

JAN ASSMANN

Altägyptische Ängste

„In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost: ich habe die Welt überwunden.“ Dieses Jesuswort hat mich schon immer fasziniert, denn es scheint die Welt an sich und das menschliche Dasein in ihr als etwas prinzipiell Angsterregendes zu verstehen, die Angst also als eine mit dem Dasein in dieser Welt unvermeidlich immer schon gegebene Art von Hintergrundstrahlung aufzufassen, die nur dadurch zu überwinden ist, daß ein rettender Gott die Welt in toto überwindet. Dieser Retter will den Menschen nicht einfach helfen, mit dieser beängstigenden Welt besser zu recht zu kommen, sondern will sie aus dieser Welt erlösen und von ihrer Weltangst befreien, indem er sie dazu bringt, sich von der Welt abzuwenden.

Wir Menschen leiden alle unter verschiedenen Ängsten und manche davon haben wir wohl alle bis auf ganz wenige Ausnahmen gemeinsam. Zum Beispiel die Todesangst. Oder die Angst vor Vereinsamung. Allgemein könnte man sagen: die Angst vor Verwandlung, einmal nicht mehr da, oder nicht mehr man selbst zu sein, krank, entstellt, entwürdigt – diese Angst, die Kafka in das Bild der Verwandlung in einen Käfer gefasst hat. Manche leiden auch unter Höhenangst oder Platzangst oder Spinnenangst oder auch Angst vor dem Fremden, Ungewohnten, weshalb denn auch Götter, Engel und andere überirdische Wesen als erstes versichern: Fürchtet Euch nicht! Es ist schon klar: die Angst hat viele Gesichter, und Jesus hat recht, wenn er sagt: In der Welt habt ihr Angst. Der Mensch ist ein ängstliches Wesen, ein *zōon phóbōn échon*. Ich jedenfalls kann mich mit dieser Definition voll und ganz identifizieren.

Sicher haben auch Tiere Angst, sie sind „scheu“, wie man sagt. Aber das ist etwas völlig anderes. Die menschliche Angst kommt dem Menschen als einem symbolgebrauchenden Wesen zu, sie ist eine Sache seiner Imagination, seines Gedächtnisses, seiner Fähigkeit, sich die Welt symbolisch zu repräsentieren. Es ist die symbolisch repräsentierte Welt, die ihm Angst macht, nicht die Umwelt, in der die Tiere leben. Wenn es Menschen gibt, die keine Angst kennen, dann verfügen sie vermutlich, so wie der Kapitän in Joseph Conrads *Typhoon*, über keine Imagination oder Phantasie oder vermögen sie erfolgreich auszublenden. Wer sich die Welt *vorstellen* kann, bekommt es mit der Angst zu tun. Daher kann man, was den Menschen angeht, von einer Weltangst sprechen, wie sie Jesus auf den Punkt gebracht hat.

Weil die Menschen ängstliche Wesen sind, brauchen sie den Zuspruch „Fürchtet euch nicht“. Sie bauen sich Schutzschirme auf gegen die Hintergrundstrahlung der Weltangst. Staaten, Kulturen, Religionen, Traditionen kann man als solche Schutzschirme verstehen, die die Weltangst fernhalten sollen. Aber so wie ein Regenschirm den Regen braucht, um seine Daseinsberechtigung unter Beweis zu stel-

len, so brauchen und schüren die Schutzschirme die Weltangst, vor der sie schützen sollen. Das heißt, dass diese Angst sowohl kulturell überwunden als auch kulturell geformt wird. Die Angst wird dann zu einer Ressource, die man nutzen kann. So nutzen die katholische Kirche und der Buddhismus zum Beispiel die Höllenangst. Schon Lukrez definierte die Religion als die Trösterin von Ängsten, die sie selbst erzeugt. Anders als Todesangst ist Höllenangst bereits eine kulturell geformte Angst. Die Kulturen und Religionen lassen sich darauf hin befragen, was für eine Form sie der Weltangst geben.

Zunächst aber gilt es, einige Dinge richtig zu stellen. Als ich nämlich die Stelle im Johannes-Evangelium nachschlug, um zu schauen, welches griechische Wort Luther mit „Angst“ übersetzt, mußte ich feststellen, daß Luther reichlich frei mit dem Griechischen umgegangen ist. Im griechischen Text steht das Wort „*thlipsis*“: *en tô kosmô thlipsisin êchete*. Das seltene Wort *thlipsis* heißt wörtlich „Druck“ – wird daher in der Vulgata auch als *pressura* wiedergegeben – und heißt im weiteren Sinne Unterdrückung, Verfolgung, Leiden, Bedrängnis. Es handelt sich eindeutig um die Übersetzung des hebräischen Wortes *zar*, das, von „eng sein“ abgeleitet, ebenfalls Unterdrückung, Verfolgung, Leiden, Bedrängnis, Umbilden heißt und im Jiddischen als „zores“ weiterlebt.¹ „In der Welt habt ihr zores“: das ist natürlich etwas ganz anderes als Weltangst im Sinne einer diffusen Hintergrundstrahlung, sondern bezieht sich vielmehr auf die sehr konkreten Leiden, die einer unterdrückten, verfolgten Minderheit von außen zugefügt werden. In der modernen Einheitsübersetzung wird *thlipsis* daher auch korrekt mit „Bedrängnis“ wiedergegeben.

Und doch: läßt sich nicht vielleicht die Lebenserfahrung einer unterdrückten und verfolgten Minderheit verallgemeinern, könnte man es nicht vielleicht auch so sehen, daß diese Gruppe Erfahrungen ausgesetzt ist, die ganz allgemein zur *conditio humana* gehören und die unter günstigeren Lebensbedingungen einfach abgedunkelt sind, unter den Bedingungen jener Vorstellungen und Institutionen nämlich, die die Menschen von der Weltangst befreien und ihnen ein Gefühl der Geborgenheit vermitteln sollen? Hat die Kultur in der Fülle ihrer spezifischen Ausprägungen vielleicht auch eine Abschirmungsfunktion gegenüber der hintergründigen Weltangst? Als Ägyptologe habe ich mich im Hinblick auf diese Frage vor allem mit dem alten Ägypten beschäftigt und bin da auf sehr merkwürdige Ängste gestoßen, die uns fremd geworden sind. Ich möchte dabei ausgehen von einem Zitat aus der Schrift *De Mysteriis Aegyptiorum* des Neuplatonikers Jamblichos, das m.E. zwei zentrale Urängste der Ägypter hervorragend auf den Begriff bringt:

„Alles bleibt konstant und immer neu, weil der Lauf der Sonne niemals angehalten wurde; alles bleibt vollkommen und vollständig, weil die Mysterien in Abydos niemals enthüllt wurden.“²

1 Johannes Hampel weist mich darauf hin, daß die Septuaginta das Wort *zar* in Gen 53,3 mit *thlipsis* wiedergibt (*be jom sarati: en hemera thlipseos <mou>, in die tribulationis meae*)

2 Jamblichos, *De mysteriis* VI.7, 187f.

Wovor hatten die Ägypter Angst? Daß der Lauf der Sonne angehalten und daß die Mysterien in Abydos aufgedeckt werden. Was hat das zu bedeuten? Fangen wir mit der Stillstandsangst an.

