

JAN ASSMANN

ERLÖSUNG DURCH RECHTFERTIGUNG. ALTÄGYPTISCHE TODESVORSTELLUNGEN

1. *Rekonstruktion statt Dialog*

Das Alte Ägypten soll im Folgenden als eine »Todeskultur« dargestellt werden, das heißt als eine Gesellschaft, die dem »Phänomen des Todes« eine ganz besonders zentrale und vielfältige »Pflege« (nichts anderes bedeutet ja »Kultur«) angedeihen ließ. Vorher müssen wir uns allerdings klarmachen, daß das Alte Ägypten darüberhinaus auch eine »tote« Kultur ist, das heißt eine Kultur, mit der wir keinen wirklichen Dialog führen können. Wir können nicht erwarten, daß das Alte Ägypten unsere Fragen mit seiner eigenen Stimme beantwortet, weil es keine lebenden Mitglieder dieser Kultur mehr gibt. Wir sind daher abhängig von den Rekonstruktionen der Historiker. Der folgende Text darf also nicht als eine authentisch altägyptische Stellungnahme mißverstanden werden. Er beschreibt Ägypten nicht von innen, sondern von außen, nicht aus der Sicht eines Teilnehmers, sondern eines Historikers. Das unterscheidet ihn von den anderen Beiträgen dieses Bandes.

2. *Der Tod als Herausforderung zum Handeln*

Jede Betrachtung der altägyptischen Todesvorstellung muß von der Tatsache ausgehen, daß bei weitem der größte Teil dessen, was uns von der altägyptischen Kultur erhalten ist, in der einen oder anderen Weise mit dem Tod und den Toten verbunden ist. Es hat wohl niemals eine Kultur gegeben, die einen so großen Teil ihrer Ressourcen an Reichtum, Arbeitskraft und Intelligenz in das Projekt des Todes investiert hat. Das »Projekt des Todes« – schon diese Formulierung klingt einigermaßen paradox. Ist der Tod ein Projekt? Ist der Tod nicht eher das Gegenteil, das allen menschlichen Projekten ein Ende setzt?

Genau das ist der Punkt. Die alten Ägypter haben es verstanden, den Tod in ein menschliches Projekt zu transformieren und sogar in das

wichtigste aller menschlichen Projekte. Für die alten Ägypter war der Tod kein Anlaß, resignierend die Hände in den Schoß zu legen, als ob die Möglichkeiten menschliches Handelns und Behandeln hier an ihr äußerstes Ende gelangt seien. Im Gegenteil, der Tod war überhaupt erst der Ausgangspunkt einer großen Fülle verschiedenartigster und dabei überaus wichtiger Handlungen. Der Tod wurde nicht als das Ende, sondern eine Krise, eine Übergangsphase betrachtet, die zu völliger Vernichtung führen konnte, aber auch zu einer anderen und sogar in mancher Hinsicht noch wesentlich mächtigeren Existenzform. Eine berühmte Textstelle, die wir noch näher betrachten werden, beginnt mit den Worten: »Wenn Einer übrig bleibt nach dem Landen (= Sterben)...« – wobei dieses »wenn« temporal (engl. »when«), nicht konditional (engl. »if«) zu verstehen ist; »daß Einer übrigbleibt«, daß da nach dem Sterben ein Rest blieb und nicht alles vorbei und zu Ende war, galt als sicher. In dieser prekären Situation hing alles davon ab, diesen »Rest« in etwas Neues zu verwandeln, um ihn vor völliger Auflösung zu bewahren. Die alten Ägypter entwickelten diese Umwandlung zu einer richtigen Kunst und machten aus der Frage eine Wissenschaft, wie all das zu behandeln und zu heilen sei, was der physische Tod einer Person angetan hat. Alle diese Tätigkeiten im Zusammenhang mit dem Tod zielten darauf ab, diese Krise zu bewältigen und ihren Ausgang in Richtung auf ein möglichst günstiges Ergebnis zu beeinflussen.

Mit einer Reihe solcher Handlungen haben die Ägypter nicht bis zum Eintreten des Todes gewartet. Jeder Ägypter, der ein ausreichend hohes Amt in der ägyptischen Bürokratie erhielt, begann so bald wie irgendmöglich, sich ein »Haus für die Ewigkeit« anzulegen, das heißt eine monumentale Grabanlage. Ein solches Grab war eine Art Buch oder autobiographische Publikation, eine Kultstätte und ein Museum, das nicht nur Statuen und Wandbilder enthielt, sondern vor allem eine reiche Kollektion von Objekten, die dem Verstorbenen als Ausstattung der Sargkammer beigegeben wurden. Das Projekt einer solchen Grabanlage war unvergleichlich viel aufwendiger als der Bau und die Ausstattung eines Wohnhauses. Jeder Besucher Ägyptens war verblüfft von dem Phänomen, daß diese Menschen so gut wie alles in ihre »Häuser für die Ewigkeit« investierten und so wenig in die Häuser, in denen sie ihr Leben verbrachten. Hekataios von Abdera, der gegen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. 15 Jahre in Alexandrien lebte und eine vierbändige Beschreibung und Geschichte Ägyptens verfaßte (*Aigyptiaka*), schrieb sehr treffend:

Die Einheimischen geben der im Leben verbrachten Zeit einen ganz geringen Wert. Dagegen legen sie das größte Gewicht auf die Zeit nach ihrem Tod, während der man durch die Erinnerung an die Tugend im Gedächtnis bewahrt wird. Die Behausungen der Lebenden nennen sie »Absteigen« (*katalysei*), da wir nur kurze Zeit in ihnen wohnten. Die Gräber der Verstorbenen bezeichnen sie als »ewige Häuser« (*aidioi oikoi*), da sie die unendliche Zeit im Hades verbrächten. Entsprechend verwenden sie wenig Gedanken auf die Ausrüstung ihrer Häuser, wohingegen ihnen für die Gräber kein Aufwand zu hoch erscheint.¹

Ein entsprechendes ägyptisches Zeugnis ist uns in einer Grabinschrift aus dem Neuen Reich erhalten:²

Ich errichtete mir ein vortreffliches Grab
in meiner Stadt der Ewigkeit.
ich stattete vorzüglich aus den Ort meiner Felsgrabanlage
in der Wüste der Ewigkeit.³

Möge mein Name dauern auf ihm
im Munde der Lebenden,
indem die Erinnerung an mich gut ist bei den Menschen
nach den Jahren, die kommen werden.

