Jan Assmann

Altägypten und Christentum

Im März 1988 durfte ich unter Leitung von Helmut Merklein die Bonner Theologische Fakultät durch Ägypten führen. Dabei kam es immer wieder zu langen und für mich unvergesslichen Gesprächen über Ägypten und Christentum. Manche der Fragen, die wir damals diskutierten, haben mich seitdem nicht mehr losgelassen, insbesondere die Frage nach möglichen ägyptischen Wurzeln des Monotheismus, des Christentums und allgemein des christlichen Abendlandes aus Ägypten. In diesem Essay möchte ich im Gedenken an den allzu früh verstorbenen Freund das Gespräch fortsetzen.

1. Ägypten im christlichen Gedächtnis

Das kulturelle Gedächtnis des christlichen Abendlandes ist von zwei kanonischen, d.h. hochverbindlichen Überlieferungssträngen geprägt: der biblischen und der klassisch-antiken Überlieferung. Beide Überlieferungsstränge lassen sich daraufhin befragen, welche Rolle Ägypten in ihnen spielt. Für die biblische Überlieferung erscheint Ägypten als das Land der Herkunft. Israel kam aus Ägypten, und insofern, als das Christentum Israel beerbt hat und fortsetzt, kam auch das christliche Abendland aus Ägypten. Die Legende von der Flucht nach Ägypten hat diese Herkunft noch einmal eigens unterstrichen und auch für Jesus in Anspruch genommen. "Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen": Dieser Satz sollte für Israel und für Jesus gelten. Aber was ist das für eine Herkunft! Sie steht im Zeichen der Abkehr, der Verwerfung und Abgrenzung. Ägypten ist der Inbegriff all dessen, was man hinter sich lassen muss, um zu werden, wozu man berufen ist. In diesem Sinne kam das Christentum für das biblisch fundierte kulturelle Gedächtnis aus Ägypten. Es kam aus Ägypten, indem es alles Ägyptische abgestreift und hinter sich gelassen hat. Ägypten ist zugleich Herkunftsland und Gegenwelt, das Land der Knechtschaft und der Zauberei, des Götzendienstes und Totenkults, der Finsternis. Exodus ist Aufklärung.1

Ganz anders erscheint Ägypten jedoch in der klassischen Überlieferung.² Auch hier stoßen wir auf den Begriff der Herkunft, aber in einem ganz anderen Sinne, nicht im Sinne des Auszugs, sondern der translatio. Herodot sagt, dass die grie-

Mit diesem Ägyptenbild setze ich mich in meinem Buch Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998, auseinander.

Vgl. hierzu mein Buch Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten, München 2000.

chischen Götternamen aus Ägypten stammen.3 Damit meint er die begriffliche Artikulation der Götterwelt. Spätere sagen, dass Platon, Pythagoras und Orpheus in Ägypten waren und von dort die zentralen Inhalte ihrer Mysterien und Lebenslehren nach Griechenland gebracht haben. So kommt es in der Renaissance zur Lehre von der theologia prisca, die sich mit dem biblischen Geschichtsbild verband und bis ins 19. Jahrhundert hinein bestimmend blieb. 4 In diesem Rahmen entwickelte sich nun in der Tat die Vorstellung, dass alle Kultur und Religion, und damit auch das Christentum, aus Ägypten kam. Die Lehre der theologia prisca ist in säkularisierter Form, als Diffusionstheorie, noch heute lebendig. Für die Diffusionstheorie kommt alles von irgendwo her und geht in letzter Instanz auf einen gemeinsamen Ursprung zurück. Worauf es ankommt, ist die Ermittlung der Überlieferungswege. Auch wenn Kulturen durch Ozeane getrennt sind, muss es Diffusionswege geben, und so werden dann z.B. mit den Mitteln damaliger Epochen Schiffe nachgebaut, mit denen diese Ozeane überbrückt werden können. Für Ägypten und das Christentum ist man auf solche Konstruktionen nicht angewiesen, die Verbindungen sind vielfältig, und die Annahme kultureller Diffusion liegt auf der Hand. Die Vorgängerin der Diffusionstheorie ist, wie gesagt, die Lehre von der theologia prisca. Danach gibt es eine einzige ursprüngliche Kultur, sapientia, die sich von diesem einen Ursprung aus über die Welt verbreitet hat. Deren erster Träger war Adam; er hatte das volle Wissen und war daher in der Lage, alle Geschöpfe korrekt zu benennen, die Gott ihm zuführte.5 Mit der Sintflut ging dieses Wissen verloren oder überlebte fragmentarisch in Noah und seinen Söhnen. Einige große Ur-Weise nachsintflutlicher Zeit waren im Besitz des vollen Wissens, das sie von Fragmenten ausgehend und durch Offenbarungen unterstützt wieder herzustellen vermochten: Hermes Trismegistos in Ägypten, Zoroaster in Persien und Mose. Zoroaster galt als der Verfasser der chaldäischen Orakel, Hermes Trismegistos als der Verfasser der hermetischen Schriften (des "Corpus Hermeticum"), und in beiden Textcorpora fand man zahlreiche Vorhersagungen oder Vorwegnahmen der christlichen Theologie, ebenso wie bei Mose und dem Alten Testament. Alles war auf Christus hin angelegt, ganz besonders aber das Corpus Hermeticum, in dem sich das christliche Abendland am intensivsten wiedererkannte. Für Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Giordano Bruno und andere Theologen-Philosophen der Renaissance war es gar keine Frage, dass das christliche Abendland aus Ägypten kam. Hier war die Urheimat der Weisheit. Von hier hatten sie Mose nach Israel und Orpheus, Pythagoras und Platon nach Griechenland gebracht, und das christliche Abendland war dazu be-

