

Schuld, Zeit und Gewissen

Jan Assmann

1. Gesicht und Herz – Scham und Verantwortung

»Im Gesicht« und »auf dem Herzen« sind zwei präpositionale Wendungen, mit denen das Altägyptische sich auf Anschein und Einschätzung bezieht. Die Wendung »im Gesicht« bezieht man meist auf sich selbst und spricht davon, wie einem 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, d. h. 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 Intervision 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 Interlokution nennen. Die Sphäre der Intervision ist der Raum, in dem man sich zeigt, um von anderen gesehen zu werden. Die Sphäre der Interlokution dagegen ist der Raum, in dem man sich äußert, um von anderen gehört zu werden. In der Sphäre der Intervision 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.

Müller-Herold (1999) 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 Intervision, der Ehre und der Scham – so meine These – herrscht Synchronie, in der Sphäre der Interlokution, der Schuld und des Gewissens dagegen Diachronie. In der Sphäre der Interlokution 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; Scham bezieht sich auf Schande, Verantwortung bezieht sich auf Schuld. 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 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, vor allem aber 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« (Gen 3,7) 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.

¹ Die Unterscheidung zwischen Scham- und Schuldkultur geht zurück auf Benedict (1974, S. 222ff.) und wurde von Dodds 1951 auf die griechische Welt angewandt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch Williams (1993).

2. Schuld, Gewissen und Gedächtnis

In einem nächsten Schritt soll der Zusammenhang von Schuld und Gedächtnis ausgeleuchtet werden, 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 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 angezchtet, 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« (1960, Bd. II, S. 799).

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« (ebd., S. 799f.). Nietzsche hat im Gewissen gerade 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« (ebd., Bd. I, S. 1020). Anstelle seines geopfert 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 (Assmann 1990; Assmann et al. 2006). 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 Gemeinschaftskunst. Solche Gemeinschaftskunst 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.« 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 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.«² In einem anderen Text derselben Zeit, dem *Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*³, 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.«⁴ Hier ist

2 *Die Klagen des Oasenmannes* (Bauer) B 1, 109f.; Vogelsang 1913, S. 100.

3 pBerlin 3024, 115f. ed. Erman 1896. Zahlreiche neue Übersetzungen, u.a. von Hornung 1990, S. 115.

4 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.

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 folgend. 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 (vgl. Zaba 1956, S. 39f, 85f. u. 141f.; Fecht 1958, S. 34–47). Damit kommen wir von den Verpflichtungen der Ma'at zu ihren Verheißungen.

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« (Assmann 1990, S. 110) oder auch »ein Denkmal ist es, das Gute zu tun«. Das Motiv von der Denkmalshaftigkeit 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.«

»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.«⁵

In den *Klagen des Bauern*, aus denen ich schon mehrfach zitiert habe, 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:

5 Kairo CG 565; Meulenaere 1965; 1984, mit weiteren Beispielen.

»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.
 Das ist die Regel der Gottesworte.⁶

[...]

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.«

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, um 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 autobiografische 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,
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 Schifflosen.
Ich habe meinen Vater geehrt
und wurde von meiner Mutter geliebt,
ich habe ihre Kinder aufgezogen« (Sethe 1933, S. 198f.; Assmann 1990, S. 100).

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. Wie man Schuld los wird: Techniken der 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 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, macht sich ebenso unmöglich wie z. B. der Feige, der sie bewusst verletzt. Man kann auch eine Schande nicht durch Reue und bessere Einsicht wettmachen. Schande wird man nicht wieder los. Hier ist oft der Tod der einzige Ausweg. Auch das hängt mit dem Nichtverhältnis von Schande und Zeit zusammen. Eine Schuldkultur jedoch muss Formen schaffen, wie sie mit der sich in der Zeit erhaltenden, aufhäufenden Schuld umgeht. Diese Formen einer »Schuldabfuhr« werden unter Begriffen wie Sühne oder Entsühnung zusammengefasst.

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 entschöhnen, 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 er über den Tod hinaus fort-dauern 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 Entsöhnung 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. 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 (s. Assmann 2001, Kap. 10 u. 11). 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 (s. ebd., Kap. 3). 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 Konservierung auf die ganze Person aus. Das ägyptische Wort für »Mumie« 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, jeder Sünde, die seinen Übergang in die andere Welt behindern könnten, inklusive der Torheiten der frühen Kindheit. Dann werden dem Menschen zehn 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. 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.