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

Ein Gelobter Gottes ist der Edle,
der für sich handelt im Hinblick auf die Zukunft
und mit seinem Herzen sucht, um sich das Heil zu finden,
das Bestatten seines Leichnams und das Beleben seines Namens,
und der an die Ewigkeit denkt.⁴

Auch hier werden die außerordentlichen Aufwendungen für die Grabanlage damit begründet, daß die »auf Erden« (*tp t3*) verbrachte Zeit nur »ein Weniges« ist im Vergleich zu der »Ewigkeit« (*dt*), die man im »Totenreich« (*hrt ntr*) verbringt, und daß es darauf ankommt, von den Lebenden »erinnert« zu werden. Man versteht das ägyptische Grab nur, wenn man wie Hekataios über den architektonischen, ikonographischen und epigraphischen Befund hinaus nach den zugrundeliegenden Welt- und Wertvorstellungen fragt, nach der kulturellen Konstruktion von Zeit und Ewigkeit, Gedächtnis und Unsterblichkeit, sozialer »Tugend« und biographischer Bedeutung.

Sein Grab legt sich der vornehme Ägypter zu Lebzeiten an und berichtet davon in seiner biographischen Inschrift:

Ich habe überdies dieses Grab vervollständigt und seine Beschriftung veranlaßt, und zwar persönlich, während ich noch lebte.⁵

Mit dieser ausgedehnten Bautätigkeit versuchten die Ägypter, auf Erden einen heiligen Bereich der Fortdauer, ein »heiliges Land« im ganz spezifischen Sinne mineralischer und ritueller Fortdauer zu verwirklichen, an dessen Rand sie lebten, in der Hoffnung oder vielmehr sicheren Erwartung, nach dem Tod in den Bereich der Fortdauer überzugehen.

Aber die Vorbereitung auf den Tod machte nicht bei der Anlage und Ausstattung eines »Hauses der Ewigkeit« halt. Darüberhinaus mußten Güter gestiftet werden, aus denen der Totenkult finanziert werden sollte, und Totenpriester berufen werden, diesen Totenkult auszuüben. Vor allem gab es das Konzept spiritueller Fortdauer. Die Ägypter wußten, daß es nicht ausreichen würde, ein steinernes Grab zu errichten. Daher versuchten sie, die materiellen Investitionen zu ergänzen durch Investitionen immaterieller Art. Durch ein tugendhaftes Leben erstrebten sie einen unverlierbaren Platz im sozialen Gedächtnis.⁶ Ein bloß materielles Monument wäre bald verlassen und verfallen, wenn es nicht durch das weiterlebende Andenken seines Erbauers beseelt würde. Das materielle Zeichen wurde immer nur als Teil eines Ganzen betrachtet. Es war auf Ergänzung durch etwas Immaterielles angelegt und angewiesen. Es gab ein Sprichwort, das besagte: »Das [wahre] Denkmal eines Mannes ist seine Tugend.«⁷

An dieser Stelle müssen wir einen Augenblick innehalten und uns klarmachen, was es für einen Ägypter bedeutet haben mag, viele Jahre seines Lebens mit der Planung, Anlage, Dekoration und Ausstattung seines monumentalen Hauses für die Ewigkeit zu verbringen und in dieser Weise mit seinem eigenen Tod und seinen Hoffnungen auf ein künftiges Leben konfrontiert zu sein. In der Form seines Grabs schuf sich der Ägypter einen Ort, von dem aus er sein Leben aus dem Gesichtspunkt des Todes überblicken konnte. Er schaute auf sein Grab als in eine Art Spiegel, der ihm sein Idealbild widerspiegelte, die Endgestalt, die er erreichen und in der er erinnert werden wollte. Das ist eine eigentümliche Art der Selbstreflexion, die kaum Parallelen in unserer Kultur hat. Vermittels seines Grabs war ein Ägypter in der Lage, sich selbst als tot und sein Leben sich als ein vollendetes Ganzes vor Augen zu stellen. Diese biographischen Grabinschriften sind echte End-Texte, sie blicken vom anderen Ufer der imaginativ überschrittenen Todesschwelle her auf das als abgeschlossenes Ganzes vor Augen liegende Leben zurück. »Daß ich dieses [gemeint ist das Grab und damit Jenseits und Totenreich] erreichte, ist wegen Schweigsamkeit und Besonnenheit, nachdem mein Herr mich gelobt hat wegen meiner Vortrefflichkeit.«⁸ Erst der Tod gibt dem Leben Sinn und Ziel und macht es vom Ende her als linearen Ab-

lauf erzählbar. Daher ist die Grabbiographie in Ägypten die einzige Form, die narrativ in die Vergangenheit zurückgreift und in diesem Sinne als »Geschichtschreibung« eingestuft werden kann. Die ägyptische Literatur hat sich die narrativen Möglichkeiten dieser Form nicht entgehen lassen. So ist die bedeutendste erhaltene ägyptische Erzählung, die Lebensgeschichte des Sinuhe, die schon im alten Ägypten selbst in den Rang eines Schulklassikers und kulturellen Textes erster Größenordnung aufstieg, in die Form der autobiographischen Grabinschrift gekleidet und endet mit folgender Beschreibung eines seligen Endes:

Eine Pyramide aus Stein wurde mir im Pyramidenbezirk erbaut. Der Vorsteher der Zimmerleute an den Pyramiden teilte ihren Boden ein, der Vorsteher der Umrißzeichner zeichnete in ihr, der Vorsteher der Bildhauer meißelte in ihr, der Arbeitsvorsteher, der die Totenstadt beaufsichtigte, betätigte sich in ihr. Mit der gesamten Ausstattung, die in eine Grabkammer gegeben wird, war es [das Grab] versehen. Totenpriester wurden mir gegeben. Ein Grabgarten wurde mir vor der Grabstätte angelegt, mit Beeten darin, wie es einem Höfling ersten Ranges getan wird. Meine Statue war mit Gold belegt, ihr Schurz mit Elektron. Meine Majestät selbst ließ sie herstellen. Es gab keinen Bürger, dem Gleiches getan worden wäre. So verblieb ich in der königlichen Gunst, bis der Tag des Landens gekommen war.⁹