³ Herodot, Historien II, Kap. 50 f.

A. Assnam, "Die Weisheit Adams", in: dies. (Hg.), Weisheit, München 1991, 305-324.

⁴ Zur Theologia Prisca vgl. M. Stausberg, Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42, Berlin/ New York 1998, sowie W. Schmidt-Biggernam, Philosophia Perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt 1998.

rufen, diese beiden Überlieferungsströme wieder zusammenzuführen und die Fülle der Weisheit wiederzugewinnen und weiterzutragen. Hier war von Abkehr keine Rede mehr. Die Figur der translatio bestimmte die Struktur der kulturellen Erinnerung. Für die theologia prisca kam das Christentum selbstverständlich aus Ägypten, und zwar im Sinne der Übernahme, der translatio sapientiae, und nicht der Abgrenzung und Abkehr. Diese Sicht der Geschichte zerfiel aber wie eine Fata Morgana mit der Entstehung des modernen, kritischen historischen Denkens, das zwar auch bis in die Renaissance zurückreicht, aber erst im 19. Jahrhundert mit der Entzifferung der Hieroglyphen voll zum Durchbruch kam. Jetzt trat auch an die Stelle der theologia prisca nicht nur die Diffusionstheorie, in der sie sich unter anderen Vorzeichen fortsetzte, sondern die romantische, von Herder inaugurierte Lehre vom Genius der Völker und damit vom vielfachen Ursprung der Kultur⁶: Der Genius eines Volkes und seiner Kultur wurde immer mehr mit der Sprache identifiziert, so dass man nun Herkunft mit Sprachverwandtschaft identifizierte und die Wurzeln des Abendlandes im Indogermanischen erblickte.7 Damit verblasste Ägypten, und die Idee einer Herkunft des Abendlandes aus Ägypten lebt heute nur noch in esoterischen Zirkeln, z.B. in der Anthroposophie, weiter⁸ sowie neuerdings in der amerikanischen und besonders afroamerikanischen Ideologie des Afrozentrismus.9

Die Frage nach der Herkunft des Christentums stellt sich heute ganz anders als vor dem 19. Jh. Sie richtet sich nicht an das kulturelle Gedächtnis – was wissen die Traditionen, in denen wir leben, von einer Herkunft aus Ägypten –, sondern an die Archäologie, die gerade auch das ans Licht heben will, was die Traditionen vergessen haben. Hat die Ägyptologie verborgene Bezüge zu Ägypten aufgedeckt, von denen die christliche Tradition selbst gar nichts mehr weiß? Nehmen wir als ein besonders eklatantes Beispiel solcher verborgenen Bezüge den Fall König Echnatons, der um die Mitte des 14. Jhs. in Ägypten die traditionelle polytheistische Religion abschaffte und einen monotheistischen Kult des Sonnengottes Aton gründete. Davar ist dieser Sonnenkult inhaltlich himmelweit entfernt von dem Monotheismus des Alten Testaments, aber in ihrem formalen und negativen Aspekt, in der Abschaffung der traditionellen Religion, d.h. in ihrer

⁶ A. Assmann, "Herder zwischen Nationalkulturen und Menschheitsgedächtnis", SAECU-LUM 52, 2001, 41-54.

M. Olender, Die Sprachen des Paradieses, Frankfurt/New York 1995.

E. Hornung, Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland, München 1999.

M. Bernal, Black Athena. The Afrosiatic Roots of Classical Civilization I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, New Brunswick 1987; II: The Archaeological and Documentary Evidence, London 1991. Zur kritischen Diskussion dieser reichlich verstiegenen These s. M. Lefkowitz/ G. MacLean Rogers, Black Athena Revisited, Chapel Hill 1996.

