss die Ansicht abgelehnt werden, jene Völker für "primitiv" zu halten¹⁰. Schliesslich unterschätzte der Verfasser zu sehr die Tatsache, dass das kollektive Denken tatsächlich ein Ergebnis eines wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Faktoren ist. Andererseits ist es jedoch sein Verdienst, dass er eingehend den Umfang und die Bedeutung des kollektiven Denkens der alten Völker dargelegt und seine Funktion in der damaligen Gemeinschaft geprüft hat. Die Kenntnis dieser Faktoren ist auch heute für jede Prüfung der damaligen rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Einrichtungen

⁶ So hat bereits S c h n e i d e r, *Kultur und Denken der alter Aegypter*, Leipzig 1907, versucht, diese Frage zu erörtern. Doch ist er zu sehr im Banne der Herder-Hegelschen Philosophie geblieben (vgl. *op. cit.* S. XII) und zur Prüfung des juristischen Denkens ist er überhaupt nicht gelangt. —

Sieh weiter z.B. R o s t o v t z e f f, *Geschichte der alten Welt*, I. Leipzig 1941, S. 10 f.; W e l l s, *JJP* 3 (1949), 29 f.; B e r n e k e r daselbst 4 (1950), 253 f.

⁷ Sieh bes. seine Schrift *Das Denken der Naturvölker*. Deutsche Ausgabe Wien und Leipzig 1921.

⁸ Vgl. besonders Š e m j a k i n, „*Aftomatizmy*“ *pamjati i myšlenija* (*Kritika teorii L. Levy-Brühla*). *Izvestija Akademii pedagogičeskich nauk RSFSR*, Moskva 1956, Heft 81, S. 5 ff.

⁹ *Op. cit. passim*.

¹⁰ L e v y - B r ü h l zählt u. a. auch die alten Aegypter zu Gesellschaften „von geringem Rang“ (!), wenn auch schon ziemlich beträchtlicher Kultur (!). *Op. cit.*, 342.

Gegen die oft noch benützte irrige Vergleichung von „alt“ und „primitiv“ mit Recht bereits S c h n e i d e r, *op. cit.* S. XVIII; sieh weiter P i r e n n e, *Archives d'histoire du droit oriental*, II. 1938, S. 18; S e i d l, *Einführung* 17 Anm. 26; M a t j e, *Vjstnik drevnej istorii* 49 (1954), 46.

von ausschlaggebender Bedeutung. Als wichtiges Phänomen tritt da u.a. hervor, dass die Kollektivvorstellung jener Völker mit Zuschreibung mystischer Eigenschaften den Tieren, Pflanzen, unbelebten Wesen usw. in dem Masse verbunden war, dass jeder Versuch einer Aenderung dieser Anschauung an die Macht der kollektiven Überzeugung stiess¹¹. Man könnte hier von einer Art "Ketzerei" sprechen.

Als besonders markantes Beispiel hiefür kann der gescheiterte Versuch um eine Religionsreform des ägyptischen Königs Amenhotep IV aus der bereits ziemlich fortgeschrittenen Zeit der 18. Dynastie angeführt werden¹². Das Schicksal dieses Versuches bezeugt, wie feindlich auch damals das konservative Element des kollektiven Denkens jeder Neuerung gegenüberstand, und wie mächtig sich dieser Konservatismus auswirken konnte, falls er von einer einflussreichen Schicht des Volkes gepflegt wurde.

Das kollektive Denken der alten Völker erhielt seinen mystischen Charakter auch für verschiedene Einrichtungen und Erscheinung des Alltagslebens (Jagd, Familie, Tod, Geburt, Eigentum, Krieg usw.) und schrieb (auch in Aegypten) ähnliche Eigenschaften abstrakten Begriffen (z.B. Zahlen) ebenfalls zu¹³.

Was die Substanz des Denkens anbelangt, bestand allerdings ein einziger "Typ" desselben, der gemein ist allen Menschen aller Zeiten und aller Nationen: das Denken als Produkt der Tätigkeit des menschlichen Gehirns, die unmittelbar mit der Tätigkeit der Zunge, der Sprache, verbunden ist und eine höhere Form der Darstellung der äusseren Welt und deren Gesetze im menschlichen Kopfe darbietet. Deren Entfaltung geht seit jeher Schritt für Schritt mit der allgemeinen Alltagspraxis, nach den allgemeinen Gesetzen der äusseren Welt. Als einer der wichtigsten motorischen Faktoren

¹¹ Levy-Brühl, *op. cit.* I, 17 f., 21 f., 44 f., 51 f., 70 f., 342.

¹² Es handelte sich hier gleichzeitig um einen verhülten macht-politischen Konflikt zwischen der Priesterschaft und dem König. Ein greifbarer Beleg für den Zusammenhang „mystischer“ (religiöser) und „praktischer“ (politischer) Gedanken.

So bereits Schneider, *op. cit.* 55 ff.; vgl. ferner Breasted, *Geschichte Aegyptens*, Wien 1936, S. 213 ff.; *A History of Egypt*, London 1946, 355 ff.; Avdijev, *Istorija drevnevo Vostoka*, Moskva 1953, 249 ff.

¹³ Levy-Brühl, *op. cit.*, bes. 199 ff., 232 ff., 268 ff.; betrifft Zahlen 189

erscheint dabei lediglich die Notwendigkeit oder sogar Unvermeidlichkeit der Lösung eines Problems, an das der Mensch eben gestossen ist¹⁴.

Bei der Besprechung des gegebenen Themas ist vorerst der Stand der macht-politischen Einrichtungen von Bedeutung.

Die Ergebnisse der bisherigen vielseitigen Forschungen bezeugen, dass schon zu Beginn der historischen Zeit Aegypten über eine vollkommen organisierte Staatsverwaltung verfügte, so dass sie der Verwaltung jedes anderen reifen Staates des Altertums zu mindest gleichkommt, ja sogar zu neuzeitiger Vergleichung verlockt.¹⁵ Was sich beim Uebergang von der vorhistorischen Zeit geändert hat, ist lediglich die Stellung des Häuptlings: während in den uralten Zeiten die Vorahnen der Urbewohner Aegyptens in geschlossener Gemeinschaft isolierter Ortschaften lebten, entwickelte sich mit der mehr oder weniger freiwillig fortschreitenden Vereinigung der Gauen und des Landes die Macht des leitenden Stammoberhauptes in eine absolute patriarchale Monarchie¹⁶.

Die Notwendigkeit des gemeinsamen Lebens, der zweckmässigen Teilung der Arbeit, des gemeinsamen Schutzes vorerst gegen wilde Tiere, dann auch gegen angriffslustige Nachbarn, erzwang nicht nur eine zweckmässige Organisation, sondern auch die entscheidende Stellung des Häuptlings der Ortschaft, des Kreises und schliesslich des Staates.

In den damaligen Familien- und Ortsgemeinschaften kam es ebenso zu Streitigkeiten und Uebeltaten, wie dies ja die Menschheit durch alle nachfolgenden Jahrhunderte und Jahrtausende in verschiedenen Varianten bis heute zu "pflegen" versteht. Diese Vergehen zu strafen, oblag nötigerweise demjenigen, der die oberste Gewalt über die Gemeinschaft innehatte. Diese "weltliche" Macht

¹⁴ Diesen Gedanken äusserte bereits De¹w¹e¹y, *How we think*, Boston-New York-Chicago 1910, S. 9 ff., 65, 73 ff.

¹⁵ So vergleicht z. B. L e x a, *Věřejný život ve starověkému Egyptě*, I. Praha 1955, S. 63, die Kompetenz des Wesirs trefflich mit der Tätigkeit verschiedener heutiger Ministerien.

¹⁶ Die Frage des Matriarchats in den ältesten Zeiten Aegyptens bleibt im Rahmen des vorliegenden Themas beiseite. Zur Frage selbst vgl. z. B. S e i d l, I. c. 55 und Anm. 275; M a t j e, I. c. (oben Anm. 10) S. 45 ff.

hätte der Häuptling über den Angehörigen der Gemeinde, des Stammes oder des Landes auch ohne jede religiöse Weihe ausüben können, falls er über Mittel zur Anerkennung seiner Stellung durch die "Untertanen" verfügte, oder falls die Lage der Dinge die Gemeinschaft zur mehr oder weniger freiwilligen Unterwerfung zwang.

Dieses Prinzip der organisatorischen, administrativen oder im modernen Sinne des Wortes: politischen Gewalt ist im alten Aegypten (ähnlich wie bei vielen anderen Staaten des Altertums) von dem parallelen religiösen Prinzip durchflochten. Die religiöse Ueberzeugung der Aegypter schuf auch ein übermenschliches Wesen, den Gott, den allmächtigen Herrn und Richter, und zur Befriedigung seiner "Bedürfnisse" die nötigen Wohnstätten, Tempel, sowie ständige Diener und Vermittler zwischen ihm und den Menschen, die Priester. Dazwischen verschob sich nun die geschichtliche Entwicklung der Stellung des Königs, von seiner Vergöttlichung durch die Krönungszeremonie bis in die Zeiten der 4. Dynastie, zu seiner absoluten Stellung als Gottessohn (oder Gottestochter bei Königinnen) in der darauffolgenden Zeit¹⁷. Mit der einzigen bereits angeführten Ausnahme des Königs Amenhotep IV wich keiner der aegyptischen Könige von dieser Konzeption ab. Im Gegenteil, auch die späteren Ptolemäer, ebenso wie nachher die römischen Kaiser griffen sehr gerne nach diesem wohl verlockenden Attribut ihrer staatsrechtlichen Stellung¹⁸.