Vom Ende her formt sich das Leben zur Linie, die in ein Resultat mündet und sich zur Endgestalt vollendet. Das Grab markiert den Ort, von dem aus das Leben als Endgestalt überblickt wird und an dem gleichzeitig Rechenschaft abgelegt wird für dieses Leben vor dem Tribunal der Nachwelt. Diese Funktion des Grabs kommt am klarsten zum Ausdruck in der autobiographischen Grabinschrift. Sie hat die Funktion einer Apologie und daher einen starken moralischen Unterton:

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.
 So spricht er, dessen schöner Name Scheschi ist.¹⁰

Mit ähnlichen Worten tritt im 125. Kapitel des Totenbuchs der Verstorbene vor das jenseitige Tribunal des Totengerichts:

Seht, ich bin zu euch gekommen,
 indem keine Schuld, kein Unrecht an mir ist.
 Nichts Böses ist an mir, kein Zeugnis liegt gegen mich vor, und niemand gibt es,
 gegen den ich mich vergangen hätte.
 Denn ich lebe von der Ma'at, ich nähre mich von der Ma'at.
 Ich habe getan, was die Menschen raten
 und womit die Götter zufrieden sind.
 Ich habe den Gott zufriedengestellt mit dem, was er liebt:
 ich gab Brot dem Hungrigen
 und Wasser dem Durstigen,
 Kleider dem Nackten,
 ein Fährboot dem Schifflosen.
 Gottesopfer habe ich den Göttern,
 Totenopfer den Verklärten dargebracht.¹¹

Nach dem Tod setzten die Aktivitäten der anderen ein. Zuerst wurde der Verstorbene aus dem Sterbehaus in das »Reinigungszelt« überführt und rituell gereinigt. Dann begann die Einbalsamierung in der »Balsamierungshalle«, die gewöhnlich 70 Tage dauerte. Anschließend erfolgte die feierliche Begräbnisprozession und die Beisetzung. Zuletzt übernahm der Totenkult, der im Idealfall für immer währte, aber der gewöhnlich wohl nach ein oder zwei Generationen erlosch. Die wichtigeren Gräber wurden jedoch weiterhin auf Jahrhunderte hinaus benutzt und besucht. Es gibt sogar Beispiele dafür, daß sich um das Grab einer berühmten Persönlichkeit in späterer Zeit ein Kult spontan entwickeln konnte. Das war es wohl, was alle anstrebten, aber nur sehr wenige erreichten.

Eine vollständige Behandlung der altägyptischen Totenvorstellungen würde mehrere Bände in Anspruch nehmen. Das läßt sich auf wenigen Seiten nicht zusammenfassen. Daher greife ich ein einziges, wenn auch zentrales Moment heraus: die Idee der Rechtfertigung. Schon das Hekataios-Zitat macht klar, daß die Investitionen der Ägypter in das Projekt des Todes bei den materiellen Aufwendungen nicht halt machten. Hekataios nennt zwei Schlüsselwörter, die in die Richtung immateriel-

ler Investitionen weisen: »Tugend« und »Gedächtnis«. Beide Begriffe gehören zur Idee der Rechtfertigung.

3. Frühe Formen der Rechtfertigungsidee: *Altes und Mittleres Reich*

Der ägyptische Tote, der die Rituale der Einbalsamierung und der Beisetzung durchlaufen hat, erhielt das Beiwort »gerechtfertigt«, ägyptisch *m#o-Xrw*, eigentlich »wahr an Stimme«. Dieses Beiwort bezog sich auf den Freispruch, den man dem Toten im Totengericht wünschte. Das Totengericht, glaubte man, fand zwischen Tod und Beisetzung statt. Der Freispruch im Totengericht galt als die wichtigste und absolut unerläßliche Vorbedingung für ein Leben nach dem Tod. Die Idee eines allgemeinen Totengerichts, dem sich jeder nach dem Tod zu unterwerfen hatte, war jedoch weder ursprünglich noch allgemein im alten Ägypten. Sie brauchte einige Jahrhunderte, um sich zu entwickeln und allgemeine, normative Geltung zu gewinnen.¹² Die Praxis, monumentale Gräber zu errichten und Stiftungen für den Totenkult einzurichten, ist viel älter als die Totengerichtsidee. Trotzdem scheinen die Ursprünge aber in das Alte Reich, die Zeit der Pyramiden, zurückzureichen. Wirklich große und zentrale Ideen brauchen vielleicht ein Jahrtausend bis zu ihrer Entfaltung.

Bei der frühen Form des Alten Reichs hat man sich das Totengericht nach dem Vorbild eines irdischen Gerichtshofs vorgestellt. Es tagte immer dann und nur dann, wenn ein Fall vorgebracht, ein Prozeß angestrengt und eine Anklage erhoben wird. Ein Toter mußte auf alle möglichen Anklagen gefaßt sein, zumal er/sie ja nicht nur mit menschlichen, sondern auch dämonischen und göttlichen Anklägern zu rechnen hatte. Wenn aber kein Ankläger auftrat, fand auch kein Prozeß statt. Diese Form des Totengerichts galt als eine der vielen Gefahren, die den Schwellenzustand zwischen dieser und der anderen Welt kennzeichneten, sie bildete in der Vorstellung der Ägypter aber noch nicht die eine entscheidende und unvermeidliche Schwelle, die jeder Tote zu überschreiten hatte.

Dieser Gedanke entwickelt sich vielmehr erst während des Mittleren Reichs, am Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. und findet seinen klarsten Ausdruck in der *Lehre für Merikare*, einem Weisheitstext dieser Zeit:

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.¹³

Hier haben wir es eindeutig mit einem Gericht zu tun, dem sich jeder nach dem Tod zu stellen hat. Die Frage ist nur, wie verbreitet dieser Gedanke zu jener Zeit war. Der Text wendet sich an einen König. Vielleicht war die Idee des Totengerichts noch ein sehr exklusiver Gedanke. Neuere Forschungen zu den Sargtexten, der auf die Särge geschriebenen Totenliteratur des Mittleren Reichs, haben jedoch gezeigt, daß es sogar eine Zeremonie gab, die als rituelle Inszenierung des Totengerichts zu gelten hat.¹⁴ Diese Zeremonie bildete das Ende des Balsamierungsrituals. Die Nacht vor der Beisetzung wurde als Abschluß der Einbalsamierung in der Form einer Nachtwache begangen. Die Nacht wurde in zwölf Stunden eingeteilt und jede Stunde einer Gruppe von Schutzgottheiten zugewiesen, deren Rolle von Priestern gespielt wurde.¹⁵ Die ganze Nacht wurde mit Opfern, Libationen, Räucherungen, Reinigungen und vor allem Rezitationen verbracht. Für viele lange und bedeutende Texte konnte dieses Ritual der Stundenwachen als Funktionsrahmen erschlossen werden.

