

Uta Heil / Annette Schellenberg (Hg.)

# Frömmigkeit

Historische, systematische und  
praktische Perspektiven

**Vienna University Press**

The logo consists of a solid red square on the left and the letters 'V&R' in white on the right.

V&R

V&R Academic

# Wiener Jahrbuch für Theologie

Band 11/2016

Herausgegeben im Auftrag  
der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien  
von Uta Heil und Annette Schellenberg

Die Bände des Wiener Jahrbuchs für Theologie  
sind peer-reviewed.

Uta Heil / Annette Schellenberg (Hg.)

# Frömmigkeit

Historische, systematische und praktische  
Perspektiven

V&R unipress

Vienna University Press



universität  
wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 1607-4289

ISBN 978-3-8470-0650-3

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: [www.v-r.de](http://www.v-r.de)

**Veröffentlichungen der Vienna University Press  
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien.

© 2016, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / [www.v-r.de](http://www.v-r.de)  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen  
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

---

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
Stefan Fischer Persönliche Frömmigkeit. Gottesnähe im Alten Testament und in Ägypten . . . . .	11
Annette Schellenberg Was charakterisiert einen Frommen? Antworten des Hiobbuchs . . . . .	39
Rainer Gugl Gebet in den Häusern der Antike als Ausdruck von Frömmigkeit . . . . .	49
Michaela Durst Olfaktorische Reize als Anleitung zur εὐσέβεια. Die Geruchsdimension in <i>In Canticum Canticorum Homiliae</i> Gregors von Nyssa . . . . .	65
Uta Heil Ein Sonntag in Cividale. Bemerkungen zum <i>Concilium Foroiuliense</i> (Cividale) im Jahr 796 . . . . .	91
Michael Murrmann-Kahl Kultfrömmigkeit statt Lehre. Eine Erinnerung an Wilhelm Boussets »Kyrios Christos« aus systematisch-theologischer Perspektive . . . . .	111
Christian Danz Frömmigkeit als Religion. Zur Vielfalt theologischer Religionskonzepte . . . . .	125
Susanne Heine Spiritualität ohne Gott. Das Paradigma der »göttlichen Natur« als Herausforderung für die christliche Theologie . . . . .	141

Marcus Hütter »Spirituell – aber nicht religiös!« Untersuchungen zum Spiritualitätsbegriff als Modewort unserer Zeit . . . . .	165
Sabine Hermisson Nicht fromm, sondern spirituell kompetent. Beobachtungen und Anmerkungen zur aktuellen Ausbildung zum Pfarrberuf . . . . .	187
Reinhold Becker Sprachfähig – vernetzt – authentisch. Kompetenzorientierte Ausbildung für den Pfarrberuf im Kanton Bern/Schweiz . . . . .	203
Wilfried Engemann Glaube und Gefühl im Kontext seelsorglicher Theorie und Praxis . . . . .	217
Karl W. Schwarz Zur »entschiedene[n] Wahrung des reformierten Criteriums«. Eine fakultätsgeschichtliche Annäherung an den Systematiker Eduard Böhl . . .	233
Ulrich H. J. Körtner Inklusion von Menschen mit Demenz – Vision oder Illusion? Die gesellschaftliche Herausforderung der Demenz aus sozialetischer Perspektive . . . . .	257
Ulrike Swoboda Bezüge zum Leben. Eine empirisch-qualitative Analyse evangelischer Stimmen in Europa zur Reproduktionsmedizin . . . . .	275
Wilfried Engemann Akademische Theologie nach der Wiedervereinigung . . . . .	289
Michael Bünker Predigt anlässlich der 650-Jahr-Feier der Universität Wien, gehalten am 12. März 2015 im Wiener Stephansdom . . . . .	303
Die Autorinnen und Autoren . . . . .	309

---

## Vorwort

»Frömmigkeit« ist ein schwer fassbarer Begriff, der heutzutage für viele antiquiert klingt und häufig im Sinn von »Frömmelei« verstanden wird. »Spiritualität« scheint da moderner zu sein, überdies mit dem anglo-amerikanischen Sprachgebrauch kompatibel (»spirituality«) und nicht so negativ konnotiert wie »Frömmigkeit«. »Spiritualität« scheint außerdem die »Frömmigkeit« der alten Debatte um »Rechtfertigung und Heiligung« oder um »Glaube und Werkgerechtigkeit« zu entheben, in der es darum geht, in welcher Form der christliche Glaube Gestalt annehmen sollte und welche Bedeutung dieser christlichen Lebensgestaltung beizumessen sei. Noch mehr aber scheint »Spiritualität« dem Bedürfnis nach dem persönlichen Erleben des Glaubens entgegenzukommen. Wie sehr der Begriff »Spiritualität« im Trend liegt, zeigt der Beitrag von *Marcus Hütter*, ebenso aber auch, dass er selbst ähnlich unscharf ist wie »Frömmigkeit«, sodass man sich fragen kann, was mit ihm eigentlich gewonnen werde (RGG<sup>4</sup> 7, 1590 Rainer Köpf). Dennoch ist der Begriff »Spiritualität« inzwischen sogar in die kirchlichen Beschreibungen der Ausbildungsziele des Vikariats eingedrungen und benennt einen Aspekt der zu erwerbenden Kompetenzen und Fähigkeiten (s. den Beitrag von *Sabine Hermisson*). Aber: »Ist Spiritualität lehr- oder lernbar?« (S. 202). Wenn ja – sollte diese dann besser schon während des Studiums vermittelt werden (vgl. z. B. *Reinhold Becker* zum »Berner Ausbildungsmodell«)?

Es stellt sich ferner die Frage, ob es »Spiritualität« auch ohne eine Religion geben kann und wie das Verhältnis zwischen Spiritualität und Religion bzw. Spiritualität und Christentum aussieht. »Spiritualität« eines Menschen ohne jeden kulturellen Kontext oder religiöse Prägung ist jedoch eine Illusion. Wäre dann aber nicht allgemein »Religiosität« angemessener – wenn Frömmigkeit als »die subjektive Seite der Religion« (LThK<sup>2</sup> 4, 398 Elmar M. Kredel; der Artikel in der 3. Auflage bleibt ohne Definition) oder als »die Ausdruckformen gelebter Religiosität« (RGG<sup>4</sup> 3, 388 Ansgar Jödicke) bezeichnet wird? »Fromm« kann ja im Englischen auch mit »religious« übersetzt werden bzw. »Frömmigkeit« mit »religiousness«. Die Vielfalt der Religionen in Vergangenheit und Gegenwart, und damit verbunden die Vielfalt der »Religiosität«, führt hier zu neuen Fragen:

Weisen die vielen »Religiositäten« letztlich doch auf einen anzunehmenden Gott? Gibt es dann unter- und höherentwickelte Formen der Religiosität? Um die Vielfalt und letztlich Unableitbarkeit von Religion geht es im Beitrag von *Christian Danz*. Eine Religion könne nicht bewiesen, sondern nur beschrieben werden. Nach Danz gibt es Religion »allein in ihrem individuellen Vollzug« – aber: Gibt es eine »Religiosität« oder »Spiritualität« auch ohne Gott? *Susanne Heine* stellt Entwürfe zwischen Spinoza und Manfred Josuttis vor, in denen die Natur verehrt und spirituell erfahren wird.

Trotz aller Schwierigkeiten ist der Band mit dem Begriff »Frömmigkeit« betitelt, denn dieser bleibt ein klassischer protestantischer Begriff: »F.« ist ein v. a. im ev. Christentum seit der Reformation gebräuchlicher, rel. Praxis umfassend bezeichnender dt. Begriff (die Übers. braucht drei lat. Wortstämme: *pietas*, *devotio*, *religio*).« (RGG<sup>4</sup> 3, 389 Walter Sparr). Nimmt man noch die dahinterstehenden lateinischen, griechischen und hebräischen Begriffe hinzu, so erweitert und konkretisiert sich die »religiöse Praxis«.

Luther übersetzte allerdings εὐσεβής oder εὐσεβεία (im Lateinischen *pius*, *pietas*) nicht mit »fromm« oder »Frömmigkeit«, wie etwa zu erwarten wäre, sondern mit »gottselig« (vgl. 2 Petr 2,9). Wo Luther »fromm« verwendet, würden wir heute eher »treu« oder »rechtschaffen« setzen: »das wir auf deutsch sagen: das ist ein fromm Mann, da sagt die Schrift, der ist iustus, rechtfertig oder gerecht« (Predigt zu Mt 21,1–9 in der Kirchenpostille zum 1. Advent; vgl. auch die Auslegung der Brotbitte des Vaterunser im Kleinen Katechismus: »Was heißt denn täglich Brot? Alles, was zur Leibes Nahrung und Notdurft gehört, wie Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, fromm Gemahl, fromme Kinder, fromm Gesinde, fromme und treue Oberherren, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gute Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen.«). Die Bedeutung des Begriffs »Frömmigkeit« wuchs und wandelte sich daher erst durch den Pietismus und dessen Anliegen der gelebten Glaubenspraxis (*praxis pietatis*).

Eine überragende Dominanz erhielt »Frömmigkeit« schließlich durch Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834), der als »Herrnhuter höherer Ordnung« jede Religion im Gemüt (in seinen Reden über die Religion) bzw. Gefühl (in seiner Glaubenslehre) verankert und das Christentum in seiner Glaubenslehre vom »christlich frommen Selbstbewußtsein« aus beschreibt: »Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit, ist dieses, dass wir uns unser selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung zu Gott bewusst sind.« (Glaubenslehre § 4). Schleiermacher folgend heißt es in der »Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche« (1. Auflage 1855, Band 4, 613–614 H. Baret; ähnlich Carl Burger in der 2. Auflage 1879, Band 4, 700–

701, und 3. Auflage 1899, Band 6, 295–296), dass Frömmigkeit »die subjektive Religion« sei, a) die Erkenntnis Gottes, b) das subjektive Gefühl der Abhängigkeit von Gott und c) die Hingabe des Willens an Gott umfassend.

Nach der Jahrhundertwende und dem Ersten Weltkrieg wurde jedoch besonders infolge der dialektischen Theologie kritisiert, die gesamte christliche Glaubenslehre in Aspekte der subjektiven Frömmigkeit und ihrer gesellschaftlichen bzw. kulturellen Ausprägungen zu übersetzen. Damit trat auch der Frömmigkeitsbegriff in den Hintergrund; die Kritik an falscher Gesetzmäßigkeit und Frömmerei überwog. Erst mit neuen Ansätzen wie beispielsweise aus der Sozialwissenschaft oder der Religionspsychologie trat »Frömmigkeit« wieder mehr in den Vordergrund – inzwischen zusammen mit »Spiritualität«.