Für die Ägypter war es alles andere als selbstverständlich, daß sich die Sonne stetig von Ost nach West bewegt und am nächsten Morgen wieder im Osten aufgeht. Sie erblickten im Regelmäß dieser Bewegung ein Wunder, das unaufhörlich gegen Widerstand durchgesetzt werden mußte. Diese Gravitation in Richtung Stillstand, Auflösung und Chaos personifizierte sich ihnen in Gestalt einer riesigen Wasserschlange, die den Himmelsozean aufsaugt und droht, die Sonnenbarke auf Grund laufen zu lassen. Unaufhörlich muß sie bekämpft werden und praktisch alle Götter sind daran beteiligt, den Sonnenlauf in Gang zu halten. Die Menschen schauen diesem Drama nicht untätig zu, sondern begleiten es kultisch mit Riten und Rezitationen, um den Sonnenlauf zu unterstützen und ihre irdischen Vorgänge in das kosmische Gelingen einzubinden.

Die Angst vor dem Stillstand des Sonnenlaufs drückt sich im Bild des Niedrigwassers aus, das im Himmelsozean Sandbänke entstehen läßt und die Sonnenschiffahrt unmöglich macht. Dahinter steht eine sehr reale Erfahrung. Wenn die Nilüberschwemmung zu gering ausfällt, so daß sich im Strom Sandbänke bilden, dann bedeutet das Missernte und Hungersnot. Hinter der Angst vor Niedrigwasser steht die Angst vor Hungersnot, eine der typischen Ängste, deren Geschichte Jean Delumeau im Europa des 14.-18. Jahrhunderts behandelt hat. Das Wort „Sandbank“ ist im Ägyptischen eine Metapher für Hungersnot. Die Angst vor dem Sonnenstillstand hat daher auch eine ökonomische Dimension.

Damit wird schon einmal klar, daß diese Angst vor dem Stillstand des Sonnenlaufs weit über das rein Kosmische hinausgeht. Mit dem kosmischen Gelingen stand in den Augen der Ägypter fortwährend auch ihre irdische Wohlfahrt auf dem Spiel. Das reicht sogar weit ins Politische hinein. Ihren irdischen Staat sahen sie zugleich mit dem Sonnenlauf von Auflösung und Chaos bedroht, und indem sie die politischen Gegenkräfte mit den kosmischen identifizierten, konnten sie hoffen, durch rituelle Unterstützung des Sonnenlaufs auch ihre politische Ordnung in das kosmische Gelingen einzubinden. Königtum und Sonnenlauf waren in Ägypten im Sinne einer mutuellen Modellierung aufeinander bezogen. Die Sonne wirkte in den Augen der Ägypter als König im Kosmos, der König als Sonne auf Erden. Der Sonnengott verbreitet bei seinem Lauf über den Himmel nicht nur Licht, sondern auch, wie ein Herrscher, Ordnung, Frieden, Sicherheit, Gerechtigkeit und Sinn, und der irdische Pharao bildet in seinem irdischen Herrschen diese kosmische Tätigkeit des Sonnengottes ab. Der ägyptische Mythos vom Sonnenlauf implizierte zugleich eine Staatslehre, und diese war eine Staatslehre der Angst. Der Staat war nötig, um die Riten zu organisieren, die den Stillstand der Sonne und das Versiegen der Fruchtbarkeit abwenden, die kosmischen Ordnungsimpulse auf Erden abbilden und die menschlichen Geschehnisse in die kosmischen Prozesse einbinden sollten. Zugleich mit dem Sonnenfeind Apophis richteten sich die Vernichtungsrituale auch gegen die äußeren und inneren Staatsfeinde.

Etwas ganz Entsprechendes gilt nun auch für die Osiris-Rituale. Auch hier gibt es solche Feind-Vernichtungsrituale, und auch hier haben sie diesen götterweltlichen und politischen Doppelsinn. In einem Text aus dem Ägypten der Spätzeit lesen wir:

Wenn man die Osiris-Zeremonien vernachlässigt
zu ihrer Zeit an diesem Ort...

dann wird das Land seiner Gesetze beraubt sein
und der Pöbel wird seine Oberen im Stich lassen
und es gibt keine Befehle für die Menge.

Wenn man den Feind nicht köpft, den man vor sich hat
aus Wachs, auf Papyrus oder aus Holz nach den Vorschriften des Rituals,
dann werden sich die Fremdländer gegen Ägypten empören
und Bürgerkrieg und Revolution im ganzen Land entstehen.

Man wird auf den König in seinem Palast nicht hören
und das Land wird seiner Schutzwehr beraubt sein.³

Diese Art von symbolischer Gewalt spielt im ägyptischen Kult eine gewaltige Rolle, und sie wird immer dominierender in dem Maße, wie das ägyptische Gefährdungsbewußtsein wächst. Mit der wachsenden Verteufelung des Osirisfeindes Seth rückt die politische Dimension des „Feindes“ gegenüber der kosmischen immer mehr in den Vordergrund. Seth wird in dieser Eigenschaft geradezu „der Meder“ genannt. Die symbolische Gewalt, die in den Tempelritualen ausagiert wird, hilft den Ägyptern der Spätzeit, die Erfahrung der Fremdherrschaft zu verarbeiten, d. h. die kognitive Dissonanz aufzulösen, die ein Ausländer auf dem Pharaonenthron für sie bedeutet haben muß.