Diese Texte konfrontieren uns mit einer Vorstellung des Totengerichts, die nach dem Modell des mythischen Prozesses zwischen Horus und Seth geformt ist. Um den mythischen Rahmen des Gerichts verstehen zu können, ist es unumgänglich, sich kurz die entsprechenden Episoden des Osiris-Mythos in Erinnerung zu rufen. 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 Horus, dem Sohn und Erben des Osiris,

und anderen Gottheiten wie Anubis, Geb und Nut, Schu und Tefnut und vielen anderen vermag sie, dem toten Osiris Bewußtsein und personale Integrität zurückzugeben in solchem Umfang, daß er in der Lage ist, vor Gericht zu erscheinen und seinen Gegner Seth herauszufordern. Dem Toten ist die Rolle des Osiris 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.

Dem Toten als Osiris wird in diesem Prozeß volles Recht zuteil gegenüber Seth, das heißt dem Tod. Er kann zwar nicht dem Leben auf Erden zurückgegeben werden, aber er bekommt das Leben in der anderen Welt zugesprochen und wird der kosmischen Existenz wieder eingegliedert. 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«. Er hat Seth geschlagen, was bedeutet, daß er den Tod besiegt hat. Seth hat nicht nur einmal getötet, sondern er bedroht sein Opfer weiterhin mit einem dann unwiderruflich vernichtenden Anschlag. Aber er ist gescheitert. Daher ist der Tote, der den ersten Tod erlitten hat, vor dem zweiten, endgültigen Tod gerettet. Der erste Tod bedeutet Krise, der zweite Katastrophe. Das Totengericht errettet den Toten vor der Katastrophe des endgültigen Todes und bildet den Übergang zur anderen Welt, in der er seine Integrität, Identität und Personalität zurückgewinnt.

Die Texte handeln von der Rechtfertigung in engster Gedankenverbindung 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«, *soH*, bedeutet auch »Würde« und »Adel«. Als letztes Stadium der Mumifizierung passiert der Tote das Totengericht und erhält den »Mumienadel« eines Gefolgsmanns 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

behindert haben könnten, inklusive der Torheiten der frühen Kindheit.

Nichts ist aufschlußreicher für den ägyptischen Begriff der Sünde als diese Vorstellung des sündigen, aber unzurechnungsfähigen Kindes. Sie ist so bemerkenswert, daß ich vorschlage, diesem Motiv wenigstens einen kurzen Seitenblick zu widmen. In Spruch 8 der *Sargtexte* wendet sich der Tote an die Richter:

Seid begrüßt, 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.
 Scharcht 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.¹⁶

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, Tabuverletzungen gemeint, eine »Schuld«, für die man sich vor einer beleidigten Gottheit verantworten zu müssen fürchtet.

Unwissenheit wird durch Jugend begründet und als mildernder Umstand eingeführt, ähnlich wie in den Schlußbeten eines Sonnenhymnus aus dem Neuen Reich: »Als ich ein Kind war und [...] nicht kannte«¹⁷ und eines Osirishymnus auf dem Sarg der Anchesneferibre 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,
 (viele) kann man wegen der Jugend nicht wissen.¹⁸

In diesem Sinne ist auch die Seligpreisung der »unwissenden Seele« 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.¹⁹

Auch das Motiv des Wohlergehens bzw. der Sorglosigkeit gehört zu den Kennzeichen der Kindheit bzw. 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 *Totenbuchs*) setzt diese Phase der Unzurechnungsfähigkeit mit zehn 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.²⁰

Zehn Jahre seines Lebens werden dem Menschen als moralische Schonfrist zugestanden. Es sind die Jahre der frühen Kindheit.²¹ 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 Unterschied zwischen Spruch 8 der *Sargtexte* und dem Abschnitt aus der *Lehre für Merikare* ist eklatant. Er liegt insbesondere in der Götterrolle, in der der Tote hier vor das Jenseitstribunal tritt. In solcher mythischen Überhöhung scheint er der Verantwortung enthoben, die die *Lehre für Merikare* ihrem Adressaten einschärft. Die Identifikation mit Götterrollen des Mythos ist, wie gesagt, das Kennzeichen des magischen Diskurses, dessen Verfahren darin besteht, eine gegenwärtige Notlage in das Licht eines mythischen Präzedenzfalls zu stellen, um sie in Analogie zum mythischen Gelingen bewältigen zu können. Stellt man diesen Unterschied in Rechnung, dann zeigt sich, daß der magischen Totenliturgie genau dieselbe Totengerichtsvorstellung zugrundeliegt wie der Weisheitslehre. Beide handeln von den göttlichen Richtern und Anklägern. Sie zeigen, daß der Mensch des Mittleren Reichs davon ausging, sich einem »wissenden« Ankläger – und nicht nur einem potentiellen Feind – gegenüber verantworten zu müssen. *Lehre* und Totentext verhalten sich zueinander wie Medizin und Magie. Genau wie im Fall

schwerer Krankheit der ägyptische Arzt beides zur Anwendung brachte, die medizinische und die magische Rezeptur, so verließ sich der Ägypter auch in seiner Lebensführung ganz gewiß nicht allein auf die Mittel magischer Jenseitsvorbereitung.

4. *Die klassische Form: Totenbuch Kapitel 125*

Das mythische Modell ermöglichte es, die komplexe Erfahrung des Todes durch Differenzierung »behandelbar« zu machen. Der Tote wurde als das Opfer eines Mords ausgedeutet; der Tod – bzw. die Todesursache – wurde in der Figur des Seth personifiziert. Der Zustand der Leblosgkeit wurde als eine Phase der Krise »betwixt and between«²², zwischen Hier und nicht-Hier, irdischem Leben und künftigem Leben gedeutet. Das künftige Leben wurde von moralischer Reinheit abhängig gemacht. Es war ein Leben in einer anderen Welt, aber das Grab bildete eine Kontaktzone, eine Schnittstelle zwischen Hier und Nicht-Hier. Die Verbindung zwischen beiden Welten wurde in der mythischen Figur des Horus symbolisiert und personifiziert, des Sohns und Rächers des Osiris. Der Schwellenzustand des Toten wurde durch zwei Ereignisse in einen gesegneten Endzustand überführt: Der Tote selbst wurde zu einem »verklärten Geist« in der anderen Welt, und der Sohn wurde in der Stellung seines Vaters eingesetzt nach dem Modell des Horus, dem der Königsthron Ägyptens gegeben wurde. Beide Ereignisse bilden das Resultat des Totengerichts und der Rechtfertigung.