*Wilfried Engemann* fragt in seinem Beitrag danach, ob nicht trotz aller Kritik an Schleiermacher der Zusammenhang von »Glaube und Gefühl« in die theologische Reflexion mit einbezogen werden sollte, um überhaupt die persönliche Aneignung des Glaubens ausdrücken zu können.

Die weiteren Beiträge bestätigen die Notwendigkeit, sich mit verschiedenen Aspekten von »Frömmigkeit« zu beschäftigen, und nähern sich dem Thema aus ganz unterschiedlichen Perspektiven an. Wie ist beispielsweise heute mit der Übersetzung Luthers umzugehen? Was steht hinter den Begriffen, die Luther mit »fromm« übersetzt? Kann man diese auch heute noch mit »fromm« übersetzen? Was wird in der zum Reformationsjubiläum 2017 erscheinenden revidierten Ausgabe der Lutherbibel zu erwarten sein? *Stefan Fischer* gibt einen ersten Überblick über den alttestamentlichen Befund und setzt diesen zu ägyptischen Traditionen in Beziehung, wobei er insbesondere auf sog. persönliche Frömmigkeit eingeht. Im AT selbst zählt die Gestalt des Hiob exemplarisch zu den vorbildlich Frommen. In ihrem Beitrag fragt *Annette Schellenberg* danach, was einen Frommen nach dem Hiobbuch charakterisiert, und zeigt dabei u. a. auf, dass das Hiobbuch am zu »frommen« Hiob des Prologs Kritik übt. Wenn Gebete allgemein als »Kommunikationsvorgang« zu beschreiben sind, gehören auch Zorn und Anklage zur Frömmigkeit dazu. Gibt es hier aber Unterschiede zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Vorstellungen? Sieht christliche Frömmigkeit anders aus als jüdische? Oder gar pagane? Was kennzeichnet eine spezifisch christliche Frömmigkeit – abgesehen von dem fehlenden Opferkult? *Rainer Gugl* beschreibt in seinem Beitrag über Gebetszeiten, -personen und -orte, wie sehr das frühe Christentum im Kontext jüdischer und paganer Praxis stand.

Liegt das Christliche schlichtweg darin, dass sich die Gebete auch an Christus richten? *Michael Murrmann-Kahl* erinnert in seinem Beitrag an Wilhelm Boussets »Kyrios Christos« (1913), der meinte, dass der Christus-Kult, eine Verehrung des als göttlich zu denkenden Jesus Christus, für die frühen Christen zentral gewesen sei. Aus diesem sei dann die sogenannte »hohe Christologie« bis hin zur

Trinitätslehre und Christologie im vierten und fünften Jahrhundert erwachsen. Vor der Lehre oder Dogmatik stehe also die Kultfrömmigkeit.

Wie sehr die hohe Christologie im vierten Jahrhundert eine Selbstverständlichkeit geworden ist, zeigt der Beitrag von *Michaela Durst* über die Hoheliedauslegung Gregors von Nyssa. Selbst solche praktischen, lebensnahen Aspekte wie die der Parfümierung und Gerüche werden christologisch gedeutet.

Erwächst also aus einer Frömmigkeit wie der kultischen Verehrung Christi eine Lehre oder gibt es auch umgekehrte Fälle? Entsteht aus einer Lehre eine Frömmigkeit? Geht also der Weg eher »von unten nach oben« oder »von oben nach unten«? Der Beitrag von *Uta Heil* zeigt, dass es auch den Weg von der Lehre, in diesem Fall eines Gesetzes, »nach unten« zu einer Praxis gibt: die Sonntagsverehrung. Erst lange nach dem Sonntagsgesetz des Kaisers Konstantin entsteht ab dem sechsten Jahrhundert zunehmend eine Verehrung des Sonntags als heiligen Tag mit entsprechenden Regelungen.

Der zweite Teil des Jahrbuchs bietet wie gewohnt Beiträge zu aktuellen Projekten von Mitgliedern der Fakultät. *Karl W. Schwarz* untersucht die Bedeutung des Systematikers Eduard Böhl, *Ulrich H. J. Körtner* reflektiert aus sozioethischer Perspektive über die gesellschaftliche Herausforderung der Demenz, *Ulrike Swoboda* stellt ihr Dissertationsprojekt über evangelische Dokumente zur Reproduktionsmedizin vor, und *Wilfried Engemann* zeichnet die Entwicklungen der akademischen Theologie nach der Wiedervereinigung nach.

Die Predigt von Bischof *Michael Bünker* über Apg 17,16–34 (Paulus auf dem Areopag), gehalten im Wiener Stephansdom anlässlich der 650 Jahr-Feier der Universität Wien, beschließt den Band.

Wir danken Antje Klein für die redaktionelle Betreuung der Beiträge!

Die Herausgeberinnen wünschen eine anregende Lektüre!

Uta Heil und Annette Schellenberg  
Wien, August 2016

## Persönliche Frömmigkeit. Gottesnähe im Alten Testament und in Ägypten

### 1 Der Begriff der Frömmigkeit

Mit dem für dieses Jahrbuch gewählten Thema *Frömmigkeit* wurde eine Themenvorgabe gemacht, die in der christlichen Alltagssprache geläufig ist, aber in den Bibelwissenschaften gewöhnlich nicht vorkommt. Bezeichnend ist, dass es in der »Theologischen Realenzyklopädie« (TRE) zwar einen kurzen religionsgeschichtlichen Artikel sowie einen systematisch-theologischen und einen praktisch-theologischen Teil gibt, aber keinen zur Frömmigkeit im Alten oder Neuen Testament. Biblische Referenzen sind allein in einer kurzen Auseinandersetzung zu Luthers Verständnis von Frömmigkeit zu finden.<sup>1</sup> Die TRE unterscheidet Frömmigkeit in dreifacher Abstufung als Pietät (*pieté*), Hingabe (*dévotion*) und Religiosität (*religiosité*).<sup>2</sup> Frömmigkeit als *religiosité* steht für den Vollzug einer Frömmigkeit mit den entsprechenden Handlungen im Allgemeinen, also »einer Religion gemäß leben, tun und lassen, was sie lehrt«<sup>3</sup>. In diesem weiten Sinn lässt sich Frömmigkeit als Religionsausübung fassen, verliert so aber an Spezifität. Wenn in diesem Aufsatz von »persönlicher Frömmigkeit« gesprochen wird, so geht es um *pieté*, *Ehrfurcht* und *dévotion*, *Gottergebenheit*. Die rationale und die soziale Dimension treten hinter der individuell-religiösen der Gottesnähe zurück.

Das mittelhochdeutsche »*vrom*, *vrum*« wird positiv gebraucht und zwar als »brav, ehrbar, gut, trefflich, vornehm, wacker, tapfer« und »förderlich, nützlich, helfend, brauchbar«<sup>4</sup>. Luther verwendet »fromm« im Sinne der Vortrefflichkeit

---

1 Manfred Seitz: Art. Frömmigkeit, II. Systematisch-theologisch, in: TRE 11, Berlin/New York 1983, (674–683) 676.

2 Hans-Jürgen Greschat: Frömmigkeit, I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 11, Berlin/New York 1983, (671–674) 671.

3 Greschat: Frömmigkeit (s. Anm. 2), 671.

4 Katrin Bernhard/Sebastian Ruhnau: *vrum*, in: Wortgeschichten. Etymologische Essays zu mittelhochdeutschen Begriffen, 2002/2003, verfügbar unter: <https://homepages.uni-tuebingen.de//henrike.laehnemann/etymologie.html#vrum> [14.06.2016].

für Menschen, die »rechtschaffen, gerecht« sind. So fand es Eingang in seine Bibelübersetzung. Wurde unter einem frommen Menschen anfänglich jemand verstanden, der ein nützliches und unverzichtbares Glied in einer Gemeinschaft war, so erhielt der Begriff der Frömmigkeit eine religiöse Färbung, indem er auf das Gottesverhältnis bezogen wurde und damit eine Verschiebung hin zu Individuellem, Innerlichkeit und Gefühlsmäßigem gelegt wurde.<sup>5</sup> In Folge bekam »fromm, gottesfürchtig« eine moralische Konnotation, die mit negativer Färbung jemand als »artig, lammfromm, gottergeben« beschreibt.<sup>6</sup> Dazu tritt der Aspekt einer anmaßenden, zur Schau getragenen Frömmigkeit, die Jesus bereits bei Pharisäern und Schriftgelehrten kritisierte (Lk 18,9). Sie werden zu »Frömmern«. Dieser abwertende Sprachgebrauch scheint mir heutzutage der vorherrschende zu sein, auch wenn es im Sinne von »gottesfürchtig« ebenfalls noch vorhanden ist.<sup>7</sup>

Um sich dem Begriff der Frömmigkeit in der Bibel anzunähern, soll seine Verwendung in der Lutherbibel zum Ausgangspunkt genommen werden und diese auf das Wortfeld »fromm, Frömmigkeit« hin analysiert werden. Die verschiedenen Gebrauchsweisen sollen differenziert dargestellt werden. Das besondere Interesse liegt auf Ausdrucksformen *persönlicher Frömmigkeit*. Dieser aus dem christlichen Kontext stammende Begriff wurde in der Ägyptologie und später auch in der alttestamentlichen Wissenschaft gebräuchlich.

In der Ägyptologie kam es zu einer größeren Diskussion mit einer sich wandelnden Forschungsgeschichte, die hier nachgezeichnet und für die alttestamentliche Wissenschaft fruchtbar gemacht werden soll. Dabei geht es nicht um die Frage einer literarischen Beziehung, obwohl diese punktuell gegeben ist,<sup>8</sup> sondern um die Beobachtung der persönlichen Frömmigkeit als religiösem Motiv, seiner Ursachen und Phänomene und einer Schärfung der Begrifflichkeit in der alttestamentlichen Wissenschaft.

---

5 Vgl. Seitz: Frömmigkeit (s. Anm. 1), 676.

6 Bernhard/Ruhnau: vrum (s. Anm. 4).

7 Beispiele für beide Gebrauchsweisen verzeichnet das Deutsche Wortschatzportal (Universität Leipzig, Institut für Informatik, Abteilung Sprachverarbeitung: Wortschatz, 1998–2011, verfügbar unter: [http://wortschatz.uni-leipzig.de/cgi-portal/de/wort\\_www?site=22&Wort\\_id=4453220&bl=208](http://wortschatz.uni-leipzig.de/cgi-portal/de/wort_www?site=22&Wort_id=4453220&bl=208) [14.06.2016]).

