Originalveröffentlichung in: Tilo Schabert, Detlev Clemens (Hg.), Schuld (Eranos N.F. 7), München 1999, S. 99-147

Jan Assmann

Das Herz auf der Waage. Schuld und Sünde im alten Ägypten

Erster Teil: Schuld und Zeit

1. Gesicht und Herz – Scham und Verantwortung

»Im Gesicht« und »auf dem Herzen« sind zwei präpositionale Wendungen, mit denen der Ägypter sich auf Anschein und Einschätzung bezieht. »Etwas ist in meinem Gesicht als dies und das« heißt »es erscheint mir als, kommt mir vor wie...«. Die Wendung »auf dem Herzen« dagegen bezieht sich auf eine Meinung, ein Urteil, das man sich von etwas gebildet hat. Die Wendung »im Gesicht« bezieht man meist auf sich selbst und spricht davon, wie einem selbst etwas erscheint oder vorkommt; die Wendung »auf dem Herzen« dagegen bezieht man meist auf andere und spricht von der hohen Meinung, die andere sich von einem gebildet haben. Man möchte gut sein »auf dem Herzen« der anderen, das heißt der Mitmenschen, des Königs und der Götter. Jeder Mensch strebt nach Anerkennung; die Anerkennung, nach der der Ägypter strebt, ist eine Sache des Herzens und nicht des Gesichts. Was hat dieser Unterschied zu bedeuten?

Gesicht und Herz sind Symbole intersubjektiver Handlungs- und Wahrnehmungsräume. Das Gesicht bezieht sich auf Sehen und Gesehenwerden; wir wollen dies den Raum der Inter-Vision nennen. Das Herz ist in der ägyptischen Anthropologie der Sitz des Verstandes und bezieht sich daher auf Verstehen und Verstandenwerden; dies ist in erster Linie eine Sache der Sprache, des Aufeinander-Hörens und miteinander Redens; wir wollen dies die Sphäre der Inter-Lokution nennen. Die Sphäre der Inter-Vision ist der Raum, in dem man sich zeigt, um von anderen gesehen zu werden. Die Sphäre der Inter-Lokution dagegen ist der Raum, in dem man sich äußert, um von anderen gehört zu werden. In der Sphäre der Inter-Vision bildet man ein Gesicht aus, das man den anderen zeigt, das im Blick der anderen sich formt, und das man zu verlieren fürchtet. Dieses Gesicht heißt »Ehre«, und diese Furcht heißt »Scham«. Scham ist die Sorge um das Erscheinungsbild, das man anderen

zeigt. Es wird gefährdet, nicht durch Schuld, sondern durch Schande. Damit ist eine Entblößung, Befleckung oder sonstige Versehrung dieses Erscheinungsbildes gemeint. Das beste Beispiel für eine Gesichts- oder Ehrgefährdung ist Lächerlichkeit. Der Schuldige macht sich nicht lächerlich. Die Normen, die derjenige verletzt, der sein Gesicht verliert, sind von ganz anderer Art als die Normen, die der Schuldige verletzt hat. Die Angst, sich lächerlich zu machen, und die Angst, sich schuldig zu machen, sind so grundverschiedene Ängste, daß die Berechtigung dieser Unterscheidung wohl ohne weiteres einleuchten dürfte.

Ulrich Müller-Herold hat die Sphäre der Scham charakterisiert als horizontal strukturiert durch gegenseitige Wahrnehmung und Kontrolle, und die Sphäre der Schuld als vertikal durch Bezug auf Gott und das Gewissen.[1] Ich möchte diese Unterscheidung auf die Zeitdimension ausdehnen. In der Sphäre der Inter-Vision, der Ehre und der Scham – so meine These – dominiert die Synchronie, in der Sphäre der Inter-Lokution, der Schuld und des Gewissens dagegen die Diachronie. In der Sphäre der Inter-Lokution bildet man ein Gewissen und ein Gedächtnis aus, um ein Ansprechpartner zu sein für die anderen. Dieses gewissenhafte Gedächtnis heißt Verantwortung. Nicht Scham und Schuld bilden ein Gegensatzpaar, sondern Scham und Verantwortung sowie Schuld und Schande. In der Sphäre der Intervision interagieren Individuum und Mitwelt, in der Sphäre der Interlokution dagegen erweitert sich die Mitwelt um Vorwelt und Nachwelt. Wer sein »Gesicht«, seine »Ehre« kultiviert, lebt vor allem in der Gegenwart; wer dagegen sein Gewissen kultiviert, lebt im Blick auf Vergangenheit und Zukunft. In der Sphäre der Intervision möchte man möglichst sichtbar sein, in der Sphäre der Interlokution dagegen möchte man gehört, verstanden und vor allem erinnert werden; hier geht es um Zeit, Bestand und Fortdauer.

Wir halten also fest: es gibt einen Zusammenhang zwischen Schuld und Zeit, der in der Konfrontation mit dem Gegenbegriff der Scham hervortritt. Schuld gehört in einen diachronen Gedächtnisraum, Scham dagegen in einen synchronen Sichtbarkeitsraum. Damit man schuldfähig wird, muß man ein Gedächtnis ausbilden, damit man schamfähig wird, müssen einem, wie es in der Bibel heißt, die Augen geöffnet werden: »Da wurden ihre Augen aufgetan und sie erkannten, daß sie nackt waren.«

---

[1] Vgl. seinen Beitrag in diesem Band. Die Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkultur geht zurück auf R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Rutland/Tokio 1946 (Neudruck 1994), S. 222 ff.

Das ist etwas ganz anderes als die versprochene Erkenntnis des Guten und des Bösen. Für diese Erkenntnis muß dem Menschen ein ganz anderes Organ aufgetan werden. Es ist genau das Organ, das der Ägypter mit dem Herzen identifiziert.

2. Schuld, Gewissen und Gedächtnis

Wir wollen nun einen Schritt weitergehen und den Zusammenhang von Schuld und Gedächtnis ausleuchten, erst allgemein und im Rückgang auf eine moderne philosophische Position, und dann auf Ägypten bezogen und anhand ägyptischer Texte. Den Zusammenhang von Gewissen und Gedächtnis, Schuld und Diachronie hat vor allem Friedrich Nietzsche sichtbar gemacht. Nach Nietzsche ist das Gedächtnis der Sozialsinn par excellence, denn es macht den Menschen zum animal sociale. Von Natur aus ist der Mensch nach Nietzsche ein »notwendig vergeßliches Tier, an dem das Vergessen eine Kraft, eine Form der starken Gesundheit darstellt«. Um aber in Gesellschaft leben zu können, und das heißt für Nietzsche, um Versprechen abgeben und Verpflichtungen eingehen zu können, hat sich dieses Tier »nun ein Gegenvermögen angezüchtet, ein Gedächtnis, mit Hilfe dessen für gewisse Fälle die Vergeßlichkeit ausgehängt wird – für die Fälle nämlich, (und damit bringt Nietzsche die Zeit in Gestalt der Zukunft und Vergangenheit ins Spiel) daß versprochen werden soll: somit keineswegs bloß als ein passivisches Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, ... sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort-und-fort-wollen des einmal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens.« Dieses »Gedächtnis des Willens« macht den Menschen zum Mitmenschen, indem es ihn in den Stand setzt, Versprechen abgeben und Verpflichtungen eingehen zu können. Für Nietzsche entsteht das Gewissen aus dem Obligationenrecht. Die Begriffe ›Schuld‹ und ›Schulden‹, Schuldfähigkeit und Kreditwürdigkeit liegen hier ganz nah beieinander. Sie beziehen sich auf ein Wesen, von dem angenommen werden darf, daß es sich erinnert. Nietzsche nennt das »Berechenbarkeit«. Nur mit dem berechenbar gemachten Individuum läßt sich zusammenleben.

Das, sagt Nietzsche, ist »die lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit«.[2] Bekanntlich hat Nietzsche im Gewissen gerade

---

[2] F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hg. K. Schlechta, München 1960, Bd. 2, S. 799 f.

nicht das innerste Selbst, den Wesenskern des Menschen gesehen. Im Gegenteil. Wer sich ein Gedächtnis anzüchtet und ein Gewissen ausbildet, muß sein Selbst aufgeben. »Der einzelne soll sich opfern – so erheischt es die Sittlichkeit der Sitte«.[3] Anstelle seines geopferten Individual-Selbst erhält er das Sozial-Selbst, das ein Gedächtnis hat und aufgrund dieser Tatsache als stabil und verläßlich gelten kann. Es ist morgen dasselbe wie gestern und heute. Das sich erinnernde Selbst ist der Ort, in den die Gesellschaft sich einschreibt mit ihren Ansprüchen und Verpflichtungen. Diesem Selbst hat der zum Mitmenschen erzogene Mensch treu zu bleiben, und indem er »sich« treu bleibt, steht er zu seinen Pflichten und bleibt der Gruppe treu. Das Gedächtnis braucht, wer sich verpflichten muß, wer sich bindet. Erinnerung vermittelt Zugehörigkeit, man erinnert sich, um dazugehören zu können. Daher ist das Gedächtnis der Sozialsinn par excellence.

Der ägyptische Begriff für diese normative Erinnerung, die dem Einzelnen Identität mit sich selbst und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft vermittelt, heißt ›Ma'at‹. Ma'at – zu deutsch etwa Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung – ist der Oberbegriff aller Normen, die das Zusammenleben der Menschen und Götter fundieren und die der Einzelne erinnern muß, um in Gemeinschaft leben zu können und den anderen das Zusammenleben mit ihm zu ermöglichen. Ma'at ist nicht Lebenskunst im Sinne von Epiktet oder Montaigne, sondern ›Zusammenlebenskunst‹. Solche Zusammenlebenskunst vermittelt dem Einzelnen Zugehörigkeit, indem sie ihm im Nietzsche'schen Sinne ein »Gedächtnis macht«. In einem ägyptischen Text des Mittleren Reichs, den »Klagen des Bauern«, lesen wir: »Der Träge hat kein Gestern«[4]. Damit ist gemeint, daß der sozial inaktive und zum Zusammenleben unfähige Mensch keine Vergangenheit und kein Gedächtnis hat. Im Gegensatz zu Nietzsche, der das moralische Gedächtnis, das »Gedächtnis des Willens«, vom Versprechen und damit im Blick auf die Zukunft ableitet, ist für die Ägypter die Dankbarkeit und damit der Blick auf die Vergangenheit das zentrale Paradigma. Das hängt damit zusammen, daß sich der Ägypter in der Zeit grundsätzlich anders orientiert als wir. Die Vergangenheit liegt vor ihm, die Zukunft hinter ihm, in seinem Rücken. Er schreitet gewissermaßen rückwärts in

---

[3] Ebd. »Morgenröte«, Bd. 1, S. 1020.

[4] *Die Klagen des Oasenmannes* (Bauer) B 2, S. 109 f.; auf diese und die im folgenden zitierten Stellen sowie allgemein zum Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Gerechtigkeit gehe ich ausführlich ein in: J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München ^{2}1995, S. 58-91; sowie in *Ägypten – eine Sinngeschichte*, München 1996, S. 146–150.

der Zeit, den Blick auf die Vergangenheit gerichtet. Daher denkt er das moralische Gedächtnis nicht vom Versprechen her, das ihn für die Zukunft bindet, sondern von der Dankbarkeit her, die auf die Vergangenheit gerichtet ist und empfangene Wohltaten sowie eingegangene Verpflichtungen beantwortet. Auch hier aber geht es um den Zusammenhang von Zeit, Identität und Verantwortung. In denselben »Klagen des Bauern« heißt es an anderer Stelle: »Ein guter Charakter kehrt zurück an seine Stelle von gestern, denn es ist befohlen: Handle für den, der handelt, um zu veranlassen, daß er tätig bleibt. Das heißt, ihm danken für das, was er getan hat«.[5] In einem anderen Text derselben Zeit, dem Gespräch eines Mannes mit seinem Ba[6], wird eine heillose, aus den Fugen gegangene Welt mit folgenden Worten beklagt: »Man erinnert sich nicht des Gestern, man handelt nicht für den, der gehandelt hat heutzutage.«[7] Hier ist die soziale Zeit zerfallen, die das Zusammenleben der Menschen ermöglicht, indem sie der menschlichen Welt Dauer, Bestand, Berechenbarkeit und Zusammenhang verleiht.

Das Vergessen des Gestern, die Zerstörung der sozialen Zeit, ist daher für die Ägypter die schlimmste Sünde. Die Ägypter nennen sie Habgier. Der Habgierige vergißt die diachronen Verpflichtungszusammenhänge seiner sozialen Existenz und lebt asozial und egoistisch nur den Nahzielen seiner Begierde. Indem er sein Gestern vergißt, zerstört er sein Morgen. ›Der Habgierige hat kein Grab‹ heißt es in der Lehre des Ptahhotep, das heißt: er ist von der Fortdauer im sozialen Gedächtnis ausgeschlossen. Damit kommen wir von den Verpflichtungen der Ma'at zu ihren Verheißungen.

---

[5] *Die Klagen des Oasenmannes* (Bauer) B 1, S. 109-110; F. Vogelsang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde, Ägypten* 6, Leipzig 1913, S. 100.

[6] pBerlin 3024, S. 115 f. hg. A. Erman, *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, Berlin 1896. Zahlreiche neue Übersetzungen, u.a. von E. Hornung, *Gesänge vom Nil*, Zürich 1990, S. 115.

[7] Diese drei Zeilen stehen im Text an herausgehobener Stelle. Sie bilden die mittlere Strophe eines »anaphorischen Strophenliedes«, dessen Strophen alle mit dem Satz »Zu wem kann ich heute (noch) reden?« beginnen und das mit drei anderen Strophenliedern den ansonsten »prosaischen« (oder besser gesagt: anders und schwächer geformten) Text lyrisch unterbricht.

3. Die Verheißungen der Ma'at. Das Jenseits als Gelobtes Land

Die Ma'at verheißt dem, der nach ihren Normen lebt, Unsterblichkeit, und zwar als eine über den Tod hinaus währende Fortdauer im sozialen Gedächtnis der Gruppe. »Das Denkmal eines Mannes«, so lautet das Sprichwort, »ist seine Tugend. Der mit schlechtem Charakter wird vergessen«[8] oder auch »ein Denkmal ist es, das Gute zu tun«. Das Motiv von der Denkmalhaftigkeit der guten Tat wird dabei explizit in den Zusammenhang der Dankbarkeit, ägyptisch des »Füreinander-Handelns«, hineingestellt:

> Denn der, der handelt, ist einer, für den gehandelt wird. Ein Denkmal ist es, das Gute zu tun[9].
> Denn der, der handelt, ist einer, für den gehandelt wird; tut für mich, was ich getan habe.
> Ein Denkmal ist es, das Gute zu tun: man findet den Ertrag für die Zukunft der Jahre
> bis in die Länge der Ewigkeit[10].

In den *Klagen des Oasenmannes*, aus denen wir schon mehrfach zitiert haben, wird die Beziehung von Ma'at und Zeit am klarsten zum Ausdruck gebracht. Ma'at reguliert nicht nur die Ordnung des Zusammenlebens, sondern stiftet auch einen Gedächtnisraum der Fortdauer, der dem menschlichen Dasein Bestand verleiht und sogar den Tod überwindet:

> Ma'at aber wird ewig sein,
> sie steigt an der Hand dessen, der sie tat, ins Totenreich hinab.
> Er wird begraben und vereint sich der Erde,
> aber sein Name wird nicht ausgelöscht werden auf Erden,
> sondern man gedenkt seiner wegen des Guten[11]
> Das ist die Regel der Gottesworte.[12]
> ...
> Sage die Ma'at, tue die Ma'at,
> denn sie ist groß und gewaltig;
> sie ist beständig, ihre Macht ist bewährt,
> sie allein geleitet zur Grabversorgtheit (*jm3hjj*).[13]

---

8 Assmann, *Ma'at* S. 110.

9 P. Vernus, »La retribution des actions: à propos d'une maxime«, in: *Göttinger Miszellen* 84 (1985), S. 71-79, Dok. 13.

10 Kairo CG 565; H. de Meulenaere, »Reflexions sur une maxime«, in: *Studien zu Sprache und Religion des alten Ägypten*. Festschrift für W. Westendorf, Göttingen 1984, S. 555-559, mit weiteren Beispielen.

11 *bw nfr*, = *nfrw* in der Inschrift des Mentuhotep s.o.