Was hat es nun mit der Angst vor Enthüllung der Mysterien in Abydos auf sich, von denen Jamblich spricht? Damit sind das Grab des Osiris und die Riten seiner Beisetzung gemeint. Dieser Vorstellungskomplex führt uns tief in die ägyptische Welt hinein, und ich kann ihn hier nur ganz kurz andeuten. Osiris gehörte zu der Dynastie der Götter, die als Könige über Ägypten herrschten; er wurde von seinem Bruder Seth erschlagen, der die Herrschaft an sich reißen wollte. Isis gelang es, die Teile des zerrissenen, über Ägypten verstreuten Leichnams zu suchen und wieder zusammen zu setzen und ihn durch ihre Totenklagen so weit wiederzubeleben, daß sie von ihm noch einen Sohn empfangen konnte. Osiris war der erste Tote; nach seiner Bestattung wurde für ihn das Totenreich eingerichtet, dem er als Herrscher vorstand. Seth aber drohte und droht weiterhin unausgesetzt, die einbalsamierte Mumie zu zerreißen, die Riten zu stören und Osiris zum zweiten Mal und nun endgültig zu ermorden. Daher muß alles, was mit der Beisetzung und „Verklärung“ des Osiris zusammenhängt, vor dieser Gefahr geschützt und mit dem strengsten Geheimnis umgeben werden. Das sind die Mysterien von Abydos.

³ Pap. Jumilhac XVII.19-XVIII,11: es handelt sich um eine wesentlich längere Darstellung des Zusammenhangs zwischen Riten und kosmischer wie politischer Ordnung, aus der oben nur einige Sätze zitiert wurden. Vandier, 1960, 129 ff.

Das Schicksal des Osiris ist das mythische Vorbild aller Lebewesen; alle streben danach, nach dem Tode wie Osiris durch die Riten der Einbalsamierung und Beisetzung „verklärt“, d.h. zu einem unsterblichen Geistwesen zu werden. Durch diese Hoffnung verschiebt sich die Angst vor dem Tod vom ersten auf den zweiten Tod. Gegen den ersten Tod kann man etwas unternehmen. Eine Fülle von Riten und Installationen aller Art steht in Ägypten bereit, den Tod zu überwinden und in einen erwünschten Zustand umzuwandeln. Die Angst vor dem zweiten Tod aber betrifft die Zerstörung der kulturellen Vorkehrungen zur Überwindung des Todes und der Todesangst, das heißt Störung der Riten, die Schändung der Gräber, die Zerstörung der Mumien, und diese Angst verbindet sich in Ägypten mit dem Leichnam des Osiris, und mit ihm zusammen mit allen ägyptischen Geheimnissen sowie allen persönlichen Totenriten und Jenseitshoffnungen.

Genau wie die Angst vor dem Stillstand der Sonne hat auch diese Angst vor der Enthüllung der Mysterien und der Schändung der Totenruhe einen politischen Aspekt, der in den letzten Jahrhunderten der ägyptischen Kult Bedrohung dominierend hervortritt. Seth „der Meder“ wird zum Inbegriff des asiatischen Feindes, der, einmal besiegt und vertrieben, Ägypten immer wieder mit neuer Invasion bedroht, um seine früheren Verbrechen zu verdoppeln. Er dringt mit seinen Verbündeten in Ägypten ein und richtet in den Tempeln die furchtbarsten Verheerungen an. Zu den Osiris-Zeremonien, von denen wir ja gehört haben, daß im Falle ihrer Vernachlässigung Aufruhr und Rebellion im Lande entstehen und die Feinde in Ägypten einfallen würden, gehören lange Klagen über die von Seth angerichteten Verwüstungen. Sie enthalten schier endlose Listen ägyptischer Tabus, die Seth gebrochen, Mysterien, die er enthüllt, Heiligtümer, die er geschändet hat. Seth hat in diesen Texten die Züge eines asiatischen Eroberers angenommen, der den legitimen ägyptischen König, Horus, vom Thron stößt und seine mörderische Gewalt und gesetzlose Brutalität vor allem an den Tempeln und ihren Göttern ausläßt. Er verkörpert den Inbegriff des Religionsfrevlers. Sein Ziel ist die Zerstörung der Kulte, aber damit geht die ganze Welt zugrunde, denn die Kulte haben die Funktion, die Welt in Gang zu halten. Diese unverkennbar phobisch grundierten Klagen malen eine Umweltkatastrophe globalen Ausmaßes aus, die ausgelöst wird durch die Profanierung von Heiligtümern und die Enthüllung von Kultgeheimnissen, d.h. durch das Einreißen der Grenzen, die in der Vorstellung der Ägypter das Heilige schützen: Tabu und Geheimnis.⁴

Zu diesen beiden ägyptischen Formen von Weltangst, von denen Jamblich spricht, der Stillstandsangst und der Enthüllungsangst, kommt nun noch eine dritte Art von Angst: die Menschenangst. Sie ist sehr viel allgemeiner und in verschiedenen Ausprägungen weit über Ägypten hinaus verbreitet. Sie äußert sich in zwei

4 Vgl. hierzu Jamblichus, *De mysteriis* VI.5: „Denn der Rezitierende droht, das Firmament zu zerschmettern, die Geheimnisse der Isis offenbar zu machen, das im Abgrunde (der Welttiefe) Verborgene aufzuzeigen, die Barke zum Stehen zu bringen, die Glieder des Osiris dem Typhon hinzustreuen oder überhaupt etwas dieser Art zu tun“.

Formen: in der politischen Angst des Herrschers vor Rebellion und in der anthropologischen Angst der Gesellschaft vor der asozialen Natur des Menschen.

Die Angst vor Rebellion sprach auch schon aus den Sonnenritualen gegen Apophis und den Osirisritualen gegen Seth, die beide auf einem expliziten Parallelismus von Götter- und Menschenwelt, Götterfeinden und politischen Feinden beruhen. Daneben gibt es aber auch eigene Rituale speziell gegen politische Feinde.

Dazu gehören zum Beispiel die so genannten Ächtungstexte.⁵ Vom 3. Jt. bis in die Spätzeit sind solche Texte belegt. Sie nennen die Zielgruppe, gegen die der Ritus gerichtet war: Fremdländische Fürsten mit ihrem Gefolge sowie „alle Ägypter: Männer, Eunuchen, Frauen und Beamte“,

die rebellieren, Ränke spinnen oder kämpfen werden,
die auf Rebellion oder Kampf sinnen, jeder Rebell, der auf Rebellion sinnt in diesem ganzen Land.