8 Bekanntschaft mit ägyptischen Texten ist, sobald Israel existent ist, jederzeit möglich und zwar in der ganzen historischen Spanne von kanaanäischer Vermittlung bis zum Hellenismus.

## 2 »Frömmigkeit« in der Lutherbibel

Die spezifische Ausprägung von »Frömmigkeit«, wie sie in der Lutherübersetzung 1984<sup>9</sup> zum Ausdruck kommt, soll nun dargestellt werden, denn durch ihre weite Verbreitung war sie maßgeblich daran beteiligt, eine Vorstellung biblischer Frömmigkeit weiter zu führen.

### 2.1 Das Wortfeld Frömmigkeit

Das Wort »fromm« findet sich in der Lutherübersetzung neunmal im Alten Testament, vierzehnmal<sup>10</sup> in den Apokryphen und siebzehnmal<sup>11</sup> im Neuen Testament. Es wird zur Charakterisierung einer Person oder zur Beschreibung eines Lebensstils verwendet. Im Alten Testament fällt auf, dass es außer in der Genesis (Gen 4,7; 6,9; 17,1) nur in der Poesie und der Weisheitsliteratur verwendet wird (Hi 1,1.8; 2,3; 8,6; Ps 7,1; 37,37; Spr 12,2; 21,29),<sup>12</sup> Gleiches gilt für das Nomen »Frömmigkeit«, welches viermal im Alten Testament (Hi 2,3.9; Ps 41,13; Spr 2,9), vierzehnmal im Neuen Testament<sup>13</sup> und viermal in den Apokryphen<sup>14</sup> auftritt. Der Begriff »Frommer« tritt im Singular und Plural etwa fünfzigmal<sup>15</sup> auf und zwar fast ausschließlich<sup>16</sup> in der Poesie und Weisheit von Hiob, Psalmen und Sprüchen. In den Apokryphen findet er elfmal<sup>17</sup> zur Bezeichnung einer Person oder Personengruppe und im Neuen Testament nur einmal<sup>18</sup> Verwendung.

9 Ein Vergleich mit der Vorabversion zur Lutherübersetzung 2017 (Stand 31.07.2015) lässt erkennen, dass für fromm\* und frömm\* die gleichen Verse wie in der Übersetzung von 1984 angezeigt werden. Dieses weist sie als eine der Tradition verpflichtete Übersetzung aus, die einem sich wandelnden Begriffsfeld der Frömmigkeit gegenüber resistent ist.

10 Tob 7,7.12; 9,9; 14,17; 2 Makk 1,19; 3,1; 12,45 (2x); Weish 2,22; Sir 1,18; 16,3.5; 39,17; Sus 1,3.

11 Mt 1,19; 23,28; Mk 6,20; Lk 1,6; 2,25; 18,9; 20,20; 23,47.50; Apg 10,2.7.22; 1 Tim 5,4; 2 Tim 3,12; Tit 1,8; 2,12; 2 Petr 2,9; 3,11.

12 Dabei sind auch Psalm 37, wegen seines Inhalts und seiner Form (Akrostichon), und Ps 41 (ein *Maschal*, Lehrgedicht) zur didaktischen Weisheit zu zählen.

13 In Mt 6,1, Apg 3,12, Kol 3,22 wird es negativ zur Abgrenzung von einer heuchlerischen oder selbsterwählten Frömmigkeit verwendet. Erst in den Pastoralbriefen tritt es häufig auf und steht in einem positiven Gebrauch (1 Tim 2,2.10; 4,7–8; 6,5–6.11; 2 Tim 3,5; 2 Petr 1,3.6–7). Hier zeigt sich die Entwicklung zu etablierten Gemeinden mit verbindlichen Moralvorstellungen.

14 1 Makk 14,35; Weish 10,12; 14,30; Bar 5,4.

15 Die genaue Zahl schwankt, da Ausdrücke wie »frommes Herz« auch als Personifizierungen aufgefasst werden können.

16 Mi 2,7 spricht von einem Volk, welches rechtschaffen lebt.

17 Tob 4,18; 1 Makk 3,13; Weish 18,9; Sir 11,15.23; 12,2; 13,21; 16,13; 27,32; 39,30.32.

18 In 2 Petr 2,9 wird damit, wie in einigen Stellen der Apokryphen, eine moralisch qualifizierte Personengruppe, die im Kontrast zu den Ungerechten steht, bezeichnet.

Die Verwendung von »fromm, Frömmigkeit« erschließt sich bereits durch den Blick in die Neue-Zürcher-Übersetzung (2007), welche diesen Begriff nicht verwendet und die entsprechenden Stellen anders übersetzt, und zwar als »gut handeln« (Gen 4,7) bzw. »gut sein« (Spr 12,2), »vollkommen sein« (Gen 6,9; 17,1), »schuldlos sein/bleiben« (Hi 1,1.8; 2,9), »sich schuldlos halten« (Hi 2,3), »aufrecht sein« (Hi 8,6) und nominalisiert als »Getreuer« (Ps 12,2; 37,37), die »Treuen« (Jes 57,1), »Rechtschaffener« (Spr 21,29), »Unschuld« (Ps 41,13) und »Geradheit« (Spr 2,9).

Die für dieses Wortfeld verwendeten Begriffe sind im Hebräischen Ableitungen der Wurzel טוב »gut sein« (Spr 12,2) bzw. »gut handeln« (Gen 4,7), תָּמַם »vollkommen sein«/»schuldlos sein« (Gen 17,1; Hi 1,1.8; 2,3.9; Ps 37,37; 41,13), יָשָׁר »aufrecht sein« (Hi 8,6; Spr 2,9; Spr 21,29), sowie das Nomen הַטֵּיב »Frommer« (Ps 12,2) bzw. אֲנָשֵׁי-הַטֵּיב »fromme Leute« (Jes 57,1).

Während diese vier Wortfelder in der Lutherbibel alle unter »fromm«/»Frömmigkeit« subsumiert werden, ist die Neue Zürcher-Übersetzung um eine vielfältige Anpassung an den Kontext bemüht, so dass ein differenzierteres Bild entsteht.

## 2.2 Vier Aspekte der Frömmigkeit

### 2.2.1 »gut handeln«

Frömmigkeit zeigt sich im ethischen Verhalten. Der gesenkte Blick Kains (Gen 4,5.6) bringt seine innere Haltung, die sich später als Vorsatz zum Mord erweist, zum Ausdruck. JHWH fordert ihn deshalb auf, sich dafür zu entscheiden, טוב »gut zu handeln« (Gen 4,7), zeigt aber sogleich die Möglichkeit auf, »nicht gut zu handeln«. Weshalb sein Opfer keine Annahme bei Gott fand, darüber wird nicht aufgeklärt. Ob dieses etwas mit seiner Frömmigkeit im Sinn von seiner inneren Einstellung zu tun hat, darüber ist im Verlauf der Auslegungsgeschichte viel spekuliert worden. Hier jedenfalls wird zu einem Entscheid zwischen gut und schlecht aufgefordert, der dem Menschen, seitdem er von der Frucht im Garten Eden aß (Gen 3,4–7), zugemutet werden kann. Frömmigkeit wird zu einer Entscheidung des rechten Handelns, die eine Rückwirkung auf das eigene Befinden hat, nämlich im positiven Fall den Blick erheben zu können, dem anderen unbefangen und ohne Groll zu begegnen.<sup>19</sup> Bei einem negativen Entscheid bleibt die Gefährdung zur bösen Tat. Hier wird die Versuchlichkeit des Menschen, welche

<sup>19</sup> Der moralische Aspekt des Handlungsentscheides tritt dort in den Hintergrund, wo mit »es gut sein lassen« im Sinne von »es auf sich beruhen lassen« übersetzt wird, welches sich auf die Ungleichbehandlung durch Gott bezieht. Vgl. Johanna Erzberger: Kain, Abel und Israel. Die Rezeption von Gen 4,1–16 in rabbinischen Midraschim (BWANT 192), Stuttgart 2011, 49–50.

in der Metapher des »vor der Tür Lauernden« personifiziert zur überfallartigen Gefährdung wird, aufgenommen. Nun wird ein Weg aufgezeigt, dieser Verfehlung zu widerstehen. Sie ist nicht unüberwindlich, sondern Kain könnte Herr über sie werden.<sup>20</sup> Hier ist Frömmigkeit keine innere Haltung, die eine spezifische Spiritualität zum Ausdruck bringt, sondern ein Handlungsentscheid. Eine Intervention Gottes braucht es dazu nicht.<sup>21</sup> Da die Erzählung einen negativen Verlauf nimmt, bleibt im Verborgenen, was der gute Handlungsentscheid, wenn er mehr als die Negation des Bösen sein sollte, gewesen wäre.

Der Weisheitsspruch »Der Gute [= »wer fromm ist«, Lutherübersetzung] erlangt Wohlgefallen von JHWH und den Mann der Heimtücke spricht er schuldig« (Spr 12,2) klingt wie ein Kommentar zur Kainerzählung. Die Struktur hebt die Option des Guten hervor,<sup>22</sup> lässt aber die Option zum bösen Handeln offen, die sich einem »hinterhältigen Menschen«<sup>23</sup> bietet, und in Spr 13,2 ist der Fromme/ Gute jemand mit verlässlicher Rede.

## 2.2.2 »vollkommen sein«/»schuldlos sein«

Frömmigkeit gibt am häufigsten die Wurzel תָּמַם »vollkommen sein«/»schuldlos sein« (Gen 17,1; Hi 1,1.8; 2,3.9; Ps 37,37; 41,13) wieder. Im Unterschied zu טוֹב »gut handeln« kommt hier der Mensch umfassender in den Blick. Gelegentlich wird das Vollkommensein mit der Wegmetapher verbunden, so dass sein Lebensweg und nicht die einzelne Tat den Menschen qualifiziert: Gott hält denen nichts Gutes zurück, die in Vollkommenheit (ihren Lebensweg) gehen (Ps 84,12). So jemand darf Gott dienen (Ps 101,6). Hier kommt es aus weisheitlicher Perspektive zu einer Ethisierung.<sup>24</sup>

Mit Abram und Hiob werden zwei hervorragende Personen als תָּמַם bezeichnet. Gottes Bundesschluss mit Abram beinhaltet die Verpflichtung, den Lebenswandel im Angesicht Gottes zu führen und vollkommen zu sein (Gen 17,1). Dazu wird im Imperativ aufgefordert.

20 Vgl. Lothar Ruppert: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar 1. Gen 1,1–11,26 (FzB 70), Würzburg 1992, 199.