12 B1, 307-311 = B2, 72-76; Vogelsang, S. 211-213.

In diesen Gedächtnisraum der Fortdauer stellt sich der Mensch hinein, indem er sich ein Denkmal errichtet. Wie wir gehört haben, besteht ein solches Denkmal in erster Linie darin, »das Gute zu tun«. In zweiter Linie aber bedarf es auch eines sichtbaren Zeichens. Zwar wird nur der Tugendhafte erinnert, aber diese Erinnerung muß auch gestiftet und wachgehalten werden. Dem dient das monumentale Grab. Das ägyptische Grabdenkmal ist vor allem ein Schriftträger, das nicht nur den unauslöschlichen Namen des Toten, sondern auch seine Stimme oder Rede verewigen soll. Der Gedächtnisraum der Fortdauer ist genau jener Raum der Interlokution, von dem wir eingangs sprachen. Er ist durch Sprache konstituiert. Daher ist das ägyptische Denkmal in erster Linie ein Sprachzeichen, ein monumentaler Sprechakt.

Wir dürfen also einen Zusammenhang konstatieren zwischen der ägyptischen Grabkultur und der ägyptischen Schuldkultur. Der Gedächtnisraum der Fortdauer, in den sich der Ägypter im Medium eines Grabmonuments hineinstellt, ist in erster Linie bestimmt als ein schuldfreier Raum. In Griechenland ist das ganz anders. Da ist nur dem Fortdauer im sozialen Gedächtnis vergönnt, der sich durch außergewöhnliche Taten Ruhm erwirbt. Hier muß man die Normen durchbrechen, um erinnert zu werden. In Ägypten dagegen kommt es darauf an, möglichst schuldfrei zu sein und zwar durch das schlichte Erfüllen der Verpflichtungen, die die Normen des Zusammenlebens in Wahrheit und Gerechtigkeit dem Einzelnen auferlegen. Nicht die glanzvolle, sondern die unbeschädigte Erinnerung verleiht einem Leben Bestand und Fortdauer.

Daher ist das ägyptische Grab, mit Schiller zu reden, eine »moralische Anstalt«; es markiert den Ort, von dem aus ein Mensch Rechenschaft ablegt für sein Leben vor dem Tribunal der Nachwelt und sich als schuldfrei qualifiziert für eine Fortdauer im Gedächtnisraum. Die autobiographische Grabinschrift hat die Funktion einer Apologie oder Rechtfertigung:

> Ich bin aus meiner Stadt herausgegangen
> und aus meinem Gau herabgestiegen,
> nachdem ich die Ma'at getan habe für ihren Herrn
> und ihn zufriedengestellt habe mit dem, was er liebt.
> Ich habe die Ma'at gesagt, ich habe die Ma'at getan,
> ich habe das Gute gesagt und Gutes wiederholt,
> ich habe die Vollkommenheit erreicht,

---

[13] B1, 320-322 = B2, 84-87; Vogelsang, S. 215 f.

denn ich wollte, daß es mir gut erginge bei den Menschen.
Ich habe zwei Prozeßgegner so beschieden, daß beide zufrieden waren,
ich habe den Elenden errettet vor dem, der mächtiger war als er, soweit dies in meiner Macht stand.
Ich habe dem Hungrigen Brot gegeben
und Kleider dem Nackten,
eine Überfahrt dem Schiffbrüchigen,
einen Sarg dem, der keinen Sohn hatte
und ein Schiff dem Schiffbrüchigen.
Ich habe meinen Vater geehrt
und wurde von meiner Mutter geliebt,
ich habe ihre Kinder aufgezogen.[14]

Wir halten also fest: Im ägyptischen Denken erweitert sich der Zusammenhang zwischen Schuld, Zeit und Gedächtnis zur Vorstellung eines Gedächtnisraums der Fortdauer, der dem Einzelnen die Chance einer Überwindung von Tod und Vergänglichkeit eröffnet. Um in diesen Gedächtnisraum hineinzukommen, muß man schuldfrei sein. Schuld beschädigt die Erinnerung und zerstört die Aussicht auf Dauer. Der Schuldige vergeht, der Schuldfreie besteht. Daraus ergeben sich Konsequenzen sowohl für das Totenritual, das in allererster Linie der Reinigung von Schuld dient, als auch für die Lebensführung, die im Zeichen der Schuldvermeidung steht. Im Folgenden wollen wir erst den einen Aspekt, also Tod und Rechtfertigung, behandeln und uns dann dem anderen Aspekt zuwenden, also der Bedeutung der ägyptischen Schuldkultur für die Lebensführung.

4. Das Totengericht als Schuldabfuhr

Aus der Beziehung von Schuld und Zeit ergibt sich, daß man Schuld akkumulieren kann. Schuld vergeht nicht, sie häuft sich an und muß, wie man heute sagt, entsorgt werden. Mit der Schande ist das anders. Schande entsteht, indem sie sichtbar wird. Zur Schande gehören zwei: der Fehltritt des einen und der Blick des anderen. Bleibt der Fehltritt unbemerkt, tritt die Schande nicht ein. Schuld entsteht auch, wo sie nicht bemerkt wird. Bleibt der Fehltritt in einer Schuldkultur unbemerkt, dann bleibt die Schuld zwar ungesühnt, erhält sich aber im Gewissen des Täters. Sie beschädigt zwar nicht seine Ehre, aber sein inneres

[14] K. Sethe, *Urkunden des Ägyptischen Altertums I, Urkunden des Alten Reichs*, Heft 3, Leipzig 1933, S. 198f.; Assmann, *Ma'at* S. 100.

Selbstbild. Im Herzen des Täters erhält sich die Schuld. Im Fall der Schande ist das Herz, also die innere Selbstwahrnehmung des Täters, völlig unerheblich. Schande zieht sich auch derjenige zu, der die Normen gar nicht kennt, die er verletzt hat. Wer sich lächerlich macht, legt es meist nicht darauf an. Im Raum der Sichtbarkeit und der Ehre gelten ungeschriebene Gesetze; wer sie durch Unkenntnis verletzt, wie der Lächerliche, zieht ebenso Schande auf sich wie zum Beispiel der Feige, der sie bewußt verletzt.

Auch Schande erhält sich im Gedächtnis des Betroffenen sowie der Gemeinschaft. Sie ist keine Sache des Augenblicks. Man kann auch sagen, daß Schande »angehäuft« wird. Sie hat also ebenfalls ein Verhältnis zur Zeit, aber dieses Verhältnis ist anders als im Falle der Schuld. Der Unterschied tritt vor allem im Licht der Frage nach Abhilfe und Auswegen hervor. Schuld kann man bearbeiten, Schande nicht. Man kann eine Schande nicht durch Reue und bessere Einsicht wettmachen. Schande wird man nicht wieder los. Hier ist oft der Tod der einzige Ausweg. Eine Schuldkultur jedoch schafft Formen, wie sie mit der sich in der Zeit erhaltenden, aufhäufenden Schuld umgeht. Diese Formen einer »Schuldabfuhr« werden unter Begriffen wie Sühne oder Entsühnung zusammengefaßt.

Der entscheidende Unterschied zwischen Schande und Schuld liegt darin, daß Schuld auch dort anfällt, wo sie nicht von der Gesellschaft und ihren Organen des Überwachens und Strafens festgestellt wird. Diese nichtfestgestellte Schuld stellt das Problem dar, für das Schuldkulturen Lösungen ausbilden. Wenn es sich um eine festgestellte Schuld handelt, sorgt die Strafe für Entsühnung. Dafür sind soziale Institutionen der Rechtsprechung und Vollstreckung zuständig. Das betrifft aber nur einen kleinen Teil der Schuld, die in einer Schuldkultur tatsächlich anfällt. Je komplexer und unübersichtlicher die Gesellschaft, desto größer werden die Möglichkeiten der Übertretung der Normen, auf deren Respektierung sie gegründet ist. Keine Rechtskultur reicht hin, das alles zu erfassen und zu entsühnen, was hier an Schuld anfällt. Viele Vergehen gegen die Mitmenschlichkeit wie etwa Undankbarkeit, Neid, Hartherzigkeit oder Egoismus sind auch oft gar nicht justiziabel. Die Normen des Zusammenlebens lassen sich weder vollständig verrechtlichen, noch überwachen. Diese Tatsache hat zweierlei Konsequenzen. Die eine Konsequenz besteht darin, daß eine zivile Gesellschaft nicht allein auf den Organen des Überwachens und Strafens errichtet werden kann. Der einzelne muß diese Organe verinnerlichen und die Gesetze freiwillig halten. Das Gesetz muß ihm, mit Paulus zu reden, ins Herz geschrieben

werden. Das ist genau der Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Gewissen, den Nietzsche aufgedeckt hat. Eine zivile Gesellschaft braucht daher zu ihrem Funktionieren das Herz, in das sie ihre Normen einschreiben kann, das Gedächtnis des Willens, das berechenbare Individuum. Wir wollen das die politische Konsequenz nennen.

Die andere Konsequenz besteht darin, daß der Einzelne, der der Strafe entgeht, seine Schuld auf andere Weise loswerden muß, wenn anders er über den Tod hinaus fortdauern will. Diese Konsequenz gilt nur im Rahmen einer Schuldkultur, die wie die altägyptische die Unsterblichkeit von Schuldfreiheit abhängig macht bzw. an die Schuldfreiheit die Verheißung ewigen Lebens knüpft. Hier wird dieser Zusammenhang so eng und konkret gesehen, daß Schuld geradezu als ein Schadstoff erscheint, der Verwesung bewirkt. Die Techniken und Rituale der Schuldabfuhr durch Entsühnung und Rechtfertigung entwickeln sich im engsten Zusammenhang mit den Techniken der Einbalsamierung und Mumifizierung.

In diesen Zusammenhang zwischen Einbalsamierung und Rechtfertigung geben uns vor allem die Totentexte des Mittleren Reichs, die sog. Sargtexte, einen überraschenden Einblick.[15] Hier stoßen wir auf Spruchfolgen oder »Totenliturgien«, die ihren eigenen Angaben zufolge in der Balsamierungskammer rezitiert werden, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach zum Abschluß der Einbalsamierung und in der Nacht vor der Beisetzung. Im Rahmen dieser Liturgien kommt es zur rituellen Inszenierung eines Totengerichts, vor dem sich der Verstorbene zu rechtfertigen hat, um schuldfrei in das Jenseits und in den Gedächtnisraum der Fortdauer eingehen zu können. Diese Totenliturgien bringen den Gedanken der Rechtfertigung in engste Verbindung mit Einbalsamierung und Mumifizierung. Schuld, Anklage, Feindschaft usw. werden als Formen von Unreinheit und Verwesung – sozusagen als immaterielle Schadstoffe – behandelt, die entfernt werden müssen, um den Verstorbenen in einen Zustand der Reinheit zu versetzen, der der Verwesung und Auflösung widersteht. Rechtfertigung ist moralische Mumifizierung. Wenn die Arbeit der Einbalsamierer am Leichnam beendet ist, übernehmen die Priester und dehnen das Werk der Reinigung und Kon-

---

[15] Diese Forschungen werden als Band I meiner mehrbändigen kommentierten Edition *Altägyptische Totenliturgien* publiziert werden. Vgl. einstweilen H. Willems, *Chests of Life*, Leiden 1988, sowie J. Assmann, »Erlösung durch Rechtfertigung. Altägyptische Todesvorstellungen«, in: *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, hg. C. von Barloewen, München 1996, S. 137-160.

servierung auf die ganze Person aus. Das ägyptische Wort für »Mumie«, sʿḥ, bedeutet auch »Würde« und »Adel«. Als letztes Stadium der Mumifizierung passiert der Tote das Totengericht und erhält den »Mumienadel« eines Gefolgsmannes des Osiris in der Unterwelt. Er ist gerechtfertigt gegen alle Anklagen und gereinigt von jeglicher Schuld, die seinen Übergang in die andere Welt behindert haben könnten, inklusive der Torheiten der frühen Kindheit.

Ich schlage vor, daß wir uns im Folgenden eine dieser Totenliturgien etwas eingehender betrachten, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Schuldabfuhr.[16] Einige Handschriften geben dieser Liturgie einen Titel, der in zwei verschiedenen Fassungen vorkommt:

Titel 1:
Einen Mann zu rechtfertigen gegen seine
Feinde/Feindinnen in der Nekropole.
Titel 2:
Zu rezitieren. Sprüche der Verklärung,
Rechtfertigung in der Nekropole.[17]

Die Liturgie beginnt mit Anrufungen des Toten, die den Zweck haben, ihn aufzuwecken und für die Gerichtssitzung auszustatten.

O Osiris N, nimm dir deinen Stab,
deinen *d3jw*-Schurz, deine Sandalen,
um hinabzusteigen zum Tribunal,
auf daß du gerechtfertigt werdest gegen deine Feinde und Feindinnen,
die gegen dich handeln (männlich und weiblich),
die gerichtlich gegen dich vorgehen werden
an diesem schönen Tag im Tribunal.[18]

Die Feinde werden in einer pauschalen, umfassenden Weise genannt. Es sind alle möglichen Feinde, auf die der Tote sich gefaßt machen muß. So ausgestattet hat der Tote jetzt die nötige personale Form wiedergewonnen, um sich zum Gerichtsort zu begeben.

Mögest du dich zur Großen Treppe begeben,
mögest du zur Großen Stadt kommen!
Mögest du dir deine Wärme zu Boden gießen,
mögest du zu (einem) Osiris werden![19]

---

16 A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts I*, Chicago 1938, Sprüche 1-28.
17 Ebd. 19.
18 Ebd. 10 a-f.

»Wärme« wird metaphorisch für Leidenschaft gebraucht. Davon soll der Tote sich freimachen. Vor dem Gericht des Osiris, das hier in Abydos lokalisiert wird (darauf beziehen sich die Wendungen »Große Treppe« und »Große Stadt«) soll er selbst als Osiris, in der Rolle des Gottes erscheinen.

Nach diesen und weiteren Vorbereitungen kommt die Liturgie zu ihrem Höhepunkt, der eigentlichen Gerichtsszene:

(Spruch 7)
Aufgehackt ist die Erde, nachdem die beiden Gefährten gekämpft haben,
nachdem ihre Füße den Gottes-Teich in Heliopolis aufgegraben haben.
Thot kommt, ausgerüstet mit seiner Würde,
nachdem Atum ihn ausgezeichnet hat mit (dem Bedarf der) Kraft
und die beiden Großen (Neunheiten) zufrieden sind über ihn.
Beendet ist der Kampf, zuende der Streit,
gelöscht die Flamme, die herausgekommen war.
beweihräuchert (=besänftigt?) ist die Rötung (=Zorn) vor dem Tribunal des Gottes.
sodaß es Platz nimmt um Recht zu sprechen vor Geb.[20]

Diese Strophe evoziert in der Form des mythischen Parallelismus den Thronfolgeprozeß zwischen Horus und Seth vor den beiden Neunheiten, im »Fürstenhaus« von Heliopolis unter dem Vorsitz des Geb. Von Schuld ist hier zunächst nicht die Rede, wohl aber von Streit und Rechtsprechung. Zunächst ein Wort zur Methode des mythischen Parallelismus. Dieses Verfahren wird vor allem in magischen Texten angewandt, zu denen auch die Totenliteratur zu rechnen ist.[21] Es besteht darin, ein Ereignis des Mythos zu vergegenwärtigen, das in der Weise eines Präzedenzfalls Licht auf eine aktuelle Situation werfen und sie dadurch im günstigen Sinne beeinflussen soll. In unserem Fall ist das mythische Ereignis der Thronfolgeprozeß zwischen Horus und Seth und die aktuelle Situation, die in das Licht dieses Präzedenzfalles gestellt wird, der Rechtfertigungsprozeß des Toten vor dem Totengericht. Zunächst erscheint der Zusammenhang zwischen einem Prozeß um die Thronfolge und der Rechtfertigung des Toten vollkommen dunkel. Wie kann der Streit zwischen Horus und Seth als Präzedenzfall des Totengerichts dienen?

---

[19] Ebd. 12 a-d.

[20] Ebd. 19-20.

[21] Unter »Magie« ist hier die private Anwendung religiöser Riten und Rezitationen zu verstehen, die von einem Priester nicht in Stellvertretung der Gesellschaft im Tempel, sondern unmittelbar für ein bestimmtes Individuum vollzogen werden.