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.

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 deren Befolgung zu Lebzeiten zu der berechtigten Hoffnung Anlaß gegeben hätte, die Totenrichter zufriedenstellen zu können.

Dieses Problem wurde durch die klassische oder kanonische Form

gelöst, die das Totengericht im Neuen Reich annahm. Nun wurde es vollkommen klar, daß man sich das Totengericht allgemein und unausweichlich dachte. Jedermann hatte diese Schwelle zu passieren. Jetzt aber waren die Einlaßregeln in die andere Welt kodifiziert worden. Das mythische Modell verschwand vollständig. Die ganze Prozedur ähnelte jetzt mehr einer Prüfung als einem Gerichtsprozeß.

Der Tote hatte sich vor Osiris, dem Vorsitzenden des Totengerichts, und vor seinen 42 Beisitzern einzufinden. Er brauchte sich nicht mehr auf Anschuldigungen gefaßt machen, die irgendein beliebiger Ankläger gegen ihn vorbringen mochte. Er kannte die Beschuldigungen im voraus und mußte seine Unschuld erklären. Alle möglichen Verbrechen und Verfehlungen, die ein Hindernis für seine Zulassung ins Jenseits darstellen konnten, waren 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. Während dieser Rezitation wurde das Herz des Kandidaten auf einer Waage gegen eine Figur der Göttin der Wahrheit abgewogen. Jede Lüge würde die Waagschale mit dem Herzen tiefer sinken lassen. Wenn ein Herz als zu schwer und allzu belastet mit Schuld und Lüge befunden wurde, dann würde ein Monstrum, das immer nah bei der Waage dargestellt wird, das Herz des Verurteilten verschlucken und seine Person vernichten.²³

Mit der Rezitation dieser Listen von Negationen – »Ich tat nicht x, ich tat nicht y« – reinigte sich der Tote von allen Belastungen, die »moralische Schadstoffe« darstellen und seine endgültige Vernichtung bewirken könnten. So betrat er die andere Welt in einem Zustand unvergänglicher Reinheit. Der Spruch im Totenbuch ist überschrieben:

NN von allem Bösen reinigen, das er getan hat.
Das Angesicht der Götter schauen.²⁴

Wieder ist keine Rede von Unschuld und Reinheit. Niemand ist unschuldig. Worauf es ankommt, ist, ob jemand in der Lage ist, sich von seinen Sünden zu reinigen oder nicht.

In der Überschrift von Kapitel 125 werden die Motive der Reinigung und des unmittelbaren Anblicks der Götter in engste Verbindung gebracht. Nach ägyptischer Auffassung war niemand (mit Ausnahme des Königs vielleicht) bei Lebzeiten imstande, die Götter zu schauen, eine Vision zu haben oder in die Götterwelt einzutreten. Vor der griechisch-römischen Zeit gibt es keine Spuren von Schamanismus, Prophetismus und Mystizismus in Ägypten. Alle Formen eines unmittelbaren Kon-

takts mit der Götterwelt beziehen sich auf das Leben nach dem Tod. So sagt ein Harfnerlied aus dem Grab Theben Nr. 50:

Jedem Gott, dem du auf Erden gedient hast,
trittst du (nun) von Angesicht zu Angesicht gegenüber.²⁵

Aber nicht einmal der Tod gilt als automatischer Zugang zur göttlichen Gegenwart. Die entscheidende Vorbedingung ist eine moralische Lebensführung, die es vermieden hat, eines der 82 Verbote zu übertreten. Jede Sünde oder Schuld, von der sich der Tote im Totengericht nicht reinigen konnte, 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.²⁶

Da wir hier nach den Todesvorstellungen und nicht nach den Moralbegriffen der alten Ägypter fragen, brauchen wir uns nicht auf die Einzelheiten jener 82 Verbote einzulassen, hinsichtlich deren der Verstorbene auf Unschuld plädiert. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß sie Folgendes verbinden:

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

(b) spezifische Tabuvorschriften wie z. B. »Ich habe fließendes Wasser nicht abgedämmt, ich habe brennendes Feuer nicht gelöscht«, und

(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.«

In der Liste der vom Totengericht sanktionierten Verfehlungen finden wir vor allem die sozialen Normen der Mitmenschlichkeit, die sich auf die Tugenden des Helfens und Schützens, der Schonung und Rücksicht, der Selbstzurücknahme und Bescheidenheit beziehen, z. B.

Ich war nicht habgierig, ich habe nicht gestohlen.

Ich habe keine Menschen getötet (var. Ich habe nicht getötet, nicht zu töten befohlen), ich habe das »göttliche Kleinvieh« nicht getötet (gemeint sind die Menschen).

Ich habe nicht am Beginn jedes Tages die vorgeschriebene Arbeitsleistung erhöht, ich habe kein Waisenkind an seinem Eigentum geschädigt.

Ich habe keine Portionen geraubt, keinen Kornwucher getrieben, mich nur für den eigenen Besitz interessiert.

Ich habe nicht gelogen, nicht geschimpft, ich habe nicht gestritten, prozessiert, keinen Terror gemacht, keine überflüssigen Worte gemacht, nicht die Stimme erhoben, nicht unbedacht geredet.

Ich habe niemanden belauscht, niemandem zugeblinzelt, mich nicht aufgeblasen, mich nicht überhoben.

Ich war nicht hitzig (var. »heißmäulige«), nicht jähzornig, nicht gewalttätig, ich habe mich nicht taub gestellt gegenüber Worten der Wahrheit. Ich habe niemanden schlecht gemacht bei seinem Vorgesetzten.

Ich habe keinen Schmerz zugefügt, ich habe keinen hungern lassen, ich habe keine Tränen verursacht, ich habe niemandem Leid zugefügt.