21 So jedoch Joseph Hermann Hertz: The Pentateuch and Haftorahs. Hebrew Text, English Translation and Commentary. Genesis, New York 1929, 35: »God mercifully intervenes to arrest the progress of evil thought.«

22 Jürg Luchsinger: Poetik der alttestamentlichen Spruchweisheit (Poetologische Studien zum Alten Testament 3), Stuttgart 2010, 110, zeigt auf, dass das durch die Massoreten mit einem zusätzlichen Trenner (*rebia' gadol*) versehene טוֹב auf einer syntaktisch höheren Ebene liegt.

23 So die Übersetzung von Spr 12,2 bei Otto Plöger: Sprüche Salomos (Proverbia) (BKAT 17), Neukirchen-Vluyn 1984, 148, mit dem Hinweis (173), dass je nach Kontext קִזְמוֹת als »Ränke« oder »abwägende Überlegungen« übersetzt werden kann. Wiederum liegt es also am Menschen, wie er das sich ihm bietende Potential nutzt.

24 Vgl. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger: Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i. Br. u. a. 2000, 508.

Durch die Erzählung des Schicksals von Hiob, der neben Noah (Gen 6,9 תָּמַם) und Daniel zu den Vorbildern alttestamentlicher Gerechtigkeit gezählt wird (Ez 14,14.20), tritt die Konnotation »schuldlos« hinzu. Für einen Menschen machen materieller Wohlstand und körperliche Gesundheit seine Vollständigkeit (תְּמוּלוֹ) aus (Hi 21,23–25).

Im Hiobbuch wird Frömmigkeit zu einem umfassenden ethischen Anspruch eines vorbildlichen Lebenswandels, welcher auch im Kultus auf eine umfassende Sündlosigkeit hin ausgerichtet ist (Hi 1,5). Dies findet bei Gott Anerkennung (Hi 1,8; 2,3) und gehört zu einem gottesfürchtigen Leben (Hi 1,9; 2,3). Hiob wird aus der Sicht des Erzählers als »vollkommen und aufrecht«/»fromm und recht-schaffen« (תָּמַם und יָשָׁר) qualifiziert (Hi 1,1.8; 2,3).

Da die Gerechtigkeit des Vollkommenen nach traditioneller, oft auch deuteronomistisch genannter Vorstellung dazu führt, dass sich das Leben als ein ebener Weg eröffnet (Spr 11,5.6) und das Gelingen des Lebens garantiert scheint, ruft das Festhalten Hiobs an seiner Unschuld תָּמַם den Widerstand der Freunde hervor und bestimmt die Reden Hiobs und seiner Freunde. Zwar wird תָּמַם nur im Prolog mit »fromm« übersetzt, aber es findet auch in den Reden Verwendung. Dort verteidigt Hiob seine Unschuld gegenüber Gott (Hi 9,20–22; 31,6) und seinen Freunden (Hi 27,5), welche an der gleichen Lehrmeinung (Elifas: Hi 4,6; Bildad: Hi 8,20) festhalten, aber Hiob die Schuld zuweisen. Diese Haltung liegt auch in Ps 41,13 vor. Hier ist sich der Psalmbeter bewusst, vor Gott vollkommen zu sein, jedoch ist diesem ein Schuldbekenntnis (Ps 41,5) und ein Hilferuf (Ps 41,11) vorausgegangen, also das, was Hiobs Freunde einfordern.

»Die Vollkommenheit des Geraden/Aufrichtigen« (Spr 11,3) verbindet die Wurzeln תָּמַם und יָשָׁר. Die mit der Wurzel תָּמַם verbundene Vorstellung »von einer Ganzheit, einer Vollständigkeit ohne jeglichen Abstrich«<sup>25</sup> bezeichnet also im positiven Bezug auf den Menschen jemanden, der in jeglicher Hinsicht vollkommen und damit in moralischer Hinsicht integer ist.<sup>26</sup> Dabei sind Vollkommenheit und Aufrichtigkeit/Geradheit aufeinander bezogen und zeigen verschiedene Facetten auf. So werden der Vollkommene und der Aufrichtige in einem antithetischen Parallelismus synonym gebraucht (Spr 29,10). Dem Hass, den einem die Menschen entgegenbringen, welche den Vorsatz haben, einen zu vernichten, setzt der Vollkommene entgegen, das Beste für dessen Leben zu suchen.<sup>27</sup> Häufig stellt die Weisheit תָּמַם und יָשָׁר nebeneinander und lehrt so ein Leben, welches zum ganzheitlichen Wohlbefinden führt (Ps 37,37). Quasi als

25 Benjamin Kedar-Kopfstein: Art. תָּמַם *tāmam*, in: ThWAT 8, Stuttgart u. a. 1995, (688–701) 691.

26 Hier fügt sich ein, dass in Hld 5,2 der Mann die Frau, die er liebt und verehrt und zu der er Einlass begehrt, als »meine Vollkommene« תְּמִיתִי preist. Eine religiöse Konnotation wäre hier fehl am Platz.

27 Die Feinde werden als Blutgierige, wörtl. »Menschen des Blutes«, bezeichnet. Da in dem Blut das Leben ist (vgl. Gen 9,6), steht ihm der Aufrichtige, der dessen Leben sucht, entgegen.

Antithese zu Hiob bzw. als Referenz zum Epilog wird dem Vollkommenen (תָּמִים) der dauerhafte Bestand seines Erbbesitzes zugesagt (Ps 37,18). Gott beschützt den Aufrichtigen und den Vollkommenen (Spr 2,7), sie bleiben im Land (Spr 2,21).

### 2.2.3 »gerade/aufrecht sein«

Die Wurzel יָשָׁר »aufrecht sein« tritt auch unabhängig von תָּמִים auf und wird von Bildad als eine moralische Qualität angesehen, die zur kultischen oder/und moralischen Reinheit (Hi 8,6) gerechnet wird. Er ist ein redlicher Mensch. Er ist der Fromme (Ps 11,2,7; 32,11; 33,1; 36,11; 37,14; 49,15; 107,42; 111,1; 112,2,4; 140,14), der ein aufrechtes Herz hat (Ps 7,11; 64,11; 94,15; 97,11; 125,4) und recht redet (Spr 12,6). Gott hat »vertraute Gemeinschaft«<sup>28</sup> mit ihm (Spr 3,32) und Wohlgefallen an ihm (Spr 11,20; 14,9). Durch ihn fließt Segen (Spr 11,11). Er hat Erfolg (Spr 14,11) und meidet einen schlechten Lebenswandel (Spr 16,17). Spr 21,18 kennt das temporäre Unrecht, sieht aber die Wiederherstellung der richtigen Ordnung für den Gerechten und Aufrechten. »Aufrichtigkeit/Redlichkeit« geht mit Recht und Gerechtigkeit einher und gehört zu einem guten Weg (Spr 2,9; 21,29), der im Gegensatz zu dem eines Frevlers steht.

#### *Exkurs: Der Weg des Aufrechten*

Der Gebrauch von »Weg« als Lebenswandel hat eine weite Verbreitung und nimmt etwa ein Fünftel aller Belege zu »Weg« ein. Jegliche Lebensbereiche können durch den Begriff »Weg« angesprochen werden. Nach Markus Philipp Zehnder steht das Verhalten im religiösen Bereich im Vordergrund, welches dann aber alle anderen Lebensbereiche prägt,<sup>29</sup> so dass es um den (von Gott gebotenen) Lebenswandel geht. Alle Wegmetaphern, die mit יָשָׁר verbunden sind, fallen in diese Kategorie.<sup>30</sup> Meist sind sie negativ konnotiert: Der Mensch kann sich bei der Wahl des geraden/rechten Weges verschätzen (Spr 14,12), sich damit als Narr erweisen (Spr 12,15) und sogar zu Tode kommen (Spr 16,25). Deshalb kommt es letztlich auf die Herzeshaltung an (Spr 21,2). Das Wissen darum, dass Gott das Herz prüft, prägt die Frömmigkeit. Er ist es, der den Pfad des Gerechten bahnt, dass er gerade (יָשָׁר) ist (Jes 26,7), so die poetische Formulierung Jesajas. Derje-

28 So die Übersetzung von Arndt Meinhold: Die Sprüche 1. Sprüche Kapitel 1–15, Zürich 1991, 83.

29 Markus Philipp Zehnder: Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung (BZAW 268), Berlin/New York 1999, 328.

30 Zehnder: Wegmetaphorik (s. Anm. 29), 326–327.

nige, der auf dem rechten Weg ist, wird vom Frevler mit Abscheu betrachtet (Spr 29,27) und im Extremfall sogar abgeschlachtet (Ps 37,14).<sup>31</sup>

Das Idiom »rechter/gerader Weg« tritt vor allem in Proverbien und weisheitlich geprägten Psalmen auf. Neben das durch die rechte Lebensführung erhoffte Wohlergehen tritt die Gottesfurcht, welche für die Weisheit als grundlegend angesehen wird (Spr 1,7; 4,7; 9,2). Beide gehören zusammen, denn Gott hat Wohlgefallen an denen, die einen vollkommenen (תָּמִים) Lebenswandel an den Tag legen (Spr 11,20). Hier spielt das Kultisch-Religiöse eine untergeordnete Rolle. Eine der Weisheit entsprechende Lebensführung gilt als Gottesfurcht, denn sie entspricht den Weisungen Gottes. Alle drei Begriffe werden in Spr 28,10 zueinander in Beziehung gesetzt: »Wer Aufrichtige irreführt auf einen bösen Weg, der fällt in seine eigene Grube; die Vollkommenen/Schuldlosen aber erlangen Gutes.«

#### 2.2.4 »treu sein«

In den Psalmen taucht der Begriff תָּיִם häufig auf, wird aber nur selten mit »Frommer« (Ps 12,2: Lutherübersetzung; Ps 85,2; 97,10: Einheitsübersetzung) wiedergegeben. Die Lutherbibel spricht sonst von Heiligen (Ps 4,4; 18,26; 32,26; 97,10) bzw. Unheiligen (Ps 42,1) oder verwendet es als Eigentumsbegriff »ich bin dein« (Ps 86,2). Es handelt sich um Personen, die sich als Teil eines Gegenseitigkeitsverhältnisses sehen, in welchem sie Güte/Treue haben bzw. ausüben.<sup>32</sup> Sie sind Loyale.<sup>33</sup> Klärend ist hier das reziproke Verhältnis zwischen Mensch und Gott: »gegen den Treuen תָּיִם bist du treu« (Ps 18,26), welches im prophetischen Lockruf auch gegen das Verhalten Israels aufrechterhalten wird (Jer 3,12). Deshalb sind sie תְּיָיִם אֱלֹהִים, Menschen der Treue/Güte (Jes 57,1). Im parallelen Satzglied kann ein weiterer Begriff aus dem Wortfeld der Frömmigkeit verwendet werden. So geht es dem Treuen/Gütigen (תָּיִם) wie dem Aufrichtigen (מי 7,2) und den »frommen Leuten/Menschen der Treue« תְּיָיִם אֱלֹהִים, wie den Gerechten (Jes 57,1). Sie werden religiös-ethisch positiv wahrgenommen und gehören oft, aber nicht ausschließlich, der Kultgemeinde an.<sup>34</sup> Sie können in einem Zug mit Gerechten, Vollkommenen und Aufrichtigen genannt werden und werden zu den Frommen gezählt, die des Schutzes und Segens JHWHs vergewissert werden (Spr

31 Hier wird ein Tun-Ergehen-Zusammenhang, wie er im Hiobbuch im Hintergrund steht, durchbrochen, aber nicht, um ihn generell in Frage zu stellen, sondern lediglich als temporärer Verzug (Ps 37,15.20). Bis dass die Ordnung wieder hergestellt ist, gilt es, auf Gottes Intervention zu warten (Ps 37,34). Dort, wo die religiöse Vorstellung eine Jenseitshoffnung entwickelt hat, kann die Wende auch ins Jenseits verlegt werden (Ps 73,24). Hier zeigen sich Ansätze zu einer Frömmigkeit, die aus der Krise erwächst.