Um diesen Zusammenhang verstehen zu können, ist es unumgänglich, sich kurz die entsprechenden Episoden des Osiris-Mythos in Erinnerung zu rufen.[22] Osiris war ein Gott und König von Ägypten. Er wurde von seinem Bruder Seth ermordet. Isis, die Schwester und Gattin des Osiris, fand den Erschlagenen und beweinte ihn zusammen mit Nephthys, ihrer Schwester. Sie suchte die verstreuten Körperteile zusammen und bewahrte den Leichnam vor Verwesung. Zusammen mit Gottheiten wie Anubis, Geb und Nut, Schu und Tefnut und vielen anderen vermag sie dem toten Osiris in solchem Umfang Bewußtsein und personale Integrität zurückzugeben, daß er in der Lage ist, den Sohn zu zeugen, der vor Gericht erscheinen und seinen Gegner Seth herausfordern kann. Dem Toten sind die Rollen des Osiris und des Horus bestimmt. Seth, sein mythischer Bruder, personifiziert den Tod, den der Tote erlitten hat. Durch diese mythische Figuration wird der Tod in gewisser Weise objektiviert und behandelbar. Seth personifiziert alle Feinde und Feindinnen des Toten, die ihn anklagen und durch den Nachweis einer Schuld seine Fortdauer gefährden könnten. Wenn es ihm gelingt, sich gegen diese Vorwürfe zu rechtfertigen und Seth zu besiegen, dann wird ihm der Status der Schuldfreiheit zuteil, der die Vorbedingung seiner Fortdauer ist.

Der mythische Osiris wurde zum König der Unterwelt und Herrscher der Toten gemacht. Der jeweilige Tote folgt Osiris nach, wird Osiris genannt, wird ihm gleichgesetzt und zu einem seiner Gefolgsleute. Er bekommt nicht nur Leben, sondern persönlichen Status und Anerkennung. Er trägt den Gottesnamen zusammen mit seinen Titeln und seinem Eigennamen, und er erhält das Beiwort »gerechtfertigt«, das heißt »schuldfrei«. Er hat Seth geschlagen, was bedeutet, daß er den Tod besiegt hat. Rechtfertigung bedeutet die Wiederherstellung personaler Identität und Integrität. Eine Person aber ist nach ägyptischer Vorstellung eine Konstellation. Der Mythos von Osiris, Isis, Horus und Seth liefert das Modell dieser Konstellation. Der Tod – in der Person des Seth – wird überwunden und ausgeschaltet. Die auseinandergefallene Integrität wird dem Toten wiedergegeben, indem er rituell in die Dreieckskonstellation Osiris-Isis-Horus eingebunden wird.

Nach diesem Exkurs zum mythischen Modell des Thronfolgeprozesses wollen wir uns wieder unserem Text zuwenden. Er erzählt das mythische Ereignis nicht in narrativen, das heißt vergangenheitsbezogenen Verb-

---

[22] Siehe hierzu J. Assmann, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart ²1991, S. 149-177.

formen, sondern beschreibt es als eine gegenwärtige Situation. Auch das ist eine sehr typische Form.

Die Erde ist aufgehackt infolge des Kampfes, Thot tritt auf, um den Streit zu schlichten. Thot ist von Atum selbst zum Schlichter des Streites bestimmt worden: das ist mit der »Würde« gemeint. Aber auch Atum kann Thot nur mit Einverständnis der beiden Neunheiten zum Schlichter bestimmen. Die Verse beschreiben den durch Thots Auftritt bewirkten Zustand der Befriedung, der die Gerichtssitzung überhaupt erst möglich macht. An die Stelle der Brachialgewalt tritt das Recht. Thot hat mit seinem Eingreifen diese Transformation herbeigeführt.

(Fortsetzung Spruch 7)
Seid gegrüßt, ihr Magistrate der Götter!
Möge Osiris N durch euch gerechtfertigt werden an diesem Tage,
wie Horus gerechtfertigt wurde gegen seine Feinde
an jenem seinem schönen Tage der Thronbesteigung.
Möge sein Herz erfreut werden durch euch
wie das Herz der Isis erfreut wurde
an jenem ihrem schönen Tag des Sistrenspiels;
als ihr Sohn Horus seine beiden Länder in Besitz nahm im Triumph.[23]

Mit dieser Strophe wird der Parallelismus der mythischen Szene des Thronfolgeprozesses zwischen Horus und Seth, die die erste Strophe geschildert hatte, und der aktuellen Szene, der Rechtfertigung des NN vor dem Jenseitsgericht, durch die Präposition »wie« explizit hergestellt. Damit wird zugleich klar, daß sich die erste Strophe nicht auf die aktuelle Szene »an diesem Tage« bezieht, sondern auf die mythische Szene »an jenem Tage«, die im Sinne der mythischen Präzedenz beschworen wird.

Die Anrufung des Gerichts geht weiter und nimmt nun zum ersten Mal auf den menschlichen, nicht den mythisch überhöhten NN Bezug:

(Spruch 8)
Seid gegrüßt, Tribunal des Gottes,
das Osiris N richten wird
wegen dessen, was er gesagt hat, als er unwissend und jung war,
als es ihm gut ging, bevor er elend wurde.
Schart euch um ihn, stellt euch hinter ihn,
möge gerechtfertigt sein dieser Osiris N vor Geb,
dem Erbfürst der Götter
bei jenem Gott, der ihn richtet entsprechend dem, was er weiß,
nachdem er vor Gericht aufgetreten ist, seine Feder an seinem Kopf,
seine Ma'at an seiner Stirn.
Seine Feinde sind in Trauer,
denn er hat von all seinen Sachen Besitz ergriffen in Triumph.[24]

---

[23] de Buck, 22-23.

Hier kommt nun bereits eine ganz andere Perspektive zum Tragen, die erst später, im Neuen Reich, allgemein verbindlich werden wird. In der Gerichtsverhandlung, wie sie hier konzipiert wird, treten nicht nur »Feinde« auf, die den Toten vor einem Jenseitsgericht verklagen. Vielmehr hat sich der Tote auch und vor allem gegenüber Anklagen zu rechtfertigen, die von göttlicher Seite gegen ihn vorgebracht werden. Nur so ergibt auch die Angst vor unbewußten Verfehlungen einen Sinn. Hier sind spezifisch religiöse Verfehlungen, Verunreinigungen, Tabu-Verletzungen gemeint, eine »Schuld«, für die man sich vor einer beleidigten Gottheit verantworten zu müssen fürchtet.

Nichts ist aufschlußreicher für den ägyptischen Begriff der Sünde als diese Vorstellung unwissentlich begangener Verfehlungen. Unwissenheit wird durch Jugend begründet und als mildernder Umstand eingeführt. Auf eine ähnliche Argumentation stoßen wir auch in den Schlußgebeten eines Sonnenhymnus aus dem Neuen Reich: »als ich ein Kind war und [...] nicht kannte«[25] sowie eines Osirishymnus auf dem Sarg der Anchnesneferibre und im Grab des Petosiris:

> sie hat dir deinen Ruhm gesagt,
> und wenn sie etwas unterlassen hat, so hat A. dies nicht mit ihrem Wissen getan,
> wie der Jüngling, das Kind der Hathor.
> Man hat keinen Anstoß genommen an einer unwissenden Seele,
> (vieles) kann man wegen der Jugend nicht wissen.[26]

In diesem Sinne ist auch die Seligpreisung der »unwissenden Seele« (*bꜣ-ḫmw*) zu verstehen, mit denen ein Totenspruch im ramessidischen Grab TT 259 schließt:

> O (wie glücklich ist) eine unwissende Seele,
> Nicht wird er sie belasten, Osiris.[27]

---

[24] Ebd. 24a-27a.

[25] J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz 1983, (STG) S. 52, S. 92, vgl. dort (u).

[26] C.E. Sander-Hansen, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Kopenhagen 1937, S. 56 f. Z. 128 ff.; G.Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris* II, Kairo 1923, Nr. 63, S. 39, vgl. E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden 1954, 53 n.1, der auch auf unsere Stelle verweist. Die Fassung bei Petosiris lautet:
»Er hat dir (deine) Macht verkündet, indem er unwissend war.
Nicht hat NN das wissentlich getan
wie der Jüngling ...
man klagt nicht an wegen der Jugend.«

Dahinter steht die Vorstellung, daß man erst im Alter die nötige Reife und Einsicht gewinnt, um die im Totengericht inkriminierten Fehler zu vermeiden, und die Angst, für Vergehen zur Rechenschaft gezogen zu werden, die man vor dieser Altersstufe, im Zustand der Unreife und Unwissenheit begangen hat. Die Nachschrift zu Spruch 228 der Sargtexte (= Kapitel 70 des Totenbuches) setzt diese Phase der Unzurechnungsfähigkeit mit 10 Jahren an:

> Was jeden anbetrifft, der diesen Spruch kennt:
> der wird 100 Lebensjahre verbringen
> indem 10 Jahre im Bereich seiner Belastung und seiner Unreinheit,
> seiner Verfehlungen und seiner Lüge liegen
> wie sie ein Mensch begeht, der unwissend war und wissend wird.[28]

Zehn Jahre seines Lebens werden dem Menschen als moralische Schonfrist zugestanden. Kees hat diesem Text eine eingehende Studie gewidmet.[29] Darin hat er die Auffassung vertreten, daß die 10 Jahre das Lebensende bilden und auf das höchste Greisenalter zu beziehen sind:

> Die zusätzlichen 10 Jahre (10%) des Lebens über 100 Jahre waren nach unserem Text dazu bestimmt, daß ein Mann, der sein Leben lang ein »Unwissender« war und mit der Würde des Alters endlich ein »Wissender« wurde, noch eine Zeit auf Erden habe, um allmählich von allen irdischen Fehlern freiwerdend zu leben... Die 10 Jahre sollen den Übergang bilden vom fehlerhaften Leben zur Verklärtheit beim Gott »an der Grenze«.

Dieser Auffassung haben sich, so weit ich sehe, alle angeschlossen, die sich über die ägyptische Vorstellung vom Lebensalter Gedanken gemacht haben.[30] Die zehn Jahre gelten als

---

[27] Unveröffentlicht, nach eigener Abschrift. Publikation durch E. Feucht in Vorbereitung.

[28] *Totenbuch* Kapitel 99.

[29] H. Kees, *Göttinger Totenbuchstudien, Totenbuch Kapitel 69 und 70*, Berlin 1954 (= *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* XVII, S. 31-39. Vgl. dagegen J. Assmann, »Die Unschuld des Kindes. Eine neue Deutung der Nachschrift von CT spell 228«, in: *Hermes Aegyptiacus. Egyptological studies for B.H. Stricker*, hg. T. du Quesne, DE Publications, Special Number 2, Oxford 1995, S. 19-26.

[30] Vgl. hierzu besonders J. Janssen, »On the ideal lifetime of the Egyptians«, in: *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden* 31 (1950), S. 33-44.

reine, ungetrübte Zeit, die zum runden Höchstalter der hundert Jahre noch hinzukommt und auch dem Ältesten die Chance gibt, am Ende seines Lebens weise und frei von allen irdischen Fehlern zu werden, bevor er in das Totenreich hinabsteigt. Auf jeden Fall haben die Ägypter dieses Idealalter als 100 + 10 Jahre aufgefaßt, also in den 10 Jahren einen Bonus an zusätzlicher, geschenkter Zeit gesehen.[31]

Diese Übersetzung und Deutung ist interessant, weil sie das Jenseits als einen schuldfreien Raum scharf gegen das Diesseits als einen Raum schuldhafter Verstrickung abhebt. Nach dieser Auffassung bekommt der Ägypter im Idealfall die Chance einer zehnjährigen Frist, während derer er sich von den Schuldverstrickungen seines Erdenlebens läutern und auf die schuldfreie Existenz im Jenseits vorbereiten kann. Diese Deutung stößt aber auf eine sprachliche Schwierigkeit. m-ḏr heißt nicht »an der Grenze«, geschweige denn »außerhalb«, sondern »im Bereich«. Legt man die übliche Bedeutung der Präposition zugrunde, dann kann nur gemeint sein, daß diese 10 Jahre »im Bereich« von Schuld, Lüge etc. verbracht werden, aber nicht »jenseits« oder »außerhalb« davon, was ja gemeint sein müßte, wenn Kees' Deutung zutrifft. Der Satz sagt also genau das Gegenteil von dem, was Kees ihm entnimmt. Zehn Jahre seiner idealen Lebenszeit verbringt der Mensch in Schuld und Verfehlung; der Rest ist offenbar schuldfrei gedacht. Dann kann es sich aber nicht um die letzten zehn Lebensjahre handeln. Nun zwingt aber nichts dazu, diese 10 Jahre ans Lebensende zu verlegen. Wenn wir sie als Kindheitsphase auffassen, erhalten wir einen sehr viel besseren Sinn. Dann werden dem Menschen 10 Kindheitsjahre als moralische Schonfrist zugestanden. Was er in dieser Zeit an Lügen, Verfehlungen, Befleckungen und Tabuverletzungen begangen hat, wird seiner Unwissenheit zugute gehalten. Wir stoßen hier auf eine Vorstellung von Kindheit, die dem (später auch in ägyptischen Texten bezeugten) Bild kindlicher Unschuld diametral widerspricht. Aufgrund seiner Unwissenheit hat das Kind im Gegenteil ganz besonders viel »Schuld« auf sich geladen. Sie wird ihm jedoch nicht angerechnet.

Auch diese Deutung ist interessant. Denn sie zeigt, daß der Ägypter auch und gerade den Bereich erwachsenen, urteilsfähigen und moralisch zurechnungsfähigen Diesseitslebens als einen idealiter schuldfreien Raum konzipiert hat. Der Wunschtraum des Ägypters war nicht, ein Leben in Lüge und Verfehlung leben zu dürfen, um dann nach einer Phase der

---

[31] E. Hornung, *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich 1990, S. 69-70; vgl. ders., »Zeitliches Jenseits im alten Ägypten«, in: *Zeit und Zeitlosigkeit*, hg. A. Portmann, Frankfurt 1981 (=*Eranos* Jahrbuch 47), S. 279ff.

Läuterung und magischen Aufbereitung in die Fortdauer in einem schuldfreien Jenseits überzugehen. Sein Wunschtraum war vielmehr, schon im Diesseits ein schuldfreies Leben zu führen, schon das Erdendasein in einem schuldfreien Raum zu verbringen. Der Immoralismus, den Kees ihm mit seinem Verständnis unterstellt, lag ihm fern: läuft er doch darauf hinaus, daß der Mensch die sozial aktive Zeit seines Lebens in Belastung, Unreinheit, Verbrechen und Lüge verbringt und erst im Alter von 100 Jahren zu einer Art von moralischer Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit vorstößt.[32] Genau das Gegenteil ist gemeint. Der Mensch soll sein Leben in Reinheit und Schuldfreiheit verbringen. Das Totengericht bestätigt seine Schuldfreiheit und reinigt ihn von allen unbewußt begangenen oder sonstwie verbleibenden Sünden, die seiner Fortdauer im schuldfreien Raum der Fortdauer entgegenstehen könnten. Nichts berechtigt uns zu der Annahme, der Ägypter habe im sicheren Vertrauen auf die magische Herstellbarkeit seiner Rechtfertigung ein Leben in Schuld und Lüge geführt. Auf das Problem der Magie werden wir noch zurückkommen.

Mit der Vorstellung, sich vor dem Totengericht nicht nur gegenüber allen möglichen Feinden und Feindinnen verantworten zu müssen, die einem etwas vorwerfen könnten, sondern auch gegenüber einem Gott, der uns richtet gemäß dem, was er von uns weiß, kommt ein ganz anderer Begriff von Schuld und Verantwortung in den Blick. Er wird in einem Weisheitstext explizit ausgeführt, der aller Wahrscheinlichkeit nach aus ungefähr derselben Zeit wie der Sargtext stammt aber möglicherweise der Vorstellungsschicht einer anderen sozialen Schicht angehört. Es handelt sich um eine Lehre für einen König. Aus diesem Text geht hervor, daß das Totengericht nicht nur ein magischer Ritus zur Schuldabfuhr im Zusammenhang der Einbalsamierung war. Hier wird vielmehr gelehrt, daß der Einzelne schon sein Leben im Hinblick auf das Totengericht zu führen hat, das heißt im Bewußtsein, sich einmal für sein Leben vor dem Tribunal der Götter verantworten zu müssen.

Die Richter, die den Bedrängten richten,
du weißt, daß sie nicht milde sind
an jenem Tag des Richtens des Bedrückten,
in der Stunde des Erfüllens der Vorschrift.
Schlimm ist der Ankläger, der ein Wissender ist.

---

[32] Vgl. Merikare E 54: »Vertraue nicht auf die Länge der Jahre«, was soviel heißen wird wie »verschiebe nicht deine moralische Besinnung aufs Lebensende, als sei dann immer noch Zeit zur Besserung und Sühne«.

Verlasse dich nicht auf die Länge der Jahre!
Sie sehen die Lebenszeit als eine Stunde an.
Wenn der Mensch übrig bleibt nach dem Landen,
werden seine Taten als Summe neben ihn gelegt.