¹⁷ Vgl. Pirenne, *Histoire* I, 114, 127, 217 ff., II, 24, 233 ff., III 3, 47 ff.; *Archives* II. 1938, 19 f., III. 1948, 127 f.; Scharff in Scharff-Moortgat, *Aegypten und Vorderasien im Altertum*, München 1950, S. 58 f., 62 ff.; Breasted, *History*, 62 ff., 74 ff., 122, 272, 400, 489 ff., 506 ff., 520 ff.; Wilson, *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago 1946, 64 ff., 71 ff.; Avdijev, *Istorija* 204 ff., 292 ff.; Brunner, *Festschrift Grapow* (= Firchow, *Aegyptologische Studien*), Berlin 1955, 4 ff.; Lexa, *Verejný život* I., 64 ff., 97 f.; Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Berlin 1956, 110, 117, 149 ff.; *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Berlin 1956, 28 ff., 69 f., 80 ff., 92 ff.

Vgl. auch die offizielle Legende von der Geburt der Königin Hatschepsut (18. Dyn.), und dazu Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, Uebersetzung Leipzig 1914, S. 100 ff.

¹⁸ Vgl. Seidl, *Der Eid im römisch-ägyptischen Provinzialrecht*, I. München 1933, 18 ff.; Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, I Oxford 1957, 43 f., 48, 78, 85, 211, 405 u.a.; Taubenschlag, *The Law of Graeco-Roman Egypt in the Light of the Papyri*, 2. Ausg. Warszawa 1955, 566 ff.

Bei der Frage nach dem Ursprung dieser Fassung weisen manche Schriftsteller darauf hin, dass sie im Denken des Volkes entstanden sei, da der mächtige Mann, der über den Nil, sowie über Leben und Tod jedes Einzelnen befinden konnte, dem kleinen ägyptischen Bauern als ein Gott erscheinen musste¹⁹. Doch war die Meinung des "kleinen Bauern" so irrelevant, dass man bestimmt nicht seinetwegen eine spezielle religiöse Konzeption hinsichtlich des Staatsoberhauptes zu schaffen brauchte. Uebrigens war doch diese Ansicht eine allgemeine und sie galt daher auch für die obersten Schichten des Volkes, die den König unmittelbar umgaben. Es ist daher vielmehr anzunehmen, dass sie in erster Linie Produkt der Priesterschaft ist, da doch der König vom Uranfang an auch oberster Priester war und sich dadurch den Einfluss auf das religiöse Geschehen im Lande sicherte, wie sich die Priester ihren Einfluss auf die öffentlichen Dinge stillschweigend gegenseitig sicherten. Dies bestätigt nicht nur die Tatsache, dass die effektive Gottesverehrung des Königs erst seit der 18. Dynastie verlässlich nachzuweisen ist, sondern auch der bereits oben (Anm. 12) angeführte religiös-politische Kampf um den Reformversuch des Königs Amenhotep IV. Ausserdem diente das Dogma von der Göttlichkeit des Pharaos dem Interesse der höheren Hofbeamten, insbesondere des Wesirs, da ein strenges rituelles Zeremoniell dem König selbst ein tatkräftiges Handeln wesentlich erschwerte²⁰.

Es folgt daraus, dass bei den Aegyptern das religiöse und politische Denken keineswegs geschieden war, sondern in einer gegenseitig durchflochtenen Vermengung nebeneinander lag, die sich eben als resultierendes Produkt der sich stets durchdringenden politischen und religiösen Faktoren ergibt²¹.

¹⁹ Seidl, *Einführung* 16.

²⁰ Vgl. Herodot II (Euterpe) 142; vgl. ferner Lurje, *Vjestnik* 1949, Heft 2, S. 32 ff., bes. 37 ff.; Seidl, *Einführung* 17; Avdijev, *Istoriaj* 252, 271 ff.; Heichelheim, *An Ancient Economic History*, I. Leiden 1958, 168.

²¹ So hatten die Aegypter bereits seit ihren historischen Anfängen eine in ansehenswerter Weise durchdachte philosophische Weltanschauung auf die Schöpfung der Welt und die Gottheiten. Somit gelangten sie durch das theologische Denken in die unmittelbare Nähe der Politik. Wenn also die griechische Tradition ihre philosophischen Wurzeln mit Aegypten verbindet, ist es wohl keine zu grosse Hyperbel. (Vgl. dazu bereits Breasted, *ZÄS* 1901, 39 ff., 54).

Dasselbe bezeugt auch die bereits besprochene Stellung des Königs (sich oben Text zu Anm. 17).

Wie reich auch die Literatur der alten Ägypter ist, so finden wir keine Spur von rechts-philosophischen Schriften. Aber doch bietet das ägyptische Schrifttum einen reichen Schatz zur Prüfung der Frage des Gerechtigkeitsgedankens. Die Gerechtigkeitsidee durchdringt vom Angebeginn das Leben und Denden dieses Volkes. Und wieder tritt die Religion in den Vordergrund. Schon der alte Welten- und Sonnengott wird für einen göttlichen Richter gehalten.

Für den Begriff "Gerechtigkeit" hatte die altägyptische Sprache den Ausdruck *mꜣrt*, der gleichzeitig "Wahrheit" bedeutete.

Solcher Herrscherkult war übrigens keine Sonderbarkeit eben nur in Ägypten. Man findet ihn ebenso bei anderen antiken Völkern, besonders in Asien. Aber man braucht ja gar nicht so weit in die Geschichte zu gehen. Gedenke man nur z. B. der Stellung des japanischen Kaisers noch zur Zeit des zweiten Weltkrieges. Oder ein ähnlicher Fall, obwohl ohne religiöse Prägung: Ludwig der XIV mit seiner beflügelten Parole: „L'État c'est moi“.

(Dass ein Personenkult überhaupt in jeder Gesellschaft gefährlich emporenwachsen kann, bezeugt u. a. auch der Beschluss des historischen XX. Kongresses der KPdSU im J. 1956).

Dass sich dabei die Pharaonen (und deren leitende Beamte) wohl der absichtlichen Täuschung des Volkes bewusst waren, beweist z. B. der Staatsvertrag des Königs Ramses II mit dem Hethiterkönig Chattuschilich III. Die echte Fassung des Vertrages beruht auf der Parität beider Herrscher. Die „nur pro domo“ und für die Öffentlichkeit bestimmte Fassung hebt die übergeordnete Stellung des Pharaos empor. — Sieh dazu Korošec, *Hethitische Staatsverträge*, Leipzig 1931, S. 5 und Anm. 4; 58 f., 60 ff.; ferner Breasted, *Ancient Records of Egypt. Historical Records*, Chicago (I—V, 1906—1907), III, 163 ff.; *Geschichte*, 245 f.; LEXA, *Veřejný život* II. 73 ff.; GOETZE, *Kleinasien*, 97 f. (erschienen im Handbuch der Altertumswissenschaft, 3. I. 3, 3-1-3, 1; München 1957).

Die Meinung von Welles, *JJP* 3, 1949, S. 31, Ägypten hätte überhaupt keinen politischen Gedanken gehabt, beruht auf Missverständnis. Jedes Staatsgebilde muss seine politischen Gedanken haben, mit denen oder durch die es entstanden ist, und auf Grund deren es weiter besteht. Die Frage ist allerdings, wer der Träger des Staatsgedankens ist und wem er dient. Im alten Ägypten war der einzige Träger des Staatsgedankens offiziell der König. Auch er hätte ohne weiteres sagen können: „Der Staat, das bin ich“. Er sagte jedoch: „Ich bin der Gott auf Erden“, und das bedeutete in der Vorstellung des damaligen Menschen weit mehr. Dass sich dahinter auch ganz andere Interessen der Priester und der Grossen verbargen, ist nur der effektive Hintergrund des nicht immer gleich sichtbaren Machtspiels. Und um jedes „gefährliche“ Nachdenken im Keim zu ersticken, wurde das Dogma erfunden, dass es von der Gottheit verboten sei, über heimliche Dinge zu spekulieren. (Vgl. z. B. die Lehre des Amenemopet 23,8 — 11; 6,18 — 19; 21,13 — 16).

Der religiöse Faktor ergibt sich hier besonders daraus, dass die Aegypter die Wahrheit für ein Werk Gottes hielten²².

Schon das älteste Schriftstück auf dem Gebiet der Weisheitslehren, die s.g. Lehre des Ptahhotep, das seinen Ursprung in den Zeiten des Alten Reiches hat²³, sagt im Kap. V:

„Die Wahrheit ist trefflich und ihre Tüchtigkeit dauert, und seit der Zeit ihres Schöpfers wird sie nicht gestört, während man den, der ihre Gesetze übertritt, bestraft“.

„Rechtes tun ist Atem für die Nase“²⁵,

und weiter:

„Die Richtigkeit für das Land ist das Rechte tun ... Lüge nicht ... sei nicht irrig“ (dritte Rede).