Dabei spielen Reden, Gedanken, Pläne, Träume, also Böses im Bereich der Sprache und der Imagination, eine wichtigere Rolle als die Taten. Es geht nicht um Ahndung aktueller Delikte, sondern um eine magische Bannung potentieller Schädigungen und eine Art Gesinnungskontrolle. Gebannt werden sollen

Alle schlechten Worte, alle schlechte Rede, alle schlechte Schmähung,
alle schlechten Gedanken, alle schlechten Ränke,
aller böser Kampf, jede böse Störung,
alle schlechten Pläne, alle schlechten Dinge,
alle schlechten Träume, jeder schlechte Schlaf.

Der Ritus soll eine magische Kontrolle ausüben über das anderweitig schlechthin unkontrollierbare: das Bild Pharaos in den Reden, Gedanken und selbst Träumen seiner Untertanen.

Im Tempelkult der Ptolemäerzeit gibt es eine Gruppe von Riten mit dem Fangnetz, die genau dieselbe Zielgruppe im Visier haben wie die Ächtungstexte⁶, darunter z.B. „Das Buch, die Beamtenschaft einzuschüchtern und alle Länder sowie die Flach- und Bergländer aller Fremdländer unter die Sohlen Pharaos zu geben“⁷ oder die Sprüche gegen Feinde in einem Ritualhandbuch.⁸ Auch sie gelten der Angst vor bösen Gedanken und übler Rede und sollen „alle lebenden Mäuler versiegeln“,

die gegen den König redeten mit irgendwelchen bösen „roten“ Worten,⁹
und was sie Böses und Schlechtes planen, gegen ihn zu sagen bei Nacht und bei Tag, in jeder Stunde jeden Tages.

Die Angst, von der diese Riten und Beschwörungstexte grundiert sind, gilt einer immateriellen, unsichtbaren und ungreifbaren Gefahr, die von heimlichen Gedan-

5 Sethe 1926, 5.

6 Alliot 1946, 57-118.

7 *ibid.* 61-63.

8 Schott 1930, 35-42.

9 Schott 1930, verweist S. 38 n.1 auf die Parallelen im Apophisbuch 28.14 und 32,11.

ken und Worten ausgeht. Diese Gefahr droht von außen wie von innen; Ausländer werden mit Ägyptern, Feinde mit Rebellen auf eine Stufe gestellt. Es geht hier also nicht um Gruppensolidarität und Fremdenablehnung, also Liebe nach innen und Haß nach außen. Das Chaos, vor dem der Staat die Gesellschaft schützen und vor dem die Riten den Staat schützen sollen, droht von außen wie von innen und ist gerade aufgrund seiner immateriellen Ungreifbarkeit allgegenwärtig. Dieses Chaos entspringt dem Haß, der grundsätzlich allen unterstellt wird, Ausländern und Ägyptern, Vasallen und Untertanen. Weil dieser unterstellte Haß zwischen außen und innen nicht unterscheidet, also nicht identitätsbezogen ist, entspringt die Angst vor ihm auch nicht der Dialektik der Gruppenbildung, also Liebe nach innen, Haß nach außen, sondern ergibt sich aus dem ägyptischen Welt- und Menschenbild. Jede Herrschaft ist von Rebellion und jede Ordnung von Chaos bedroht. Mit Xenophobie hat das nichts zu tun. Diese Phobie ist sehr viel allgemeiner. Daher möchte ich diese Angst als Menschenangst bezeichnen.

Dem ägyptischen Staatsgedanken liegt eine negative Anthropologie zugrunde. Der pharaonische Staat versteht sich als eine göttliche Institution. Er ist vom Schöpfergott selbst eingerichtet, um die Ordnung, Wahrheit und Gerechtigkeit, ägyptisch Ma'at, die er im Sinne kosmischen Gelingens als Sonne zusammen mit allen anderen Göttern im Himmel verbreitet, auf Erden unter den Menschen durchzusetzen und Himmel und Erde in spiegelbildlicher Beziehung zu halten: wie im Himmel, so auf Erden.

Re hat den König eingesetzt
auf der Erde der Lebenden
für immer und ewig
um den Menschen Recht zu sprechen, und die Götter zu befriedigen,
um die Ma'at entstehen zu lassen um die beim Isfet zu vernichten.
Er (der König) gibt Gottesopfer den Göttern
und Totenopfer den Verklärten.¹⁰

Der König, d.h. der Staat ist dazu eingesetzt, auf Erden die Ma'at entstehen zu lassen. Das geschieht dadurch, daß den Menschen Recht gesprochen und den Göttern und Toten Opfer dargebracht werden. Ein anderer Text spezifiziert, was es heißt, den Menschen Recht zu sprechen: es geht darum, „zwischen dem Starken und dem Schwachen zu entscheiden“, oder auch: „den Schwachen vor dem Starken zu erretten.“¹¹ Das ist das Prinzip der rettenden Gerechtigkeit. In dieselbe Richtung weist die Sentenz aus einem Weisheitstext, der die Fürsorge des Schöpfers für seine Geschöpfe preist. Dort heißt es:

Er schuf ihnen Herrscher im Ei (d.h. durch Geburt legitimierte Herrscher)
und Befehlshaber, um den Rücken des Schwachen zu stärken.¹²

10 Assmann 1970; Assmann 1990b, 206ff.

11 Totenbuch, Kapitel 126, s. dazu Assmann 1990b, 197f., 202f., 207 sowie Assmann 1999, 216ff.

12 Lehre für Merikare, P 135, s. Assmann 1999, 218-220.

Der pharaonische Staat versteht sich als eine rettende Institution. Ohne ihn würden die Starken über die Schwachen herfallen und sie erschlagen, ausplündern oder versklaven und ausbeuten. Diesen Angstvisionen ist eine ganze Literaturgattung gewidmet, die Klagen, die in Ägypten zu den am höchsten geachteten Werken der klassischen Literatur gehören. Diese Klagen malen das Chaos aus, vor dem der Staat die Menschen schützen will, sie schildern den Zustand einer Welt ohne Staat. Sie haben die Funktion, einzuschärfen, daß nicht nur Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit, sondern sogar der Sinn der Schöpfung und das natürliche Gedeihen von der Existenz des Staates abhängen.¹³ Es geht also um die Einschärfung von Gefährdungsbewußtsein. Dem Staat droht Gefahr, und sie droht nicht von außen, sondern von innen, von der Natur des Menschen.¹⁴

Wenn der Staat zerfällt, verschwindet Ma'at aus der Welt. Alle Gemeinsamkeit verschwindet: Sprache, Wissen, Verständigung und Erinnerung. An die Stelle von Sprache und Verständigung tritt die Gewalt. Auch die Gemeinschaft mit den Göttern zerbricht. Die Götter wenden sich ab, die Natur verliert ihre nährenden Segenkräfte. Hungersnot und Verelendung sind die Folge. Dann herrschen unter den Menschen Mord und Totschlag. Alle Bindungen sind gelöst. Väter und Söhne bringen sich gegenseitig um. „Wenn drei auf der Straße gehen, findet man nur noch zwei: denn die größere Zahl tötet die Kleinere“ (Ipuwer).¹⁵ Der Nil färbt sich rot von Blut. Die Welt fällt zurück in den ma'atlosen Naturzustand der gegenseitigen Unterdrückung, des Faustrechts, der Gewalt.