Das Dortsein aber währt ewig.
Ein Tor, wer tut, was sie tadeln.
Wer zu ihnen gelangt ohne Frevel,
der wird dort sein als ein Gott,
frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit.[33]

5. Schuld oder Sünde?

Schuld entsteht dadurch, daß man eine Norm verletzt. Man kann daher sagen, daß Normen Schuld generieren. *Nulla poena sine lege* lautet der lateinische Grundsatz; man könnte ihn dahingehend abwandeln: *nulla culpa sine lege*. Wer eine Norm verletzt, riskiert eine Strafe. Wer jedoch eine Sünde begeht, verletzt ein Bündnis und begeht einen Treubruch.

Noch etwas anderes kommt hinzu. Normen sehen eine Strafe vor für den, der sie verletzt, aber keine Belohnung für den, der sie einhält. Man bekommt nichts dafür, daß man die Vorfahrt achtet und nicht bei Rot über die Ampel fährt. Der Staat kennt nur Straffreiheit, aber keinerlei Belohnung für gesetzkonformes Verhalten. Es gibt aber auch Normen, mit deren Einhaltung sich eine Heilsverheißung verbindet. Von dieser Art ist das Mosaische Gesetz der Bibel, das nicht nur den Begriff der Schuld, sondern auch den der Sünde impliziert. Denn dieses Gesetz wird ja explizit einem Bündnis zugrundegelegt, das Gott mit seinem erwählten Volk eingeht. Wir müssen uns fragen, ob die »Gesetze der Halle des Totengerichts« (Stele des Baki, s. dazu unten) nicht von gleicher Art wie die biblischen Gesetze sind. Auch sie implizieren ja eine Verheißung. Da sie sich auf den Einzelnen und nicht auf die Gemeinschaft beziehen, verheißen sie genau wie im Neuen Testament dem Gerechten Unsterblichkeit. Wer diese Gesetze verletzt, zieht daher möglicherweise nicht nur Schuld auf sich, sondern begeht eine Sünde im biblischen Sinne.

Die Gesetze des Totengerichts verheißen dem, der sie einhält, daß er in das Reich des Osiris und in die Sonnenbarke zugelassen wird; er erhält den Status eines Verklärten und ist vor dem Tode gerettet. Wer umge-

---

[33] Lehre für Merikare P 53-57 vgl. J.F. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, (=Göttinger Orientforschungen 23), Wiesbaden 1992, S. 34 f.; ich folge weitgehend der schönen metrischen Übersetzung von G. Fecht, in: *Der Vorwurf an Gott*, Heidelberg 1972, S. 147 mit Nachträgen S. 222 und S. 228 f.

kehrt diese Gesetze verletzt, zieht sich nicht einfach nur eine Strafe zu, sondern verscherzt sein Fortleben nach dem Tode, also das, was die Christen Seelenheil nennen. In diesem Fall dürfen wir von Sünde sprechen. Sünde verletzt nicht nur ein Gesetz, sondern setzt eine Heilsverheissung aufs Spiel. Die mosaischen Gesetze schreiben zum Teil präzise Strafen vor. Hier handelt es sich um Schuld, die durch Strafe gesühnt werden kann. Nicht mehr zu sühnen ist die Abkehr vom Gesetz als solchem, dadurch etwa, daß man sich fremden Göttern zuwendet. Hierauf steht nicht Strafe, sondern Entzug der Heilsverheißung, das heißt Verlust des Gelobten Landes, Vernichtung, Zerstreuung unter die Völker der Erde.

Im mosaischen Gesetz ist von Seelenheil und Unsterblichkeit nicht die Rede. Die Verheißungen beziehen sich hier auf das Leben im Gelobten Land, und an die Stelle der ägyptischen Unsterblichkeit tritt hier die Fortdauer im Lande auf Tausende von Generationen hinaus. Dies ist das Heil, das durch Übertretung verscherzt wird. Das hängt damit zusammen, daß die Verheißungen nicht an den Einzelnen, sondern an das ganze Volk gerichtet sind. Die Fortdauer eines Volkes findet naturgemäß im Diesseits und nicht im Jenseits statt. Die Gesetze des ägyptischen Totengerichts jedoch wenden sich an den Einzelnen und verheißen ihm im Falle einer gesetzestreuen Lebensführung eine Fortdauer im Jenseits. Das Christentum hat sich dem altägyptischen Modell angenähert und das Heil nicht in der kollektiven Fortdauer im Gelobten Lande, sondern in der individuellen Fortdauer im Reich Gottes angesiedelt. Das christliche Seelenheil entspricht in vielen Details dem ägyptischen Ideal der Verklärtheit. Daher ist der christliche Begriff der Sünde an das Seelenheil gebunden. Es spricht also manches dafür, das ägyptische Totengericht mit einem Begriff von »Sünde« im biblischen Sinne in Verbindung zu bringen.

Wir können, den ersten Teil abschließend, festhalten:

Scham setzt einen Begriff von Ehre voraus. Ehre ist etwas, das in der sozialen Anerkennung existiert und durch soziale Aberkennung verlorengeht. Scham ist die Angst vor Ehrverlust. Eine Schamkultur funktioniert im Rahmen gegenseitiger sozialer Kontrolle. Hierzu bedarf es weder eines Herrschers noch eines Gottes. Daher sind Schamkulturen typischerweise die Sache einfacher Gesellschaften.

Schuld setzt einen Begriff von Gesetz im Sinne politisch sanktionierter Normen voraus. Eine Schuldkultur funktioniert daher nur im Rahmen öffentlicher (staatlicher) Rechtsinstitutionen und deren religiöser Fundierung bzw. Überhöhung in Form einer göttlichen Rechtspflege und Gerichtsbarkeit. Daher geht die Ausbildung komplexer Gesellschaften

typischerweise mit der Ausbildung von Schuldkultur einher. Schamkulturelle Strukturen ziehen sich auf die partielle Ebene ständischer oder höfischer Ethik zurück.

Sünde schließlich setzt einen Begriff von Heil voraus, worunter mehr verstanden werden muß als das bloße Gelingen des irdischen Zusammenlebens. Dieses Heil ist als Verheißung und Belohnung zu verstehen, ausgesetzt von einer höchsten Instanz für diejenigen, die eine bestimmte Norm erfüllen. Durch solche Verheißungen bindet sich diese höchste Instanz enger an die Menschen als durch die bloßen Institutionen des Überwachens und Strafens. Begriffe wie Vertrag, Bündnis und Treue liegen nahe, um dieses besondere Verhältnis zu charakterisieren.

Für die Christen ist dieses Heil als Seelenheil definiert, das heißt als Auferstehung der Toten und ewiges Leben, und die zu erfüllende Norm ist mit dem Begriff Glauben umschrieben. Für die Juden geht es um das Kommen des Messias und die Erlösung. Für die alten Israeliten bestand das verheißene Heil im fortwährenden unangefochtenen Bewohnen des Gelobten Landes. In jedem Fall geht die Heilsverheißung über den Rahmen der individuellen Lebenszeit hinaus. Hier befinden wir uns im Umkreis von Schuldkulturen, die den Begriff der Sünde kennen als einer Schuld, die das Heil aufs Spiel setzt. Wir können sie daher Sündkulturen nennen.

Die Verknüpfung von Norm und Verheißung geht weit über die übliche Verknüpfung von Norm und Sanktion hinaus. Jede politische Institution kann Gesetze aufstellen und Strafen verhängen. Welche Institution aber ist in der Lage, über die Lebenszeit hinausgehende Belohnungen und Zukunftsverheißungen auszusetzen für den Fall treuer Befolgung, bis hin zur Verheißung von Auferstehung und Unsterblichkeit? Die Antwort liegt nahe, daß dies keine irdische Institution vermag, sondern nur Gott, und daß gerade dies den Unterschied zwischen Schuld und Sünde ausmacht. Wer gegen eine irdische Strafbestimmung verstößt, macht sich schuldig im Sinne von straffällig, wer jedoch gegen eine göttliche Heilsbedingung verstößt versündigt sich im Sinne der Heilsgefährdung.

Die Grundlage der Sünde ist daher nicht einfach die Norm, sondern der Vertrag, das heißt der Bruch einer gegenseitigen Verpflichtung. Man kann sich fragen, ob Adam und Eva eigentlich eine Sünde im Sinne dieser Definition begingen, als sie vom verbotenen Apfel aßen. War an die Haltung des Verbots eine Heilsverheißung gebunden, die Adam und Eva verspielten? Nein. Zur Sünde wurde ihre Schuld erst nachträglich,

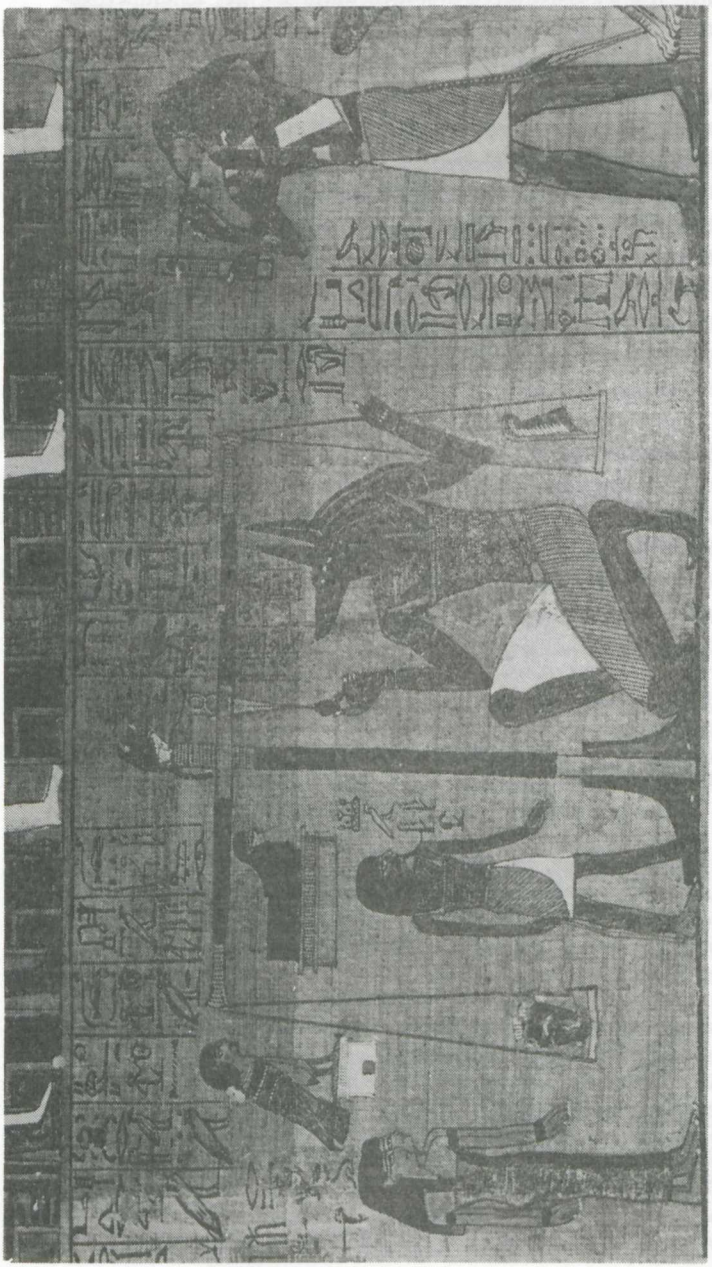
als die Welt in einen Zustand der Heilsbedürftigkeit verfiel, der nun zuallererst eine Heilsverheißung möglich und notwendig machte.

Wenn im Namen der Ma'at Heilsverheißungen für ein Leben nach dem Tode gemacht werden, dann gehen auch die ägyptischen Götter Verpflichtungen ein, an die sie gebunden sind. Thot, Osiris, der Sonnengott sind keine ambivalenten Götter, von denen man sich des Bösen wie des Guten gewärtig sein muß, sondern sie sind ebenso gerecht und berechenbar wie die Ordnungen der Ma'at und wie das Individuum, das sie sich zu eigen gemacht hat. Das ist das Vertrauen, das von Seiten des Menschen gefordert wird und das den Gehorsam gegenüber den Gesetzen motiviert. Hier stellt sich nun die Frage, ob auch das alte Ägypten bereits eine solche Sündkultur darstellt. In der Idee des Totengerichts scheint doch eine Verknüpfung von Norm und Verheißung Gestalt zu gewinnen, wie sie das Kennzeichen der Sündkultur ausmacht. Ich möchte diese Frage hier offen lassen und sie am Schluß wieder aufgreifen, wenn weitere Befunde zur Sprache gekommen sind.

Zweiter Teil: Schuld und Individualität

6. Individualismus der Unsterblichkeit

Im Ersten Teil unserer Betrachtungen haben wir uns mit dem Zusammenhang von Schuld und Zeit befaßt. Eine Schuldkultur kultiviert die Diachronie. Sie erweitert den Horizont mitweltlicher Interaktion um Vorwelt und Nachwelt. Sie macht dem Menschen ein Gedächtnis und Gewissen, sie dringt auf diachrone Berechenbarkeit, Kontinuität, Personalität, Treue und verheißt ihm Zukunft, Fortdauer, ja Unsterblichkeit. Diese Steigerungsform, die an die Normen nicht nur Sanktionen, sondern große, lebenstranszendierende Verheißungen knüpft, haben wir versuchsweise mit dem Begriff der »Sünde« verbunden, weil sie die Götter einbezieht. Der Staat kann bestrafen, aber kann keine Verheißungen über das Leben nach dem Tode machen. Im zweiten Teil möchte ich den Aspekt des ›Selbst‹, der individuellen Identität, die sich im Kontext einer Schuldkultur herausbildet, in den Mittelpunkt stellen und die Schuld als einen Faktor der Individuation deuten. In der Erfahrung der Schuld, so lautet meine These, bildet sich der »innere Mensch« heraus, *homo interior*, wie Augustin ihn genannt hat. In diesen Zusammenhang gehört als untrügliches Kennzeichen einer Schuldkultur die Institution der Beichte,



Die Wägung des Herzens. Aus dem Totenbuch-Papyrus des Ani im Britischen Museum London, 19. Dynastie, um 1300 v. Ch.
Auf der großen Standwaage wird das Herz des Ani (links) gegen die Feder, das Symbol der Ma'at (Gerechtigkeit, Wahrheit, Ordnung), abgewogen. Rechts sind zu erkennen: der schakalsköpfige Anubis und der ibisköpfige Thot sowie die monströse »Fresserin«, die den Toten verschlingen wird, wenn er die Prüfung nicht besteht. Links stehen Personifikationen von Lebensumständen des Verstorbenen.

des öffentlichen oder geheimen Schuldbekenntnisses, der schuldbezogenen Selbstthematisierung.[34] Die beiden thematischen Brennpunkte der folgenden Darstellung lauten also »das schuldige Ich« und die Formen seines Schuldeingeständnisses.

Im Totenbuch des Neuen Reichs[35] gewinnt die Idee des Totengerichts ihre klassische oder kanonische Form.[36] Das mythische Modell ist verschwunden. Der Tote tritt nicht in Götterrolle, sondern als individuelles Subjekt vor die Richter. Diese Form umfaßt zwei große Abschnitte, die sich komplementär ergänzen und die genau unseren beiden thematischen Brennpunkten entsprechen: die Wägung des Herzens – also die Prüfung des »inneren Menschen« – und das sogenannte »negative Bekenntnis« – also den Sprechakt einer schuldbezogenen Selbstthematisierung.[37]

a) Die Wägung des Herzens

In den bildlichen Darstellungen des Totengerichts erscheint das »Selbst« des Verstorbenen im Symbol des Herzens. Das Herz ist im Ägyptischen das zentrale Symbol für jenes Gedächtnis und Gewissen, das den Menschen zurechnungsfähig, schuldfähig und verantwortlich macht.[38] Im

---

[34] Der italienische Religionswissenschaftler Raffaele Pettazzoni hat 1935 in einem dreibändigen Werk die verschiedenen Formen von Schuldbekenntnissen untersucht, die Ethnologie, Altertums- und Geschichtswissenschaft in den Kulturen der alten und neuen Welt zusammengetragen haben, und ich möchte hier ganz ausdrücklich und herzlich Annemarie Schimmel danken, die mir ihr Exemplar dieses kostbaren und längst vergriffenen Werkes geschenkt hat, als sie erfuhr, daß ich hier über Schuld würde zu reden haben.

[35] Die neueste und maßgebliche deutsche Übersetzung legte E. Hornung vor: *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979.

[36] Zur ägyptischen Idee des Totengerichts, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer Ausstrahlung auf andere Kulturen siehe J. G. Griffiths, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgment in Ancient Religions*, Leiden 1991.

[37] Auf Entwicklung und Aufbau des »negativen Bekenntnisses« gehe ich näher ein in meinem Buch *Ma'at*, S. 122-159.