Die meisten dieser Verfehlungen sind juristisch gar nicht sanktionierbar, und auch da, wo es um justiziable Verbrechen geht wie Mord und Totschlag, Raub, Diebstahl, Meineid, Majestätsbeleidigung, Blasphemie usw. läßt sich vermuten, daß das Totengericht sich der im Diesseits unentdeckt und ungesühnt gebliebenen Fälle annehmen soll.

Wo der Tote vor den Totenrichtern in positiven Wendungen seine Jenseits-Würdigkeit herausstellt, benutzt er die Topik der autobiographischen Grabinschriften:

Ich habe getan, was die Menschen raten
und womit die Götter zufrieden sind.

Ich habe den Gott zufriedengestellt mit dem, was er liebt:

Brot gab ich dem Hungrigen,

Wasser dem Dürstenden,

Kleider dem Nackten,

ein Fährboot dem Schifflosen.²⁷

Von daher fällt Licht auf die apologetische Funktion der Grabinschriften: Auch sie setzen die allgemeinen Rahmenbedingungen einer jenseitigen Gerichtbarkeit voraus, die über Unsterblichkeit und Fortdauer entscheidet.

Das Totenbuch, in dem diese Vorstellungen kodifiziert werden, gehört zwar zur Totenliteratur und damit zur magischen Ausstattung des Toten. Aber nichts spricht gegen die Auffassung, daß diese Form der Totengerichtsvorstellung mit ihrer genauen Auflistung der zu vermeidenden Verfehlungen auch schon für die Lebenden von Bedeutung war. 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. Das Totenbuch konnte so als Leitfaden für die moralischen Investitionen dienen, mit denen der Ägypter seine materiellen Aufwendungen für den Bau eines Grabs und die Einrichtung des Totenkults zu ergänzen hatte, um sie zur tragfähigen Grundlage eines Lebens nach dem Tod zu machen. Ich halte diese Auffassung für wesentlich plausibler als die Vorstellung, das 125. Totenbuchkapitel habe den ausschließlichen Zweck ge-

habt, das Totengericht »magisch auszuflankieren«. ²⁸ Gewiß, das 125. Kapitel des Totenbuchs ist magisch wie alle Totenliteratur, daran kann kein Zweifel bestehen. Diese Texte sind magisch in dem Sinne, daß sie die »Heilswirksamkeit« religiöser Handlung und Rede zum Tragen bringen, und zwar nicht zum Wohle der Gemeinschaft, sondern zugunsten eines einzelnen und zum Zwecke seiner persönlichen Rechtfertigung. Ich bestreite in keiner Weise den magischen Charakter dieser Texte. Ich bestreite lediglich die Vorstellung, die Ägypter hätten sich in dieser Sache ausschließlich auf die Magie verlassen. Nichts zwingt uns zu dieser Annahme. Sie 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 nicht 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 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 warf einen langen Schatten auf das individuelle Leben, in der gleichen Weise wie die Aufgabe, ein monumentales Grab zu errichten und auszustatten. Die moralischen Investitionen in das Todesprojekt waren vermutlich nicht geringer als die materiellen. 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.

[...] ²⁹

Ich bin ein Edler, der über die Ma'at glücklich ist,
**der den Gesetzen der »Halle der beiden Ma'at« naheiferte,
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.**

(Ich verbrachte) meine Lebenszeit in günstigem Wind,
bis ich meine Grabversorgtheit erreichte in Vollkommenheit.

Ich stand in der Gunst des Königs
und war beliebt bei seinen Hofleuten.
Der Palast und alle, die in ihm sind –
nicht war etwas Böses, das ich getan hätte, in ihren Herzen.

Die Menschen draußen desgleichen
jubelten über meine untadelige Gesinnung (*bjꜣt*).

Mein Name wurde gefragt im Palast
als Besitzer von Charakter, der das Wahre (*bw mꜣꜥ*) tut.

Meine Tugend war im Herzen
meines Vaters und meiner Mutter,
die Liebe zu mir war in ihrem Leib.

[...] Ich ehrte den Größeren und grüßte den Geringeren
und beschimpfte nicht den, der mir überlegen war.

Ich wurde um Rat gefragt als einer, der Gutes sagt,
es gibt keinen widrigen Ausspruch, den ich getan hätte.

Hört dies, wie ich es gesagt habe,
ihr Menschen alle, die ihr sein werdet!

Seid glücklich über die Ma'at alle Tage
 wie über ein Korn, dessen man sich nicht ersättigen kann.
 Wenn ihr sie tut, wird es für euch wertvoll (*šh*) sein;
 der Gott, der Herr von Abydos, lebt von ihr alle Tage.
 Ihr werdet eure Lebenszeit verbringen in Herzenslust,
 bis ihr im Schönen Westen ruht.
 Eure Bas werden Macht haben, ein- und auszugehen,
 frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit,
 fortdauernd mit den Vorfahren.³⁰

Was Baki die »Gesetze der Halle der beiden Wahrheiten« nennt, sind die achtzig Verbote des negativen Bekenntnisses.

5. Die abendländische Rezeption der ägyptischen Totengerichtsidee

Die Quelle für das abendländische Wissen vom ägyptischen Totengericht waren vor allem Diodor und Porphyrios. Porphyrios zitierte in seiner Abhandlung *De Abstinentia* das »negative Sündenbekenntnis« der Ägypter, das durch diese Quelle schon im 17. Jahrhundert als ägyptische *apologia funebris* bekannt war.³¹ Diodor zufolge wird das Totengericht zwischen Einbalsamierung und Beisetzung abgehalten. Der Leichnam wird über einen Teich gerudert, an dessen anderem Ufer 42 Richter Platz genommen haben. Nun kann jeder, der etwas gegen den Toten vorzubringen hat, Anklage erheben. Ist die Schuld erwiesen, darf der Leichnam nicht bestattet werden. Tritt dagegen kein Ankläger vor oder ist die Anklage ungerechtfertigt, wird der Tote von allen Anwesenden gerühmt und anschließend in Ehren bestattet. Reinhold Merkelbach hat diesen Bericht mit den Texten in den beiden Totenpapyrus Rhind verglichen, die er als Protokoll der Begräbniszeremonien für Menthesuphis und seine Frau versteht, beide verstorben im Jahre 9 v. Chr.³² Aus ihnen geht der Ablauf der Zeremonien in der Art einer dramatischen Vorführung, in der Priester in Götterrollen auftreten, in aller Deutlichkeit hervor. Wenn man diesen Bericht mit der Schilderung der Bestattungszeremonien bei Diodor zusammennimmt, gewinnt man das Bild einer »barocken Schaustellung«.³³ Die Barockzeit hat sich von Diodors Bericht auch entsprechend beeindruckt gezeigt. Jacques-Bénigne Bossuet hat ihn in seinem *Discours sur l'histoire universelle* (1681) ausführlich berücksichtigt³⁴, und Abbé Jean Terrasson hat ihn in *Séthos* (1731) romanhaft ausgestaltet.³⁵