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 Vorstellungswelt 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, d. h. 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.

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.«⁷

5. Das Herz – der innere Lenker und Richter

Das Verfahren des Totengerichts ist streng standardisiert und hat die Form eines Reinigungseides. Der Verstorbene zählt einen Katalog von im Ganzen über achtzig Verfehlungen auf und beteuert, sie nicht begangen zu haben. Dazu wird sein Herz auf eine Waage gelegt und gegen eine Figur der Ma'at, der Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit, abgewogen. Was der Mund bekennt, muss das Herz bestätigen,

⁷ Lehre für Merikare P 53–57 vgl. Quack 1992, S. 34f.

sonst wird es als ein Lippenbekenntnis, das heißt als Lüge, entlarvt. Alles hängt jetzt davon ab, dass das Herz sich nicht vom Mund, also vom sprechenden Selbst, trennt. Daher beschwört der Tote sein eigenes Herz:

»Mein *jb*-Herz meiner Mutter,
 Mein *jb*-Herz meiner Mutter,
 Mein *h3tj*-Herz meiner irdischen Existenz:
 Steh nicht auf gegen mich als Zeuge,
 vor den ›Herren des Bedarfs‹!
 Sprich nicht gegen mich
 ›Er hat es tatsächlich getan!‹ dem entsprechend, was ich getan habe –
 laß keine Anklage gegen mich entstehen
 vor dem Großen Gott, dem Herrn des Westens.

Mein *jb*-Herz meiner Mutter,
 Mein *jb*-Herz meiner Mutter,
 mein *h3tj*-Herz meiner wechselnden Formen:
 Steh nicht auf gegen mich als Zeuge,
 tritt mir nicht entgegen im Gerichtshof,
 wende dich nicht gegen mich vor dem Wägemeister!« (Hornung 1979, S. 95f., Spruch 30A)

In der 2. Hälfte des 2. Jahrtausends, als die Idee des Totengerichts ihre kanonische Form gewinnt und sich allgemein durchsetzt, bildet sich die Vorstellung vom Herzen als innerem Lenker und Richter heraus. Ihren explizitesten Ausdruck findet sie in der Inschrift einer Stele, die ein gewisser Antef unter Thutmosis III., also im 15. Jahrhundert v. Chr. errichten ließ:

»Mein Herz war es, das zu tun entsprechend seiner Anleitung an mich.
 Es legt für mich ein ausgezeichnetes Zeugnis ab,
 seine Anweisungen habe ich nicht verletzt.
 Weil ich fürchtete, seine Anweisungen zu verletzen,
 gedieh ich dadurch über die Maßen.
 Trefflich erging es mir wegen seiner Eingebungen für mein Handeln,
 tadelsfrei war ich durch seine Führung.
 [...] Ein Gottesspruch ist es in jedem Leibe.
 Selig der, den es auf den richtigen Weg des Handelns geführt hat!«

Das Herz erscheint hier nicht nur als innerer Motor und Sitz von Wille, Initiative und selbstbestimmtem Handeln, wie in Texten des frühen 2. Jahrtausends. Es erscheint auch und vor allem als moralische Instanz, deren Lehren und Weisungen nicht »übertreten« oder »verletzt« werden dürfen. Die Stimme des Herzens

ist nicht die selbstherrlicher Individualität, sondern die sozialer und moralischer Verantwortlichkeit, die Stimme eines sozialen Überich, die als göttliche Stimme erkannt wird und unserem Begriff des Gewissens schon sehr nahe kommt. Die Stimme des Herzens ist die verinnerlichte Stimme der Gemeinschaft. Sie wirkt als Gemeinsinn – common sense im lateinischen Sinn von *sensus communis*. Das Herz ist das Organ, kraft dessen das Individuum sich öffnet gegenüber den Anforderungen des Zusammenlebens und sich einbeziehen lässt in die Bindungen der Gemeinschaft.

6. 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, riskiert eine Heilsverheißung. Das ist etwas ganz anderes. Normen sehen eine Strafe vor für den, der sie verletzt, aber keine Belohnung für den, der sie einhält. Ganz anders aber steht es mit den ägyptischen Gesetzen des Totengerichts und dem Gesetz der Bibel. Wer die Gesetze des Totengerichts einhält, wird in das Reich des Osiris und in die Sonnenbarke zugelassen, er erhält den Status eines Verklärten und ist vor dem Tode gerettet. Wer umgekehrt 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. 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. 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, d.h. Verlust des Gelobten Landes, Vernichtung, Zerstreuung unter die Völker der Erde. 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.