[38] Siehe hierzu besonders H. Brunner, »Das Herz im ägyptischen Glauben«, in: *Das Herz im Umkreis des Glaubens* I, hg. Dr. Karl Thomae GmbH, Biberach 1965, S. 81-106, wiederabgedr. in H. Brunner, *Das Hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*, (Orbis biblicus et orientalis 80), Freiburg 1988, S. 8-44; J. Assmann, »Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten«, in: *Die Erfindung des Inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie*, hg. ders. und T. Sundermeier, Gütersloh 1993, S. 81-112.

Totengericht wird das Herz geprüft. Der Ägypter hat dafür die eindrückliche Bildformel von der Wägung des Herzens gefunden. Das Herz wird auf eine Waagschale gelegt und gegen eine Feder, das Symbol der Ma'at, abgewogen, die auf der anderen Waagschale steht. Worauf es ankommt, ist, gleich leicht wie diese Feder zu sein, also beim Wägen nicht zu schwer befunden zu werden. Jede Schuld würde das Herz beschweren.

Das Alter dieser Bildformel ist schwer zu bestimmen. Von Waage und Wägen ist im Zusammenhang mit dem Totengericht schon im Mittleren Reich die Rede. Auch Beschwörungen an das Herz, im Gericht nicht gegen den Toten auszusagen, kommen schon in den Sargtexten vor. Vermutlich ist der Gedanke als solcher hier schon gefunden worden. Als graphisches Bild jedoch begegnet das Motiv erst in Totenbüchern und Wandbildern des Neuen Reichs, zuerst in den Gräbern des Menena (TT 69) und Haremhab (TT 78) aus der Zeit Thutmosis' IV. und dann nach der Amarnazeit in zahllosen Totenbüchern als Vignette zu Kapitel 30 des Totenbuchs (Vgl. Abbildung; aus dem Pap. Ani, Anfang 13. Jhdt.).

In der Mitte sieht man die Waage mit Herz und Feder, von Anubis bedient, der das Gleichgewicht prüft. Bei der Waage stehen noch einige kleinere Figuren, auf die wir später eingehen. Links sehen wir Ani und seine Frau in ehrfürchtiger Haltung dem Vorgang beiwohnen. Zu ihnen gehört folgender Spruch, der an das Herz gerichtet ist (nach der Übersetzung von E. Hornung):

Mein Herz meiner Mutter,
mein Herz meiner Mutter,
mein Herz meiner wechselnden Formen,
stehe nicht auf gegen mich als Zeuge,
tritt mir nicht entgegen im Gerichtshof,
mache keine Widersetzlichkeit gegen mich vor dem Wiegemeister.

Du bist mein Ka, der in meinem Leib ist,
mein ›Chnum‹, der meine Glieder heil sein läßt.
Geh doch hervor zum Guten, das uns dort bereitet ist.
Mache meinen Namen nicht stinkend für die Räte,
sag keine Lüge wider mich bei dem Gott.
Wie gut ist das, gut ist, wenn du hörst.

Das Herz hat zwei Ursprünge, die Mutter und die »wechselnden Formen«. Es ist zum einen angeboren und zum anderen Ergebnis der irdischen Entwicklung, als Sitz von Gedächtnis, Gewissen, Vernunft und Urteilsvermögen. Es wird ›Ka‹ und ›Chnum‹ genannt. ›Ka‹ ist so etwas wie ›Wille‹, ›Zeugungskraft‹, während ›Chnum‹ ein Schöpfergott ist und als

persönlicher Schöpfer des Einzelnen so etwas wie das genetische Programm personifiziert, das Gestalt, Gesundheit und Veranlagung umfaßt. Wir sehen also, daß die Vorstellung vom Herzen auf die Individualität des Toten abhebt. In die gleiche Richtung weisen auch die kleinen Figuren, die bei der Waagschale mit dem Herzen, also auf der Seite des Verstorbenen stehen und gewissermaßen für ihn eintreten. Rechts von der Waagschale mit dem Herzen sehen wir einen Gott mit der Beischrift Schaii, »Schicksal«; das ist die Personifikation der Lebensfrist, die dem Verstorbenen zugemessen war und innerhalb deren er seine Biographie zu verwirklichen hatte. Über ihm ein rätselhaftes Gebilde: ein schwarzes Rechteck, aus dem ein weiblicher Kopf sphinxartig hervorwächst und das auf einem Schrein liegt. Links der Waagschale stehen zwei Göttinnen, die durch die Beischrift als Meschenet und Renenet ausgewiesen werden. Meschenet ist die Göttin des »Geburtsziegels« und personifiziert die bei der Geburt gestellte Lebensprognose des Menschen. Die ägyptischen Frauen haben ihre Kinder nicht auf einem Bett liegend, sondern auf zwei Ziegeln hockend zur Welt gebracht. Diesen Ziegel haben wir auch in dem schwarzen Rechteck über dem Gott Schaii zu erkennen. Renenet heißt »Ernte« und personifiziert den Erfolg und die Erfüllung, die dem Menschen in seinem Leben beschieden waren. Über den beiden Göttinnen hockt der Ba-Vogel, also die Seele des Verstorbenen auf einem weißen Kasten.

Wir finden also hier um die Waagschale des Herzens herum eine Reihe individuierender Aspekte angeordnet: Lebensfrist, Lebensprognose, Erfüllung und Seele. Sie alle machen klar, daß es hier um das Individuum in seiner unverwechselbaren Einmaligkeit und in der Kontingenz seiner besonderen Lebensumstände geht, dessen Würdigkeit zur Fortdauer im schuldfreien Jenseitsraum der Fortdauer hier geprüft wird. Rechts sehen wir den ibisköpfigen Schreibergott Thot, der über den Wiegeprozeß Buch führt. Er stellt nicht nur das Ergebnis der Wägung fest. Er ist auch der »wissende Gott«, der den Einzelnen richtet gemäß dem, was er weiß. Er hat auch über die Taten des Verstorbenen Buch geführt und kennt deren Endsumme, das Resultat, das über Fortdauer oder Vernichtung entscheidet. Das Verdikt der Vernichtung ist als Möglichkeit präsent in Gestalt des Monsters, das rechts von Thot hockt. Vorn ein Krokodil, hinten ein Nilpferd, in der Mitte ein Leopard, genannt die »Fresserin«, ein Müllschlucker, der den Toten verschwinden läßt, falls er die Prüfung nicht besteht. Oben sieht man die Gottheiten, die das Gerichtskollegium, die Jury, des Totengerichts bilden.

b) Das negative Bekenntnis und
Die Normen schuldfreier Lebensführung

Das Problem des mythischen Modells war, daß es die moralischen Erwartungen der Totenrichter nicht explizit machte. Niemand konnte sicher sein, als unschuldig zu bestehen; niemand konnte genau wissen, auf welche moralischen Investitionen in das Projekt des Todes es ankam. Es gab keinen Codex geschriebener oder ungeschriebener Gesetze, die bei der Rechtsprechung des Totengerichts zugrundegelegt wurden und durch deren Befolgung zu Lebzeiten man hoffen durfte, die Totenrichter zufriedenstellen zu können.

Dieses Problem wurde durch die klassische oder kanonische Form gelöst, die das Totengericht im Neuen Reich annahm. Die übliche Form einer Kodifizierung von Normen ist das Gebot bzw. Verbot, also »Du sollst x tun« bzw. »Du sollst nicht y tun«! So würden sich die Gesetze des Totengerichts im Munde des Osiris oder des Thot ausnehmen. Sie sind aber dem Toten in den Mund gelegt und zwar in der Form des Bekenntnisses. In seinem Mund nehmen sie naturgemäß die Form »Ich habe x getan« bzw. »Ich habe nicht y getan« an. Im Totengericht dominiert die negative Form. Das heißt, daß die Normen in der Form von Verboten kodifiziert gedacht waren.

Der Tote brauchte sich beim Totengericht also nicht mehr auf alle möglichen Anschuldigen gefaßt machen, die irgendein beliebiger Ankläger gegen ihn vorbringen mochte. Er kannte die Beschuldigen im voraus und mußte seine Unschuld erklären. Alle möglichen Verbrechen und Verfehlungen, die ein Hindernis für seine Zulassung ins Jenseits darstellen konnten, waren ausbuchstabiert und in zwei Listen niedergelegt worden, eine mit 40, die andere mit 42 Sünden. Der Tote hatte diese Listen aufzusagen und seine Unschuld gegenüber jeder einzelnen Sünde explizit zu beteuern. Die eine Liste mußte vor Osiris, die andere vor den 42 Richtern rezitiert werden.

Mit dieser Kodifizierung gewinnt die Idee der Ma'at aber auch den Charakter eines expliziten Vertrages oder Bundes. Jetzt war jedem deutlich gemacht, was die Bedingungen waren, an deren Befolgung die Verheißung der Fortdauer geknüpft war. Es ist aufschlußreich, den Ma'atbund und den Sinaibund einander gegenüberzustellen. Auf der Grundlage der Gemeinsamkeit von Norm und Verheißung könnten die Unterschiede nicht größer sein. In Israel, darauf haben wir schon hingewiesen, gibt es kein ewiges Leben im Jenseits. Gleichwohl sind die Verheißungen lebenszeit-transzendent: sie beziehen sich hier auf Vermehrung und

Dauern im Gelobten Land. Sie gelten dem ganzen Volk. Gott vollstreckt sein Urteil auf der Bühne der Geschichte. In Ägypten tritt das Reich des Osiris an die Stelle des Gelobten Landes. Die Verheißung gilt dem einzelnen Individuum, und das Urteil wird nach dem Tode vollstreckt.

Wir können uns hier nicht auf die Einzelheiten jener 82 Verbote einzulassen, hinsichtlich deren der Verstorbene auf Unschuld plädiert. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß sie verbinden

a) sehr allgemeine Regeln wie etwa »Ich habe nicht getötet«, »Ich habe keine Falschheit begangen gegenüber irgendjemandem« usw.,

b) Eher spezifische Tabuvorschriften wie zum Beispiel »Ich habe fließendes Wasser nicht abgedämmt, ich habe brennendes Feuer nicht gelöscht«,

c) Regeln korrekter Amtsführung, insbesondere im Umgang mit Maßen und Gewichten: »Ich habe den Gewichten der Hand-Waage nichts hinzugefügt, ich habe an den Gewichten der Standwaage nichts weggenommen« und

d) Regeln solidarischen Verhaltens in der praktischen Interaktion, ägyptisch jrj Mꜣʿt »die Ma'at tun« und in der sprachlichen Kommunikation, ägyptisch Dd Mꜣʿt »die Ma'at sagen«, für »Ma'at tun« zum Beispiel

7 ich habe nichts Krummes getan;
8 keinen Tempelbesitz gestohlen;
10 keine Nahrung gestohlen (nḥm wnm);
15 keine Portionen geraubt (ʿwꜣ ḥnbt);
14 keinen Kornwucher getrieben;
18 nur den eigenen Besitz begehrt (vgl. 41);
12; 22 Ich habe nicht übertreten (thꜣ);
19 ich habe nicht die Frau eines anderen beschlafen;
20 ich habe nicht Unzucht getrieben (19-20 wörtlich übereinstimmend mit A, 21-22);
27 ich habe nicht gleichgeschlechtlich verkehrt;

und für »Ma'at sagen« etwa:

9 ich habe nicht gelogen;
11 nicht geschimpft;
25 Ich habe nicht gestritten;
29 prozessiert;
21 keinen Terror gemacht;
33 keine überflüssigen Worte gemacht;
37 nicht die Stimme erhoben;
35 keinen Gott beleidigt;
38 nicht den König beleidigt;
17 nicht unbedacht geredet;
16 niemanden belauscht;
26 niemandem zugeblinzelt;

39 mich nicht aufgeblasen;
40 mich nicht überhoben;
23 ich war nicht hitzig (var. »heißmäulig«);
31 nicht jähzornig;
30 nicht gewalttätig;
24 ich habe mich nicht taub gestellt gegenüber Worten der Wahrheit.

Es geht also auch im Totengericht um nicht viel anderes als die normalen Regeln korrekten Verhaltens: nicht töten, nicht lügen, nicht stehlen, nicht fluchen, keine Unzucht treiben, Maße und Gewichte nicht verfälschen usw., von einigen seltsamen Tabus abgesehen. Dabei wird aber, wie schon gesagt, der Horizont schwerer justiziabler Vergehen überschritten in Richtung auf eine Moral, die eine erstaunliche Sensibilität für die feineren Regeln mitmenschlicher Verständigung oder »kommunikativer Solidarität« an den Tag legt.

Die Form des negativen Bekenntnisses ist ein Paradox. Ein Bekenntnis kann nur positiv sein, sonst ist es kein Bekenntnis, sondern eine Bestreitung. Daher hat man den traditionellen Begriff des negativen Bekenntnisses durch den Begriff der Unschuldbeteuerung ersetzt.[39] In jedem Falle aber handelt es sich um eine schuld-bezogene Selbstthematisierung, und das ist es, was uns hier interessiert.

Die Grundintention der paradoxen »Unschuldsbeichte« ist die Reinigung. Der Spruch ist im Totenbuch überschrieben

NN von allem Bösen reinigen, das er getan hat.
Das Angesicht der Götter schauen.[40]

Der Tote kann das Gelobte Land, den schuldfreien Raum der Fortdauer, nur im Zustand moralischer Reinheit betreten. Das Modell für diesen schuldfreien Raum, als das man sich das Jenseits denkt, gibt der Tempel ab.[41] So wie sich im Tempelkult der Priester jeden Morgen im heiligen See zu baden hat, bevor er den Tempel betreten, den Schrein öffnen und den Gott schauen kann, so muß sich auch der Tote vor dem Betreten des Jenseits reinigen. Wenn der Tote das Jenseits wie einen Tempel betritt, so tritt er dort aber den Göttern nicht in Form von Bildern, sondern leibhaftig, von Angesicht zu Angesicht, gegenüber. Jede Sünde oder Schuld, von der sich der Tote im Totengericht nicht reinigen konnte,

---

39 C. Maystre, *Les déclarations d'innocence*, Kairo 1937.
40 Hornung, *Totenbuch* S. 233.
41 Zu dieser Parallele siehe Assmann, *Ma'at* S. 140-149 mit Verweis auf die wichtigen Arbeiten von R. Merkelbach und R. Grieshammer.

würde ihn vom Anblick der Götter ausschließen. Er würde von der göttlichen Gegenwart verbannt werden in eine Region, in die die Strahlen der Nachtsonne nicht reichen.[42]

Wir müssen uns nun fragen, was diese Vorstellung vom Jenseits als einem schuldfreien Raum, den man nur im Zustand moralischer und kultischer Reinheit betreten darf, für die Lebensführung der Ägypter bedeutet haben mag. Solange man sich das Totengericht als einen Ort vorstellte, an dem man mit allen möglichen Anklagen konfrontiert wurde, die beliebige Feinde und Feindinnen inklusive Toten, Göttern und Dämonen gegen einen vorzubringen hatten, war es schwierig, sich bei Lebzeiten darauf vorzubereiten. Hier half wahrscheinlich nur, seinen Fall in das Licht eines mächtigen mythischen Präzedenzfalles zu stellen und sich selbst mit der Rolle des siegreichen Gottes zu identifizieren. In dem Maße aber, wie das mythische Modell eines Gerichts zugunsten des klassischen Modells einer Initiationsprüfung verblaßte, gewann das Totengericht an moralischer Rationalität. Auf diese Form des Totengerichts konnte man sich in der Weise vorbereiten, daß man die achtzig im negativen Sündenbekenntnis vorausgesetzten Verbote zur Grundlage seiner Lebensführung machte.

Dem steht freilich die Annahme entgegen, daß das 125. Totenbuchkapitel ein magischer Text ist, dazu gedacht, das Totengericht und seine Gefahren für das Heil des Einzelnen magisch auszuflankieren und nicht, ihm Anleitungen für seine Lebensführung zu geben. Gewiß, das 125. Kapitel des Totenbuchs ist magisch wie alle Totenliteratur, daran kann kein Zweifel bestehen. Nichts zwingt uns aber zu der Annahme, die Ägypter hätten sich in dieser Sache ausschließlich auf die Magie verlassen. Das ist vielmehr extrem unwahrscheinlich, denn es läßt sich leicht zeigen, daß die Ägypter sich in vergleichbaren Fällen keineswegs ausschließlich auf die Magie verlassen haben. Bei der Mumifizierung etwa haben sie es keineswegs bei Amuletten und Zaubersprüchen bewenden lassen, sondern ihr ganzes anatomisches und chemisches Wissen zur Anwendung gebracht. Bei Unfällen und Krankheiten haben die Ärzte, die zugleich Magier waren, zunächst einmal alle Mittel ihrer ärztlichen Kunst angewandt, bevor sie in besonderen Fällen zu magischen Mitteln griffen. Die Medizin wurde nie durch Magie ersetzt, sondern immer nur ergänzt. Daher spricht in meinen Augen alles dagegen, daß der Ägypter im Falle

---

[42] Zum Schicksal der Verurteilten im Totengericht s. E. Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen* (Sächsische Akademie der Wissenschaft. Phil.-hist. Klasse, Abhandlungen Bd. 59,3), Berlin 1968.

des Totengerichts die Moral durch Magie »ausflankiert« haben sollte, anstatt sie in gleicher Weise ergänzend einzusetzen.