E. Hornung, Echnaton. Die Religion des Lichts, Zürich 1995; N. Reves, Akhenaten: Egypt's False Prophet, London 2001; D. Montserrat, Akhenaten: History, Fantasy, and Ancient Egypt, London/ New York 2000.

antagonistischen Energie entsprechen sich diese beiden Religionen ziemlich genau. Davon haben aber weder die biblischen noch die späteren außerbiblischen Texte mehr etwas gewusst, weil der Ketzer Echnaton sofort nach seinem Tode einer gründlichen Auslöschung aller Spuren anheim fiel, die an ihn und seine Tat hätten erinnern können. Erst im 19. Jh. sind die Überreste seiner Regierungszeit wieder ans Licht gekommen und erst vor ca. 100 Jahren konnte zum ersten Mal die Frage nach einer Beziehung zwischen Echnaton und dem biblischen Monotheismus gestellt werden. Von dieser Herkunft ahnte das christliche Abendland fast nichts und die anderen monotheistischen Religionen, Islam und Judentum, noch viel weniger. Denn im christlichen Abendland gab es zumindest Erinnerungsspuren, die auf eine Herkunft des Monotheismus aus Ägypten deuteten. Zwar war das Bild des Ketzerkönigs aus der Überlieferung verschwunden. Dafür glaubte man, es habe in Ägypten einen geheimen, esoterischen Monotheismus gegeben, im Schutze von Mysterien, in die Moses eingeweiht gewesen wäre. Dieser Erinnerungsspur bin ich in meinem Buch Moses der Ägypter nachgegangen und will das hier nicht wiederholen. Denn hier frage ich nicht nach Erinnerungsspuren, sondern nach Einflüssen, die möglicherweise gar nicht wahrgenommen und erinnert wurden und die nur die Archäologie rekonstruieren kann.

Ich möchte mich auf zwei Ideen konzentrieren, in denen sich das Christentum und das Alte Ägypten besonders nahe stehen: die Idee der Inkarnation und der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele und einer jenseitigen Vergeltung. Diese Ideen fallen deshalb als möglicherweise ägyptisch ins Auge, weil sie dem Alten

Testament fern stehen und von anderswoher zu kommen scheinen.

2. Der König als Gottessohn¹¹

Zwar kennt auch das Alte Testament die Vorstellung des Gottessohnes. Der König wird als Sohn Gottes angeredet: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt, heißt es in Psalm 2. Jesaja weissagt den Messias, den Friedensfürsten, als Kind und Sohn des Höchsten. Und Israel insgesamt, das Gottesvolk, gilt als Sohn Gottes. Aber das ist ein Bild, um die Beziehung zwischen Gott und Volk bzw. Gott und König zu denken, das nie zu einer Geschichte ausgestaltet wird wie bei Lukas, wo in allen Details erzählt wird, wie Gott buchstäblich in einer sterblichen Frau einen Sohn zeugt, wie dieses Kind dann geboren wird und als Sohn Gottes auf Erden wandelt. Hier wird das Bild narrativ entfaltet und zugleich zum Mythos verdichtet, d.h. zu einer Geschichte, die sich Jahr für Jahr im Fest wiederereignet. Das ist etwas völlig anderes als die Herkunft und Kind-

S. hierzu J. Kügler, Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium, BBB 113, Bodenheim 1997; E. Brumer-Traut, Pharao und Jesus als Söhne Gottes, Antaios 2 (1961) 266-284.

heit der alttestamentlichen Könige, die in vollkommen menschlichen und irdischen Bahnen verläuft. Die alttestamentlichen Vorstellungen von der Gottessohnschaft des Königs haben selbstverständlich auch die christologische Idee der Gottessohnschaft aufs Intensivste geprägt, und doch ist da etwas anderes hinzugetreten, das denn auch vom Judentum und später vom Islam aufs Schärfste abgelehnt wurde. Das ist einerseits, was ich das Inkarnatorische nennen möchte, also das Insistieren auf dem physischen, biologischen, fleischlichen Sinn der Gottessohnschaft im Gegensatz zum "Adoptianischen", Metaphorischen und bloß Bildlichen, und andererseits ist es das Mythische, die narrative Ausgestaltung einer Konstellation zu einer hochbedeutsamen Geschichte. So etwas gibt es

im Alten Testament nicht, aber dafür finden wir es in Ägypten.