„Lasse Wahrheit entstehen, lasse Gutes entstehen und vernichte das Böse ...“

„Das Betrügen macht das Rechte klein“ (6. Rede).

„Das Wort, das aus dem eigenen Munde des Re kommt: „Sage die Wahrheit, handle nach der Wahrheit, weil sie gross ist und gewaltig und dauert““.

„Handle nach der Wahrheit wegen des Herrn der Wahrheit, dessen Wahrheit die rechte Wahrheit ist“,

und dann die Mahnung:

„Die Wahrheit aber dauert bis in die Ewigkeit und mit dem, der nach ihr handelte, steigt sie zur Unterwelt herab“ (8. Rede).

²² Vgl. Anthes, *Journal of the American Oriental Society*, Suppl. 1952 (Bd. 72, Nr. 2); Wilson, *Intellectual Adventure* 82 ff., 105; *Journal Am. Or. Soc.* zit., Suppl. 1954, S. 3 ff.; Kees, *Götter glaube* 234 Anm. 1; Totenglauben 104 ff.; Žába, *Les maximes de Ptahhotep*, Praha 1956, 119; Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittellägyptischer Literaturwerke*, Berlin 1957, 83 ff.

²³ Vgl. Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig 1923, 81 ff.; Lexa, *Obeční mravní nauky staroegyptské*, II. Praha 1928, 9 ff.; *Studies Griffith*, London 1932, 111 ff.; Faulkner, *Festschrift Grapow* 81 ff.; Žába, *op. cit.* (oben Anm. 22).

Die Meinung von Pieper, *Aegyptische Literatur*, Wildpark-Potsdam 1928, S. 33, die Lehre Ptahhoteps sei ein Beweis dafür, dass „Religion und Moral von Haus aus nichts miteinander zu tun haben“ und erst auf eine spätere Entwicklung zurückzuführen seien, ist irrig und wird u. a. selbst von der eben zitierten Stelle widerlegt.

Im Gegenteil: seit jeher waren Staat und Recht mit allen ideologischen Kräften der Gesellschaft verbunden und hatten mit ihnen, besonders mit der Moral, sehr viel Gemeinsames. Vgl. neulich Aržanov, *Gosudarstvo i pravo v ich sootnošenii*, Moskva 1960, S. 42.

²⁴ Sieh Erman, *Literatur* 157 ff.; Pieper *op. cit.* 34 ff.; Lexa, *Archiv orientální*, 7 (1935), 372 ff.; Herrmann, *ZÄS* 1955, 34 ff.; *Untersuchungen* 79 ff.

²⁵ Sicher ein altes Sprichwort. Die Nase war in der Vorstellung der Aegypter das Zentrum des Lebens. Daher auch als strenge Strafe das Abschneiden der Nase.

Diese Worte verweisen ausdrücklich auf die religiöse Kollektivvorstellung des Gerichtes im Jenseits. Dass daran schon im Alten Reich gedacht wurde, bezeugen die Inschriften in den Gräbern der Mächtigen aus jener Zeit²⁶. In der Zwischenzeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich finden wir bereits einen tatsächlichen schriftlichen Beleg für ein Gericht im Jenseits in dem s.g. Streit des Lebensmüden mit seiner Seele²⁷. Im Neuen Reich ist dieser Glaube bereits zu einer ganz präzisen Vorstellung ausgearbeitet worden: nur ein gerechtes Leben ermöglicht den Eintritt ins Jenseits. Man war sich allerdings schon damals der menschlichen Schwäche bewusst und zu deren Ausgleich hat man auch verschiedene Remedien erfunden²⁸.

Auch andere Schriftstücke bezeugen die Wirkung der allgemeinen Moralvorstellung. In der Lehre für König Meri-ka-re (auf einem Papyrus aus der Zeit des NR erhalten, geschichtlich in die Zwischenzeit des AR und MR zurückreichend) wird der König ermahnt, stets nur des Rechte zu tun, und gleichzeitig wird er vor dem Totengericht gewarnt²⁹.

Die Wahrheit im aegyptischen Sinne des Wortes hatte daher eine weit breitere Bedeutung, als ihr in der neueren Zeit restriktiv bemessen wurde. "Nach der Wahrheit handeln" bedeutete in den Augen der Aegypter "richtig, gebühlich, gerecht, also auch: dem Recht nach handeln". Da die Wahrheit ein Produkt der Gottheit war, folglich trug dieselbe Punze auch die Gerechtigkeit. Da hatte auch seinen Ursprung der Eid, dessen Aufgabe seit jeher war, jene Tatsachen (unter Berufung auf die Gottheit) zu bestätigen, deren Wahrhaftigkeit (Verlässlichkeit) wie für die Vergangenheit

²⁶ Sieh weiter Anm. 32

²⁷ Sieh Erman, *Literatur* 122 ff.; Scharff, *Sitzungsberichte der Bayr. Ak. der Hiss.*, Phil. Hist. Abt., 1937, Heft 9; Lexa, *Vybor ze starši literatury egyptské*, Praha 1947, 68 ff.; Herrmann, *Untersuchungen* 62 ff.

²⁸ So besonders die bekannten „Totenbücher“. Vgl. hierzu bereits Lexa-Spiegelberg, *Das demotische Totenbuch der Pariser Nationalbibliothek*, Leipzig 1910; neulich z.B. Kees, *Totenglauben* 106 f., 282; Rache-Hiltz, *II libro dei morti degli antichi Egiziani*, Milano 1958. - Sieh bes. Kap. 125 der zit. Quellen.

²⁹ Dazu Gardiner, *JEA* I, 20 ff.; Erman, *Literatur* 109 ff.; Scharff, *Sitzungsberichte der Bayr. Ak. der Wiss.*, Phil. Hist. Abt. 1936, Heft 8; Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften* (Analecta Aegypt. IV), Kopenhagen 1945, I ff.; Kees, *Totenglauben* 282; Herrman, *Untersuchungen* 54 ff.

so auch für die Zukunft anders nicht ermittelt werden konnte. Daher stammt zum Beispiel auch die Begründung der Strafe als unabwendbare Folge der Misstat³⁰.

Vom Standpunkt des praktischen Lebens aus teilte sich auch in Aegypten die gesamte Rechtsordnung in Einrichtungen des öffentlichen und privaten Rechts. Die ersten waren die unmittelbare Domäne des Willens des Herrschers. Diese "Gesetze" zu befolgen war die unausbleibliche Pflicht eines jeden Bewohners, und die Ueberzeugung davon war auch tief im Denken des Volkes eingeprägt³¹.

Was das private Leben betrifft, zeigen die erhaltenen Quellen eben die Zufälle, die der menschlichen Natur am nächsten liegen: Eigentums- und Familienangelegenheiten und Verletzungen der moralischen Güter. Um die Gerechtigkeit in dieser Sphäre aufrechtzuerhalten, dazu dienten eben die Gerichte, die nach Wahrheit und Gerechtigkeit entscheiden sollten. Das Bild des g e r e c h t e n R i c h t e r s, der nach Wahrheit richtet und unparteiisch entscheidet, war bereits den Aegyptern des Alten Reichs ein festgewonnener ethischer Begriff, allerdings auch damals vorerst als Ideal. Unter dem Eindruck des Gerechtigkeitsgedankens haben die Grossen schon im AR in ihren Gräbern schreiben lassen, sie hätten Hungrige gespeist, Nackte gekleidet, Reiche und Mächtige nie den Armen und Niedrigen vorgezogen, und stets g e r e c h t g e r i c h t e t³². Dass dies nicht nur wegen eines Ruhmes der Nachwelt gegenüber geschah, sondern auch als Begleitung des Toten ins Jenseits dienen sollte, bestätigt den kräftigen Zusammenhang

³⁰ Vgl. die Lehre des Ptahhotep 5, 7, die Lehre Anii 2, 6; 26 i. f.; die Lehre des Amenemopet 19, 14—15; 20, 20; Pap. Lee 1, 7; 2, 5; Pap. Tur. 3, 1 f.; 4, 1; 4, 2; 6, 1.

³¹ Vgl. Ptahhotep zit. Einleitung in f.; 6, 1—2; 5, 7; 25, 16—17; Meri-ka-re: Verfahren gegen Aufrührer; Anii 32, 21 f.; 35; Amenemopet 9, 15 f.; 17, 7.

Im Rahmen des öffentlichen Rechts steht das Gericht gegenüber dem Schuldner mehr als Organ der öffentlichen Gewalt. Dass aber auch hier der Gerechtigkeitsgedanke seinen wichtigen Platz hatte, bezeugen erhaltene Belege. Sieh weiter Anm. 56 (das Dekret des Königs Haremheb) oder Anm. 61 (geheime Strafprozesse).

³² Vgl. die Inschrift des Wesirs Kagemni, sowie des Wesirs Nefer-Seschem—Ra (beide aus der Zeit der 6. Dynastie). Die zweite Inschrift ist besonders dadurch auffallend, dass sich der Wesir weder seines Reichtums oder seiner Stellung, noch seiner Ergebenheit gegenüber dem König rühmt, sondern lediglich der Gerechtigkeit, die er stets bei der Ausübung der Rechtspflege verwirklicht habe, und dann auch seiner Sittlichkeit. Vgl. Pirenne, *Histoire* III, 61 f.; Kees, *Toten-glauben* 103. Weitere Beispiele Breasted, *History* 65, 81, 148 f.

zwischen Moral und Religion³³. Nur der Vollständigkeit halber ist zu ergänzen, dass die Prinzipien der altägyptischen Moral mutatis mutandis in zeitgemäss entsprechender Weise bis heute ihre Geltung erhalten haben³⁴.