Hinter der Angst der Ägypter vor dem Zerfall des Staates steht also die Angst vor dem Menschen, mit anderen Worten: eine negative bzw. pessimistische Anthropologie. Ohne staatlich organisierte Herrschaft sind die Menschen unfähig, untereinander Frieden und Gerechtigkeit zu bewahren. Gerechtigkeit ist daher ohne Herrschaft nicht zu haben. Diese Anthropologie finden wir auch anderswo, z.B. im Arthashastra, der Staatslehre des klassischen Indien. Nur durch den Staat gelingt dem Menschen die Heraushebung aus dem Chaos der subhumanen Sphäre ewiger gegenseitiger Zerfleischung, in das er im Zustand der Herrschaftslosigkeit (arajaka) wieder zurückfällt:

Gäbe es auf Erden keinen König, der den züchtigenden Stock trägt, dann würden die Starken die Schwachen aufspießen und braten wie Fische“¹⁶

Dem Staat, d.h. dem Krieger- und Fürstenstand (*Kshatriya*) fällt in diesem Weltbild eine sehr umfassende Schutzpflicht zu, nämlich die, eine Ordnung des Zusammenlebens aufzubauen und zu garantieren, welche Menschentum (*manusha*) überhaupt erst möglich macht. Aus der pessimistischen Anthropologie und der Fiktion eines chaotischen Naturzustands ergab sich eine umfassende Ermächtigung

13 Vgl. Junge 1977, 275-84; Assmann 1991, 475-500, spez. 485ff.

14 Vgl. zum Folgenden auch A.u.J.Assmann 1990, 11-48, bes.17-31; Assmann, 1990b, Kap.7.

15 *Mahnworte des Ipuwer*, 12.13-14 ed. Gardiner, 1969, 84; Fecht 1972, 110.

16 Mahabharata XII,67,16 nach Dumont 1976, 351.

zum Gewaltgebrauch und zur Aggressivität.¹⁷ In der abendländisch-christlichen Tradition wird die pessimistische Anthropologie seit Augustinus mit der Doktrin der Erbsünde begründet.¹⁸ So taucht das indische Bild vom „Gesetz der Fische“ (*matsya-nyaya*) auch in der mittelalterlichen Staatslehre auf: „Überall unterdrücken die Starken die Schwachen und die Menschen sind wie die Fische im Meer, die sich gegenseitig verschlingen.“¹⁹ Dieser Satz steht im Gesetzbuch Friedrichs II. von Hohenstaufen aus dem Jahre 1231. Durch den Sündenfall faßten die Menschen „gegenseinander Haß, trennten den nach natürlichem Recht gemeinsamen Besitz der Dinge und ... scheuten sich nicht, auf Streitigkeiten einzugehen. So ... wurden die Fürsten der Welt gewählt, damit durch sie die Freiheit zu Verbrechen eingeschränkt werden könne.“²⁰ Der Sündenfall nimmt in dieser Tradition christlichen Denkens die Stelle einer ursprünglichen, die menschliche Natur für immer determinierenden traumatischen Prägung ein. Man fühlt sich dabei an Sigmund Freud erinnert, in dessen Theorie die „archaische Erbschaft“ die Stelle einer solchen Urprägung einnimmt. Für Freud, der den Ödipus-Komplex für eine universale Tiefenstruktur der menschlichen Seele hält, geht diese Prägung auf die Urhorde und den immer wiederholten Mord am Urvater zurück, der seine Söhne mit Tod oder Kastration bedrohte, wenn sie einem der Weibchen in der Horde nahezu kommen versuchten, bis er dann zu schwach wurde, um sein Monopol mit Gewalt durchzusetzen und nun seinerseits von den Söhnen erschlagen und verzehrt wurde. Auch diese Anthropologie ist traumatisch und phobisch grundiert: durch Angst der Söhne vor dem kastrierenden Vater und Angst des Vaters vor den lüsternen und mordlustigen Söhnen.

Doch zurück zum Mythos vom chaotischen Naturzustand, wie ihn die ägyptischen Klagen entfalten. Der Mythos vom chaotischen Naturzustand als latentes Bedrohungspotential bildet im Symbolsystem einer Kultur einen Wertkomplex, auf den hin soziale Institutionen, Wertordnungen und Handlungsmuster ausgerichtet sind. Er ist ein aitiologischer und legitimierender Mythos insofern, als er in einem begründenden Verhältnis zu bestehenden Ordnungen, Werten und Bedürfnissen steht. Er formuliert die Herausforderung der „Natur“, auf die die Institutionen der „Kultur“ die Antwort sind. Je gefährlicher dieser „Natur“-Zustand, desto größer das für seine Überwindung nötige Gewaltpotential, je schlechter die Menschennatur, desto massiver die legitimen Maßnahmen zur Disziplinierung. Die Gefährlichkeit des Menschen ist, wie Leo Strauss einmal prägnant formuliert hat,

17 Lingat 1973, 207ff.; Dumont 1976, 351; Assmann 1990b, 214ff.; Zum Konzept eines kastenspezifischen Lebensgesetzes (Swadharma) im Vergleich mit dem Weberschen Begriff der „Eigengesetzlichkeit“ s. Conrad 1986, 169-92.

18 Pagels 1988, bes. Kap. V: „the politics of paradise“. Derrida führt auch Pascals Allianz von Recht und Gewalt auf den Sündenfall zurück: „Die Pascalsche Kritik“, schreibt er, „verweist ihrem Prinzip nach auf den Sündenfall zurück, auf das Verderben der von der Natur vorgegebenen Gesetze, das von einer selbst verdorbenen Vernunft verursacht wird.“ Mit Recht wehrt er sich gegen eine „konventionalistische“ Auslegung von Pascals Argumentation im Sinne eines relativistischen Utilitarismus („der Stärkste hat immer recht“). (Derrida 1991, 26).