Der ägyptische König trägt seit der 5. Dynastie (um 2400 v.Chr.) den Titel "Sohn des Sonnengottes". Aus späterer Zeit, vielleicht dem 18. oder 17. Jh. stammt ein Text, der erzählt, wie der Sonnengott mit einer sterblichen Frau Drillinge zeugt, die dann nacheinander den Thron Ägyptens besteigen. 12 Aus dem Neuen Reich, dem 15., 14. und 13. Ih. stammen dann verschiedene Versionen einer Bilderfolge, die den Mythos von der Geburt des Königs in 17 Szenen darstellen. 13 Hier wird erzählt, wie der höchste Gott Amun in der Götterversammlung ankündigt, einen neuen König zeugen zu wollen, der den Göttern Tempel bauen und Opfer darbringen wird, wie er dann Thot ausschickt, eine passende Partnerin auszukundschaften, wie dieser die Königin erwählt und Amun dann dieser in der Gestalt ihres Gatten beiwohnt. Thot verkündet dann der Königin die Geburt eines Kindes, Chnum wird beauftragt, das Götterkind und seinen Ka auf der Töpferscheibe zu formen. Schließlich kommt der Tag der Entbindung. Das Neugeborene wird gereinigt, gesäugt und von seinem göttlichen Vater anerkannt. Es empfängt verschiedene Segensgaben der Götter, wächst heran und wird beschnitten. Der Zyklus schließt mit einer Szene, die genau der Eingangsszene entspricht und Amun in der Götterversammlung darstellt, wie er ihr den neuen König präsentiert.

Das klingt wie die ägyptische Version der Weihnachtsgeschichte. Freilich: Gott verwandelt sich nicht in die Gestalt Josephs des Zimmermanns und wohnt Maria nicht physisch bei. Marias Befruchtung ist ein Mysterium, das dann in der Vorstellung von der unbefleckten Empfängnis oder jungfräulichen Geburt ausgedrückt wird. Von Jungfräulichkeit ist im ägyptischen Mythos nicht die Rede, ebenso wenig wie im griechischen Mythos von Amphitryon und der Geburt des Herakles, der zahlreiche Entsprechungen zum ägyptischen Königsmythos aufweist. 14 Aber immerhin ist die Vorstellung der Jungfrauengeburt in Ägypten auch

3 H. Bramer, Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos (ÄA 10), Wiesbaden 21986.

¹² Zum Papyrus Westcar s. A. Eman, Die Märchen des Papyrus Westcar, Berlin 1890; E. Brumer-Traut, Altägyptische Märchen, 19-24.

W. Burkert, Demaratos, Astrabakos und Herakles. Königsmythos und Politik zur Zeit der Perserkriege, Mus.Helv. 22 (1955) 166-177

nicht vollkommen fremd. Aus den Mysterien wird ein Ruf überliefert: "tharreite, Mystai: he parthenos teteken" – "Fasst Mut, ihr Mysten: die Jungfrau hat geboren!". ¹⁵ Auf eine ähnliche Vorstellung bezieht sich auch die Inschrift auf dem verschleierten Bild zu Sais, wie Proklos sie überliefert. "Ich bin alles, was ist, war und sein wird. Keiner hat meinen Chiton aufgehoben. Die Frucht meines Leibes war die Sonne." ¹⁶ Das bezieht sich auf die jungfräuliche Geburt der Sonne aus der Himmels- und Muttergöttin Neith, ohne Mitwirkung eines Vaters. Vermutlich erklang der mystische Ruf zur Wintersonnenwende. Aber hier ist das Kind, das geboren wird, ein Gott: die Sonne, und kein Mensch wie im Königsmythos

und in der Weihnachtsgeschichte.17

Ein anderer Unterschied ist vielleicht noch entscheidender. Die Weihnachtsgeschichte erzählt von einem einzigen wahrhaft epochemachenden, zeitwendenden Ereignis. Nie vorher und nie nachher hat Gott sich in dieser Weise auf die Welt eingelassen. Der ägyptische Königsmythos dagegen bezieht sich auf jeden König und lässt Gott immer wieder zeugend in die Geschichte der Menschen eingreifen. Zweifellos haben wir es in der christlichen Welt mit einem vollkommen anderen Zeit- und Geschichtsbild zu tun. Hier steht das Ereignis der Inkarnation in der linearen Zeit, die irreversibel fortschreitet; in Ägypten dagegen steht es in einer zyklischen Zeit, die immer wieder von vorne anfängt. Jeder neue Pharao beginnt seine Regierungszeit mit dem Jahr 1. Das heißt aber nicht, dass dadurch iede Beziehung zwischen den beiden Konzepten, dem ägyptischen Königsmythos und der christlichen Geburtslegende, ausgeschlossen wäre. Es sieht doch vielmehr so aus, als sei ein ägyptisches Bild gewissermaßen übersetzt worden, aus dem ägyptischen Zeit-, Geschichts- und Weltbild, das zyklisch und mythisch denkt, in das biblische Zeit-, Geschichts- und Weltbild, das eher linear und geschichtlich denkt.