32 Vgl. Hans-Jürgen Zobel: Art. תָּיִם *hāsād*, in: ThWAT 3, Stuttgart u. a. 1982, (48–71) 51.

33 Vgl. David Clines (Hg.): DCH 3, Sheffield 1996, 282, s. v. תָּיִם.

34 Vgl. Helmer Ringgren: Art. תָּיִם *hāsīd*, in: ThWAT 3, Stuttgart u. a. 1982, (83–88) 88.

2,7–22). Durch die Bezeichnung als  $\text{דִּיִּן}$  wird mit Treue/Loyalität eine moralische Qualität eingeführt, die sich von den vorherigen Begriffen partiell unterscheidet, da dort ethische Kriterien, die sich an Äußerem festmachen ließen, im Vordergrund stehen. Mit den  $\text{דִּיִּן}$  wird in den Psalmen eine bestimmte Weise der Frömmigkeit ausgeführt, die das Individuum besonders betont und im Gegensatz dazu ein ganzes Volk als illoyal und untreu qualifizieren kann (Ps 43,1). Der Gütige/Treue hingegen ist der ideale Gläubige; ein Mensch, der einen vollkommenen Lebensweg beschreitet und Gott dienen darf. Psalm 101 breitet dieses in der Abfolge Reflektion, Bekenntnis und Unterweisung zu einem didaktischen Zweck aus.<sup>35</sup> Dieser  $\text{דִּיִּן}$  Treue ist zugleich – und hier wird ein weiterer Begriff eingeführt – einer der Treuen/Zuverlässigen im Land,  $\text{בְּנֵי אֱמֻנָה יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$ , die in der Gottesnähe wohnen dürfen (Ps 101,6). Er scheint sich auf die gleiche Gruppe, die auch als die Stillen im Land,  $\text{בְּנֵי אֱמֻנָה יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$ , bezeichnet werden (Ps 35,20), zu beziehen.<sup>36</sup>

### 3 Persönliche Frömmigkeit

#### 3.1 Definition der persönlichen Frömmigkeit

Das Ägyptische kennt wie das Hebräische keinen einzelnen Begriff für Frömmigkeit.<sup>37</sup>

Jan Assmann fasst die Frömmigkeit der Ägypter unter dem Begriff der »Gottesnähe als einen kulturell geformten und spezifisch dimensionierten Erfahrungsraum«<sup>38</sup> zusammen. In diesem begegnen Götter und Menschen einander und kommunizieren miteinander. Hier werden Riten durchgeführt und religiöse Erfahrungen gesammelt. Diese Form der öffentlich-kultischen Religionsausübung entspricht der Religiosität (*religiosité*).

Der Begriff »persönliche Frömmigkeit« lehnt sich an christlich-religiöses Vokabular an und findet in der Ägyptologie seit Adolf Erman<sup>39</sup> und James Henry

35 Vgl. Erhard S. Gerstenberger: Psalms 2, and Lamentations (FOTL 15), Grand Rapids 2001, 209.

36 Das Zitat der »Stillen im Land« aus Ps 35,20 wurde zur Selbstbezeichnung pietistisch-erwecklicher Kreise um Gerhard Tersteegen (1697–1769), zu deren späten Vertretern auch Johann Heinrich Jung (1740–1817) gehörte, der sich den Namenszusatz Stilling gab und so seine Zugehörigkeit zum Ausdruck brachte. Vgl. Erich Geldbach: Art. Stillen im Lande, Die, in: ders. u. a. (Hg.): Evangelisches Gemeindelexikon, Wuppertal 1978, 492.

37 Rainer Hannig: Die Sprache der Pharaonen. Grosses Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch (2800–950 v. Chr.) (Hannig-Lexika 3; Kulturgeschichte der antiken Welt 86), Mainz 2000, verzeichnet keinen Eintrag zu »fromm, Frömmigkeit«.

38 Jan Assmann: Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (UTb 366), Stuttgart u. a. 1984, 15.

39 Adolf Erman: Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, in: SPAW.PH (1911), (1086–1110) 1086–1087, schreibt über die thebanischen Denksteine der Handwerker und Arbeiter:

Breasted<sup>40</sup> Verwendung. Enka Elvira Morgan definiert in Anlehnung an Erman persönliche Frömmigkeit als die »religiöse Einstellung des einfachen Mannes, die gekennzeichnet ist durch ein unmittelbares, persönliches Verhältnis zwischen Gläubigem und Gottheit, getragen von Zuneigung und Zuversicht in die Haltung der Gottheit.«<sup>41</sup>

Schwerer zu fassen ist Frömmigkeit, die als Hingabe (*dévotion*) und Pietät (*pieté*) betrachtet wird und für die »persönliche und unmittelbare Hinwendung eines Individuums zu einer Gottheit«<sup>42</sup> steht, wenn es sich dieser »in einem inneren Akt der Aufmerksamkeit zuwendet«<sup>43</sup>.

Hilfreich scheint mir die Einteilung von Geraldine Pinch zu sein. Sie liefert ein Instrumentarium, um den allgemeinen Begriff der Frömmigkeit genauer zu bestimmen und verschiedene Aspekte der *pieté* und *dévotion* voneinander abzugrenzen, indem sie zwischen persönlicher Frömmigkeit, Volksglaube und Populärreligion unterscheidet:

*Personal piety* – Individual rather than corporate piety, but centered on one or more of the deities of the state cults.

*Folk religion* – Religious or magical beliefs and practices of the populace, independent from the state cults and centred on the home and the family.

*Popular religion* – The religious beliefs and practices, whether corporate or individual, of ordinary Egyptians in daily life.<sup>44</sup>

Vergleichbar ist eine dreistufige Begrifflichkeit von Waltraud Guglielmi und Johanna Dittmar, welche »Laienfrömmigkeit«, »persönliche Frömmigkeit« und »Persönliche Frömmigkeit« unterscheiden:

1. »Laienfrömmigkeit«, [...] [ist] Frömmigkeit außerhalb des Tempelkultes, der einer exklusiven Priesterschicht vorbehalten ist.
2. Die »persönliche Frömmigkeit« bezeichnet die persönliche Hinwendung des Menschen an Gott, die wiederum eine persönlich gedachte Hinwendung des Gottes zum Menschen voraussetzt.

---

»An Stelle der herkömmlichen Hymnen, die trocken den gefeierten Gott schildern, [...] tritt uns hier der Ausdruck persönlicher Frömmigkeit entgegen. Der Gott ist nicht ein unnahbares Wesen [...] er ist der freundliche Helfer eines jeden, und gerade der Arme und Unterdrückte darf auf ihn in seinen Nöten hoffen.«

40 James Henry Breasted: Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary, London 1912, 344–370, hat ein Kapitel mit dem Titel »The Age of Personal Piety«.

41 Enka Elvira Morgan: Untersuchungen zu den Ohrenstelen aus Deir el Medine (ÄAT 61), Wiesbaden 2004, 65.

42 Maria Michela Luiselli: Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches (ÄAT 73), Wiesbaden 2011, 1.

43 Bernhard Lang: Persönliche Frömmigkeit. Vier Zugänge zu einer elementaren Form des religiösen Lebens, in: Hephaisistos 28 (2011), (19–36) 27.

44 Geraldine Pinch: Votive Offerings to Hathor, Oxford 1993, 325 [Hervorhebung im Original].

3. »Persönliche Frömmigkeit« wird als Gattungsbezeichnung für die ausführlichen Gebete auf Votivstelen aus Dêr el Medine verwendet mit der Schilderung der Sündhaftigkeit des Beters, der Erfahrung der göttlichen *b3w* und der Gnade sowie der Einlösung des Gelübdes.<sup>45</sup>

Dabei entsprechen *personal piety* – *persönliche Frömmigkeit*, *folk religion* – *Laienfrömmigkeit* und *popular religion* – *Persönliche Frömmigkeit* in etwa einander.

Offensichtlich ist nicht jede individuelle Glaubensäußerung der persönlichen Frömmigkeit zuzurechnen. Sie kann auch *folk religion* oder *popular religion* sein. Nach Pinch und Guglielmi/Dittmar ist *persönliche Frömmigkeit* individuelle Hinwendung zu einer anerkannten Gottheit mit vorhergehender Hinwendung dieser Gottheit zum Menschen.

Battiscombe Gunn stellte die Theorie auf, persönliche Frömmigkeit hätte ihren Sitz im Leben in unteren Gesellschaftsschichten, denn die Gedenksteine »were set up in small temples by the humble draughtsmen, scribes and ›attendants‹ of that part of the great cemetery«. <sup>46</sup>

### 3.1.1 *Folk Religion*

Eine erste größere Textsammlung, welche der persönlichen Frömmigkeit zugeordnet wurde, stammt von Gedenksteinen aus der thebanischen Arbeitersiedlung in Deir el Medine.