19 Bloch 1939, 9.

20 zit. nach Borst 1979, 285ff.

die Quelle seiner „Herrschaftsbedürftigkeit“.²¹ Das entspricht völlig der ägyptischen politischen Anthropologie.

Diese Argumentation mit der Angst ist uns nur allzu gut vertraut. Sie legitimiert den starken Staat unter Hinweis auf die Schwäche des Menschen. Diesen Zusammenhang von Staatslehre und Anthropologie und die Begründung der Gewalt in der „Natur“ des Menschen hat Carl Schmitt 1932 in der 2. Auflage seines Buches *Der Begriff des Politischen* sehr klar formuliert: „Man könnte alle Staatstheorien und alle politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen, ob sie, bewußt oder unbewußt, einen ‚von Natur bösen‘ oder einen ‚von Natur guten‘ Menschen voraussetzen.“²² An seiner eigenen Position ließ Schmitt keinen Zweifel. Stellt er doch klipp und klar fest, daß „alle echten politischen Theorien (den Menschen) als ‚böse‘, d.h. als keineswegs unproblematisches, sondern als ‚gefährliches‘ und dynamisches Wesen“ voraussetzen. (61) Schmitts großes Vorbild ist Thomas Hobbes mit seiner Vorstellung von der wölfischen Natur des Menschen (*homo homini lupus*) und seiner Theorie des Naturzustands als eines Krieges aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*). Thomas Hobbes kann als der klassische Staatstheoretiker der Angst gelten, führt er doch den Ursprung der Staatsidee auf einen Vertrag zurück, den die Menschen aus Angst vor der unter ihnen herrschenden Gewalt geschlossen hätten. Thomas Hobbes wurde nach eigenen Angaben als ein „Zwilling der Angst“ geboren. Seine Mutter wurde vom Eindringen der spanischen Armada in die englischen Gewässer derart in Angst versetzt, daß sie das Kind vorzeitig zur Welt brachte.

Der Staat ist dazu da, den natürlichen Krieg zu beenden und einen Friedenszustand zu garantieren. Zu diesem Zweck wird der Staat mit aller Gewalt ausgestattet und die autonome Gewalt, die Anwendung von Gewalt in eigener Sache, kriminalisiert. Durch das Gewaltmonopol soll der Staat die Menschen „im Zaum halten und ihre Handlungen auf das Gemeinwohl hinlenken“. Der mörderische Konkurrenzkampf verlagert sich dadurch von der zwischenmenschlichen auf die zwischenstaatliche Ebene. Denn dieselben Waffen, die Frieden und Gerechtigkeit innerhalb des Systems garantierten, verbreiten Krieg und Schrecken in seiner Umwelt.

So wie der Hobbes'sche Staat ein Friedensinstitut, das der Gewalt zwischen den Menschen steuern will, so ist der altägyptische Staat ein Gerechtigkeitsinstitut, das auch dem Schwachen zu seinem Recht verhelfen und ihn vor Unterdrückung schützen soll. Beide setzen den Menschen, mit Carl Schmitt zu reden, als ein „gefährliches und dynamisches Wesen“ voraus. Und doch gibt es einen wichtigen Unterschied zwischen dem Hobbes'schen und dem altägyptischen Menschenbild. Hobbes spricht dem Menschen alle angeborene Sozialität ab. Für ihn ist der Mensch ein ausschließlich auf Selbsterhalt und Lustgewinn ausgerichtetes Individuum, das sich mit anderen Menschen nur im Interesse seiner eigenen Ziele verbindet. Die Ägypter dagegen gehen wie später Aristoteles davon aus, daß der Mensch ein von Haus aus auf Bindung angelegtes Wesen, ein *animal sociale* ist, das

21 Strauss 1988, 114ff.

22 Schmitt 1979, 59ff.

nur in Gemeinschaft mit anderen leben kann. Diesem natürlichen Bindungsbedürfnis steht zwar ein Trieb nach Macht und Selbstdurchsetzung entgegen, aber dieser Trieb ist durch Erziehung formbar. Die Ägypter gehen also davon aus, daß der Mensch nicht nur durch den äußeren Zwang der politischen Herrschaft, d.h. durch Androhung von Gegengewalt, sondern auch und vor allem durch Erziehung dazu gebracht werden kann, das Recht zu achten und den Schwachen zu schonen. Es handelt sich hier also um eine gemäßigt negative Anthropologie. Die Gerechtigkeit ist zwar nicht von Natur aus im Menschen angelegt, aber er ist von Natur aus auf Zusammenleben und damit auf Gerechtigkeit hin angelegt, so daß er zu ihr erzogen werden kann, von wenigen unverbesserlichen Egoisten abgesehen. Der natürlichen Ungleichheit von Schwach und Stark bzw. Arm und Reich, die als *jzff*, d.h. Chaos, Unrecht verteufelt wird, steht die hierarchische Vertikalität von Vorgesetztem und Untergebenem, Patron und Klient gegenüber. Die natürliche Vertikalität entsteht durch „Habgier“, die egoistische Selbstdurchsetzung – die hierarchische dagegen basiert auf Solidarität, und zwar „vertikaler Solidarität“, d.h. einem Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Verantwortung, das in vertikalen Bezügen denkt. Dieses Bewußtsein kann durch Erziehung im Menschen ausgebildet werden.

Die Weisheitstexte, die den Zusammenbruch der Gerechtigkeit beklagen und die wir daher unter dem Gattungsbegriff „Klagen“ zusammenfassen, sprechen daher auch in erster Linie vom Verschwinden der Solidarität unter den Menschen, vom Zusammenbruch der sprachlichen Verständigung und dem Überhandnehmen autonomer Gewalt.²³ Die politische und die ethische Katastrophe werden in engen Zusammenhang gebracht, so daß der Staat als „moralische Anstalt“, als Institutionalisierung der sozialen Tugenden erscheint. Die Klagen wollen nicht nur und vielleicht nicht einmal in erster Linie deutlich machen, daß die Menschen ohne staatliche Ordnung nicht leben können; vielmehr geht es ihnen mindestens mit gleicher Dringlichkeit um den Aufweis, daß sie ohne Gemeinsinn, ohne die im Begriff der Gerechtigkeit zusammengefaßten Tugenden, Gesinnungen, Einstellungen und Haltungen nicht leben können.