Bossuet und Terrasson machten den Zusammenhang zwischen der Totengerichtsidee und dem Staat deutlich. Die Ägypter hatten als erste erkannt, daß ein Staat nur auf der Grundlage eines unerschütterlichen Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele und eines künftigen Gerichts zu errichten war, Ideen, die ja auch im Zentrum des christlichen Weltbilds standen. Auch hier aber wird die Würdigkeit des Individuums, in das Reich Gottes einzugehen, an den sozialen Normen der Mitmenschlichkeit gemessen, auch hier wird den auf Erden nicht sanktionierbaren Normen die jenseitige Sanktion ewiger Verdammnis zugeordnet.³⁶ Beide Konzepte gründen ihr Postulat des Menschen als *zoon politikon* oder *animal sociale* auf den Glauben an ein göttliches Gericht und ein Leben nach dem Tod.

Dem Alten Testament dagegen sind die Ideen eines künftigen Lebens und einer jenseitigen Belohnung und Bestrafung fremd. Auch diese Tatsache trat erstmals gegen Ende des 17. Jahrhunderts in den Blick, in den gleichen Jahrzehnten, in denen Bossuet und andere Ägypten als deren Heimat herausgestellt hatten. Spinoza hat in seinem *Tractatus politico-theologicus* erstmals auf diesen Umstand aufmerksam gemacht, und der anglikanische Bischof William Warburton hat ihn in seinem neunbändigen Werk *The Divine Legation of Moses* auch von christlicher Seite bestätigt.³⁷ Diese Ideen aber waren für das Alte Ägypten bereits ebenso zentral wie für die christliche Welt. Waren die alten Ägypter bessere Christen als die Israeliten? War die Heilsgeschichte eher in Ägypten zu suchen als in Israel? Mußte die Unterscheidung zwischen Heilsgeschichte und profaner Geschichte überhaupt aufgegeben werden? Dies waren einige der Fragen, die im 17. und 18. Jahrhundert die Fundamente des christlichen Weltbilds erschütterten. Sie entsprangen Einsichten in altägyptische Vorstellungen von Tod und Unsterblichkeit, die die moderne Ägyptologie nur bestätigen kann. Die ägyptische Vorstellung, den Tod durch Rechtfertigung heilen zu können, hat nie aufgehört, den menschlichen Geist zu faszinieren. Wenn Ägypten es erreicht hat, im kulturellen Gedächtnis Europas präsent zu bleiben, dann vor allem wegen seiner Konzeptualisierung des Todes und der Vorstellung seiner Überwindbarkeit durch moralische Investitionen.

Anmerkungen

- 1 Hekataios von Abdera, bei Diodor, *Bibl.Hist.* I 51. Hekataios war allerdings mehr als ein Reisender. Er kam 320 v. Chr. nach Alexandria, um sich für 15 Jahre dort niederzulassen.
- 2 Theben Grab 131, Südflügel, östlicher Textstreifen. Ich verdanke die Kenntnis dieses Textes E. Dziobek, der die Publikation dieses Grabs vorbereitet und danke ihm für die Erlaubnis, hier meine (von der seinigen stark abweichende) Übersetzung publizieren zu dürfen.
- 3 Eine Anspielung auf die berühmte Maxime aus der Lehre des Hordedef, die auch in der Lehre für Merikare zitiert wird:
Statte dein Haus des Westens vorzüglich aus
und mache vortrefflich deinen Sitz der Nekropole.
Vgl. H. Brunner, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben*, Zürich 1988, 102 Verse 11f. mit 430; Die Lehre für Merikare, ebda., 153 Verse 301f. und vor allem die Lehre des Ani, Brunner, 202 Verse 89–109.
- 4 Vgl. hierzu Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, S. 15ff.
- 5 Anu von Assiut, nach D. Franke, »Das Heiligtum des Heqa-ib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich«, *SAGA* 9, 1994, 22 mit Anm. 72.
- 6 Vgl. hierzu meine Arbeiten »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*. München 1983, 64–93; »Sepulkrale Selbstthematization im alten Ägypten«, in: A. Hahn, V. Kapp (Hrsg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M. 1987, 208–232 und »Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägyptischen Kultur«, in: *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt a. M. 1988, 87–114.
- 7 Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 2. Aufl. 1995, S. 109–113.
- 8 Grabstele Lyon 88 nach A. Erman, H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin 1928ff., I, S. 534.14.
- 9 Sinuhe 300–310 ed. R. Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*, *Bibl. Aeg.* XVII, Brüssel 1990, S. 80f.; Übersetzung E. Blumenthal, *Altägyptische Reiseerzählungen*, Leipzig 1982, S. 25f.
- 10 K. Sethe, *Urkunden des Ägyptischen Altertums I*, Urkunden des Alten Reichs, Heft 3, Leipzig 1933, S. 198f.; Assmann, *Ma'at*, S. 100.
- 11 Übers. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, S. 240.
- 12 Vgl. dazu Joachim Spiegel, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen*