Die Verschmelzung der Begriffe "Gerechtigkeit" und "Wahrheit" in der Kollektivvorstellung der alten Aegypter bestätigt auch der einzige bisher aus der Zeit des Alten Reiches vorgefundene, viel besprochene Papyrus Berl. 9010³⁵.

Es handelte sich hier um eine Streitsache, die aus einem nicht ganz klaren Rechtsgeschäft entstand und eine Uebergabe einer ganzen Familie in fremde Macht betraf³⁶. Die Entscheidung des

³³ Vgl. Kees, *op. cit.* 102 ff.; Scharff, *Aegypten*, S. 65 legt am Beispiel der Gräber in der Nähe der Cheopspyramide dar, dass die alten Pharaonen keine brutalen Zwingherren waren.

³⁴ Vgl. Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York 1922, S. 278 ff., 295 ff., 314 ff., der zeigt, dass die Moral stets ein soziales Phänomen der Gesellschaft ist und stets der von ihr gebildeten Kollektivvorstellung des Naturrechts (law natural) entspricht. Vgl. auch Levy-Bruhl (oben Anm. 7), S. 17 ff., 70 ff. und Aržanov (oben Anm. 22 in f.).

³⁵ Sieh Sethe, *ZÄS* 61 (1926), S. 67 ff.; Pirenne, *Histoire* II, 133, III, 248; Seidl, *Der Eid im ptolemäischen Recht*, München 1929, 74 ff.; *Einführung* 17, 24, 34 f.; Lexa, *Věřejný život* II 25.

³⁶ Berechtigt ist die Einwendung Seidl's, *Einführung* 43, dass eine ganze Familie kaum als „Sache“ und daher als Gegenstand eines Rechtsgeschäfts betrachtet werden konnte.

Pirenne, *cit.* III 248 meint, dass es sich hier um eine durch ein Testament errichtete Vormundschaft über die Familie und Treuhandverwaltung ihres Vermögens gehandelt habe. Warum aber eine Vormundschaft betreffs einer Frau, wenn sie dieselbe Geschäftsfähigkeit besass wie ein Mann? Auch bei der Auslegung des Textes verwickelt sich der Verfasser in einen Widerspruch mit dem Inhalt der Urkunde, indem er behauptet, das Gericht hätte sicher normalerweise die Vorlage der Urkunde verlangt. Da dies nicht der Fall war, so sei die Urkunde nicht vorhanden gewesen. In seiner eigenen Uebersetzung der Stelle (*op. cit.* II S. 111) sagt er aber, dass es sich um die Urkunde handle, die der Prozessgegner (Sebek — hetep) vorgelegt habe.

Avdiejev, *Istorija* S. 190 meint, dass es sich um eine beabsichtigte Erwerbung des weiteren Familienstammes durch einen kinderlosen Bürger gehandelt habe, also um eine Art „kollektiver Adoption“, oder dgl., und dass später der älteste Sohn dieser Familie seine Rechte als Familienhaupt geltend machen wollte (sich auch weiter Anm. 38). Hier ist jedoch wieder die Möglichkeit einer „kollektiven Adoption“ (und darunter zu mindest einer erwachsenen Person, der Frau) fraglich.

Gerichts lautete: die Partei hole drei glaubwürdige Zeugen, die abzuschwören hätten, dass die bestrittene Urkunde tatsächlich gegeben wurde. Es könnte sich nun die Frage ergeben, warum das Gericht nicht direkt die Echtheit der Urkunde geprüft hatte. Dies gab auch einigen Forschern Anlass zur Vermutung, dass damals die Beweistheorie gegolten habe³⁷. Die Angelegenheit scheint aber nicht so kompliziert zu sein. Wichtig war doch in der ganzen Sache lediglich die Frage, ob die strittige Urkunde dem Prozessgegner tatsächlich gegeben wurde oder nicht. Auch unter Berücksichtigung der damaligen Art der Urkundenausstellung war es doch irrelevant, ob der verstorbene vermutliche Aussteller oder in seinem Auftrage jemand anderer jene Urkunde tatsächlich geschrieben hatte, sondern entscheidend war das einzige: ob eine solche Urkunde dem Streitgegner vom vermutlichen Aussteller tatsächlich gegeben wurde. Das Gericht ging also den einzig richtigen Weg, und der Papyrus bietet sehr wenig Anhalt für die Hypothese einer Beweistheorie.

In seiner ganzen Fassung wirkt das Protokoll mit absoluter Selbstverständlichkeit. Es ergibt sich daraus und ist auch durch spätere Urkunden bestätigt, dass das Gericht von Haus aus bestrebt war, durch verlässliche Beweise den wahren Tatbestand, also die tatsächliche, materielle Wahrheit zu ermitteln. Wie weit die Ägypter selbst den Unterschied zwischen der materiellen und formellen Wahrheit zu verstehen vermochten, kann offene Frage bleiben. Das Institut des Eides zeigt beispielweise darauf hin, dass ihnen vorerst an der Ermittlung der "Wahrheit" gelegen war, welcher Weg auch immer dazu dienlich sein mochte³⁸. Aber dass auch bei

Die gegenständliche Urkunde ist leider nur als Bruchstück erhalten, und zur genauen Beurteilung des tatsächlichen Rechtsgeschäfts fehlen die nötigen Anhaltspunkte. Ausserdem sollten wir stets im Auge haben, dass die damaligen Ägypter für ihre „Rechtsgeschäfte“ keine „termini technici“ formuliert haben, sondern ihr Handeln und Vorgehen stets lediglich als eine *H a n d l u n g* betrachteten und darlegten. (Vgl. oben Anm. 2 in f., und Text zur Anm. 40).

³⁷ *Einführung*, S. 37.

³⁸ Es ist jedoch zu gedenken, dass der Eid eine Berufung auf die Zeugenschaft der Gottheit ist, und dass sich dadurch auch der Ring durch zwei göttliche Phänomene, die Wahrheit einerseits, und den Eid andererseits schliesst. Die nicht zu belanglosen Strafen für einen Meineid sind dann Folgerung des Betruges nicht nur an den Göttern, sondern auch durch die Götter (oder des Königs, wenn bei seinem Namen geschworen wurde).

ihnen die "Wahrheit" den wahren Tatbestand darstellte, beweisen auch andere erhaltene Quellen³⁹.

Die besprochene Urkunde P. Berl. 9010 ist aber noch von einer anderen Seite wichtig. Die Wiedergabe des Verlaufes vor dem Gerichte entspricht demselben System der Schilderungen, das für das gesamte altägyptische Schrifttum charakteristisch ist: es spiegelt sich in der statischen Darlegung der Ereignisse ab (A kam und sagte... B sagte... . Das Gericht sagte... . Oder an anderen Stellen: der König sagte...). Dieses statische Element ist besonders der älteren Zeit und der hieroglyphischen Schrift eigen. Es ergibt sich daraus eine sehr bedeutungsvolle Frage: Ist nicht auch die Schrift ein prägnantes Zeugnis für die ganze Denkweise der Ägypter? Im Zusammenhang aller Einzelheiten könnte diese Frage tatsächlich nur bejahend beantwortet werden⁴⁰.

Das statische Element des ägyptischen kollektiven Denkens war auch der wichtigste Beitrag zur Beständigkeit der nationalen Vorstellungen über das Rechte und das Richtige: beides entsprach der kollektiven Vorstellung der Gerechtigkeit und Wahrheit. Die Dauerhaftigkeit dieser kollektiven Anschauung bestätigen dieselben Maximen, die wir in der uralten Lehre des Ptahhotep ebenso wie in allen späteren ähnlichen Schriftstücken vorfinden⁴¹.

³⁹ So z. B. die bekannte Inschrift des Mes (aus der Zeit der 19. Dyn.) wo eine Streitsache nach etwa 36 Jahren eben unter dem Schwinkel der materiellen Wahrheit neu entschieden wurde. Vgl. dazu Moret, *ZÄS* 38 (1900), 11 ff.; Seidl, *Einführung* 36, 38 will daraus eine Entwicklung von der „Beweistheorie zur materiellen Wahrheit“ entnehmen, jedoch die Behauptung der Beweistheorie entbehrt eine verlässliche Stütze. (Sieh bereits oben).

Avdijev, *Istoria* 190 nimmt das obige Protokoll P. Berl. 9010 zum Anlass, die Vorherrschaft der Rechte der Blutsverwandschaft heraufzuheben, indem er behauptet, dass sich das Gericht offensichtlich an die Seite des blutsverwandten Nachkommen stelle, der nichts nachzuweisen brauche, während die ganze Beweislast an den Gegner geschoben worden sei. Dieser Vorwurf der Parteisucht des Gerichtes ist jedoch unbegründet. Das Gericht konnte doch logisch nur den positiven Beweis verlangen (dass die Urkunde gegeben wurde), nicht aber einen negativen.