Die ägyptischen Ängste – vor der Enthüllung der Mysterien, der Zerstörung der Götterbilder, dem Stillstand des Sonnenlaufs, den Hassern Pharaos, dem Zerfall des Staates und der zwischenmenschlichen Gewalt – finden ihre genaue Umkehrung in den Ängsten, die sich in und hinter den Vorstellungen und Institutionen der biblischen Welt entziffern lassen. Das gilt vor allem für die Angst vor der Zerstörung der Götterbilder, der in der Bibel der Abscheu vor Idolatrie und die Angst vor der Verführung zu fremdem Bildkult entspricht. Der Begriff der Idolatrie ist in der biblischen Vorstellungswelt mit Begriffen wie Hurerei, Verrat, Untreue, Gesetzlosigkeit und moralischer Verkommenheit besetzt. Wer Bilder anbetet, trennt sich von Gott. Umgekehrt gilt in ägyptischen Augen, daß, wer Bilder zerstört, das Band zur Götterwelt zerschneidet. Hinter beiden Formen von Abscheu steht die

²³ Vgl. hierzu Assmann 1991, 259-287; ders. 1990a, 485-487.

Angst vor Gottesferne. Anstelle der vertikalen Solidarität setzt die Bibel auf horizontale Werte der Brüderlichkeit und Gleichheit; die vertikale Bindungsachse ist Gott vorbehalten. Der ägyptischen Angst vor dem Zerfall der Staatsgewalt entspricht auf biblischer Seite die aus jahrhundertelanger Abhängigkeit von ägyptischer, assyrischer, babylonischer – und später dann seleukidischer und römischer – Herrschaft geborene Abscheu vor staatlicher Unterdrückung. Ein positiver Begriff von Staat existiert im biblischen Denken nur in der Form der Erinnerung und der Utopie, der Erinnerung an das salomonische Reich und der Utopie des messianischen Friedensreichs. Selbst als das Volk noch von einheimischen Königen regiert wurde, galt deren Legitimität als zweifelhaft. Im Buch der Könige erhielten aus der ganzen Reihe der Herrscher eigentlich nur drei, Asa, Hiskia und Josia, gute Zensuren. Alle anderen wichen vom Gesetz ab und „hurten“ mit anderen Göttern. In genauer Umkehrung der ägyptischen Angst vor dem Chaos von unten, der Rebellion der Königshasser und dem Umsturz durch Habgier, sind die biblischen Texte grundiert von der Furcht vor dem Chaos von oben, durch die Gesetzlosigkeit und religiöse Unzuverlässigkeit der einheimischen, und die Tyrannei, Willkürherrschaft und Unterdrückung durch fremde Herrscher. So wie die Ägypter dem Menschen nicht trauen und deswegen den Staat stark machen, so trauen die Israeliten dem Staat nicht und machen das Gesetz stark. In beiden Fällen aber erweisen sich Angst und Abscheu als eine starke politische Kraft.

Ich möchte vorschlagen, diesen Komplex aus Ängsten, Bedrohungs- und Gefährdungsbewusstsein, der sich in Haß, Abscheu und Aggressivität äußert, unter dem Begriff des Phobischen zusammenzufassen und dieses Phobische als eine politisch-psychologische Kategorie im Sinne von Peter Sloterdijk zu verstehen. In seinem Buch *Zorn und Zeit* erweitert Sloterdijk Freuds monistische, das gesamte Triebleben auf die Libido zurückführende Trieblehre zu einer dualen Konzeption und unterscheidet zwischen dem „Erotischen“ und dem „Thymotischen“. Das Erotische geht (wie natürlich auch bei Freud) über das Liebesleben im engeren Sinne weit hinaus und bezieht sich auf alles Begehren, einem verspürten Mangel abzuhefen. Dem stellt Sloterdijk das Thymotische gegenüber von griechisch *thymos*, Mut oder allgemeiner Aufwallung bestimmter Empfindungen um Begriffe wie Ehre, Stolz, Zorn, die es mit der Affirmation eines Selbstbilds zu tun haben. Höchste Steigerungsform des Thymotischen ist der Zorn, z.B. der mythische Zorn des Achill, mit dem die Ilias beginnt. Wieweit diese Trieblehre auf individualpsychologischer Ebene trägt, lasse ich einmal dahingestellt; Sloterdijk nennt seinen Ansatz einen „politisch-psychologischen Versuch“, und auf der Ebene der politischen Psychologie ist dieses Buch am überzeugendsten.

Diese Zweiheit von Eros und Thymos möchte ich um das Phobische zu einer Dreiheit ergänzen. Genau wie Begehren und Stolz erscheint mir auch Angst eine Ressource politischen Handelns. Politisches Handeln ist Handeln nicht in eigener Sache, sondern in Stellvertretung einer Gruppe, die es gilt, zu motivieren, zu formieren und hinter sich zu bringen. Diese Dynamik erfordert eine Energie, die sich aus psychologischen Ressourcen speist. Ich gebe Sloterdijk recht, daß das Begehren, die bloße Habgier, nicht ausreicht, um die Motivationen politischer Solidari-

sierung zu erfassen. Viele politische Richtungen verdanken ihren Erfolg dem Appell weniger an die Begehrlichkeit als an den Stolz ihrer Anhängerschaft, durch Schürung von Zorn, Kränkungsbewusstsein und Rachelust. In diesen Zusammenhang gehört m.E. als dritte Ressource das Phobische. Ein Grund für den Erfolg des Nationalsozialismus im Deutschland der 20er und frühen 30er Jahre scheint mir darin zu liegen, daß er alle drei politisch-psychologischen Kategorien bediente: die Begehrlichkeit durch Enteignung und Umverteilung jüdischen Besitzes, Eroberung sogenannter Lebensräume im Osten und gezielte Wohlfahrtspolitik, das Thymotische durch die rassistische Aufheizung des ethnischen Narzissmus und das Phobische durch Verschwörungstheorien vom Weltjudentum, vom jüdischen Bolschewismus, von der asiatischen Gefahr und anderen Angst- und Abscheugeneratoren, zu denen vor allem auch die Modernisierungsangst gehört, wie sie durch drastischen Weltwandel und Vertrautheitsschwund erzeugt wird. Die nationalsozialistische Beschwörung heiler Volksgemeinschaft, von Blut und Boden, Heimat und Deutschtum bediente die typisch deutschen spätrömantischen Modernisierungsgänge und tarnte zugleich die ungeheuren Modernisierungsschübe, die mit dem NS-Staat einhergingen.