- Religion*, Glückstadt 1935; Yoyotte, J., »Le jugements des morts dans l'Égypte ancienne«, *Sources Orientales* IV, Paris 1961. Brandon, S.G.F., *The Judgment of the Dead: An Historical and Comparative Study of the Idea of a Post-mortem Judgment in the Major Religions*, London 1967. J. Vergote, »Immortalité conditionnée de l'âme ou survie inconditionnelle dans l'Égypte ancienne«, in: A. Théodoridès, P. Nasater, J. Ries (Hrsg.), *Vie et Survie dans les civilisations orientales*, Leuven, 1993, S. 65–74; M. Lichtheim, »Ma'at in Egyptian Autobiographies and related Studies«, *OBO Freiburg* 1992; John Gwyn Griffiths, »The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions«, *Studies in the History of Religions* (Supplements of NUMEN) Vol LII, Leiden 1991.
- 13 Lehre für Merikare P 53–57 vgl. J.F. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, GOF 23, Wiesbaden 1992, 34f.; Ich folge weitgehend der schönen metrischen Übersetzung von G. Fecht in: *Der Vorwurf an Gott*, S. 147 mit Nachträgen S. 222 und 228f.
- 14 Diese Forschungen werden als Band I meiner mehrbändigen kommentierten Edition *Altägyptische Totenliturgien* publiziert werden. Vgl. einstweilen H. Willems, *Chests of Life*, Leiden 1988.
- 15 Vgl. Assmann, »Stundenwachen«, in: *Lexikon der Ägyptologie* VI, S. 104–106.
- 16 A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts* vol. I, Chicago 1938, S. 24a–27a, Spruch 8.
- 17 Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, THEBEN I, Mainz 1983, Text 52, 92, vgl. dort (u).
- 18 C. E. Sander-Hansen, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchesneferibre*, Kopenhagen 1937, S. 56f. Z. 128ff.; G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris II, Les Inscriptions*, Kairo 1922, 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.«
- 19 Unveröffentlicht, nach eigener Abschrift. Publikation durch E. Feucht in Vorbereitung.
- 20 Hermann Kees, *Göttinger Totenbuchstudien, Totenbuch Kapitel 69 und 70*, Berlin 1954 = UGAÄ XVII, S. 31–39.
- 21 Dieser Punkt ist bisher nicht erkannt worden und hat zu erheblichen Fehldeuten des ägyptischen Menschenbilds geführt. Kees hat die

Auffassung vertreten, daß die zehn 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. So übersetzt und interpretiert z. B. Erik Hornung unsere Stelle: »Jeder Mensch, der diesen Spruch kennt, der vollendet 110 Jahre im Leben, indem 10 Jahre davon außerhalb seiner Mangelhaftigkeit und seiner Unreinheit, außerhalb seiner Vergehen und seiner Unaufrichtigkeit sind, wie es ein Mann tut, der unwissend war und wissend wurde. Also zehn Jahre 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.« (Erik Hornung, *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich 1990, S. 69–70; vgl. ders., »Zeitliches Jenseits im alten Ägypten«, *Eranos Jahrbuch* 47 (1978), 279). Vgl. auch S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, S. 139, der im Hinblick auf unsere Stelle schreibt: »Demnach verläuft das normale Leben des Ägypters im Banne der Sünde«. Diese Übersetzung und Deutung stößt aber auf zwei Schwierigkeiten. Die eine ist sprachlicher Natur. *m-Dr* 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. Die zweite Schwierigkeit betrifft grundsätzliche Fragen der kulturellen Semantik Ägyptens. Kees' Verständnis dieses Satzes vertritt einen Immoralismus, der den alten Ägyptern zumal des Mittleren Reichs schwer zuzutrauen ist: 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 ei-

- ner Art von moralischer Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit vorstößt. Das widerspricht den ägyptischen Vorstellungen von Verantwortung und Lebensführung (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.«).
- 22 Vgl. hierzu V. W. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca 1967, S. 93–111; *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca 1969, S. 94–130; »Liminality in the Performative Genres«, in: J. MacAloon (Hrsg.), *Cultural Frames and Reflexions*, San Francisco 1981.
- 23 Zur Ikonographie des Totengerichts vgl. Christine Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, MÄS 35, 1976.
- 24 Totenbuch Kap. 125, Überschrift.
- 25 Lied III, cf. R. Hari, *La tombe thébaine du père divin Neferhotp* (TT 50), Genf 1958, S. IV; vgl. Assmann, »Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder«, in: *Fragen an die altägyptische Literatur*, Gedenkschrift f. Eberhard Otto, Wiesbaden 1977, 69; E. Hornung, »Altägyptische Wurzeln der Isismysterien«, in: Fs. Leclant, 289.
- 26 Zum Schicksal der Verurteilten im Totengericht s. Erik Hornung, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, Abh. SAW 59.3, 1968.
- 27 Vgl. E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich und München 1979, S. 240.
- 28 Vgl. hierzu S. Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 134–141; »Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion«, in: *Religion und Geschichte des alten Ägypten*, Weimar 1975, S. 173–213.
- 29 Es folgt eine Großstrophe von 2 x 6 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«.
- 30 Turin, Stele 156, ed. Varille, in: BIFAO 54, 1954, S. 129–135. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, S. 134–136; Miriam Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, OBO 120, Fribourg 1992, S. 103–105 u. S. 127–133. Die für die Frage nach der Lebensrelevanz des Totengerichts entscheidenden Sätze sind durch Fettdruck hervorgehoben.
- 31 Porphyrius, *De Abstinencia* IV.10, als »funerbris Aegyptiorum Apologia« zitiert z. B. bei John Marsham, *Canon Chronicus Aegyptiacus*,

- Ebraicus, Graecus*, 2. Ausgabe Leipzig 1676, S. 156f. Vgl. Theodor Hopfner, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae* I.2, Bonn 1922, S. 468.
- 32 »Diodor über das Totengericht der Ägypter«, Siegfried-Morenz-Gedächtnisvorlesung, gehalten am 11. 5. 1992 an der Universität Leipzig, in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 120, 1993, 71–84.
- 33 Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* I 91–93. Vgl. Merkelbach, a. a. O., 78.
- 34 Ich benutze die englische Ausgabe von Orest Ranum: J.-B. Bossuet, *Discourse on Universal History*, übers. von E. Forster, Chicago 1976, S. 308–9.
- 35 [Jean Terrasson] Sethos. *Histoire ou Vie, tirée des monuments, Anecdotes de l'ancienne Égypte*, Paris 1731. Ich benutze die revidierte Ausgabe 1767. Der Bericht des Totengerichts der Königin Nephté findet sich im ersten Buch, S. 38–48.
- 36 V. Herrmann, *Die Motivation des Helfens in der altägyptischen Religion und in der urchristlichen Religion. Ein Vergleich anhand von Totenbuch Kap. 125/Texten der idealen Selbstbiographie und Mt. 25, 31–46*, Abschlußarbeit am diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg WS 1990/91.
- 37 William Warburton, *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation*. London, 1738–1741; 2nd ed. London, 1778.