Von diesen Stelen untersuchte Morgan eine Gruppe von zweiundzwanzig Ohrenstelen, die vor allem aus der 19. Dynastie stammen. Sie analysiert die Attribute der Gottheiten und weist nach, dass diese nicht gottesspezifisch sind. Sie sind Standardattribute, wie sie auch im offiziellen Kult Verwendung finden.<sup>47</sup> Sie sind deshalb nicht als kreative Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit anzusehen, sondern weisen auf ihre inhaltliche Nähe zum offiziellen Kult, der nun auch individuell übernommen wird.<sup>48</sup>

Wenn dazu noch in Erwägung gezogen wird, dass es eine große Anzahl von weiblichen Figurinen gibt, die in Deir el Medine aus Privathäusern stammen und

---

45 Waltraud Guglielmi/Johanna Dittmar: Anrufungen der persönlichen Frömmigkeit auf Gans- und Widder-Darstellungen des Amun, in: Ingrid Gamer-Wallert/Wolfgang Helck (Hg.): Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut, Tübingen 1992, (119–142) 121 (Anm. 14).

46 Battiscombe Gunn: The Religion of the Poor in Ancient Egypt, in: JEA 3 (1916), (81–95) 82.

47 Morgan: Untersuchungen (s. Anm. 41), 24.

48 Vgl. Susana Mota: The Household Religion in Ancient Egypt. Problems and Constraints, in: Res Antiquitatis 2 (2011), (71–81) 72–74. Sie hebt hervor, dass es zwar viele Möglichkeiten gab, am offiziellen Kult teilzunehmen, etwa bei Festen und Prozessionen, sowie durch Votivgaben und im Beerdigungskult, dass aber der zuhause ausgeübten Religion ein eigener Platz zukommt, der inhaltlich mit »Private, Practical, Popular or Personal Religion« (73) nicht einheitlich erfasst wird.

zeitlich etwas früher anzusetzen sind (18. Dynastie) und gelegentlich andernorts als Votivgaben auftreten, und die in dieser Ausprägung (Typ 4) sonst sehr selten sind,<sup>49</sup> so kann angenommen werden, dass es sich hier um einen Kult gehandelt hat, der in der Familie praktiziert wurde und sich neben dem offiziellen Kult etablierte. Die oben dargelegte Aufteilung nach Pinch legt es nahe, dies nicht als persönliche Frömmigkeit, sondern als *folk religion* zu bezeichnen, wie sie in Ägypten seit der Zweiten Zwischenzeit auftritt:

The symbolic identification of donors with deities and the possible involvement in magical rites of some of the votive objects do not imply an impious attitude on the part of the donors. If the donor placed him or herself in the correct relationship with the goddess, she would respond with a blessing.<sup>50</sup>

Diese Weise der Religionsausübung erinnert in ihrer Konzentration auf das Familiäre und dem Fehlen eines übergeordneten Kults an die häusliche Religion der Erzeltern. Hier finden sich ebenfalls aufgerichtete Gedenksteine, Mazzeben, die durch Salbung geweiht wurden und in kleinen Tempeln aufbewahrt werden sollten (Gen 28,18–22; 31,13.45), und Götterfiguren, die im Haushalt aufbewahrt wurden (Gen 31,30–35). Kultausübungen im Kreis der Familie finden sich etwa beim Heiligtum des Micha mit eigenem Priester (Ri 17–18), dem jährlichen Opferfest einzelner Familien, wie dem der Familie Davids in Betlehem (1 Sam 20,6). Hierbei handelt es sich nicht um die Verehrung eines persönlichen Gottes,<sup>51</sup> sondern um *folk religion* bzw. *Laienfrömmigkeit*, die sich an den gleichen Gott wenden kann, aber keine Kultzentralisation kennt.

### 3.1.2 Popular Religion

Pinch geht in ihrem Buch den Votivgaben an Hathor nach. Diese gehören zur *popular religion* bzw. zur *Persönlichen Frömmigkeit*, in denen zwar eine tiefe Hingabe sichtbar wird, die aber in den Texten konventionell sind, so dass die Persönlichkeit der Beter nicht und ihre Gefühle gegenüber der Gottheit kaum ersichtlich sind.<sup>52</sup>

Guglielmi/Dittmar verweisen auf tiergestaltige Amunbilder:

49 Pinch: Votive Offerings (s. Anm. 44), 204–205, und die Auflistung 230–231, welche mehr als 60 Figurinen aus Privathäusern verzeichnet, viel mehr als an allen anderen Fundstellen zusammen.

50 Pinch: Votive Offerings (s. Anm. 44), 355.

51 Vgl. die Auseinandersetzung von Rainer Albertz mit Hermann Vorländer, Rainer Albertz: Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon (CTHM.BW 9), Stuttgart 1978, 19.

52 Pinch: Votive Offerings (s. Anm. 44), 356: »Some of these pieces may have been offered out of deep personal devotion to the goddess [...] but nothing of the personality of the individual donors, and little of their feelings towards the goddess, can be deduced from these texts.«

Die Präferenz der Tiergestalt hat im persönlichen Bereich gelegen, etwa in der Verknüpfung eines individuellen Anliegens mit einem mythologischen Präzedenzfall oder in einem Bekenntnis, das auf dem Wortspiel zwischen *smn* (»der wahren lässt«) und *jmnw* (»Der währt [in allen Dingen]«) beruht.<sup>53</sup>

Aus der Levante sind aus der Perserzeit Terrakottafiguren bekannt: Die männlichen stellen bärtige Männer oder Reiterfiguren dar, bei den weiblichen tritt, selten und untypisch für diese Periode, die nackte Frau auf. Typische Motive sind die schwangere Frau und die Frau mit Kind.<sup>54</sup> Sie sind lange für Gottheiten gehalten worden.<sup>55</sup> Sie könnten aber auch als Votivfiguren nicht die Gottheit, sondern die Anbetende repräsentieren, die entweder als Unfruchtbare um ein Kind bittet oder für das empfangene Kind dankt. Sie sind der Populärreligion des gewöhnlichen Volkes zuzurechnen<sup>56</sup> und können als dauerhafte, stille Gebete angesehen werden.

In der alttestamentlichen Wissenschaft wurde die persönliche Frömmigkeit von Rainer Albertz ausführlich thematisiert.<sup>57</sup> Er geht dem Verhältnis von persönlicher Frömmigkeit und offizieller Religion nach und setzt sich ausführlich mit Mesopotamien<sup>58</sup> und kurz mit einem religionsinternen Pluralismus auseinander.<sup>59</sup> Er zeigt auf, dass »das Geschehen zwischen Gott und dem einzelnen Menschen [...] sowohl in Israel als auch in Mesopotamien durch ein seinen Lebensweg begleitendes persönliches Vertrauensverhältnis bestimmt«<sup>60</sup> wird.

Er entwickelt die These einer »Armenfrömmigkeit« der Unterschichtszirkel<sup>61</sup>, die in der nachexilischen Zeit bedeutsam wird und sich von einer normalen persönlichen Frömmigkeit unterscheidet, da sie sich von einer »persönlichen Bindung des Schöpfers an sein Geschöpf« dergestalt verändert, dass sie an

53 Guglielmi/Dittmar: Anrufungen (s. Anm. 45), 142.

54 Izak Cornelius: East Meets West. Trends in Terracotta Figurines, in: Christian Frevel u. a. (Hg.): A »Religious Revolution« in Yehûd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case (OBO 267), Fribourg/Göttingen 2014, (67–93) 70–72.

55 Ephraim Stern: Votive Figurines from the Beersheba Area, in: Susanne Bickel u. a. (Hg.): Bilder als Quellen – Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel (OBO.S), Fribourg/Göttingen 2007, (321–327) 324–325, führt das Mutter-und-Kind-Motiv auf verschiedene Gottheiten zurück, die je nach Fundort auf Demeter, Kore oder Isis und Horus zurückgeführt werden. Er erwähnt die Möglichkeit, dass es sich um Votivfiguren von unfruchtbaren Frauen handeln könnte.

56 Cornelius: East Meets West (s. Anm. 54), 82.

57 Albertz: Persönliche Frömmigkeit (s. Anm. 51).

58 Da sein Interesse in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft liegt, ist diese Begrenzung räumlich und zeitlich legitim. Es steht dem aber nichts im Wege, dass ähnliche Phänomene auch in Ägypten beobachtet werden könnten.

59 Albertz: Persönliche Frömmigkeit (s. Anm. 51), 96–164.

60 Albertz: Persönliche Frömmigkeit (s. Anm. 51), 160.

61 Rainer Albertz: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2. Vom Exil bis zu den Makkabäern (GAT/ATD Ergänzungsreihe 8,2), Göttingen <sup>2</sup>1997, 569–576.

der Erfahrung anknüpft, »dass er die Unterdrückten befreit.«<sup>62</sup> Er sieht es als Aufgabe der Armenfrömmigkeit an, »den unterdrückten Opfern der sozialen Krise ihre Würde und Lebenshoffnung wiederzugeben.«<sup>63</sup>

Dadurch bekommt sie eine weitergefasste politische Dimension, denn »die war nun nicht mehr einfach nur eine Angelegenheit des erbarmenden Gottes, sondern Gott musste seine ganze Macht als Richter und König der Welt einsetzen [...], wenn die selbstherrliche Gewalt der Frevler gebrochen werden sollte.«<sup>64</sup> Diese Gruppen hatten eigene »Gemeinschaftsgottesdienste«, die nicht im Tempel stattfanden.<sup>65</sup> Hier wird eine individuelle Gottesnähe gemeinschaftlich erlebt und Kritik an der offiziellen Religion geäußert. Sie ist damit institutions- und in Folge kultkritisch und steht damit der *popular religion* nahe.

### 3.1.3 Persönliche Frömmigkeit: Gottesnähe

Während Pinch ihre Definitionen der Gottesnähe nach Ort und Gebrauch, also dem Sitz im Leben, trifft, bedenkt Assmann Frömmigkeit als Ausdruck der Gottesnähe von seiner Funktion und Form her. Assmann unterscheidet dabei zwei Formulierungsmuster, die »Gegenseitigkeitsformel« und die »rhetorische Figur der Seligpreisung (Makarismos) mit begründetem Nachsatz.«<sup>66</sup> Erstere findet sich häufig in hymnischen Redeformen. Inhaltlich gibt es Hymnen, die Gottes Güte dem hilfsbedürftigen Menschen gegenüberstellen, und Hymnen, die eine aktive Handlung Gottes verlangen.

Die Worte des Schreibers Simut, genannt Keki, klingen so, als ob er angesichts der Schwäche des äußeren Totenkultes, der eigentlich durch Nachkommen praktiziert wird, auf Gottes Beistand vertraut:

Kein Sohn von mir ist es, den ich gefunden habe, [um] mir das Begräbnis zu [veranstalten].