So einfach können die Dinge aber nicht liegen. Zwischen dem ägyptischen Königsmythos und der lukanischen Geburtslegende liegen mehr als tausend Jahre. War der ägyptische Mythos in frühchristlicher Zeit überhaupt noch bekannt? Die Antwort lautet "Ja, aber..." und ist nicht ganz einfach. Der Mythos war bekannt, und zwar vermutlich wesentlich bekannter und verbreiteter als im Neuen Reich, 1000 Jahre vorher, aber in einer anderen Form. Jetzt bezieht er sich nämlich nicht mehr auf den König, sondern auf das Götterkind der jeweiligen Tempeltriade, das alljährlich auf diese Weise zur Welt kommt. Jeder größere Tempel enthält ein sogenanntes Geburtshaus, in dem das Mysterium von der Geburt des Kindes dargestellt ist und rituell begangen wird. 18 Das zyklische und mythische Element des Königsmythos hat sich nun noch enorm intensiviert. Mit Geschich-

15 R. Merkelbach, Isis Regina - Zeus Sarapis, Stuttgart 1995, 185-186.

S. auch E. Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, Leipzig 1924/

Darmstadt 1969.

S. hierzu J. Assnam, Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe, Stuttgart/ Leipzig 1999, 13 f.

¹⁸ F. Daumas, Les mammisis des temples égyptiens, Kairo 1958.

te hat er gar nichts mehr zu tun. Hier geht es nur noch um die kosmischen Zyklen. Im Fest der Gottesgeburt feiert man die zyklische Zeit, die sich jährlich regeneriert. Der Gott, der sich alljährlich selbst als Kind zur Welt bringt, ist vielleicht die eindrucksvollste Allegorie der Reversibilität und der extremste Gegensatz zum linearen Zeit- und Geschichtsverständnis der Bibel und zum Ein-füralle-Malhaften der Inkarnation, der sich denken lässt. Auf der anderen Seite aber hat sich der ägyptische Mythos auch der lukanischen Weihnachtsgeschichte angenähert. Denn nun ist er von einem politischen zu einem religiösen Phänomen geworden. Praktisch alle Ägypter begehen in so gut wie allen religiösen Zentren Ägyptens jährlich das Fest der Gottesgeburt. In der religiösen Vorstellungswelt Ägyptens und damit auch der von ihm in der Ptolemäerzeit zeitweilig beherrschten Gebiete Palästinas ist das Bild von der Geburt des Kindes und der Erneuerung der Zeit fest verankert. Mit dem Zur-Welt-Kommen Gottes erneuert sich alljährlich die Zeit; auch wenn die Ägypter dabei an nicht viel anderes als an Nilüberschwemmung, Sonnenlauf und Fruchtbarkeit denken, hindert andere, im Rahmen anderer Sinn- und Zeitkonstruktionen lebende Menschen doch nichts daran, bei diesem Bild an ganz anderes zu denken und es etwa mit messianischen und apokalyptischen Motiven zu verknüpfen.

Ist nun aber mit der Verschiebung des ägyptischen Königsmythos nicht gerade das christologisch entscheidende Moment verloren gegangen: das Inkarnatorische? Kommt denn Gott in Gestalt des Götterkindes wirklich zur Welt? Spielt sich die ganze Geschichte nicht jetzt nur noch in der Götterwelt ab? In der älteren, politischen Form ging es noch um Himmel und Erde, jetzt scheint es nur noch um den Himmel zu gehen. Das ist richtig und hängt wohl damit zusammen, dass der König in den Zeiten der persischen und dann griechischen und römischen Fremdherrschaft nicht mehr gut als Inkarnation Gottes verstanden werden konnte. Das Prinzip der Inkarnation verschiebt sich in der Spätzeit vom König auf ein Phänomen, das uns äußerst fremdartig anmutet: die heiligen Tiere und allen voran den Apis-Stier. Der Apis-Stier spielt in der Spätzeit eine Rolle, die ihm nie zugekommen war in den klassischen Perioden der ägyptischen Kultur, und das muss mit dem Schwund an inkarnatorischer Repräsentation im Königtum zu tun haben. Das inkarnatorische Denken steht Ägypten nahe. Es steht

Agypten umso näher, als es Israel fern steht.

3. Die Unsterblichkeit der Seele

Die andere Vorstellung, in der das Christentum sich von Israel entfernt hat und Ägypten nahe gekommen ist, ist die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele und der Vergeltung in einem ewigen Leben.¹⁹ In Ägypten ist diese spezifische

¹⁹ J. Assnam, Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001, insbes. Kap. XVII.

Verknüpfung von Gerechtigkeit und Unsterblichkeit seit alters zuhause²⁰, in Israel dagegen ist sie fremd. In Israel erfüllt sich die Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte. Auch hier lohnt sich das Gute und rächt sich das Böse, aber nicht im Jenseits, sondern im Diesseits. Die Rechnungen, die im Rahmen einer Lebenszeit nicht aufgehen, begleichen sich in der Folge der Generationen. Die Geschichte nimmt hier den Platz ein, der im ägyptischen Denken das Jenseits ausfüllt. An die Stelle der persönlichen Unsterblichkeit tritt die verheißene Ewigkeit des Gottesvolkes. Der Einzelne lebt zwar nicht im Jenseits, aber in seinen Nachkommen weiter.