Wir können daher mit einiger Sicherheit davon ausgehen, daß das Totengericht und die Gesetze der Gerichtshalle »der beiden Wahrheiten« nicht nur über das zukünftige Geschick der Seele entschieden, sondern zu einem gewissen Teil auch die irdische Lebensführung des einzelnen bestimmten. Die Idee des Totengerichts konstituierte nicht nur das Jenseits, sondern auch das Diesseits als einen schuldfreien Raum. Darin möchte ich sogar seine eigentliche Funktion sehen. Nicht die Normen des Jenseitslebens, sondern des diesseitigen Zusammenlebens sollten durch das Totengericht fundiert werden. Ich erinnere noch einmal an die neue Deutung jenes Textes, der das ideale Lebensalter in 100 + 10 Jahre einteilte: 10 Jahre darf der Mensch als moralische Karenzzeit im Bereich von Lüge und Unreinheit verbringen, dann hat er sein Leben möglichst schuldfrei zu führen. Es gibt sogar einen ägyptischen Text, eine Stele mit einer autobiographischen Grabinschrift aus dem 14. Jahrhundert. v. Chr., die explizit zum Ausdruck bringt, daß der Autor die »Gesetze« des Totengerichts zur Grundlage seiner Lebensführung gemacht hat.

Ich bin ein wahrhaft Gerechter, frei von Verfehlungen,
der Gott in sein Herz gegeben hat
und kundig ist seiner Macht.
Ich bin gekommen zur ›Stadt in der Ewigkeit‹,
nachdem ich das Gute getan habe auf Erden.
Ich habe nicht gefrevelt und bin ohne Tadel,
mein Name wurde nicht gefragt wegen eines Vergehens,
ebensowenig wegen eines Unrechts (jzft).

Ich frohlocke beim Sagen der Ma'at,
denn ich weiß, daß sie wertvoll ist
für den, der sie tut auf Erden
von der Geburt bis zum ›Landen‹.
Ein trefflicher Schutzwall ist sie für den, der sie sagt,
an jenem Tage, wenn er gelangt zum Gerichtshof,
der den Bedrängten richtet und den Charakter aufdeckt,
den Sünder (jzftj) bestraft und seinen Ba abschneidet.

Ich existierte ohne Tadel,
so daß es keine Anklage gegen mich und keine Sünde von mir gibt vor ihnen,
so daß ich gerechtfertigt hervorgehe,
indem ich gelobt bin inmitten der Grabversorgten,
die zu ihrem Ka gegangen sind.

...[43]

Ich bin ein Edler, der über die Ma'at glücklich ist,
der den Gesetzen der ›Halle der beiden Ma'at‹ nacheiferte,
denn ich plante, ins Totenreich zu gelangen,
ohne daß mein Name mit einer Gemeinheit verbunden wäre,
ohne den Menschen Böses angetan zu haben
oder etwas, das ihre Götter tadeln.[44]

Was Baki die »Gesetze der Halle der beiden Wahrheiten« nennt, sind die achtzig Verbote des negativen Bekenntnisses. Ausdrücklich bestätigt er, daß er diesen Gesetzen schon zu Lebzeiten nacheiferte, das heißt sie zur Grundlage seiner Lebensführung machte, um ohne Schuld ins Totenreich zu gelangen, das heißt im schuldfreien Raum der Fortdauer dem Tod zu entgehen.

7. Die Heimlichkeit der Schuld und die Öffentlichkeit des Bekenntnisses

Im folgenden Kapitel möchte ich eine ganz andere Form von Bekenntnissen behandeln. Vorher aber möchte ich noch eine Eigentümlichkeit des negativen Bekenntnisses hervorheben, die es mit dieser anderen Bekenntnisform gemeinsam hat: seine Öffentlichkeit. Im Totengericht wird diese Öffentlichkeit symbolisch hergestellt durch die 42 Beisitzer des Gerichts. Sie vertreten die 42 »Gaue«, in die Ägypten gegliedert ist. In der Vorstellung der alten Ägypter ist Ägypten bekanntlich ein Doppelreich, das aus der Vereinigung von Ober- und Unterägypten entsteht. Darin mögen sich historische Reminiszenzen an einen spätvorgeschichtlichen Nord-Süd-Konflikt erhalten haben. Das Modell der dualen Einheit entspricht aber auch einer ägyptischen Denkform, die umfassende Ganzheit als Vereinigung einer Zweiheit denkt. Die beiden Länder sind in sich nochmals gegliedert in 20 bzw. 22 »Gaue«. Früher wollte man auch hierin prähistorische Reminiszenzen erkennen; inzwischen ist je-

---

[43] Es folgt eine Großstrophe von zwei mal sechs Versen, in denen Baki von seinem Erfolg im Königsdienst berichtet und hervorhebt, daß es »mein Charakter war, der meine Stellung vorangebracht hat und mich ausgezeichnet hat vor Millionen Menschen«.

[44] Turin, Stele 156, hg. A. Varille, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 54 (1954), S. 129-135; Assmann, *Ma'at* S. 134-136; M. Lichtheim, *Ma'at in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, (Orbis biblicus et orientalis 120), Freiburg 1992, S. 103-105, 127-133.

doch klar geworden, daß die Gaueinteilung erst im Laufe des Alten Reichs im Zuge einer Art inneren Kolonisation entstand. Die administrative Binnengliederung Ägyptens hat sich vom Alten Reich bis zur byzantinischen Zeit immer wieder verändert; die Zahl 42 aber samt den Namen der Gaue und Gauhauptstädte ist von einem gewissen Zeitpunkt an kanonisch geworden und in den Rang einer heiligen Ordnung aufgestiegen. In den Spätzeittempeln spielt diese »geographia sacra« eine große Rolle; sie liegt aber bereits den 42 Beisitzern im Totengericht zugrunde. Diese repräsentieren offenkundig das ganze Land, die größtmögliche Öffentlichkeit, an die bei einem Bekenntnis zu denken ist.

Darauf kommt es dem Ägypter bei der Ausgestaltung der Totengerichtsidee offenbar ganz besonders an: Der Tote soll seine Schuld bzw. Unschuld vor aller Welt bekennen; die Öffentlichkeit dieses Bekenntnisses verleiht ihm Rechtskraft. Wir halten das fest und gehen nun zu einer ganz anderen Form von Bekenntnissen über, die wir zwar nur ganz summarisch behandeln, aber im Zusammenhang des Themas »Schuld« auf keinen Fall übergehen können. Ich meine die Buß- und Dankpsalmen der »Persönlichen Frömmigkeit«. In diesen Texten stoßen wir auf Zeugnisse einer »Schuldarbeit«, die nicht die Toten, sondern die Lebenden betrifft und bei der es um das positive Eingeständnis wirklich begangener Sünden geht.

Die Texte, die als Zeugnisse dieser ägyptischen »Schuldarbeit« gelten können, stammen alle aus dem verhältnismäßig engen Zeitraum der 19. und 20. Dynastie (also maximal 150 Jahre) und darüber hinaus alle vom gleichen Fundplatz, nämlich Der el Medine. Es ist daher äußerst fraglich, in welchem Umfang man diese Zeugnisse als repräsentativ betrachten darf:

- für »die« ägyptische Schuldkultur schlechthin?
- für die ägyptische Schuldkultur der Ramessidenzeit?
- für die thebanische Schuldkultur der Ramessidenzeit?
- für die Schuldkultur einer bestimmten Schicht (Künstler und Handwerker)?
- für die Schuldkultur der Handwerkersiedlung von Der el Medine?

Ich betrachte die Stelen von Der el Medine als repräsentativ für die Schuldkultur einer religiösen Strömung, die man in der Ägyptologie »Persönliche Frömmigkeit« nennt.[45] Sogenannte Gebetsostraka, das heißt

[45] Siehe hierzu Assmann, *Ägypten – Eine Sinngeschichte* S. 259-276, sowie die treffende Zusammenfassung von K. Koch, *Geschichte der ägyptischen Religion*, Stuttgart 1993, S. 357-362.

Scherben mit Gebetstexten, die man dem in Prozession vorüberziehenden Gott vorlegen kann, lassen sich in Theben schon vor der Amarnazeit nachweisen und zeigen, daß diese Bewegung hier ihren Ursprung hat und zumindest bis in die religiös sehr bewegte Zeit von Hatschepsut und Thutmosis III. zurückgeht. Hier kommen auch schon die ersten Bekenntnisse vor. Mit dem Scheitern der Amarnareligion, die sich nicht zuletzt auch gegen diese religiöse Strömung gestellt hatte, kommt die Persönliche Frömmigkeit dann allgemein zum Durchbruch und bestimmt die gesamtägyptische Mentalität der Ramessidenzeit.

Wir müssen daher erklären, warum es solche Bekenntnisstelen nur aus Der el Medine gibt. Hierfür gibt es nur zwei Erklärungen: Entweder handelt es sich um einen Zufall, und wir müssen ständig darauf gefaßt sein, daß neue Ausgrabungen doch einmal ähnliche Denkmäler aus anderen Fundorten zutage bringen, oder es handelt sich um eine speziell thebanische Tradition. Wer an anderen Orten eine erzürnte Gottheit versöhnen wollte, griff zu anderen Mitteln, stellte zum Beispiel eine Stele auf, die nur Ohren abbildete, um an die erhörende Seite der Gottheit zu appellieren (solche »Ohrenstelen« sind sehr zahlreich aus allen Gegenden Ägyptens) oder weihte andere Votivgaben an den Tempel. Das Leiden, das als Strafe einer erzürnten Gottheit und daher als Folge einer Verschuldung gedeutet wurde, konnte sich in vielen Formen Ausdruck verschaffen, und nur in Theben stand ihm die sprachliche Ausdrucksform der bekennenden Klage zur Verfügung; nur hier gab es eine spezifisch sprachliche Tradition der Schuldarbeit, nur der Thebaner kannte Texte, die auf eine solche Stele geschrieben werden konnten. Anderenorts genügten Bilder. Die grundsätzliche Einstellung jedoch – daß man nämlich sich an einer Gottheit versündigen konnte, daß diese dann strafend auf das Lebensschicksal des Sünders einwirken konnte, und daß es schließlich Wege gab, die zürnende Gottheit durch das Aufstellen einer Votivstele oder sonstigen Votivgabe als Zeugnis eines Eingeständnisses und Bekenntnisses wieder zu versöhnen – diese grundsätzliche Einstellung halte ich für ein allgemeinägyptisches Phänomen der Ramessidenzeit und ihrer Persönlichen Frömmigkeit.

Mit dem Begriff der Persönlichen Frömmigkeit bezeichnet man eine mentalitätsgeschichtliche Strömung, die auch für den Begriff der Schuld von zentraler Bedeutung ist. Der Mensch fühlt sich jetzt in seinen individuellen Entscheidungen Gott verantwortlich. Die ägyptischen Wendungen sind »sich Gott ins Herz setzen« und »auf Gottes Wasser handeln«. Im Licht solcher persönlichen Gottesbindung werden nun auch die Wechselfälle des einzelnen Lebens in ganz neuer Weise lesbar. In älterer Zeit

wurden Unglücksfälle dem Einfluß von Dämonen, bösen Geistern, Feinden und ihrer Magie zugeschrieben, gegen die man sich seinerseits mit Magie zur Wehr setzen konnte. Jetzt sucht man zumindest in bestimmten Fällen – insbesondere schweren Erkrankungen – die Ursache in einer Schuld, die man einer Gottheit gegenüber auf sich gezogen hat. In diesen Fällen war mit Magie nichts geholfen. Es kam vielmehr darauf an, die erzürnte Gottheit zu versöhnen. Zu diesem Zweck wurde ein Verfahren in Gang gesetzt, das verschiedene Schritte umfaßte. Darüber informieren uns einige Texte, die sämtlich aus Der el Medine stammen, der Siedlung für die Arbeiter der Königsnekropole. In einer dieser Inschriften lesen wir:

> Ich werde diese Stele anfertigen auf deinen Namen
> und ich werde dir diesen Hymnus inschriftlich
> auf seiner Vorderseite aufzeichnen,
> denn du hast mir den Vorzeichner Nachtamun gerettet!
> So sprach ich zu dir und du hast mich gehört,
> nun schau: ich habe getan, was ich gesagt habe!

Hier zitiert ein gewisser Nebre das Gelübde, das er vor dem Gott Amun für seinen Sohn Nachtamun abgelegt hatte in einer Situation der Not. Später, nach erfolgter Rettung, hat er dann diese Stele in Erfüllung seines Gelübdes errichtet. Aus diesem und anderen Fällen läßt sich folgender Gang des Verfahrens rekonstruieren:

1. Als erstes wird die Erfahrung einer ernsthaften Krise gemacht, in diesem Fall die schwere Erkrankung des Vorzeichners Nachtamun, und festgestellt, daß es sich um die Strafe einer bestimmten Gottheit handelt. Wie man das herausgefunden hat, erfahren wir aus den Texten nicht; vermutlich war sich der Betroffene aufgrund seines schlechten Gewissens über diesen Zusammenhang im Klaren. Es gibt aber auch Hinweise auf eine »weise Frau«, die in unklaren Fällen konsultiert wurde und die die erzürnte Gottheit identifizieren konnte.
2. Der zweite Schritt bestand in einem Gebet an die zürnende Gottheit. Dieses Gebet enthielt, wie wir aus unserem Text erfahren, nicht nur ein Gelübde, im Fall der Rettung eine Dankstele zu errichten, sondern auch ein Eingeständnis der Schuld. Dabei wird die Öffentlichkeit der Handlung betont:

> Es waren ihm Hymnen verfaßt worden auf seinen Namen
> weil seine Kraft so groß war;
> es waren ihm Gebete gemacht worden vor seinem Angesicht,
> in Gegenwart des ganzen Landes,

zugunsten des Vorzeichners Nachtamun, gerechtfertigt,
als er krank darniederlag am Rand des Todes,
als er in der Gewalt des Amun war wegen jener seiner Kuh.

3. Das dritte Ereignis bestand in der Erfahrung der Rettung und Heilung:

Ich fand, daß der Herr der Götter gekommen war als Nordwind,
süßer Lufthauch ihm voraus,
er rettete den Schreiber des Amun
Nachtamun, gerechtfertigt,
den Sohn des Vorzeichners des Amun aus Der el Medine
Nebre, gerechtfertigt,
geboren von der Hausherrin Pasched, gerechtfertigt.
Er (Nachtamun) sagte:
War der Diener bereit, die Sünde zu tun,
so ist doch der Herr bereit zur Gnade!
Der Herr von Theben zürnt
nicht einen ganzen Tag lang -
wenn er zürnt, ist es ein Augenblick, und nichts bleibt zurück.
Die Brise hat sich zu uns umgewendet in Gnade.
Amun kam gefahren in seinem Lufthauch.
So wahr dein Ka dauert, mögest du gnädig sein
und wir werden es nicht wieder tun.

4. Das vierte und letzte Ereignis bestand dann in der Errichtung der Stele.

Manchmal wurden diese Stelen in der Situation der Not errichtet und enthalten Gebete um Vergebung mit dem Versprechen, im Fall der Rettung aller Welt die Macht der Gottheit zu verkünden. In den meisten Fällen jedoch wurde die Stele erst nach erfahrener Rettung errichtet. Die Gebete, die zum ersten Fall gehören, nennt man Bußlieder, die zum häufigeren zweiten Fall gehörenden Danklieder. Diese Terminologie stammt aus der alttestamentlichen Wissenschaft und ist in Bezug auf den Psalter geprägt, denn es ist evident, daß eine große Zahl von Psalmen ihren ursprünglichen »Sitz im Leben« nicht im Gottesdienst, sondern in vergleichbaren sakralrechtlichen Prozeduren der Schuldbegleichung und Versöhnung haben.[46]

---

[46] H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, zu Ende geführt von J. Begrich, Göttingen 1933 ([2]1966), S. 256 ff.; F. Crüsemann, *Studien zu Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, Neukirchen 1969, S. 210 ff.