⁴⁰ Vgl. Sethe-Schott, *Vom Bilde zum Buchstaben*, Leipzig 1939, bes. 29 ff.; Petrie, *Wisdom of the Egyptians*, London 1940, 41 ff; und besonders Wolf, *Festschrift Grapow*, S. 403 ff.

⁴¹ Vgl. z. B. die Dienstanweisung des P. Teb. 703, 40 ff. mit der Lehre des Ptahhotep, Kap. 17. Man findet hier eine erstaunliche Gedankenübereinkunft, trotz des Unterschiedes von mehr als zwei Jahrtausenden. Vgl. dazu auch Welles, *JJP* 3 (1949) S. 32 f. Andererseits könnte dieselbe Dienstanweisung noch

Schliesslich tritt noch die Frage der Begründung der Urteile in den Vordergrund. Es wurde die Ansicht geäussert⁴², die besprochene Urkunde Berl. 9010 habe bestimmt auch eine "Begründung" enthalten, und die Begründung von Urteilen sei überhaupt eine allgemeine Pflicht der Gerichte gewesen. Die Quellen selbst bieten wenig Stütze zu dieser Behauptung, das obige Protokoll überhaupt keine.

Das prinzipielle Streben des Gerichtes war die Ermittlung der Wahrheit, also des wahren Tatbestandes. Brauchte die Wahrheit als Produkt der Gottheit noch eine menschliche Billigung? Ferner: sämtliche, auch aus der späteren Zeit stammenden Niederschriften über Gerichtsverhandlungen behalten den Charakter der sich (besonders vor dem Gericht) abgespielten Ereignisse und Äusserungen. Das Verfahren wurde so geführt, dass es nicht nur dem Gericht, sondern auch den Parteien klar werden musste, was im gegebenen Fall Recht und Wahrheit ist. Daher erübrigte sich auch jede weitschweifige "Begründung", und wir finden auch bei komplizierten Fällen höchstens nur eine sehr knappe "Begründungsklausel"⁴³. Damit mag nicht gesagt werden, dass das Gericht seinen Spruch nicht begründen konnte. Dies konnte besonders in jenen Fällen vorkommen, die ziemlich kompliziert waren, oder bei denen auch das Gericht mit der Berufung einer der Parteien rechnete. Aber in Anbetracht der dargelegten Wahrheit und des Systems der Darlegung war gewöhnlich eine noch speziell nachzutragende Begründung überflüssig.

Anders verhielt sich allerdins die Lage der Dinge in dem Falle, wenn der Bittsteller (gewöhnlich also der Kläger) gleich vom

heute eine zeitgemässe Anwendung finden. Das ist auch ein konkreter Beleg für die Standhaftigkeit gewisser Moralmaximen.

In der Lehre des Anii wird u.a. ausdrücklich vor Einführung von Neuerungen gewarnt (2, 12; 24, 5—6); in der Lehre des Amenemopet zur Beachtung der Gesetze, Wahrheit und Gerechtigkeit aufgefordert (19, 7; 21, 13; 20, 4, 10; 20, 14 usw).

⁴² So z.B. Seidl, *Einführung* 17.

⁴³ Sieh z. B. Pap. Münch. Jur., Inv. Nr. 809; Spiegelberg, *ZAS* 63 (1928) 105 f.

Schon im Laufe der Verhandlung wurden stets die Parteien veranlasst, sich zu dem, was der Gegner vorbrachte, zu äussern und auch dies wurde dann in der Niederschrift festgehalten, so dass sich der richterliche Spruch lediglich als ein zwangsläufiges Ergebnis des Prozesses ergab. Sieh z. B. P. Berl. 3047; E r m a n, *ZAS* 17 (1879) 71 ff.

Anfang an (a limine) abgewiesen wurde, also in einem solchen Falle, in dem man im römischen Recht von einer *denegatio* sprach. Solche Fälle konnten auch im ägyptischen Recht vorkommen, z.B.: mangelnde Prozesslegitimation, unklagbarer vermutlicher Anspruch, Verhinderung schikanöser Prozesse⁴⁴ u.dgl.

Auch in solchen Fällen war es aber Gebot der gerechten Rechtsprechung, den Bittsteller nicht einfach abzuweisen, sondern er sollte belehrt werden, aus welchen Gründen dies geschehe. Also auch hier sollte er von der Richtigkeit der richterlichen Entscheidung überzeugt werden. Lediglich auch in diesem Sinne kann die oft berufene Bestimmung des Königs in der bekannten Einsetzung des Wesirs unter 18. Dynastie aufgefasst werden⁴⁵:

„Weise das, was er sagt, nicht durch ein blosses Wort ab, sondern du sollst ihn (erst) abweisen, nachdem du ihn hast hören lassen, weshalb du ihn abweist“ (§ 11).

Die ganze Fassung dieser „Einsetzung“ und der mit ihr verbundenen Dienstordnung weist durchaus denselben Gerechtigkeitsgedanken auf, wie wir ihn bereits aus der früheren Zeit kennengelernt haben^{45a}.

Jener leitende Gedanke der altägyptischen Rechtsflege wird auch durch weitere Belege bestätigt. In erster Linie ist hier die berühmte Einsetzung des Wesirs unter der 18. Dynastie und seine Dienstordnung zu nennen.

Im § 5 der Einsetzung heisst es: „Siehe, dass ... alles gesetzesgemäss ausgeführt wird, indem (man jedem) zu seinem Recht (verhilft)“. Richtig wird darin ein Analogon zu der weit später-

⁴⁴ Die Weisheit des Anii 7,1: „Gehe nicht aus und ein beim Gericht (= gehe nicht zu oft zu Gericht mit Klagen), damit dein Name nicht stinke.

⁴⁵ Sieh S e t h e, *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens*, V 2: Einsetzungen des Wesirs. Leipzig 1909; *Urkunden 18. Dyn.* IV, 1086 ff., 1103 ff.; B r e a s t e d, *Ancient Records* II 266 ff.; H e l c k, *Festschrift Grapow* 107 ff.; L e x a *Veřejný život* II 54 ff.

^{45a} So lesen wir z.B. in der Lehre des Ptahhotep (vgl. oben Anm. 23) u.a.: „Wenn du ein Leitender bist, dann höre geduldig die Rede des Bittstellers an“ (Prisse 9, 3–7).

Unter diesem Schwinkel kann ferner wohl mit Recht angenommen werden, dass die „Klagen des brechten Bauern“ nicht so sehr bloss „Klagen“ sind, sondern dass sie eigentlich ganz legitime Rechtsforderungen darstellen: der betroffene Oasenbewohner hat doch Recht darauf, gehört zu werden. (Vgl. neulich H e r r m a n n, *Untersuchungen* 83, 87 f., *ZÄS* 1958, 55 ff.).

ren römischen Maxime "suum cuique tribuere" gesehen⁴⁶. Aber das war doch nicht etwas Neues erst für die Zeit der 18. Dynastie, sondern der König ermahnt bloss den Wesir auf diese ständige, seit jeher geltende Pflicht des obersten Welters der Rechtspflege. Aber als wichtigstes von allem ist — und das wird hier wiederholt betont — die Gerechtigkeit selbst.

Diesen Moment, die ständige Betonung der Gerechtigkeit, finden wir auch in der späteren Zeit, wann schon die ordnende Tätigkeit des Königs markant hervortritt.

Wenden wir uns daher auch dieser Seite des Problems zu.

Schon seit der ältesten Zeit finden wir Hinweise auf Gesetze. In der bereits angeführten Stelle aus der Lehre des Ptahhotep 5,7 heisst es im Pap. Prisse:

"den, der Gesetze übertritt, bestraft man", während die jüngere Fassung P. Brit. Mus. 10 509 lautet:

"den, der ihre Gesetze (= die Gesetze der Wahrheit) übertritt, bestraft man".

Der Unterschied, der zwar beim ersten Blick markant ist, kann allerdings auch nur dem Versehen des Schreibers zugeschrieben werden. Aber wenn auch nur dies der Fall gewesen sein mag, so schwebte dem Schreiger bestimmt der Identitätsgedanke der Wahrheit und der Gerechtigkeit vor Augen. Es wäre allerdings zu kühn, nur daraus deduzieren zu wollen, dass die Gesetze, das Recht, die Gerechtigkeit und die Wahrheit einen gemeinsamen Nenner hatten.

Spätere griechische Quellen (besonders Diodor I, 94) lassen uns von der gesetzgebenden Tätigkeit vieler grosser Könige des ägyptischen Reiches wissen. In der Lehre für König Meri-ka-re finden wir direkte Anweisungen zu seiner Tätigkeit als Gesetzgeber⁴⁷.

⁴⁶ So auch z. B. Seidl, *Einführung* 41. Auf derselben Seite knüpft er aber dieselbe Maxime mit einer weit späteren Weisheitslehre (Amenemopet 21, 17) zusammen. In Wirklichkeit galt dieses Prinzip nicht nur erst zur Zeit der Entstehung der Lehre des Amenemopet, sondern auch zur Zeit, aus der sich die obige Einsetzung des Wesirs datiert, und noch weit vorher. Denn es war ja nur ein Bestandteil des gesamten Gerechtigkeitsbegriffs.

Vgl. auch Seidl, in *The Legacy of Egypt*, herausg. von Glanville, Oxford 1947. S. 198 f.