Einen ersten Einbruch erleidet dieses Bild in der nachexilischen Zeit, mit Hesekiel. Jetzt, unter dem Schock einer geschichtlichen Katastrophe, in der das Volk die Sünden einer über zweihundertjährigen Verschuldungsgeschichte ausbaden musste, empfindet man es als unerträglich, dass die Söhne die Sünden der Väter büßen müssen. Hier war zum ersten Mal von einem Schlussstrich die Rede.²¹ In dieser Situation verkündet Hesekiel einen Wandel: Solches Wort soll nun nicht mehr unter Euch gelten: die Väter haben saure Trauben gegessen und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden (Ez 18,2). Sondern jeder soll nach seinen eigenen Taten gerichtet werden. Damit ist der Individualismus der Schuld an die Stelle der Kollektiv- und Generationenhaftung getreten. Das ist ein großer Schritt in Richtung auf Ägypten zu. Aber noch ist keine Rede von einer Abrechnung im Jenseits und einer Hoffnung auf ewiges Leben. Zwar findet sich bei Hesekiel auch schon die Vision einer Art Auferstehung: Er schaut, wie sich die Gräber öffnen und die Gebeine der Toten ihnen entsteigen. Aber das gehört noch nicht zum allgemeinen Totenglauben dieser Zeit, der nach wie vor davon ausgeht, dass mit dem Tode alles vorbei ist.

Das Christentum hat die Unsterblichkeit und die jenseitige Vergeltung in das Zentrum seines Totenglaubens gestellt. Mit seinem Kreuzestod und seinem Abstieg in das Reich des Todes hat Christus die Schrecken der Todeswelt überwunden und das Tor zum Elysium geöffnet. Jedem Christen ist mit der Taufe Anteil an dieser Unsterblichkeit verheißen. Am Ende der Zeiten werden die Toten auferstehen und gerichtet werden. Die Guten werden in die ewige Seligkeit eingehen, die Bösen dagegen zu ewigen Höllenstrafen verdammt werden. In der späteren Geschichte des christlichen Abendlandes kommt dann noch die Idee des Fegefeuers hinzu. Dadurch wird die Gerichtsvorstellung stärker individualisiert und auch die Zeit spielt jetzt eine viel größere Rolle. Jeder wird gleich nach dem Tod gerichtet, um gegebenenfalls die Zeit bis zur Auferstehung zur Abbüßung der Sünden im Fegefeuer nutzen zu können. Ein Blick auf die abendländische Kunst zeigt, in welchem Ausmaß das christliche Abendland von der Gerichts-

²² J. LeGoff, Die Geburt des Fegefeuers, 2. Aufl. München (dtv) 1991.

J. Assnam, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.
S. hierzu J. Taubes, Zur Konjunktur des Polytheismus, in: K.H. Bohrer, Mythos und Moderne, Frankfurt 1983, 457-470.

idee besessen war. Die Freigesprochenen aber gingen gleich nach dem Tod in die ewige Seligkeit des Paradieses ein, so wie man es sich in der Antike von den Märtyrern vorstellte. Dieses Paradies hatte mit der Todeswelt der mesopotamischen, israelitischen und griechischen Unterweltsvorstellungen nichts mehr gemeinsam, sondern entsprach dem Elysium des ägyptischen Totenglaubens. Es war ein Ort, an dem die vom Tode Erlösten ein ewiges Leben genießen, anstatt wie in der Sche'ol und im Hades als Tote schattenhaft weiterzuleben.

Gerade dieser Gedanke, dass der Tod eine Schwelle ist, die uns Gott nahe bringt und ihn von Angesicht zu Angesicht schauen lässt, verbindet das Christentum und Ägypten, in scharfem Gegensatz zum Todesbild des Alten Testaments. Dort ist man im Leben Gott nahe, im Tode, in der Sche'ol aber gibt es keine Gottesnähe. Der Prophet Jesaja sagt: "Ja, in der Unterwelt dankt man dir nicht, die Toten loben dich nicht; wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte erhoffen" (Jes 38,18). In den Psalmen heißt es immer wieder: "Denn bei den Toten denkt niemand mehr an dich. Wer wird dich in der Unterwelt noch preisen? " (Ps 6,6); "Was nützt dir mein Blut, wenn ich begraben bin? Kann der Staub dich preisen, deine Treue verkünden?" (Ps 30,10); "Wirst du an den Toten Wunder tun, werden Schatten aufstehn, um dich zu preisen? Erzählt man im Grab von deiner Huld, von deiner Treue im Totenreich? Werden deine Wunder in der Finsternis bekannt, deine Gerechtigkeit im Land des Vergessens?" (Ps 88,11-13); "Tote können den Herrn nicht mehr loben, keiner, der ins Schweigen hinabfuhr" (Ps 115:17); "Wer wird in der Unterwelt den Höchsten loben anstelle derer, die leben und ihn preisen? Beim Toten, der nicht mehr ist, verstummt der Lobgesang; nur der Lebende und Gesunde preist den Herrn" (Sir 17,27-28).²³ Im alten Ägypten ist das, wie später im Christentum (und dann übrigens auch im nachbiblischen Judentum und im Islam), genau umgekehrt, hier gehen die seligen Toten mit den jenseitigen Adoranten Gottes, in Ägypten z.B. den "Sonnenaffen", im Christentum mit den Engelchören eine unio liturgica ein.²⁴