Die christliche Heilsverheißung, das Seelenheil, ist als Auferstehung der Toten und ewiges Leben definiert, und die zu erfüllende Norm ist mit dem Begriff Glauben umschrieben. Für die alten Israeliten bestand das verheißene Heil in der Ausbreitung von »Abrahams Samen« und seinem fortwährenden unangefochtenen Wohnen im Gelobten Lande. In jedem Fall geht die Heilsverheißung über den Rahmen der individuellen Lebenszeit hinaus. Hier befinden wir uns im Umkreis von Schuld-kulturen, die den Begriff der Sünde kennen als einer Schuld, die das Heil aufs Spiel setzt. Wir können sie daher Sünden-kulturen nennen. Interessant ist nun, dass auch das alte Ägypten bereits eine solche Sünden-kultur darstellt. In der Idee des Totengerichts gewinnt genau diese Verknüpfung von Norm und Verheißung Gestalt, die das Kennzeichen der Sünden-kultur ausmacht.

Weltliche Institutionen können Normen an Sanktionen knüpfen, aber nur Gott vermag Normen mit einer Verheißung zu verbinden. Darin liegt der Unterschied zwischen Schuld und Sünde. 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, d. h. der Bruch einer gegenseitigen Verpflichtung. Wenn im Namen der Ma'at Heilsverheißungen für ein Leben nach dem Tode gemacht werden, dann gehen die 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 vonseiten des Menschen gefordert wird und das den Gehorsam gegenüber den Gesetzen motiviert.

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.

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 und weiterhin bei Livius, Lukrez und Cicero und dann natürlich in der radikalen Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts. 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. 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 eintreten kann. Schuldfähig ist der Mensch nach ägyptischer Auffassung vom zehnten Lebensjahr an. Sündfähig ist der Mensch nach unserer Definition, wenn er ein Bündnis gegenseitiger Verpflichtungen und Verheißungen eingegangen ist. In das Bündnis der Ma'at wird der Mensch sowohl hineingeboren als auch hineinerzogen. Er hat hier nur die Wahl der Auflehnung, wenn das eine Wahl ist.

7. Schuld und Sünde im Rahmen der »Persönlichen Frömmigkeit«

Daneben entwickelte sich jedoch im Ägypten des 14. und 13. Jahrhunderts v. Chr. ein ganz anders geartetes Bündnis zwischen Gott und Mensch, das man in der Ägyptologie als »Persönliche Frömmigkeit« bezeichnet (Luiselli 2011). Dieses Bündnis beruht auf freier Wahl. »Fromm« in diesem Sinne wird man aufgrund einer Entscheidung, die fast schon gewisse Formen von Konversion vorwegnimmt. Der Fromme ist in anderem Sinne sündfähig. Er versündigt 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 Intervention und der Interlokution hinausgeht, einen Raum jenseits sozialer und politischer Einbindung und damit auch einen Raum ganz neuer Chancen der Schuld und Versündigung.

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 bei 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. Das geschah vor allem durch das öffentliche Bekenntnis der begangenen Sünde in der Form einer Stelen-Inschrift. 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. Worauf es ankommt, ist die persönliche Erfahrung der strafenden und rettenden Macht und deren Verkündigung. Der Impuls zur Verkündung und Verbreitung scheint untrennbar verbunden zu sein mit dem Motiv der Konfession, der schuld-bezogenen Selbstthematisierung. Gerade die Öffentlichkeit der Beichte ist es, die sühnend (»schuldbefreiend«) 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 der Interlokution, des Miteinander-Redens und Einander-Verstehens aus und in die Privatheit seiner Schuld ein. Dieser Akt schuldhafter Selbstverheimlichung kann 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 das hebräische *t'schuvah* und das griechische *metanoia* ausdrücken. Hier tut sich ein diametraler Gegensatz auf zwischen hebräischer und ägyptischer Schuld-kultur. Die hebräische Schuldkultur kennt alle Formen der ägyptischen, nämlich »Lobpreis, Bekenntnis und Opfer« – die drei Bedeutungen des hebräischen Begriffs *todah* – aber darüber hinaus und vor allem die Reue, das zerbrochene Herz, die kostbarste Gabe, die der Mensch Gott darbringen kann (Psalm 51). Die ägyptische Schuldkultur scheint die Vorstellung einer Herzenswandlung nicht zu kennen. Was sich hier wandelt, ist nicht das Herz des Sünders, sondern 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.