⁴⁷ „Mache deine Räte gross (= reich), damit sie nach deinen Gesetzen handeln" oder weiter: „Tue das Rechte, solange du auf Erden weilst... Hüte dich davor ungerechterweise zu strafen" usw. (Schrifttum siehe oben Anm. 29).

In der oben erwähnten Dienstordnung des Wesirs heisst es: "Die vierzig Rollen sollen ausgebreitet vor ihm (dem Wesir) liegen". Das es wohl so war, bestätigen die erhaltenen Darstellungen der damaligen bildenden Kunst. Aber von einem solchen Gesetzbuch wie z.B. in Babylonien der Kodex Chammurapi war⁴⁸, finden wir im ägyptischen Recht keine Spur⁴⁹.

Es ergibt sich daher die Frage, was für Gesetze also überhaupt in Aegypten galten, wie sich die gesetzgebende Tätigkeit der Könige auswirkte, und was denn jene vierzig Rollen enthalten haben.

Wie bereits angeführt, kam es auch bei Aegyptern trotz ihrer anerkannten Frömmigkeit⁵⁰ zu Vorfällen, die als Verstösse gegen die allgemeine Kollektivvorstellung des geordneten Lebens und Handelns betrachtet wurden. Solche Fälle haben wohl die Gemeindegewaltigen ebenso wie später der König und dessen Beamte erledigen müssen, auch wenn keine geschriebenen Gesetze vorhanden waren. Denn das geltende "Gesetz" war doch die kollektive Vorstellung dessen, was gebühlich und gerecht ist, einerseits und die sozialen und macht-politischen Einrichtungen im Staate andererseits. Die Kollektivvorstellung des "Rechtes" und der Gerechtigkeit blieb ungeändert. Was sich im Laufe der Zeit geändert hat, war lediglich die Person des praktischen Walters der Rechtspflege. So standen dann nebeneinander die kollektive Rechtsvorstellung und die Gerichte.

Aus der ständigen Praxis der Rechtssprechung wuchs das allgemein anerkannte und im ständigen Gebrauch stehende Gewohnheitsrecht empor. Es kann ohne Zweifel angenommen werden, dass die "vierzig Rollen" ebenso wie die oft erwähnten "Gesetze" der früheren Zeit im bedeutenden Masse ein Sammelwerk

⁴⁸ Sieh neulich Klíma, *Prawa Hammurabiego*, Warszawa 1957.

⁴⁹ Die Lehre Pirenne's, *Histoire* I 109, dass zuerst im Gaue, der den Thot verehrte, eine geschriebene Gesetzgebung bestanden habe, die dann für ganz Aegypten übernommen wurde, ist leider reine Hypothese, ohne verlässlichen Anhalt. Sieh auch Seidl, *Einführung* 19 Anm. 39.

Ebenso scheint mir wenig überzeugend die Behauptung Wilson's, in *Journal of the American Orient. Soc.*, zit., S. 40, die „40 Gegenstände“ (sc. vor dem Wesir) seien keine Gesetzrollen gewesen, sondern „Strafinstrumente“, als Symbol der strafenden Staatsmacht. Es wäre ja Hohn gegenüber der ganzen Kollektivvorstellung von der Wahrheit und Gerechtigkeit gewesen, wenn sie lediglich durch die Geissels hätten gesichert werden können.

⁵⁰ Sieh Herodot II, 37.

der Gerichtspraxis und der Prinzipien der seit jeher geltenden kollektiven Moral waren, das dieser oder jener König zu verschiedenen Zeitpunkten beschaffen liess, und das dann einer der obersten Gerichtsmagistrate nach dem anderen übernahm.

Im Laufe der Zeit konnte sich allerdings das alte "Gesetz" gegenüber der ewig lebendigen Gerichtspraxis in verschiedenen Einzelheiten als veraltet erweisen, und wurde dann von diesem oder jenem König (oder eher: seinen Räten) durch eine "modernere" Fassung ersetzt. Wo die alte Rechtssammlung gegenüber den Erfordernissen des ständig sich entwickelnden Lebens als lückenhaft erschien, da konnte sie selbstverständlich in gleicher Weise durch ein neues "Gesetz" ergänzt werden. Es ist nicht schwer anzunehmen, dass mancher König eine solche "Neuausgabe" der Rechtssammlung für sein Lebenswerk erklären liess⁵¹. So erscheint auch die königliche "gesetzgebende Tätigkeit" als ein logischer Bestandteil des sich im Rahmen der Erfordernisse des praktischen Lebens und der kollektiven Gerechtigkeitsidee ständig entwickelnden Rechtsgedankens. Dem entspricht auch die Tatsache, dass gerade nur solche selbständige königliche Anordnungen erhalten sind, die eine spezielle, von der allgemein geltenden Rechtsordnung abweichende Regelung darstellen⁵².

Seit dem Ende des Mittleren Reichs wurden zwar schon genauer untereinander unterschieden: königliche Gesetze (hp), Befehle, Instruktionen (tp-rd) und Verordnungen, Dekrete (wd), jedoch auch nicht immer mit gleicher Konsequenz⁵³, wie es das folgende Beispiel beweist:

⁵¹ Die Frage konnte hier daher auch lauten: waren die ägyptischen Rechtssammlungen ein Gesetz- oder ein Rechtsbuch? Man müsste sich eher für das letztere entschliessen, auch wenn sie von den Aegyptern als „Gesetz“ betrachtet wurden. Für sie waren sie jedenfalls ein Gesetz. Sieh auch noch weiter S. 263 ff.

Vgl. eine ähnliche Streitfrage im hethitischen Recht, und dazu San Nicolò, ZSS 48, 37 f.; Kor'ošec, ZSS 52, 156 f.

⁵² So die bisher als älteste bekannte Anordnung des Königs Neferikare (5. Dyn.), oder das s. g. Dekret aus Dahschur (Anordnung des Königs Pepi I, 6. Dyn.). Dazu Pirenne, *Histoire* I, 252 ff., Borchardt, *ZÄS* 42 (1905) s. 1 ff.; Lexa, *Veřejný život* II, 22 ff.

Aus der späteren Zeit besonders: das Dekret des Seti I. (19. Dyn.), dazu Griffith, *JEA* 1927, 207 ff.; und ein ähnliches Dekret des Ramses III. (20. Dyn.), dazu Breasted, *Ancient Records* IV, 146 f.

Es gab allerdings auch andere königliche Dekrete, die lagen jedoch gänzlich ausserhalb des hier besprochenen Rahmens.

⁵³ Vgl. Lurje, *Vjestnik* 1946, Heft 3, S. 28 f.

Vor einem Gericht rühmte sich der König Amenhotep III (18. Dyn.):

„Das Gesetz stand fest, ich stiess das Urteil nicht um, sondern angesichts der Tatsachen schwieg ich, damit ich Jubel und Freude verursachte“⁵⁴.

Daraus ist klar ersichtlich, dass sich der König wohl dessen bewusst war, dass er in der Lage wäre, ohne weiteres jedes Urteil und jede Rechtsnorm umzustossen, dass er aber dies nicht tat, um gutes Beispiel der Achtung zu dem geltenden Recht zu geben und Zufriedenheit im Lande zu schaffen. Wenn er sich dabei selbst „Hersteller der Gesetze“ nennt, so deutet dies nur darauf hin, dass er dem seit jeher anerkannten Recht die allgemeine Anwendung wieder gesichert hatte.

Dazu knüpft sich auch die Meinung Breasted's⁵⁵, dass die soziale, agrikulturelle und industrielle Welt der Bewohner Aegyptens im Neuen Reich keineswegs der willkürlichen Laune des Königs oder der Gerichte preisgegeben war, sondern nach einem umfassenden und schon lange im Ansehen stehenden Gesetz regiert wurde, das die Grundsätze der Gerechtigkeit und Humanität in sich verkörperte. Dem ist im wesentlichen zuzustimmen, jedoch mit dem Vorbehalt, dass es sich in dieser allgemeinen Fassung um ein Ideal handelt (auch wenn es den Aegyptern so vor Augen schwebte), ferner, dass dies nicht erst seit dem Neuen Reich zur Welt kam, sondern seit jeher der allgemeinen Kollektivvorstellung eigen war, und schliesslich, dass es sich unter dem Begriff „des schon lange im Ansehen stehenden Gesetzes“ lediglich um eine Art der besprochenen „Gesetzsammlungen“ handeln könnte.

Denn die Menschen bewegten sich auch damals nur auf Erden, und so zeigt das berühmte Gesetz des Königs Haremheb (Anfang der 19. Dyn.) die Kehrseite des Problems⁵⁶.

Gleich in der Einleitung wird gesagt, dass der König Gesetze (also Mehrzal) bestimmte, indem er Wahrheit tat (9), um die Sünde abzuwehren und die Lüge zu vernichten (10). Und die darauffolgenden Bestimmungen sind typische Einzelvorschriften nach

⁵⁴ Breasted, *Geschichte* 162.

⁵⁵ *Op. cit.*, 162.

⁵⁶ Vgl. Breasted, *Ancient Records* III. 22 ff.; *History* 404 ff.; Lexa, *Věřejný život* II. 70 ff.; Sieh auch Welles, *JJP* 3 (1949, 34 ff.; Helck, *ZÄS* 1955, 109 ff.

dem Muster: "Wenn jemand diese oder jene Uebeltat begeht, dann wird er so und so bestraft", wie wir es auch aus anderen Gesetzen der alten Welt kennen⁵⁷.

