

Nachdenken über Gott und die Welt

**Altes Ägypten
in den Universitätsvespern am Leipziger Paulineraltar
2001–2019**



Herausgegeben von Elke Blumenthal, Pia Elfert und Franziska Naether

Leipzig 2019

URN dieser Publikation:
urn:nbn:de:bsz:15-qucosa2-337715

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Einleitung	6
ALTÄGYPTISCHE UND BIBLISCHE VORSTELLUNGEN VON ERDE UND HIMMEL	
-1- Elke Blumenthal Zeit und Ewigkeit bei den Alten Ägyptern	19
-2- Friederike Seyfried Die Kraft des Lichtes. Die Sonnenreligion des Echnaton von Amarna und der biblische Psalm 104	24
-3- Elke Blumenthal „Niedergefahren zur Hölle“. Christliches Credo und altägyptischer Mythos.....	30
-4- Elke Blumenthal Sterbende und auferstehende Götter. Hat Jesus zu ihnen gehört?	36
GÖTTLICHE UND MENSCHLICHE GERECHTIGKEIT BEI ÄGYPTERN, JUDEN UND CHRISTEN	
-5- Elke Blumenthal „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ im Munde eines altägyptischen Zauberers.....	40
-6- Elke Blumenthal Bestreiten und Bekennen. Vom Umgang der Alten Ägypter mit ihrer Schuld.....	46
-7- Elke Blumenthal „Du sollst nicht!“ Negative Ethik im Alten Ägypten und in der Bibel	54
-8- Elke Blumenthal „Rechtfertigung“ bei den Alten Ägyptern und in der christlichen Theologie	63
-9- Elke Blumenthal „Nilpferdgöttin“ und Gottesfurcht. Die Ambivalenz altägyptischer Gottheiten	69

VON DER MACHT DER SPRACHE

- 10- Elke Blumenthal
Die „Sprache“ der Bilder im Lande der Hieroglyphen.....74
- 11- Elke Blumenthal
Feindbilder unter den Pharaonen 80
- 12- Tonio Sebastian Richter
Die Rede des Perikles für die gefallenen Deutschen 84

MOTIV- UND MYTHENTRANSFER IM ANTIKEN MITTELMEERRAUM

- 13- Elke Blumenthal
Weihnachten und der Pharaos..... 92
- 14- Elke Blumenthal
Die Windeln des Christkinds. Ein Gebrauchsgegenstand
als Heilssymbol? 102
- 15- Elke Blumenthal
Kinderwunsch bei den Alten Ägyptern und in der Bibel 107
- 16- Elke Blumenthal
Kriminalgeschichten im Altertum 113

CHRISTLICHE UND GNOSTISCHE THEOLOGIE IN KOPTISCHER SPRACHE

- 17- Tonio Sebastian Richter
Unde malum? Theodizee nach dem koptischen Papyrus
P. Lips. Inv.-Nr. 23 117
- 18- Tonio Sebastian Richter
Verleumdung eines Menschen als Beleidigung Gottes.
Christliche Anthropologie nach dem koptischen Ostrakon
ÄMUL Inv.-Nr. 1609 122
- 19- Tonio Sebastian Richter
Judas, der Heilskomplize? Zum koptisch überlieferten
„Evangelium des Judas“ 126

RELIGION UND WISSENSCHAFT IM WECHSELSPIEL

- 20- Tonio Sebastian Richter
Die „göttliche Kunst“ der Alchemie..... 131
- 21- Tonio Sebastian Richter
Synkretismus. Denken und Sprechen über Religionen
im Kontext..... 135

-22- Tonio Sebastian Richter
Vis major – höhere Gewalt. Vom Management des
Unverfügbaren..... 141

-23- Tonio Sebastian Richter
Theurgie. Provokation von Gottesnähe in der Spätantike 144

JUDEN UND CHRISTEN IM MITTELALTERLICHEN NILTAL

-24- Johannes Leonard Hagen
Wein für den Bischof. Kirchen und Heilige im christlichen
Nubien des 12. Jahrhunderts 149

-25- Tonio Sebastian Richter
„Der Geber soll dankbar sein, dass er unter den Gebern
und nicht unter den Empfängern ist.“ Arme und Armen-
fürsorge unter den Juden im mittelalterlichen Kairo..... 157

-26- Tonio Sebastian Richter
Not lehrt sehen. Michael Heberers „Ägyptische
Knechtschaft“ 1585 163

ANTIKE UND MODERNE IN KONTRASTEN

-27- Franziska Naether
„Der Mensch verbringt zehn Jahre, indem er ein Kind
ist, bevor er Leben und Tod erkennt“. Kinder in der
altägyptischen Literatur 169

-28- Franziska Naether
Der berauschte Pharao. Disco, Drogen und Demotisch 175

-29- Franziska Naether
Umstrittenes Impfen. Vom Heilen im Alten Ägypten und
dem Umgang mit wissenschaftlichen Informationen 183

-30- Friederike Seyfried
„Körper, Ich und Seele“ aus altägyptischer Sicht.
Ägyptologische Anmerkungen zu Gunther von Hagens'
umstrittenen „Körperwelten“ 190

Autorenverzeichnis 195

Vorwort

Die Sammlung von Texten, die wir hier vorlegen, geht auf „Ansa-
gen zur Zeit“ zurück, die in den Jahren 2001 bis 2019 von da-
maligen Mitarbeitern des Ägyptologischen Instituts der Universität
Leipzig in den „Universitätsvespern am Paulineraltar“ gehalten
wurden.