Aufseiten des Menschen haben wir einen Prozess von schuldhafter Verheimlichung zu bekennender Veröffentlichung, aufseiten 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 Intervision genannt haben und einer diachronen Sphäre der sprachlichen Kommunikation, die wir den Raum der Interlokution nannten. Zorn und Abwendung Gottes wird im Raum der Intervision 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:

»Siehe, du lässt mich die Finsternis schauen, die du bewirkst.
Sei mir gnädig, damit ich es verkünde« (Assmann 1999, Nr. 152 u. 153).

Wer sich gegen die Gottheit versündigt, den bestraft sie mit dem Ausschluss 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. Blindheit bedeutet Verbannung vom Angesicht Gottes und Ausschluss aus der Sphäre der sozialen Intervision.

Wem Gott zürnt, dem entzieht er die Gnade seines Anblicks. Gott nicht sehen können, bedeutet soviel wie Abwesenheit und Abwendung. Die Überschrift des 125. Totenbuchkapitels lautet entsprechend: »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. 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.

Literatur

- Adkins, A.W.H. (1960): *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford (Oxford University Press).
- Assmann, J. (1990): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München (C.H. Beck).
- Assmann, J. (1999): *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2. Aufl. Fribourg (Universitätsverlag).
- Assmann, J. (2001): *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. München (C.H. Beck).
- Assmann, J.; Krippendorff, E. & Schmidt-Glitzner, H. (2006): *Ma'at – Konfuzius – Goethe. Drei Lehren für das richtige Leben*. Frankfurt a.M. (Insel).
- Benedict, R. (1974): *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. New York.
- Dodds, E.R. (1951): *The Greeks and the Irrational*. Berkeley (Berkeley University Press).
- Erman, A. (1896): *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. Berlin (Akademieverlag).
- Fecht, G. (1958): *Der Habgierige und die Ma'at in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime), ADAIK 1*. Glückstadt (Augustin).
- Hornung, E. (1979): *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich (Manesse).
- Hornung, E. (1990): *Gesänge vom Nil*. Zürich (Manesse).
- Luiselli, M.M. (2011): *Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches*. Wiesbaden (Harrassowitz).
- Meulenaere, H. de (1965): *Une formule des inscriptions tardives*. BIFAO 63, 33–36.
- Meulenaere, H. de (1984): *Reflexions sur une maxime*. In: *Studien zu Sprache und Religion des alten Ägypten*. Fs. W. Westendorf, Göttingen, S. 555–559.
- Müller-Herold, U. (1999): *Verfehlung, Schuld und Scham. Vom sittlichen Versagen in der Wissenschaft*. In: Schabert, T. & Clemens, D. (Hg.): *Schuld, Eranos*, München (W. Fink), S. 21–53.
- Nietzsche, F. (1960): *Werke in drei Bänden*, hg. K. Schlechta. München (Hanser).
- Quack, J.F. (1992): *Studien zur Lehre für Merikare*. GOF 23. Wiesbaden (Harrassowitz).
- Sethe, K. (1961): *Urkunden der 18. Dynastie*, Nachdr. der 2. Aufl., Berlin/Graz (Akademieverlag).
- Sethe, K. (1933): *Urkunden des Ägyptischen Altertums I, Urkunden des Alten Reichs*, Heft 3. Leipzig (Hinrichs).
- Vernus, P. (1976): *La formule »le souffle de la bouche« au Moyen Empire*. *Revue d'Égyptologie* 28, 139–145.
- Vernus, P. (1985): *La retribution des actions: à propos d'une maxime*. *Göttinger Miscellen* 84, 71–79.
- Vogelsang, F. (1913): *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, *Unters. z. Gesch. u. Altertumsk. Äg.* 6. Leipzig (Hinrichs).
- Williams, B. (1993): *Shame and Necessity*. Berkeley (Berkeley University Press).
- Zaba, Z. (1956): *Les Maximes de Ptahhotep*. Prag (Editions de L'Académie Tchecoslovaque des Science).