Das Begräbnis liegt in deiner Hand allein, du bist die Geburtsgöttin, die auch für mich sorgt mit einer untadeligen Mumifizierung, wenn es ans Sterben geht.<sup>67</sup>

Der Beter vertraut sich Gott an: »So mögest du mich nun vor allem Übel bewahren bis an mein Ende!«<sup>68</sup>, lobt ihn und trägt Gott, in diesem Fall als Ma'at, im Herzen: »Ich freue mich über deine Stärke, wie du so viel grösser bist als jeder andere

62 Albertz: Religionsgeschichte (s. Anm. 61), 572.

63 Albertz: Religionsgeschichte (s. Anm. 61), 574.

64 Albertz: Religionsgeschichte (s. Anm. 61), 572.

65 Albertz: Religionsgeschichte (s. Anm. 61), 573.

66 Jan Assmann: Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit, in: Erik Hornung/Othmar Keel (Hg.): Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Fribourg/Göttingen 1979, (11–72) 21.

67 TT 409 = Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 173,44–48 (Jan Assmann: Ägyptische Hymnen und Gebete [OBO.S], Freiburg/Göttingen <sup>2</sup>1999, 403).

68 TT 409 = Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 173,51 (403 A.).

Gott. Mein Herz ist erfüllt mit meiner Herrin, ich fürchte mich vor keinem Menschen. Ich verbringe die Nacht ruhig schlafend, denn ich habe einen Schützer.«<sup>69</sup>

Wenn man sich vorstellt, wie das im gleichen Text geäußerte Bekenntnis zur Göttin MUT »Ich will ihr mein Vermögen und alle meine Einkünfte geben« (Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 173,18 [402 A.]) aussieht, so wird ihr Kultort finanziell gestärkt (Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 173,25–28 [402 A.]), und Tempelangestellte werden wohl den Begräbnisdienst dafür übernehmen. Dieses relativiert die Vorstellung einer inneren Herzensfrömmigkeit und weist auf einen verlässlichen Kult hin. Assmann schreibt dazu:

Die Möglichkeit, sich mit seinem Vermögen in das Patronat eines Mächtigen einzukaufen, muss in der Ramessidenzeit bereits auf die Tempel ausgedehnt worden sein [...] die Gottheit übernimmt im Austausch für die übereigneten Güter vor allem die Verpflichtung, für das Begräbnis zu sorgen (V. 44–61).<sup>70</sup>

## 4 Persönliche Frömmigkeit in Ägypten

### 4.1 Frühe Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit

Ein frühes Zeugnis persönlicher Frömmigkeit findet sich in der Sinuhe-Erzählung. Sie war eine beliebte literarische Fiktion, deren älteste Handschrift aus dem Mittleren Reich stammt und die, wie Anspielungen und Zitate zeigen, auch noch im 1. Jahrtausend v. Chr. bekannt war. Bei Sinuhe kommt es zu einer direkten Hinwendung an Gott, die des Königs nicht bedarf, obwohl er ihn ebenfalls anruft und so eine gewisse Spannung aufrechterhält. Sinuhe betet: »Mögest du mir gnädig sein (*htp*)! (B 157) [...] Möge mir Gott Gnade (*htp.t*) geben.«<sup>71</sup>

Elke Blumenthal führt aus, dass in der Sinuhe-Erzählung von einem Gott die Rede ist, der zornig und gnädig ist und über das individuelle Ergehen verfügt. Er erhört und antwortet auf Gebete, revidierte seine Entscheidungen und ist für den Beter erreichbar. Blumenthal kommt zu dem Schluss: »Sinuhes religiöse Überzeugung entspricht genau dem, was als neue, zusätzliche ›Dimension der Gottesnähe‹ die Religionsausübung von Privatleuten, aber auch von Königen der Ramessidenzeit charakterisiert.«<sup>72</sup> Maria Michela Luiselli findet hier »den persönlichen Kontakt zu einem Gott und dessen Einfluss auf das eigene Leben.«<sup>73</sup>

69 TT 409 = Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 173,97–102 (404 A.).

70 Assmann: Ägyptische Hymnen (s. Anm. 67), 406.

71 Zitiert nach Elke Blumenthal: Sinuhes persönliche Frömmigkeit, in: Irene Shirun-Grumach (Hg.): Jerusalem Studies in Egyptology (ÄAT 40), Wiesbaden 1998, (213–231) 218.

72 Blumenthal: Sinuhes persönliche Frömmigkeit (s. Anm. 71), 218.

73 Maria Michela Luiselli: Religion und Literatur. Überlegungen zur Funktion der »persönlichen

Blumenthal führt aus, wie Sinuhes Unschuld von allen Seiten erwiesen wird, denn Gott habe ihn in die Fremde geführt.

Sinuhe [...] seine Gottesvorstellung ist exemplarisch geblieben. Noch nach Jahrhunderten spielt Amenemope auf ihn an, als er mit der Ermahnung »Rufe nicht ›Sünde!‹ gegen einen Menschen; die Umstände der Flucht sind verborgen« die Gläubigen seiner Zeit auf Gott als undurchschaubaren Lenker menschlicher Schicksale verweisen und sie vor vorschnellem Urteilen bewahren will.<sup>74</sup>

Dem widerspricht Hans-Werner Fischer-Elfert. Für ihn knüpft Sinuhe an die Beschwörungsliteratur an und will für seine überstürzte Flucht nicht haftbar gemacht werden. »In ihm waltet nicht ein Gott der Persönlichen Frömmigkeit, sondern eine ihn steuernde und regelrecht besitzende numinose, genauer: dämonische Instanz.«<sup>75</sup>

Wenn auch Fischer-Elfert zu einer negativen Wertung kommt, so hat diese mit der von Blumenthal gemeinsam, dass Gott direkt angesprochen wird, aber die hier zum Ausdruck gebrachte Frömmigkeit nicht »durch die Merkmale einer inneren Haltung des Individuums definiert [wird] als vielmehr durch Eigenschaften einer namenlosen Gottheit.«<sup>76</sup>

Luiselli<sup>77</sup> listet fünf Zeugnisse der Gottesnähe aus dem Mittleren Reich auf, in denen eine Gottheit jeweils direkt angesprochen wird. Beispielsweise im Gebet des Antefoker, welches in eine Harfnerszene eingebettet ist, betet dieser unter Einschluss der Zuwendung des Herzens: »Ich bitte, dass du hören mögest, o Majestät, Goldene! / Ich bitte, dass (du) [mir] dein Herz zuwendest.«<sup>78</sup>

Hier handelt es sich um frühe Zeugnisse einer persönlichen Hinwendung zu Gott im Gebet, die in der 18. Dynastie vor der Amarna-Zeit ihre Fortsetzung fand,<sup>79</sup> aber erst durch die Amarna-Zeit Anstöße erhielt, die zu ihrer spezifischen Ausgestaltung führten.

---

Frömmigkeit« in der Literatur des Mittleren und Neuen Reiches, in: SAK 36 (2007), (157–182) 168.

74 Blumenthal: Sinuhes persönliche Frömmigkeit (s. Anm. 71), 231.

75 Hans-Werner Fischer-Elfert: Magische Poesie – Der altägyptische Sinuhe als sprechender Patient, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 11 (2013), (9–27) 9.

76 Enka Elvira Morgan: Einige Bemerkungen zur Thematik der Persönlichen Frömmigkeit, in: SAK 34 (2006), (333–352) 334.

77 Luiselli: Die Suche (s. Anm. 42), 311–317: TT 60, Glasgow Hunterian Museum and Art Gallery D1922.13, Stele Turin 1547, Stele Bologna EG 1911 und Stele BM (447) 893.

78 Luiselli: Die Suche (s. Anm. 42), 311, TT 60.

79 Vgl. die Zusammenstellung von vierundzwanzig Texten durch Luiselli: Die Suche (s. Anm. 42), 318–353.

## 4.2 Die Amarna-Zeit

### 4.2.1 Die Amarna-Zeit als Wegbereiter persönlicher Frömmigkeit

Erman<sup>80</sup> und Breasted<sup>81</sup> heben hervor, wie es in der Ramessidenzeit zu einer großen Verbreitung persönlicher Frömmigkeit kam. Sie betrachten diese als Reaktion auf die Amarna-Theologie. Brunner findet es naheliegend, persönliche Frömmigkeit als eine »Reaktion auf die religiöse Revolution in Amarna« anzusehen, denn

in der 18. Dyn. kommt nach einigen Vorläufern eine religiöse Haltung auf und in der Ramessidenzeit zur Blüte, der das Gefühl völliger Abhängigkeit des einzelnen von der Gottheit zugrunde liegt. Geboren ist diese Frömmigkeit aus einer Lebensangst, wie sie die Isolierung des Menschen in der Gesellschaft mit sich brachte.<sup>82</sup>

Die Amarna-Religion schließt eine unmittelbare Frömmigkeit zwischen Gott und Mensch aus und sieht eine Beziehung zwischen Gott und dem König bzw. der königlichen Familie und den König als Mittler zum Volk.<sup>83</sup> In der Amarna-Religion wird die königliche Familie als Ganze in die Gegenwart Gottes gerückt und zugleich dem Volk entzogen. So kommt es zu einer Selbstdarstellung des Königtums, welches am Naturalismus der Sonnentheologie anknüpfend den König in allen Situationen in der Nähe Gottes zeigt. Bildmotive in Amarna zeigen König Echnaton mit seiner Familie vor Aton, welcher sich ihnen mit vielen Händen und dem Anch-Zeichen des Lebens zuwendet. Beispielsweise sitzt Echnaton mit den Kindern auf dem Schoss vor Aton<sup>84</sup> oder ist bei der Ausfahrt zusammen mit Nofretete im Wagen.<sup>85</sup>

In der Amarna-Zeit wurde der traditionelle Kult durch die Verfolgungssituation in seiner Ausübung ge- bzw. verhindert und so in den Untergrund gedrängt.

Die gestörte Ordnung der Verfolgungszeit führt einerseits zu Bestrebungen, vermehrt das Leben im Diesseits zu betonen, so in den »häretischen Harfner-

---

80 Erman: Denksteine (s. Anm. 39), 1108–1110, sieht die persönliche Frömmigkeit als Teil einer großen geistigen Bewegung, die sich auch in der Tell-Amarna-Episode zeigt. Er stellt Texte zusammen, welche die Fürsorglichkeit Gottes für seine Geschöpfe und die einzelnen Menschen zeigen.

81 Breasted: Development (s. Anm. 40), 349: »An age of personal piety and inner aspiration of God now dawned among the masses.«

82 Hellmut Brunner: Art. Persönliche Frömmigkeit, in: LÄ 4, Wiesbaden 1982, (951–963) 951.

83 Assmann: Ägypten. Theologie (s. Anm. 38), 252.

84 Vgl. das Bild von Echnaton und Nofretete (Berlin Ägyptisches Museum 14145) mit zwei Kindern vor Aton. Assmann: Ägypten. Theologie (s. Anm. 38), 252 (Abb. 6).