Wichtig sind hier folgende Momente: erstens, der König betont, er trete zum Schutze der Schwachen und Unterdrückten auf, zweitens, in einer der Einzelbestimmungen (§ 9) kündigt er die Reorganisation des Gerichtswesens an und sagt u.a.: er habe den Gerichten Vorschriften gegeben und "auch persönlich Gesetze in ihre Bücher", indem er weiter gegen jeden Unfug in der Rechtspflege entscheidend auftritt⁵⁸.

Die Notwendigkeit einer solchen königlichen Massnahme macht allerdings klar, dass es bei den Gerichten auch solch ernste Uebelstände gab, dass sich sogar der König genötigt sah, mit drastischen Warnungen einzugreifen. Die gleichzeitig angekündete Justizreform zeigt zwei Sphären: das prozedurale Recht, das durch neue "Vorschriften" des Königs geregelt wurde, und das materielle, das er durch neue "Gesetze" ergänzt hatte.

Praktisch wirkte sich das besprochene Gesetz des Königs Harmehb in folgenden Richtungen aus: Novellisierung einiger ver-

⁵⁷ Wie z. B. der Kodex Chammurabi (oben Anm. 48).

⁵⁸ Wie leicht einige glänzende Worte auf Irrwege führen können, beweist eben die einleitende Motivierung des Gesetzes. P i r e n n e, *Introduction bibliographique à l'histoire du droit égyptien*, Archives d'Histoire du droit oriental, III (1948) S. 59 meint, dass hier der Gedanke des Naturrechts, jeder habe Anspruch auf ein Minimum zum Leben, zum erstenmal (!) zum Ausdruck gekommen sei, und dass es sich hier also um eine „bedeutende Wende“ im Rechtsgedanken der Aegypter (des ägyptischen Königs?) handle. Aber was dann mit der weit älteren Regel „suum cuique tribuere“ (siehe oben Anm. 46)? Oder was mit den noch weit älteren Weisheitslehren? Oder was mit dem „Gedankenwechsel“ des Königs selbst, wenn von ihm Pirenne paar Seiten weiter (127, 136 f.) behauptet, der König habe stets für das Wohl aller Menschen gesorgt?

Eine eben entgegengesetzte Meinung vertritt Seidl, *Einführung* 20: der Monarch wolle mit der Einführung guter Gesetze für sich werben, was in den Demokratien allerdings überflüssig sei. Eine solche Konzeption widerspricht jedoch völlig der Stellung des Königs als „Gott“.

Eine weit nüchternere Schätzung ist die folgende: teils eine ganz logische königliche Prahlerei, teils einleitende Mahnung aller, die unrichtig handeln, teils — und das hauptsächlich — eine erhabene königliche Geste zur Neueinführung einer festen Ordnung und festen Hand.

Zu skeptisch ist W e l l e s, *JJP* 3 (1949) 35, wenn er in der ganzen Geschichte lediglich das materielle Interesse des königlichen Hauses sehen will. Das Gesetz enthält auch ausgesprochen humane Bestimmungen (z. B. Steuerbefreiung der Armen).

alteter Bestimmungen des bisher geltenden Rechts; Ergänzung der Lücken desselben, um die Willkür der Organe der öffentlichen Gewalt (einschliesslich Gerichte) zu verhindern; und hauptsächlich: Wiederherstellung der allgemeinen Gültigkeit der Wahrheit und Gerechtigkeit. Wenn der Königs selbst von Gesetzen (in der Mehrzahl) sprach, dann bedeutet dies offensichtlich, dass in den Augen der Aegypter jede rechtliche Einzelbestimmung des Königs ein "Gesetz" war. Dies bestätigt auch die Ansicht, dass das national-ägyptische Recht kein kompaktes Ganze war, sondern dass es sich aus Einzelregelungen der je nach Bedarf erschienenen Bedürfnisse des Alltagslebens zusammensetzte. Dass alsdann solche Einzelbestimmungen desto eher einen gemeinsamen Nenner erforderten, spürten die Aegypter selbst, und sie sahen ihn auch in dem Hauptgedanken ihres gemeinschaftlichen Lebens: das war die Wahrheit und Gerechtigkeit. Der Sinn und die Bedeutung der Einleitung des besprochenen Gesetzes erscheinen so in klarem Licht.

Dasselbe Bild erschliesst sich unserer Untersuchung auch später. Im Bericht über die Tätigkeit des Königs Ramses III⁵⁹ (20. Dyn.) werden abschliessend die Verhältnisse im Reiche vor diesem König geschildert: es habe kein Recht gegolten, jederman habe getan, was er für richtig gehalten habe. Erst Ramses II habe wieder Ordnung hergestellt und für das Wohl der Armen und Reichen gesorgt. Aus dieser Menge allgemeiner Schilderungen tritt auf einmal auffalenderweise ein ganz konkreter Fall hervor: der König sagte, er habe angeordnet, dass sich jede ägyptische Frau auf immer welchen Ort frei begeben könne. Warum der König eben nur diese Tatsache so speziell hervorgehoben hat, kann offene Frage bleiben. Dass er zu einer solchen Massnahme einen besonderen Grund haben musste, ist zweifellos. Da sie andererseits im Einklang mit der allgemeinen rechtlichen Stellung der Frau war, ist vorauszusetzen, dass dadurch der König jenen Tendenzen halt machen wollte, die die Frau der Familie oder dem Ehegatten unterstellen wollten. Wieder sehen wir aber, dass es sich hier auch nur um eine ausgesprochene Einzelbestimmung handelt, die bedenkenlos auf den gemeinsamen Nenner überführt werden kann⁶⁰.

⁵⁹ Pap. Harris I; dazu Breasted, *Ancient Records* IV, 87 ff.; Lexa, *Věřejný život* II, 80 ff.

⁶⁰ Eine ähnliche Nachricht finden wir im Pap. Turin 2021, 3, 4: „Der König hat gesagt: „Möge man jeder Frau ihre (Mitgift) geben““. — Dazu Černý und Peet, *JEA* 13, 30 ff.; Černý, *BIFAO* 37 (1937) 152 ff.

Zum Schluss fordert der König die Bevölkerung zur Treue zu seinem Sohn Ramses IV auf, indem er sagt: "Erfüllt seine Befehle und Wünsche". Der Gedanke der Identität des königlichen Wunsches, Befehles und Gesetzes mag auch hier zum Ausdruck gebracht worden sein.

Das Problem ist nun nur noch von der praktischen Seite zu erörtern, vom Standpunkt der Rolle des Gerichtes.

Dass die Gerichte nach Wahrheit und Gerechtigkeit zu richten hatten, geht aus dem bereits Dargelegten klar hervor. Diesem Ziele diene besonders die Beweisführung, und es wurde auch in den Strafsachen erst nach Durchführung der Beweise entschieden. Diesem Grundgedanken entzogen sich nicht einmal die Könige, indem sie auch mit Verschwörern Gerichtsverfahren durchführen liessen⁶¹. Der Gedanke der Gerechtigkeit und (tatsächlichen) Wahrheit kann durch das ganze ägyptische Recht verfolgt werden, mit der einzigen Ausnahme der Zeit der s.g. "Gottesurteile", die mit Recht als Verfallsperiode bezeichnet wird und nur als ein zeitlich beschränkter Versuch der Priesterschaft um Oberhandgewinnung auch in privaten Angelegenheiten erscheint⁶².

Es ist jedoch kennzeichnend für das nationalägyptische Recht, dass es in den Zivilsachen keine direkte Rechtskraft bzw. Vollstreckbarkeit der Urteile kannte, so dass ein wiederholtes Prozessieren in derselben Sache nicht ausgeschlossen war, und tatsächlich auch nicht selten vorkam. Auch dies entsprach aber der Lage der Dinge. Das Gericht entschloss lediglich, an wessen Seite die Wahrheit ist und wem also das strittige Recht zugehört. Dies ergibt sich aus manchen Protokollen, wo gesagt wird: "Im

⁶¹ Vgl. geheimes Gericht mit der Königin Hetes (24. — 23. Jh.), Inschrift des Una (dazu Breasted, *Ancient Records* I, 134 f., 140 ff., Pirenne, *Histoire* III 263 f., Lexa, *Veřejný život* II, 26 ff.); Haremverschwörung (12. Jh.) Pap. Tur., Rollin und Lee (Breasted, *l.c.*, IV, 208 ff.; De Buck, *JEA* 23 (1937) 152 ff.; Erman, *ZAS* 17 (1879) 76 ff., Schaedel, daselbst 74 (1938) 96, doch fraglich, Lexa, *Veřejný život* II, 94 ff.; Gräberdiebe: Pap. Abbot, Leop. II, Amherst, Brit. Mus. 10 052 u. 10 054 (dazu Erman, *ZAS* 17, 148 ff., Gardiner und van de Walle, *JEA* 22 (1936) 169 ff., Lexa, *cit.* 100 ff.). Falsche Beschuldigung wegen Majestätsbeleidigung: Ostr. Mus. Kairo 25 556 (Lurje, *Vjestnik* 4, 1946, H. 3, 41 f., Lexa, *cit.* 79).