Die gegenwärtige politische Situation, die uns die Neocons als einen *clash of civilizations* ausmalen, läßt sich vielleicht als Konfrontation zweier politischer Grundorientierungen verstehen, von denen die eine im Zeichen des Thymotischen, die andere im Zeichen des Phobischen steht. Eine Politik im Zeichen des Phobischen wird die Grundlage ihrer Zielsetzungen und Handlungen im Rahmen einer Situation höchster Gefahr darstellen und bei den Bürgern Bedrohungsbewusstsein schüren, um Zustimmung für ihre Maßnahmen zu finden. Sie wird z.B. die Legende austreuen, der Gegner verfüge über Massenvernichtungswaffen und sei nur durch einen Präventivschlag an deren Einsatz zu hindern. Oder sie wird einen Terroranschlag zu einer faktischen Kriegsgefahr hochstilisieren, um endlich selbst in Form des lang geplanten Krieges zurückschlagen zu können. Im Rahmen der willkürlich in Kriegszustand versetzten Nation kann sie dann nach innen im Interesse maximaler „homeland security“ bürgerliche Freiheitsrechte beschneiden, scharfe Kontrollen durchsetzen und das Militärbudget erhöhen.

Eine Politik im Zeichen des Thymotischen dagegen schürt Zorn und Rachedurst durch – nennen wir es einmal Kränkungsbewusstsein. Das klassische Beispiel ist die Konstruktion der „Schande von Versailles“, die den Deutschen einredete, sie dürften sich nicht in internationalen Friedensordnungen einrichten, sondern müssten schon um der „im Felde unbesiegten“ Gefallenen willen Rache nehmen für die Niederlage im 1. Weltkrieg und das „entehrende“ Friedensdiktat. Heute ist es die Politik des militanten Islamismus, Zorn durch Kultivierung von Kränkungsbewusstsein zu schüren. Was die Lage verschlimmert, ist, daß beide Lager im Banne einer manichäischen Mythologie stehen, die die Welt als den Schauplatz eines Kampfes zwischen gut und böse konstruiert: hier die „Achse des Bösen“, dort das „Haus des Krieges“. Obwohl nun die beiden politischen Richtungen, die die gegenwärtige Weltlage bestimmen, aufgrund ihrer verschiedenen emotionalen Triebgrundlage von tiefem gegenseitigen Unverständnis geprägt sind, arbeiten sie doch

einander in die Hände. Die eine füttert das Bedrohungsbewußtsein der Gegenseite durch Terrorakte, die andere das Kränkungsbewußtsein durch gezielte (die dänischen Mohammedkarikaturen) oder ungewollte (die Regensburger Rede Papst Benedikts) Beleidigungen. Die Situation wäre nur zu lösen durch die Verbindung einer Politik der Anerkennung, die dem Stolz und Kränkungsbewußtsein der einen Seite entgegenkommt, mit einer Politik der gemeinsamen Sicherheit, die das Gefährdungsbewußtsein der anderen Seite beschwichtigt.

„In der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost: ich habe die Welt besiegt“ – so konnte nur ein Erlöser reden. In der Sprache heutiger konservativer Politik heißt das: „In der Welt habt Ihr Angst, aber seid getrost: wir werden die Welt besiegen“. Diese Politik, die das Phobische zum Zweck der Machterweiterung ausbeutet, können wir uns nicht mehr leisten. Die katastrophischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts haben uns die Augen geöffnet für die Verwundbarkeit des Menschen und der kulturellen Grundlagen eines zivilen Zusammenlebens in Respekt und Gerechtigkeit; die gegenwärtigen Klimakatastrophen öffnen uns die Augen für die Verwundbarkeit unseres Planeten. Angst, im Sinne eines geschärften Bewußtseins für die prekären Bedingungen des menschlichen Lebens und die Verwundbarkeit unserer Kultur ist gut und richtig, denn nur sie treibt uns, die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen. Die konservative Strategie aber, das Phobische als Ressource einer Politik auszubeuten, die durch Schürung von Gefährdungsbewußtsein die Welt polarisiert, hat sich nur ihrerseits als eine weitere Gefahr erwiesen für die verletzbaren Grundlagen zivilen Zusammenlebens in Freiheit und Gerechtigkeit. Der Zustand, in den die Welt, weniger durch den 11. September 2001 als durch die Reaktion darauf, versetzt wurde, gibt allen Anlaß, Angst zu haben vor einer Politik der Angst.

Bibliographie

- Alliot, M., *Les rites de la chasse au filet, aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh*, Revue d'Égyptologie 5, 1946, 57-118.
- Assmann, Aleida und Jan Assmann „Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des un-kommunikativen Handelns“, in: *Kultur und Konflikt*, hg. v. Jan Assmann und D. Harth, Frankfurt, 1990.
- Assmann, Jan, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt am Main, 1999.
- Assmann, Jan, *Der König als Sonnenpriester*, Abh. des Deutschen Arch.Inst.Kairo VII, 1970.
- Assmann, Jan, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, 1990.
- Assmann, Jan, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München, 1991.
- Assmann, Jan, „Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten“, in: *Weisheit*, hg. v. Aleida Assmann, München, 1991, 475-500.
- Bloch, Marc, *La société féodale. La formation des liens de dépendance*, Paris, 1939.
- Borst, Arno, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt/Berlin, 1979.
- Conrad, Dieter „Max Weber's Conception of Hindu Dharma as a Paradigm“, in: *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism (Papers submitted to a Conference held in New Delhi 1.-3-3-1984)*, Schriftenreihe Internationales Asienforum 4, Köln, München, London, 1986, 169-92.

- Derrida, Jacques, *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt, 1991.
- Dumont, Louis, *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens (Homo Hierarchicus)*, Wien, 1976.
- Fecht, Gerhard, *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1972.
- Gardiner, A.H., *The Admonitions of an Egyptian Sage*, (EA1909), Hildesheim, 1969.
- Junge, Fredrich, „Die Welt der Klagen“, in: *Fragen an die altägyptische Literatur, Gedenkschr. E. Otto*, Wiesbaden, 1977, 275-84.
- Lingat, R., *The Classical Law of India*, New Delhi/Berkeley 1973.
- Pagels, Elaine, *Adam, Eve, and the Serpent*, New York, 1988.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des Politischen*, Nachdruck, Berlin, 1979.
- Schott, Siegfried, *Drei Sprüche gegen Feinde*, Zeitschrift f. äg. Sprache 65, 1930, 35-42.
- Sethe, Kurt, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reichs*, Berlin, 1926.
- Strauss, Leo, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen*, hg. v. Heinrich Meier, Stuttgart, 1988.
- Vandier, Jacques, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1960.