Erst in der Zeit der Makkabäerkriege, also um 170/60 v.Chr. kommt es in Israel zu einem weiteren Wandel der Jenseitsvorstellungen, und zwar im Zusammenhang des Märtyrertodes, der hier zum ersten Mal als ein Ideal formuliert wird. Für den Märtyrer, der mit der Hingabe seines Lebens die höchste denkbare Leistung vollbringt, kann im Diesseits keine Rechnung mehr aufgehen. Wenn man an der Gerechtigkeit Gottes festhalten will, dann ist man gezwungen, an ein Jen-

Vgl. Baruch 2,17 f.: "Denn nicht die Toten in der Unterwelt, aus deren Leib der Atem weggenommen ist, preisen die Ehre und Gerechtigkeit des Herrn, sondern die Menschen, die in großer Bedrängnis leben, gebeugt und kraftlos einhergehen und deren Augen schwach sind, die Menschen, die hungern, sie preisen deine Ehre und Gerechtigkeit, Herr." – 2,19: "... nicht im Vertrauen auf die Verdienste unserer Väter und unserer Könige."

S. dazu J. Assnam, Tod und Jenseits, 504-518, sowie ders., Unio liturgica. Die kultische Einstimmung in götterweltlichen Lobpreis als Grundmotiv "esoterischer" Überlieferung im alten Ägypten, in: H.G. Kippenberg/ G. Stroumsa (Hg.), Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterraneans and Near Eastern Religions, Leiden 1995, 37-60.

seits zu glauben, in dem der Märtyrer seinen Lohn empfangen wird. Seit dieser Zeit setzt sich die Vorstellung durch, dass ein Märtyrer unmittelbar ins Paradies eingeht. Zu Jesu Zeiten glaubten die Pharisäer bereits allgemein an die Unsterblichkeit, während die Sadduzäer nach wie vor diesen Gedanken ablehnten. In Ägypten sind solche Vorstellungen seit alters zu greifen.²⁵ Schon im Alten Reich, also im 3. Jahrtausend. v. Chr., betonen die Grabherren in ihren Inschriften ihre Gerechtigkeit, so als müssten sie sich vor einem Tribunal rechtfertigen. Aber dieses Tribunal denkt man sich zu dieser Zeit wohl noch ganz im Diesseits; es besteht im sozialen Gedächtnis der Nachwelt, das den Unwürdigen vergisst und den Gerechten in Erinnerung behält. In diesen Inschriften drohen Grabherren auch mit einem "Gericht des Großen Gottes", vor das sie Grabschänder zur Rechenschaft ziehen werden. Aus solchen Anfängen entwickelt sich früh, schon zur Schwelle des zweiten Jahrtausends, die Vorstellung, dass sich jeder nach seinem Tod einem solchen Gericht zu stellen und für sein diesseitiges Leben zu verantworten hat. Aus dieser Zeit stammt eine Weisheitslehre, in der folgende Verse stehen:

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.²⁶

Hier wird nun klar gesagt, dass sich der Mensch nach dem Tod vor einem göttlichen Richter zu verantworten hat. Den Gerechten erwartet als Lohn das ewige Leben im Jenseits. Er wird "dort" sein wie ein Gott, frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit. Worauf es ankommt, ist, schon im Diesseits nichts zu tun, was im Totengericht zur Anklage führen und die ewige Seligkeit aufs Spiel setzen

²⁵ S. hierzu Ma'at, Kap. 4.