⁶² Cf. Lurje, *Vjestnik* 1949, Heft 2, S. 32 ff., bes. 39. Sieh auch Seidl, *Einführung* 38 f.

Recht ist A. Im Unrecht ist B." und was an eine uralte Vorstellung knüpft⁶³.

Das Gericht gründet durch seinen Spruch (Urteil) kein neues Recht, keinen neuen Anspruch, der dann direkt vollstreckbar wäre, wie es zum Beispiel im römischen Recht der Fall war⁶⁴, sondern es entscheidet den Streit unter den Parteien nur insofern, dass es bekundet, wer im Recht ist und wer nicht. Wenn diese, in unseren Augen "unvollständige" Entscheidungsweise für die Beilegung der Streitigkeiten der alten Ägypter ausreichte, dann bezeugt dies nur eine hohe moralische Kraft des Gerichtsspruches. Diese Kraft konnte das Gericht nur daraus schöpfen, dass es die Wahrheit zur Grundlage seiner Entscheidungen legte. So gelingt man auch auf diesem Weg zu der Bestätigung der Grundidee, die das ganze nationalägyptische Recht durchdringt: die Rechtsprechung in Zivilsachen ist kein Staatshoheitsakt, sondern die Sorge des Staates, die Wahrheit und Gerechtigkeit in der Bürgergemeinschaft aufrechtzuerhalten⁶⁵.

Es lag allerdings im Interesse des Staates, ein mutwilliges Prozessieren zu verhindern. Auch dazu gelangte das ägyptische Recht,

⁶³ So z. B. Pap. Münch. (sich oben Anm. 43).

Vgl. weiter Pap. Kahoun (Berl. 9785) und dazu Pirenne, *Archives* I. 1937, 19 ff.

In der PhioSpyramide (6. Dyn.) lesen wir folgenden Richterspruch der Götter: „Schuldung ist Seth, gerecht ist Osiris“. Sieh Pyr. 1555/56. Dazu Kees, *Totenglauben* 159. Sieh auch Gardiner, *The Chester Beatty Pap. No I*, Oxford 1931, s. 23 (Pap. I 13, 1—2), und MATJE, *Drevnejegipetskie mify*, Moskva 1956, 103 f., 110, 146.

Hier eine „Entwicklungslinie“ suchen (so z. B. Seidl, *Einführung* 37) scheint mir daher unbegründet.

⁶⁴ Nicht ganz klar äussert sich Seidl, *l. c.* 38, wenn er in diesem Zusammenhang auf die römische *actio iudicati* verweist, die ein wiederholtes Prozessieren in derselben Sache ermöglicht habe. Die *actio iudicati* war aber kein wiederholtes *agere de eadem re*, sondern eine ganz neue *actio*, die sich eben auf dem bereits gefällten Urteil stützte, also eine „Exekutionsklage“. Ausserdem kam sie erst im Formularprozess zur Anwendung; im alten Prozess *per legisactionem* hatte sie keinen Platz.

⁶⁵ Eine andere Meinung vertritt neulich Berneker, *JJP* 4 (1950) 257, indem er erklärt, der Staat habe den Parteien lediglich als Schiedsrichter gedient. Aber dies entspricht gar nicht dem Geist der Sache: die Aufgabe des Gerichtes war nicht nur die Streitigkeiten gerecht zu schlichten, sondern in erster Linie festzustellen, an wessen Seite die Wahrheit und daher auch das Recht ist. Dass sich im Laufe der Zeit manche Richter ihre Aufgabe vereinfachten,

wenn auch auf Umwegen: vorerst diene zu diesem Zwecke die s.g. Unterwerfungserklärung des Unterlegenen, mit der dieser die Richtigkeit des Urteiles (und so auch des Anspruches des Gegners) ausdrücklich bestätigte⁶⁶, ferner auch eine andere sehr fühlbare Massnahme: hundert Hiebe für denjenigen, der im wiederholten Prozess unterlag⁶⁷.

Es ist allerdings schwer zu urteilen, welchem Ziel diese Androhung mit körperlicher Exekution mehr dienen sollte: ob der Festigung der Achtung zu den Entscheidungen der Gerichte, oder zur Verhinderung mutwilliger Prozesse. Jedenfalls kann sie nur als "extremum remedium" gekennzeichnet werden, auch wenn sie offensichtlich als Strafe für die evidente Verachtung der vom Gericht festgelegten Gerechtigkeit betrachtet werden konnte.

Abschliessend nochmals einige Worte zur Frage der Stellung des Königs. Seine anerkannte göttliche Macht hätte ihm ohne weiteres jede Willkür in der Ausübung der Verwaltung des Staates ermöglicht. Trotzdem sahen wir ihn oft als Beschützer der Armen und Unterdrückten, als Hersteller der Gerechtigkeit. Mächtige Könige haben auch nicht gewiegt, mit drastischen Massnahmen gegen ungerechte hohe Beamte vorzugehen. Dass nicht jeder König diesem Ideal entsprach, und dass es besonders unter minder fähigen Königen zu bedenklichen Verletzungen des Gerechtigkeitsgedankens kam, ist historische Tatsache. Wie schwer jedoch eine solche

indem sie bestrebt waren, die Parteien zu einer Versöhnung und zum Vergleich zu bringen, war nur eine oportunistische Abweichung von dem Grundgedanken. Insofern sie aber die Verhandlungen so führten, dass die Schlichtung des Streites auf Grund der gegenseitigen Ueberzeugung von der Wahrhaftigkeit des ermittelten Tatbestandes erfolgte, dann kann dies mit Recht als höchste Kunst der richterlichen Tätigkeit bezeichnet werden.

⁶⁶ „Ich tue es, jawohl, ich tue es“. Vgl. Pap. Berl. 3047, und dazu E r m a n, *JÄS* 17 (1879) 71 ff., bes. 76.

Es ist daher nicht ganz klar, warum Seidl, *Einführung* 38 behauptet, eine solche Unterwerfungserklärung sei uns bisher nicht erhalten.

Eine ähnliche Erklärung finden wir im Pap. Brit. Mus. 10 335 (B l a c k m a n, *JEA* 11, 1925, 250 ff.), jedoch in einem „Gottesurteilsverfahren“. Der dort geschilderte Vorgang bestätigt die drastische Absicht der Priesterschaft, um jeden Preis das von ihnen durchgesetzte Verfahren dem kleinen Mann in den Kopf einzubringen.

⁶⁷ Vgl. Pap. Münch. Jur. (oben Anm. 43): „Lasst nicht gegen sie (die frühere Abweisung) sprechen laut dem Gesetz“.

Verfallszeit empfunden wurde, spiegelt sich auch in der Literatur ab, indem sie sogar zu Selbstmoderwägungen führte⁶⁸.

Es kann dahe int Recht angenommen werden, dass der Gedanke eines gerechten und ehrbaren Lebens dem ganzen ägyptischen Volk, vom König bis zum letzten Bauern, eigen war, und dass sich auch das ägyptische Recht lediglich im Rahmen dieser nationalen kollektiven Idce entwickelte. Dadurch hat es sich auch seine Stabilität nach innen und aussen erhalten, und wegen seines hohen inneren moralischen Inhalts und seiner fortgeschrittenen Entwicklungsstufe das Ansehen der übrigen Welt erworben. Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass dieser Rechts- und Gerechtigkeitsgedanke von unseren heutigen Vorstellungen einzelner Fälle des privaten oder öffentlichen Rechts im wesentlichen abweichen kann. Denn was richtig und gerecht den alten Aegyptern schien, muss nicht immer dieselbe Geltung für die heutigen Verhältnisse haben. Hier kommt schon der Einfluss der einzelnen sozialen Klassen und ihrer politischen und wirtschaftlichen Stellung ausdrucksvoll zur Sprache. Eine eingehendere Prüfung des Gerechtigkeitsgedankens von diesem Standpunkt aus muss allerdings umfangshalber einer weiteren Studie überlassen werden. Diese Tatsachen können jedoch keineswegs den hohen Wert vermindern, den schon das alte nationalägyptische Recht durch seinen Gedanken der Wahrheit und Gerechtigkeit innehatte.

[Praha]

Vojtěch Poláček

⁶⁸ So im Streit des Lebensmüden mit seiner Seele (sich oben Anm. 27). Vgl. auch die Schilderung des Verfalls des Alten Reiches in den „Mahnworten eines Propheten“, Erm an, *Literatur* 130 ff., Lex a, *Věřejný život* II, 7 ff., 43 ff.; Herrmann, *Untersuchungen* 8 ff.

Wie leicht ein Mangel an richtiger Verfolgung der Gedankengrundlagen historischer Ereignisse zu irrigen Schlussfolgerungen führen kann, bezeugt die Besprechung jener „Mahnworte“ durch Farina, *Aegyptus* II (1921) 3 ff. und Pieper, *Die ägyptische Literatur* 23 f., die in jenen revolutionären Begebnissen ein Vorbild der bolschewistischen Revolution sehen wollen (!). Die damaligen Ereignisse wurden jedoch von rein individualistischen Tendenzen durchdrungen (Erbeuten eines Vermögens durch jeden Einzelnen), während die bolschewistische Revolution in Russland eben das Gegenteil verfolgte (Vergemeinschaftlichung der Erzeugungsmittel).