85 Susanne Bickel: Theologie, Politik und Glauben in der 18. Dynastie, in: André Wiese/Andreas Brodbeck (Hg.): Tutanchamun. Das goldene Jenseits. Grabschätze aus dem Tal der König, Basel 2004, (45–56) 54 (Abb. 15).

liedern<sup>86</sup>, und andererseits dazu, sich mehr auf die Innerlichkeit zu konzentrieren. Diese findet in Hymnen und Gebeten ihren Niederschlag, die geprägt sind von der

inneren Erfahrung einer Gottesnähe, die sich von allen äußeren Zeichen abgelöst hat: Sättigung ohne Essen, Trunkenheit ohne Trinken, das sind sehr präzise Metaphern für die geradezu mystisch zu nennende Erfahrung der Gegenwärtigkeit Gottes auch ohne das Fest.<sup>87</sup>

In einer Zeit, in der die Kultorte geschlossen und die alten Götter verfolgt werden, entsteht eine Sehnsucht nach Gottesnähe, wie sie in diesem Gebet zum Ausdruck kommt:

Wende dich und wieder zu, du Herr der Ewigkeit, du warst hier, als noch nichts entstanden war, und du wirst hier sein, wenn sie zu Ende sind. Du lässt mich Finsternis sehen, die du gibst – leuchte mir, dass ich dich sehe. (Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 147,26–30 [370 A.]

Vertreibe die Furcht, gib Freude in das Herz der Menschen. Wie freut sich das Gesicht das dich schaut, Amun. Es ist im Fest Tag für Tag. (Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 147,39–41 [370 A.]

Assmann nennt für das von Gott geleitete Herz Ausdrücke der Innerlichkeit wie »sich einen Gott ins Herz setzen« und »Gottesbeherzigung«.<sup>88</sup>

Guglielmi/Dittmar stellen spezielle Epitheta der persönlichen Frömmigkeit zusammen.<sup>89</sup> Betende sind von der Hörfähigkeit der Götter überzeugt. Götter werden deshalb häufig mit »der die Bitte erhört« charakterisiert.<sup>90</sup> So heisst es beispielsweise über Amun-Re:

der erlauchte Gott, der die Bitte hört, der kommt auf die Stimme des Armen, wenn er traurig ist, der Luft gibt dem, der in Bedrängnis ist [...] der die Gebete erhört dessen, der zu ihm ruft. Der kommt auf die Stimme dessen, der seinen Namen nennt, der die Bitten erhört dessen, der ihn in sein Herz gibt. (Ägyptische Hymnen und Gebete, Nr. 148,3–8 [371 A.]

86 Stefan Fischer: Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder (Wiener alttestamentliche Studien 2), Wien 1999.

87 Assmann: Ägypten. Theologie (s. Anm. 38), 260.

88 Jan Assmann: Ägypten. Eine Sinngeschichte, Darmstadt 1996, 259–260.

89 »*nfr jw*› mit schönem Kommen‹ und »*n htp*› mit schöner (huldvoller) Gnade‹, sind als Formeln der gnädigen Zuwendung Gottes zu verstehen und dürften in etwa dem geläufigeren »*nn swr*› *htp*› entsprechen. [Durch die Epitheta Amun-Res] »*3 hmhm.t*› mit grossem Ruhm‹ und »*mry.tj*› Liebeerweckender‹ dürfte im Kontext der persönlichen Frömmigkeit eine spezielle Bedeutung vorliegen im Sinne von »mit grosser Popularität‹ und »Liebeerweckender‹ bei den sich an ihn wendenden Betern: »Amun-Re mit grosser Popularität, Herr in Ewigkeit, Herrscher der Unendlichkeit, der von selbst entstand, der Liebeerweckende, mit schönem Kommen und huldvoller Gnade, der sich selbst und seinen Namen schuf.« [Stele des Parennefer (BM 283)], Guglielmi/Dittmar: Anrufungen (s. Anm. 45), 136–137.

90 Pinch: Votive Offerings (s. Anm. 44), 251.

#### 4.2.2 Kritik an der Einschätzung der Amarna-Zeit als Wegbereiter persönlicher Frömmigkeit

Den massiven Einfluss, welchen die Amarna-Zeit auf die persönliche Frömmigkeit der Ramessidenzeit gehabt haben soll, lehnt Morgan<sup>91</sup> schon aus zeitlichen Gründen ab, da zwischen Echnaton und der Ramessidenzeit 50 Jahre, also knapp zwei Generationen, lagen. Sie geht davon aus, dass in der Ramessidenzeit eine sich schon länger entwickelnde Frömmigkeit mit einem »von der Tradition abweichenden, unkonventionellen Stil« literarisch greifbar wird, da sich damals »zum erstenmal schreibkundige Menschen artikuliert haben, die nicht dem hohen Beamtentum angehörten oder dem Kult nahestanden«.<sup>92</sup>

Morgan zeigt anhand des Standardwerkes zu Texten der persönlichen Frömmigkeit »Ägyptische Hymnen und Gebete«<sup>93</sup> auf, dass Lobpreisformeln und göttliche Standardattribute in zwei Dritteln der Hymnen und Gebete, die zur persönlichen Frömmigkeit gezählt werden, anzutreffen sind. Sie sind weit zahlreicher vorhanden als die Wendungen der persönlichen Innerlichkeit, denn in »Ägyptische Hymnen und Gebete« fehlen diese in zwei Dritteln der Texte der persönlichen Frömmigkeit.<sup>94</sup>

Eine weitere Kritik stammt von John Baines und Elizabeth Froid, welche ihre Definition persönlicher Frömmigkeit der Assmanns entgegenstellen. Sie heben die Interaktion zwischen dem Menschen und einer Gottheit hervor, in welcher der Mensch Gott als wirkmächtig in seinem Leben ansieht, denn »piety may be defined as the sense of selection and active involvement between a deity and a human being or king [...] the human worshipper states that the deity acted in a particular way toward him or her«.<sup>95</sup>

Ein Vergleich der Definitionen von Baines/Froid und Assmann zeigt, dass Baines/Froid »die Rolle des Menschen als aktiver Gestalter dieses Verhältnisses« und Assmann, »die göttliche Präsenz und deren Macht im Leben des Einzelnen«<sup>96</sup> hervorheben.

Dass letzteres durch eine Zeit der Krise, in der sich der Einzelne in seinem Handeln eingeschränkt weiß, Recht und Gerechtigkeit außer Kraft gesetzt scheinen und er sich dem Schicksal ergibt, gefördert wird, liegt auf der Hand. Wolfgang Helck hält persönliche Frömmigkeit deshalb für einen Euphemismus, denn eigentlich kapituliert hier jemand »vor den übermächtigen chaotischen

---

91 Morgan: Untersuchungen (s. Anm. 41), 60.

92 Morgan: Untersuchungen (s. Anm. 41), 60.

93 Assmann: Ägyptische Hymnen (s. Anm. 67).

94 Morgan: Einige Bemerkungen (s. Anm. 76), 336–337.

95 John Baines/Elizabeth Froid: Piety, Change and Display in the New Kingdom, in: Mark Collier/Steven Snape (Hg.): *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*, Bolton 2011, (1–17) 3–4.

96 Luiselli: Die Suche (s. Anm. 42), 10.

Kräften innerhalb der ägyptischen Gesellschaft.«<sup>97</sup> Damit kommt er zu einer negativen Wertung dessen, was für die Person, welche die Gottesnähe erfahren hat, etwas Positives ist, und steht in der Tradition, persönliche Frömmigkeit als Krisenreaktion anzusehen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Amarna-Zeit als Katalysator gedient haben mag, um eine schon lange vorhandene Haltung sichtbar zu machen und zu fördern. Ihre Bedeutung für die Entstehung der persönlichen Frömmigkeit sollte eher gering eingeschätzt werden.<sup>98</sup>

### 4.3 Die Ramessidenzeit – ein Zeitalter persönlicher Frömmigkeit

Innere Gottesgewissheit und äußere Verfolgung sollen nach Assmann die treibenden Kräfte einer persönlichen Frömmigkeit sein, so dass eine neue Weise der Gottesnähe in der Ramessidenzeit-Zeit zum Ausdruck kommt: »Meine These geht nun dahin, dass es genau die in dieser Dialektik erfasste Erfahrung der Verfolgungszeit ist, die den religiösen Daseinsstil der folgenden Epoche bestimmt, des ›Zeitalters der Persönlichen Frömmigkeit‹.«<sup>99</sup>

Diese persönliche Frömmigkeit, die als Gottesnähe erfahren wird, manifestiert sich laut Assmann so:

Gott tritt jetzt in die Nachfolge des Königs des Mittleren Reichs und des Patrons der Ersten Zwischenzeit, während der Fromme die Rolle des Schwachen, Armen und Schutzbedürftigen übernimmt, und zwar völlig unabhängig von der realen gesellschaftlichen Position. Jetzt ist die Gottheit ihm Vater und Mutter, Vater der Waisen, Gatte der Witwe, Zuflucht der Bedrängten, Schutzwehr der Armen, der gute Hirte, der Richter der Armen, der den Elenden rettet vor den Stärkeren [...] Das Vertrauen in eine Gerechtigkeit, die von Angst und Not befreit [...] wird jetzt mit der Metapher des Schweigens ausgedrückt. Das Schweigen, [...] wird jetzt zur Zentraltugend der Frömmigkeit. Es bezeichnet denjenigen, der sich Gottes Willen unterordnet und sich vertrauend in den Schutz der Gottheit begibt, d. h. [...] »sich in die Hand Gottes setzt.«<sup>100</sup>

97 Wolfgang Helck: Politische Gegensätze im alten Ägypten. Ein Versuch (HÄB 23), Hildesheim 1986, 71.

98 Baines and Froid fassen zusammen, »that the Amarna period was one in which new rules and conventions came to govern styles of religious display on monuments, but it need not follow that the underlying religious attitudes and practices were new. The specific developments of Akhenaten were self-evidently new, but in some areas they may have imparted ideological and relatively public value to existing, perhaps long-established forms. Amarna was probably the catalyst for this display, but it remains uncertain how far it also brought change in basic religious conceptions or actions.« (Baines/Froid: Piety [s. Anm. 95], 7).

99 Assmann: Ägypten. Theologie (s. Anm. 38), 261.

100 Assmann: Ägypten. Sinngeschichte (s. Anm. 88), 264.