Wir interessieren uns hier für diese Lieder unter dem Gesichtspunkt der Schuld, das heißt als Ausdrucksformen einer Schuldkultur, als Formen schuld-bezogener Selbstthematisierung. Dabei springt vor allem das ausgeprägte Verkündigungspathos ins Auge, mit dem diese Texte sich an eine allumfassende Öffentlichkeit wenden. Bekenntnis heißt hier in erster Linie Veröffentlichung, Aufdeckung, Bekanntmachung. Nicht auf die Details der Verfehlung kommt es an, hiervon ist vielmehr nur in ganz pauschalen Wendungen die Rede, sondern auf die Enthüllung des bislang Verborgenen und die allumfassende Reichweite der Verkündung. So beginnt etwa der Stelentext des Nebre:

Ich will Amun Lob spenden,
ich will ihm Hymnen verfassen auf seinen Namen;
ich spende ihm Lob,
so hoch der Himmel ist und so weit der Erdboden reicht,
ich verkünde seine Machterweise dem, der stromauf und dem, der stromab zieht:

Hütet euch vor ihm!
Verkündet ihn Sohn und Tochter,
Großen und Kleinen!
Erzählt von ihm Kindern und Kindeskindern,
die noch nicht geboren sind.
Erzählt von ihm den Fischen im Strom
und den Vögeln im Himmel!
Verkündet ihn dem der ihn kennt und dem der ihn nicht kennt!
Hütet euch vor ihm!

Hören wir uns noch ein paar weitere Texte dieser Gattung an. Der Stelentext eines Nefer'abu beginnt gleich mit dem Bekenntnis:

Ich war ein unwissender Mann, der keinen Verstand hat,
der Gut und Böse nicht unterscheiden kann.
Ich beging diesen Fall von Übertretung an der Bergspitze,
sie erteilte mir eine Lehre.
Ich war in ihrer Hand Tag und Nacht
und saß auf dem Gebärziegel wie die Schwangere;
ich rief nach Luft, und sie kam nicht zu mir.
Ich brachte ein Trankopfer dar der westlichen Bergspitze, der gewaltig Starken,
und allen Göttern und Göttinnen.

Schau, ich will sagen zu Großen und Kleinen in der Mannschaft:
«Hütet euch vor der Bergspitze!
Denn ein Löwe ist in der Bergspitze!
Sie schlägt zu mit dem Schlag eines wütenden Löwen,
sie sitzt dem im Nacken, der sich gegen sie vergeht.»

So rief ich zu meiner Herrin
und fand sie, wie sie zu mir kam in süßem Hauch:
sie war mir gnädig, nachdem sie mich ihre Hand hatte schauen lassen,
sie wandte mir wieder Gnade zu.
Sie ließ mich das Leid vergessen, in dem ich befangen war –
die Bergspitze ist gnädig, wenn man zu ihr ruft!
...
Schaut und hört, alles was Ohren hat,
was auf Erden lebt:
Hütet euch vor der westlichen Bergspitze!

Dieser Text verbindet das Motiv der Beichte mit dem Pathos der öffentlichen Verkündigung. Die Schuld wird nur pauschal anerkannt – »dieser Fall von Übertretung« –; worauf es ankommt, ist die persönliche Erfahrung der strafenden und rettenden Macht und deren Verkündigung. Auch hier finden wir die typische Abfolge Schuldbekenntnis, Verkündigungsgelübde, Rettung, Einlösung. Auch hier wird die Erfahrung der Rettung mit den Worten »Ich fand« und dem Motiv des Lufthauchs eingeleitet, die in diesem Zusammenhang immer wieder vorkommen. Wichtig ist die Antithese der Privatheit einer religiösen Erfahrung und der Öffentlichkeit ihrer Verkündigung.

Derselbe Neferabu errichtete auch dem Gott Ptah eine Stele. Hier spezifiziert er die Sünde, die er begangen hat. Der Text beginnt wie ein literarisches Werk mit einer Überschrift. Es handelt sich offenbar um ein Bußlied. Von Dank und Rettung ist darin nicht die Rede.

Beginn der Verkündigung der Machterweise des Ptah
... durch Neferabu..., er sagt:
Ich bin der Mann, der falsch geschworen hat
bei Ptah, dem Herrn der Wahrheit.
Er hat mich Finsternis sehen lassen am Tage.
Ich werde seine Machterweise verkünden dem, der ihn kennt und dem, der ihn nicht kennt,
Kleinen und Großen:
«Hütet euch vor Ptah, dem Herrn der Wahrheit,
denn er läßt keinen Frevel ungestraft.
Fürchtet euch, den Namen des Ptah zu Unrecht auszusprechen.
Wer ihn zu Unrecht auspricht, kommt zuschanden!
Er bewirkte, daß ich lebe wie die Hunde der Straße,

indem ich in seiner Hand bin;
er bewirkte, daß Menschen und Götter auf mich schauen,
indem ich bin wie einer, der seinem Herrn Abscheuliches angetan hat.
Gerecht ist Ptah, der Herr der Wahrheit gegen mich,
er hat mir eine Lehre erteilt.
Sei mir gnädig! Möchte ich deine Gnade sehen!

In diesem Text steht das Motiv der Verkündigung ganz besonders ausgeprägt im Vordergrund. Ich glaube, daß es genau diese Intention ist, die in dem Titel »Verkündung der Machterweise« zum Ausdruck kommt. Es scheint sich hier geradezu um die ägyptische Bezeichnung der Gattung zu handeln. Das entscheidende Element der ägyptischen Beichte ist also nicht so sehr das Eingeständnis der eigenen Schuld, sondern die Verkündigung der erfahrenen Strafmacht der Gottheit. Der Ausdruck »die Machterweise verkünden« kommt im Zusammenhang dieser Texte immer wieder vor. »Ich will seine Machterweise verkünden dem der stromauf fährt und dem der stromab fährt«[47]; »Ich will seine Machterweise verkünden dem der ihn nicht kennt und dem der ihn kennt«;[48] »Ich will deine Machterweise verkünden den Fischen im Fluß und den Vögeln im Himmel«[49], usw. Was das Motiv der Veröffentlichung oder Verbreitung angeht, erscheint der Gedanke, die Macht Gottes den Fischen im Fluß und den Vögeln im Himmel zu verkünden, ganz besonders interessant. Brunner hat diesem Motiv eine kleine Studie gewidmet.[50] Er vergleicht es mit christlichen Ideen einer Verkündigung an Tiere. Die Tiere scheinen mir aber hier metaphorisch für Wasser und Himmel zu stehen und damit den allumfassenden Umkreis der angestrebten Öffentlichkeit zu verdeutlichen. Der ganzen Welt soll die Macht Gottes erzählt werden.

Der Grundgedanke scheint zu sein, daß das Ereignis einer göttlichen Intervention in das Leben eines Einzelnen öffentliche Verkündung und Verbreitung erheischt. Die Manifestation göttlicher Macht wird als ein Wunder betrachtet, das bekannt gemacht werden muß. Der griechische

---

47 Berlin 20377 siehe J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975, Nr. 148, S. 351-353, S. 351 B Vers 5.

48 Bankes 7 ähnlich BM 589 = Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* Nr. 150, Vers 8; ebd. 148 B 13.

49 Stele des Vizekönigs Hui (an Tutanchamun): *Annales du Service des Antiquités de'Égypte* 40 (1940), S. 47ff., Urk. IV 2075; Turin 284.

50 H. Brunner, »Verkündigung an Tiere«, in: *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, hg. J. Assmann, Wiesbaden 1977, S. 119-124.

Ausdruck für diese literarische Form und Funktion ist *aretalogia*, das Erzählen der *arete* Gottes, seiner Macht, Gerechtigkeit und Wirksamkeit. In der antiken Welt, besonders in Kleinasien, aber auch überall sonst im römischen, griechischen und orientalischen Hellenismus finden wir genau dieselbe Institution.[51] Stelen werden errichtet, um die erfahrene Strafe, Rettung, Heilung und sonstige Interventionen von Gottheiten im Leben Einzelner öffentlich bekannt zu machen. Der Impuls zur Verkündung und Verbreitung scheint untrennbar verbunden zu sein mit dem Motiv der Konfession, der schuld-bezogenen Selbstthematisierung. Zwei Überlegungen können diesen Zusammenhang vielleicht verständlich machen.

Erstens stellt die Manifestation der göttlichen Macht eine Art Offenbarung dar. In Ägypten gelten die Götter als fern und verborgen. Auf Erden sind sie nur in der Form von Bildern und Symbolen präsent. Besonders die Texte der Ramessidenzeit betonen die Verborgenheit der Götter. Je verborgener die Götter, desto wunderbarer erscheinen ihre unerwarteten Manifestationen. Sie haben einen Appell-Charakter und verpflichten zu Verbreitung und Verkündung.

Zweitens besteht ein scharfer Kontrast zwischen der Heimlichkeit der Schuld und der Öffentlichkeit des Bekenntnisses. Gerade die Öffentlichkeit der Beichte ist es, die sühnend (»schuldabführend«) wirkt. Schuld hat isolierende Wirkung. Wer ein Verbrechen begeht, schließt sich aus der zivilen Gesellschaft aus, ganz besonders wenn es sich um heimliche, unentdeckt gebliebene Verbrechen handelt.

Durch die Heimlichkeit seines Vergehens verrät der Übeltäter die Vertrauensgemeinschaft der Gruppe und schließt sich aus dem Raum des miteinander-Redens und einander-Verstehens aus und in die Privatheit seiner Schuld ein. Dieser Akt schuldhafter Selbstverheimlichung kann

---

[51] Vgl. P. Frisch, »Über die lydisch-phrygischen Sühneinschriften und die ›Confessiones‹ des Augustinus«, in: *Epigraphica anatolica* 2 (1983), S. 41-45 (mit weiterer Literatur): »Biblische und babylonische Psalmen, ägyptische und sabäische Bußstelen [sind] Beweise für die einst im gesamten Orient verbreitete Sitte des öffentlichen, schriftlichen Sündenbekenntnisses. ... Augustinus hat in seinen Confessionen solche religiösen Beichtsitten in die Literatur einmünden lassen.« Vgl. auch G. Petzl, »Sünde, Strafe, Wiedergutmachung«, in: *Epigraphica anatolica* 12, (1988), S. 155-166. Ich verdanke den Hinweis auf diese Arbeiten meinem Heidelberger Kollegen A. Chaniotis. Eine inzwischen ergänzungsbedürftige Sammlung der lydisch-phrygischen Sühneinschriften gab F. Steinleitner, *Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike*, München 1913, der darin einen Vorläufer der mittelalterlichen Ablaßpraxis sah.

nur durch einen entgegengesetzten Akt rückhaltloser Selbst-Eröffnung geheilt werden. Diese Wende von Bruch und Trennung zu Versöhnung und Vereinigung kann nur öffentlich vollzogen werden. Worauf es hier weniger ankommt, ist der Prozeß einer inneren Wende in Form von Umdenken, Reue, Zerknirschung, Formen innerer »Schuldarbeit«, wie sie etwa die hebräische *t'schuvah* und die griechische *metanoia* ausdrücken. Das Ägyptische scheint für solche Herzenswandlung kein Wort zu kennen.

Hier tut sich ein diametraler Gegensatz auf zwischen hebräischer und ägyptischer Schuldkultur. Die hebräische Schuldkultur kennt alle Formen der ägyptischen, nämlich »Lobpreis, Bekenntnis und Opfer« – die drei Bedeutungen des hebräischen Begriffs *todah*[52] – aber darüber hinaus und vor allem die Reue, das zerbrochene Herz, die kostbarste Gabe, die der Mensch Gott darbringen kann (Ps. 51). Die ägyptische Schuldkultur scheint die Vorstellung einer Herzenswandlung nicht zu kennen. Was sich hier wandelt, ist nicht das Herz des Sünders, sondern das des strafenden Gottes. Er ist es, der umdenkt, einlenkt, nachgibt und vergibt. Nicht der Sünder, sondern Gott macht eine innere Wandlung durch, läßt von seinem Zorn ab und wendet sich dem Sünder wieder zu. Für diese vergebende Umkehr gibt es viele Ausdrücke; am häufigsten ist das Wort »umkehren« selbst, nämlich vom Zorn zur Gnade. Auf Seiten des Menschen haben wir einen Prozeß von schuldhafter Verheimlichung zu bekennender Veröffentlichung, auf Seiten der Gottheit vollzieht sich ein Wandel von strafendem Zorn zu vergebender Gnade.

Licht und Finsternis sind die zentralen Metaphern dieser Erfahrung. Damit kommen wir zurück auf eine Unterscheidung, mit der wir begonnen haben: zwischen einer synchronen Sphäre der visuellen Interaktion, die wir den Raum der Inter-Vision genannt haben, und einer diachronen Sphäre der sprachlichen Kommunikation, die wir den Raum der Inter-Lokution nannten. Zorn und Abwendung Gottes wird im Raum der Inter-Vision als eine Verdunkelung der Welt erfahren. Für den Schuldigen wird Gott unsichtbar, weil er sich von ihm abwendet. Seine Schuld bewirkt Gottesferne, und diese Gottesferne wird als Finsternis bezeichnet. Schon die frühesten Gebete verwenden diese Metaphorik. Es handelt sich um Ostraka, die aus paläographischen Gründen in die Zeit Amenophis II., also vor die Amarnazeit zu datieren sind. Sie stammen aus Theben-West und gehören offenbar in den Kontext des schönen

---

[52] G. Bornkamm, »Lobpreis, Bekenntnis und Opfer«, in: *Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen*, Berlin 1964, S. 46-63.

Fests vom Wüstental, wo sie dem Gott bei seiner Prozession vorgelegt wurden.[53] Mit diesen Texten greifen wir die allerersten Anfänge einer Strömung, die nach der Amarnazeit dann beherrschend zum Durchbruch kommt:

Amun, komm zu mir in Frieden
Daß ich die Schönheit deines Angesichts sehe.
O du schönes Angesicht des Amun
das vom ganzen Land gesehen wird -
die Menschen betrachten es bis zur Trunkenheit
mehr als jede schöne Farbe.[54]

Amun-Re, groß an Zorn, aber auch Herr der Gnade,
Mögest du geben, daß ich <dich?> sehe am Tage wie in der Nacht,
Mögest du meinen Weg erleuchten.[55]
Wende dein Angesicht, Amun-Re,
Du bist der Geliebte, Du bist es, der sich umwendet von seinem Zorn.[56]

Diese Gebete sind Bußlieder, verfaßt in der Situation der Not. Sie enthalten nur Klage und Bitte, noch kein Gelübde und Schuldgeständnis. Aber schon hier kleidet sich die Sehnsucht nach Heilung in den Wunsch nach dem Anblick Gottes, von dem der Beter durch seine Schuld ausgeschlossen ist. Gott sehen können ist gleichbedeutend mit Gnade, Vergebung und Rettung.

Das Leid, das diesem Wunsch zugrundeliegt, ist üblicherweise als physische Blindheit gedeutet worden.[57] Das läßt sich in manchen Fällen in der Tat nachweisen, zum Beispiel für einen Mann aus Der el Medine, von dem wir nicht nur zwei Stelen besitzen, in denen er von Finsternis spricht, sondern auch einen Brief an einen Sohn, in dem er sich über Blindheit beklagt und um Medizin bittet.[58] In den beiden Stelen wendet er sich an den Mondgott Chons und sagt:

---

[53] Ediert von G. Posener, »La piété personelle avant l'âge amarnien«, in: *Révue d'Egyptologie* 27 (1975), S. 195-210.

[54] oCairo CG 12202 verso, ed. Posener, S. 202.

[55] Das fragliche hieratische Zeichen ist *w3t* »Weg« zu lesen, eher als *jrt* »Auge«, wie Posener vorschlägt.

[56] oCairo CG 12202 recto, ed. Posener, 201. Meine Übersetzung nimmt Poseners Verso als Recto und umgekehrt, denn »Komm zu mir« ist die übliche Eröffnungsformel solcher Gebete, vgl. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* Nr. 176, 179, 181, 189.

[57] Vgl. H. Brunner, »Blindheit«, in: *Lexikon der Ägyptologie,* Bd. I, Wiesbaden 1973, S. 828-833.

[58] Ostracon Berlin 11427 hg. Erman, in: *Amtliche Berichte der Berliner Museen* 40 (1918), S. 22 ff.