²⁶ Lehre für Merikare P 53-57, J.F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, Göttingen 1992, 34 f.

kann. Die Werte und Normen nun, um die es beim Totengericht ging, waren nicht so sehr anders als die Normen des christlichen Abendlandes. Es waren die Normen des sozialen Lebens. Nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, keine Unzucht treiben, den König nicht beleidigen, den Gott nicht schmähen, keinen Aufruhr anzetteln, keinen Tempelbesitz antasten, aber auch sehr viel subtilere Dinge wie etwa: niemanden bei seinem Vorgesetzten anschwärzen, keinen Schmerz zufügen, niemanden hungern lassen, keine Tränen verursachen, keine Tiere quälen, nicht am Beginn jeden Tages die vorgeschriebene Arbeitsleistung erhöhen, nicht schimpfen und streiten, niemanden belauschen, niemandem zublinzeln, nicht zornig, nicht gewalttätig sein, sich nicht überheben und nicht taub

sein gegenüber Worten der Wahrheit.27

Beim ägyptischen Totengericht genügte es aber nicht, solche Vergehen einfach verbal abzustreiten. Der Gott war ja allwissend. Diese Situation der Beichte vor einem allwissenden Gott wurde bildlich in der Szene der Herzwägung gestaltet, die man symbolisch zu verstehen hat. Während der Tote seine Unschuldsbeteuerungen vortrug, lag das Herz auf der Waage und wurde gegen eine Figur der Wahrheitsgöttin abgewogen. Es handelte sich um eine Art Lügendetektor: Bei jeder Lüge würde die Waagschale mit dem Herzen sinken. Wird das Herz am Ende zu schwer befunden, würde ein Monstrum es verschlingen. Der Mensch würde als Person verschwinden, während er günstigenfalls als Person erhalten bleibt. Dieses wunderbare Bild gibt keine wirkliche Wägezeremonie wieder, sondern macht in der Weise des Symbols das Unsichtbare sichtbar: die Beziehung zwischen dem Gewissen des Menschen, symbolisiert im Herzen, und dem Willen und Wissen Gottes, symbolisiert in der Figur der Maat. Das Bild der Seelenwägung gehört auch fest in die christlich-abendländische Ikonographie.

Grabinschriften aus dem Neuen Reich lassen erkennen, in welchem Maße die Ideen des Totengerichts und der Unsterblichkeit das Lebensgefühl des Einzel-

nen bestimmten. So liest man in Texten des 15. Jh. v.Chr. z.B.:

Ich frohlocke beim Sagen der Ma'at, denn ich weiß, dass sie heilswirksam (ACH) 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 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,

²⁷ Totenbuch Kapitel 125, s. hierzu Tod und Jenseits, 100-115.

indem ich gelobt bin inmitten der Grabversorgten, die zu ihrem Ka gegangen sind.

(...)

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.²⁸

Mit der Wendung "Gesetze der Halle der beiden Wahrheiten" bezieht sich Baki, der Errichter der Stele, auf die Normen des Totengerichts. Baki hat sie seiner Lebensführung zugrunde gelegt, um ins Totenreich zu gelangen ohne Schuld. So strebt auch ein Christ im irdischen Leben nach Gerechtigkeit, um einigermaßen guten Gewissens vor seinen himmlischen Richter treten zu können. Die Ägypter lebten dermaßen im Angesicht der ersehnten Ewigkeit, dass ihnen das irdische Leben wenig galt:

Ein Weniges nur an Leben ist das Diesseits, die Ewigkeit (aber) ist im Totenreich.²⁹

Dieses Totenreich ist alles andere als die alttestamentliche Sche'ol oder der griechische Hades, wo die Toten nur noch ein Schattendasein führen. Es gleicht viel eher Dantes Paradiso. Die Gerechtfertigten reihen sich ein in die Chöre, die dem Sonnengott über den Himmel folgen und Osiris in der Unterwelt umgeben, die das Antlitz der Götter schauen und für immer Gott nahe sind. Gerade dieser Gedanke, dass der Tod eine Schwelle ist, die uns Gott nahe bringt und IHN von Angesicht zu Angesicht schauen lässt, verbindet das Christentum mit Ägypten,

in scharfem Gegensatz zum Todesbild des Alten Testaments.

Inkarnation und Unsterblichkeit, diese beiden Kernstücke des christlichabendländischen Welt-, Menschen- und Gottesbildes verbinden das Christentum mit dem alten Ägypten. Ich will nicht so weit gehen zu sagen, dass diese Ideen aus Ägypten stammen – wer weiß auf welchen Wegen sie in den Westen gelangt sind –, aber doch behaupten, dass sie eine Annäherung an – und vom Alten Testament her gesehen geradezu eine Rückkehr nach – Ägypten darstellen. Wo immer das Christentum sie hergenommen hat, sie haben es der ägyptischen Welt näher gebracht und damit vielleicht dazu beigetragen, dass das Christentum gerade in Ägypten einen so frühen und so überwältigenden Erfolg hatte.

Turin, Stele 156, ed. A. Varille, in: Bull. de l'Inst. Franc. d'Arch. Orient. 54, 1954, 129-135.
E. Dziobek, Die Denkmäler des Vezirs User-Amun, Heidelberg 1998, 78 f.