Siehe, du läßt mich die Finsternis schauen, die du bewirkst.
Sei mir gnädig, damit ich es verkünde.[59]

Nicht alle Unglücksfälle und Krankheiten wurden in dieser Zeit auf göttliche Intervention zurückgeführt. Plötzlich auftretende Blindheit aber gehört in der ganzen alten Welt zu den Leiden, bei denen typischerweise göttliche Strafe vermutet wurde. Wer sich gegen die Gottheit versündigt, den bestraft sie mit dem Auschluß aus dem Gesichtskreis ihrer Gnade und Zuwendung. Licht ist im ganzen alten Orient die zentrale Metapher für Gerechtigkeit. Wer gegen die Gerechtigkeit verstößt, schottet sich ab vor diesem Licht und wird von der Gottheit mit Blindheit bestraft.[60] Man denke auch an den Begriff der »Verblendung« im Beitrag von Ulrich Müller-Herold. In dieser Deutung erscheint Blindheit selbst als eine Metapher. Sie bedeutet Verbannung vom Angesicht Gottes und Ausschluß aus der Sphäre der sozialen Inter-Vision. Darüber hinaus aber bedeutet die Klage über Finsternis nicht nur Blindheit, sondern auch Abwesenheit, Ungnade, Abwendung und jede darauf zurückgeführte Notlage. Der Vizekönig von Nubien, Huja, errichtete dem König Tutanchamun eine Stele, in der es heißt:

Komm in Gnaden, mein Herr Tutanchamun!
Ich sehe Finsternis, die du bewirkst, Tag für Tag.
Mach mir Licht, daß ich dich sehe,
dann will ich deine Macht verkünden den Fischen im Fluß
[und den Vögeln im Himmel].[61]

Huja beklagt sich gewiß nicht über Blindheit. Die Metapher der Finsternis bezieht sich hier auf die Abwesenheit von Jemand, nach dessen Anblick man sich sehnt. Ihn nicht sehen zu können bedeutet Finsternis. So klagen Isis und Nephthys über den entschwundenen Osiris:

Ach könnten wir dich sehen in deiner früheren Gestalt
so, wie ich dich zu sehen verlange!
Ich bin deine Schwester Isis, die Sehnsucht deines Herzens.
...

---

59 Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* Nr. 152 und 153.

60 Siehe hierzu B. Janowski, »Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes am Morgen im Alten Orient und im Alten Testament, I. Teil: Alter Orient«, in: *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 59 (1989).

61 W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Heft 22, Berlin 1976.

> Komm schnell zu mir,
> denn ich sehne mich danach, dein Angesicht zu schauen, nachdem ich es (so lange) nicht sehen konnte!
> Finsternis ist hier für uns in meinem Gesicht, obwohl die Sonne am Himmel steht.
> Der Himmel hat sich mit der Erde vermischt und Schatten ist heute auf Erden entstanden.[62]

Isis ist nicht mit Blindheit geschlagen, sondern des Anblicks ihres Gatten Osiris beraubt. Der Tod des Geliebten verdunkelt die Welt. In derselben Weise erfährt der Leidende den Zorn der Gottheit.

Wem Gott zürnt, dem entzieht er die Gnade seines Anblicks. Gott nicht sehen können, bedeutet soviel wie Abwesenheit und Abwendung Gottes. Erinnern wir uns noch einmal an die Überschrift des 125. Totenbuchkapitels: »Den NN von seinen Sünden trennen. Das Angesicht der Götter schauen.« Wer Gott schauen will, muß schuldfrei sein. Im buchstäblichen Sinne schauen kann man die Götter nur im Jenseits. Der Anblick, von dem die Gebete der persönlichen Frömmigkeit reden, bezieht sich aber auf eine Gottesnähe im Diesseits, nämlich die Gottesnähe des Frommen, der sich Gott ins Herz gesetzt hat und auf Gottes Wegen wandelt. Das ist eine neue Form persönlicher Gottesbeziehung, vergleichbar der indischen Bhakti-Bewegung, dem jüdischen Chassidismus und dem christlichen Pietismus. Viele Religionen kennen das Aufkommen solcher persönlichen, teilweise mystischen Formen von Religiosität. Gott sehen heißt im Kontext der ägyptischen Persönlichen Frömmigkeit einfach ein gottnahes, gesegnetes Leben führen. Schuld zerstört diese alltägliche Zuwendung, die als Licht gedeutet wird, und bewirkt Finsternis. Schuld, mit anderen Worten, verdunkelt die Welt für den Schuldigen.

Licht, Gerechtigkeit und Öffentlichkeit gehören ebenso zusammen wie Finsternis, Schuld und Heimlichkeit. Die emphatische Öffentlichkeit des Bekenntnisses, wie es sowohl die paradoxe Unschuldsbeichte des Totengerichts wie die Schuldeingeständnisse in den Stelen der Persönlichen Frömmigkeit kennzeichnet, entspricht, wie wir sahen, der Heimlichkeit der Schuld. In allen Fällen handelt es sich meiner Ansicht nach um heimliche, ungesühnt gebliebene, zum Teil gar nicht justiziable Verfehlungen. So heißt es zum Beispiel im Totenbuch »ich habe niemandem zugeblinzelt« und auf einer Stele der Persönlichen Frömmigkeit fühlt sich

---

[62] Pap. Bremner-Rhind (BM No. 10188), 7.1-3, hg. Faulkner, *Biblioteca Aegyptiaca* III, Brüssel 1933, S. 12 f.

jemand schuldig »wegen des Weibergeschwätzes«.[63] Wir bewegen uns hier in einem normativen Horizont, der weit über das gesetzmäßig oder legislativ Erfaßbare hinausgeht.

Es ist eine Erkenntnis der radikalen und religionskritischen Aufklärung, daß keine komplexe Gesellschaft allein auf der Grundlage säkularer Rechtsorgane errichtet werden kann. Der Arm des Gesetzes reicht niemals weit genug, um die Menschen wirkungsvoll voreinander zu schützen und ein ziviles Zusammenleben zu gewährleisten. Die Aufklärung zog daraus den Schluß, daß die Religion eine notwendige Fiktion darstellt, um das Zusammenleben in komplexen Gemeinwesen zu ermöglichen. Wir begegnen diesem Argument zuerst im 5. Jahrhundert v. Chr. in dem berühmten Fragment des Kritias[64] und weiterhin bei Livius, Lukrez, und Cicero, und dann natürlich in der radikalen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts.[65] Wir dürfen unsere Augen nicht vor der Tatsache verschließen, daß die Begriffe Schuld und Sünde auch Herrschaftsinstrumente darstellen und daß der Begriff des Vertrages, den das Konzept Sünde impliziert, einen eminent politischen Charakter annehmen kann. So ist es sicher kein Zufall, daß die Ausbildung der Totengerichtsidee in Ägypten eine Sache des Mittleren Reichs ist, des ersten großen, seine Grundlagen reflektierenden und in dieser Hinsicht programmatischen Staatsgebildes, das die Menschheit kennt.[66] Wenn Schuld ein Herrschaftsinstrument ist, dann ist das Totengericht, das diese Schuld feststellt, die stärkste und umfassendste in diesem Zusammenhang denkbare Instanz. Die ägyptische Schuldkultur wird man nicht trennen können von der politischen Theologie dieses Staates. Der Staat braucht als Untertan den schuldfähigen Menschen, das verantwortliche, »berechenbare Individuum«, dem ein Gedächtnis angezüchtet wurde, damit es für seine Verpflichtungen einstehen kann. Schuldfähig ist der Mensch nach ägyptischer Auffassung vom 10. Lebensjahr an. In die Bindungen der Ma'at wird der Mensch sowohl hineingeboren als auch hineinerzogen. Er hat hier nur die Wahl der Auflehnung, wenn das eine Wahl ist. Ganz anders jedoch steht es mit den Bindungen der Persönlichen Frömmigkeit. Sie beruhen auf freier Wahl. »Fromm« in diesem

---

63 Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* Nr. 160.

64 Kritias fr. 43 F 19 Snell; siehe D. Sutton, »Critias and Atheism«, in: *Classical Quarterly* 31 (1981) S. 33-38, mit Bibliographie.

65 F. E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge, Mass. 1959, 2. Kapitel (»The Grand Subterfuge«).

66 Hierzu und zum Zusammenhang zwischen Politik und Religion im Mittleren Reich siehe Assmann, *Ägypten – Eine Sinngeschichte* S. 133-222.

Sinne wird man aufgrund einer Entscheidung, die fast schon gewisse Formen von Konversion vorwegnimmt. Der Fromme ist in anderem Sinne schuldfähig. Er vergeht sich an einem Bündnis ganz persönlicher Natur, bei dem auch der Begriff der Liebe eine tragende Rolle spielt. Hier eröffnet die Religion einen Raum, der über die Sphären der Inter-Vision und der Inter-Lokution hinausgeht, einen Raum jenseits sozialer und politischer Einbindung und damit auch einen Raum ganz neuer Chancen der Schuld und Versündigung.

8. Der Begriff der Sünde

Abschließend möchte ich auf den Begriff der Sünde zurückkommen und dankbar Anregungen der Diskussion aufgreifen, die sich an den mündlichen Vortrag der vorstehenden Gedanken anschloß. Dabei möchte ich insbesondere auf eine kritische Bemerkung von Aleida Assmann eingehen, die mich überzeugt und zu einer Klärung meiner Position veranlaßt hat. Als ich diese Überlegungen vortrug, war ich so weit gegangen, Ägypten versuchsweise nicht nur den Schuldkulturen, sondern darüber hinaus auch noch den »Sündkulturen« zuzuordnen, die einen Begriff von »Sünde« im oben definierten Sinne entwickelt haben. Entscheidend war dabei für mich die Beobachtung, daß auch in Ägypten ebenso wie in Israel, im Judentum und im Christentum an die Einhaltung der Gebote die Verheißung der Fortdauer geknüpft war, entweder kollektiv im »Gelobten Lande« (Israel) oder individuell im »Reich Gottes« (Christentum) bzw. Paradies. Heute sehe ich das anders. Es ist richtig, daß das Prinzip Ma'at die Verheißung der Fortdauer impliziert für den, der nach ihr lebt. Daher heißt es in den *Klagen des Oasenmannes*, daß die Ma'at »an der Hand dessen, der sie tat, ins Totenreich hinabsteigt«.[67]

Es ist aber auch richtig, daß sich der Mensch rituell von aller (?) Schuld reinigen zu können hofft, die er durch Abweichungen von den Normen der Ma'at auf sich gezogen hat. Die ägyptische Idee des Totengerichts ist in erster Linie ein Reinigungsritual, eine Institution der Schuldabfuhr, dazu bestimmt, den Toten ›abzulösen von allen Verfehlungen, die er begangen hat‹. Auch die Tatsache, daß es darauf ankam, diese Normen bei Lebzeiten zu beherzigen und nicht ›auf die Länge der Jahre zu vertrauen‹, ändert nichts an der Semantik der Reinheit und Reinigung, die der

[67] B1, 320-322 = B2, 84-87; Vogelsang, 215 f.

Totengerichtsidee seit ihren Ursprüngen im Balsamierungsritual zugrundeliegt. Die »Gesetze des Totengerichts« buchstabieren einen normativen Raum der Reinheit aus. Wer die Normen hält, darf die Götter schauen und ist der schuldgewirkten Vergänglichkeit enthoben. Das »negative Bekenntnis« ist eben doch das Gegenteil einer wirklichen Beichte, die es nur im Horizont einer ganz anderen Semantik gibt, einer Semantik, zu der auch die Begrifflichkeit der inneren Wandlung *(t'schuvah, metanoia,* Reue) gehört.

Ich möchte innerhalb der Schuldkulturen eine weitere Unterscheidung vorschlagen, und zwar zwischen »Kulturen der Reinigung« und »Kulturen der Sünde« bzw., was dasselbe bedeutet, »Erlösungsreligionen«. Wenn dieser Unterschied nicht beachtet wird, gerät ein fundamentaler Unterschied zwischen Ägypten und Israel aus dem Blick. Was der Begriff der Schuld bzw. der Sünde im Rahmen einer Erlösungsreligion bedeutet, läßt sich im Rückgang auf Sigmund Freud deutlich machen. Für ihn ist Schuldbewußtsein ein Kennzeichen des Monotheismus als einer Vaterreligion. Er deutet dieses Schuldbewußtsein bekanntlich als eine Wiederkehr des verdrängten mörderischen Hasses auf den Vater der Urhorde. »Zum Wesen des Vaterverhältnisses gehört die Ambivalenz; es konnte nicht ausbleiben, daß sich im Laufe der Zeiten auch jene Feindseligkeit regen wollte, die einst die Söhne angetrieben, den bewunderten und gefürchteten Vater zu töten. Im Rahmen der Moses-Religion war für den direkten Ausdruck des mörderischen Vaterhasses kein Raum; nur eine mächtige Reaktion auf ihn konnte zum Vorschein kommen, das Schuldbewußtsein wegen dieser Feindseligkeit, das schlechte Gewissen, man habe sich gegen Gott versündigt und höre nicht auf zu sündigen«.[68] Auch wer Freud nicht bis in sein Phantasma der Urhorde folgen mag, muß zugeben, daß mit den letzten Worten – »das Schuldbewußtsein... , das schlechte Gewissen, man habe sich gegen Gott versündigt und höre nicht auf zu sündigen« ein zentrales Element der biblischen Semantik getroffen ist. Für dieses Schuldbewußtsein gibt es eine viel einfachere Erklärung, die ebenfalls auf dem Begriff der »Vaterreligion« aufbaut, aber ohne den Mythos der Urhorde auskommt.

Der Monotheismus konfrontiert die Menschen mit einem Beziehungsproblem. Sie sehen sich einem Gott gegenübergestellt, der zu keinen anderen Göttern in Beziehung steht und ganz und gar auf die Menschen verwiesen ist, um sich als Person zu verwirklichen. Daher wendet sich

---

[68] S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Frankfurt 1964 (Amsterdam 1939), S. 172-173.

Gott den Menschen zu, insbesondere seinem erwählten Volk, und daher erträgt er es nicht, wenn sich diese von ihm abwenden. Das ist der Ursprung der Sünde. Die Sünde ist nicht nur ein Anthropologicum, sondern auch und in erster Linie ein Theologicum. Sie ist eine Begleiterscheinung der Bindung, auf die Gott sich mit den Menschen eingelassen hat. Erst mit dem Bundesschluß am Sinai wird Gott in diesem Punkt überempfindlich und der Mensch kann sich in seinen Augen ganz anders versündigen als je vorher; keine andere Religion der Antike kannte diesen Sündenbegriff. Diesem Übermaß der göttlichen Zuwendung entspricht das schlechte Gewissen, »man habe sich gegen Gott versündigt und höre nicht auf zu sündigen«. Im Horizont der monotheistischen Gottesbindung wird die Schuld zur »Sünde«, das heißt zur Untreue, von der man sich nicht reinigen kann, sondern die man im Gegenteil sich ganz und gar klar machen, zu Herzen nehmen, beweinen und bereuen muß, um dann von Gott gereinigt zu werden. Die Sünde kann man nicht »abführen«.[69] Im Gegenteil wird sie zum Ausgangspunkt religiöser Sinnbildung.

Die ägyptische »Urschuld« ist die Habgier, sie ist das Laster aller Laster. Habgier betrifft den Mitmenschen und die Gemeinschaft. Über diesen Horizont denkt die ägyptische Moral nicht hinaus. Die israelitische Ursünde dagegen ist Idolatrie, wie sie in der Geschichte vom Goldenen Kalb veranschaulicht wird (und nicht etwa die Frucht vom Baum der Erkenntnis; die rückt erst in der christlichen Tradition an diese zentrale Stelle). Idolatrie betrifft einzig und allein Gott; sie entzieht ihm die Zuwendung, auf die er Anspruch hat, indem sie sich anderen Göttern bzw. den Dingen dieser Welt zuwendet. Sünde als Trennung und Abwendung gibt es erst auf dem Hintergrund von Bindung und Zuwendung. Für diese Zuwendung ist in der Bibel das politische Bündnis das Modell; die Metaphorik aber, mit der dieses Modell umschrieben und veranschaulicht wird, entspringt nicht der Politik, sondern der Erotik. Sünde ist Untreue oder verstockte Gleichgültigkeit gegenüber Gottes Liebe.

Den einzigen Rahmen, in dem sich in Ägypten Ansätze einer solchen Vorstellung aufspüren lassen, stellt die Persönliche Frömmigkeit dar.

---

[69] Die Frage, ob nicht Versöhnungsrituale wie der jüdische Yom Kippur, die katholische Beichte und insbesondere das spätmittelalterliche Ablaßwesen im Grunde ebenfalls Institutionen der Schuldabfuhr darstellen, lädt zu interessanten Überlegungen ein, die aber an der grundsätzlichen Bedeutung der Unterscheidung zwischen Reinheitskulturen und den auf einem emphatischen Schuldbegriff beruhenden Erlösungsreligionen nichts ändern.

Hier finden sich rudimentäre Formen von Schuldbewußtsein, Beichte und Bekenntnis und hier finden sich auch Modelle und Metaphern einer auf Zuwendung, Erwählung und gegenseitigen Bindung beruhenden Beziehung zwischen Mensch und Gott. Das Geheimnis der Sünde ist die Liebe.