Wir danken unseren Kolleginnen und Kollegen Friederike Sey-
fried, Tonio Sebastian Richter und Joost Hagen, die ihre Manu-
skripte zur Verfügung gestellt haben, und Kerstin Seidel und Ma-
rion Wenzel, Ägyptisches Museum, sowie Almuth Märker, Uni-
versitätsbibliothek, für ihre Hilfe bei der Bebilderung.

Gedankt sei auch den Theologen Ernst Koch, Rüdiger Lux, Jürgen
Ziemer und Peter Zimmerling, den Germanistinnen Ulla Fix und
Katrin Löffler sowie dem Latinisten Rainer Kößling für ihre fachli-
che Beratung und den Erfahrungsaustausch über die Universitäts-
vespern.

Unser Dank gilt ferner dem Open Science Office der Universitäts-
bibliothek für die gute Zusammenarbeit, die uns ermöglicht hat,
die Beiträge in ihrer Gesamtheit und einzeln abrufbar auf elek-
tronischem Wege zu publizieren.

Einige Ansprachen wurden bereits andernorts veröffentlicht.

In *Martin Petzoldt (Hrsg.), Ansagen zur Zeit 1999–2006 (Leipzi-
ger Universitätsreden NF H. 101), Leipzig 2006*, erschienen auf
den Seiten 64–67 Elke Blumenthal, Feindbilder; 68–71 Tonio Se-
bastian Richter, Unde malum?; 89–94 Friederike Seyfried, Kraft
des Lichtes; 106–109 Elke Blumenthal, Kriminalgeschichten;
110–114 Friederike Seyfried, Körper, Ich und Seele; 164–167
Tonio Sebastian Richter, Verleumdung.

In *Elmar Schenkel, Kati Vogt (Hrsg.), „Verweile doch ...“. Über
die Erforschung der Zeit, Leipzig 2015* ist Elke Blumenthal, Zeit
und Ewigkeit, 75–79, abgedruckt.

*Dominik Becher, Elmar Schenkel (Hrsg.), Kinder, Kinder! Vergan-
gene, gegenwärtige und ideelle Kinderbilder, Frankfurt/M. 2013*
enthält auf den Seiten 151–155 Franziska Naether, Kinder in der
Literatur; 157–160 Elke Blumenthal, Kinderwunsch.

Das Titelbild zeigt den Paulusaltar der Leipziger Universitätskir-
che (© Foto Marion Wenzel).

Leipzig, im Oktober 2019

Die Herausgeberinnen

Einleitung

Elke Blumenthal

I

Nach unserem alltagssprachlichen Verständnis könnte eine Schrift „über Gott und die Welt“ von allem möglichen Beliebigen handeln, das sich zwischen Oben und Unten, Wichtig und Unwichtig, Gut und Böse abspielt. Das freilich ist hier nicht gemeint. Gegen eine harmlose Interpretation spricht schon allein der Hinweis auf die Leipziger Universitätskirche im Untertitel und erst recht die ehrfurchtgebietende Gestalt des Apostels Paulus im Zentrum ihres Altars. Das geöffnete Buch in seiner linken Hand erinnert an den Verfasser heiliger Schriften, das gewaltige Schwert in der Rechten an seinen Märtyrertod, und die Predella zeigt seine Bekehrung: wie er, vom Anruf Christi geblendet, vom Rücken seines Pferdes herabgleitet.

Beziehungen der biblischen Welt zum Alten Ägypten sind auf den ersten Blick nicht zu erkennen, doch zeigt die Textsammlung, die ich hier vorstelle, dass es sie gegeben hat. Vor allem aber beweist sie, dass das „Nachdenken über Gott und die Welt“ auch im antiken Mittelmeerraum eine ernste Sache war.

Von „alltagssprachlichem Verständnis“ könnte man eher in einer anderen Hinsicht sprechen.

Die Kirche, die den Altar beherbergt, gehörte ursprünglich dem Dominikanerkloster, das um die Mitte des 13. Jahrhunderts in Leipzig gegründet worden war. Das Gotteshaus wurde mehrfach umgebaut und noch im frühen 16. Jahrhundert um den dreischiffigen Hallenchor erweitert, in dem die Mönche ihre Stundengebete beteten; der spätgotische Schnitzaltar wird kaum wesentlich früher in die Kirche gekommen sein. Der Apostel Paulus, dem Kloster, Kirche und Altar geweiht waren, stand als der Schutzheilige des Ordens noch über dem Ordensgründer Dominikus.

Den Dominikanern blieb allerdings nur wenig Zeit, sich an dem Juwel spätgotischer Holzbildnerei zu erfreuen, das überdies im Wandel des Kirchenjahres mit den Wandlungen des Altars ausschließlich zu Festzeiten betrachtet werden konnte. Denn nach der Einführung der Reformation in Sachsen 1539 wurden die Mönche entlassen. Kloster und Klosterbesitz fielen an die Landesregierung, wurden aber schon 1543 von Herzog Moritz der Universität überschrieben. Es ist der klugen Politik des reformatorischen Rektors Caspar Borner und seinen humanistischen Bildungsidealen zu verdanken, dass auf dem Klosterareal entlang der süd-

lichen Stadtmauer, in welche die Ostfassade der Kirche eingepasst war, in kurzer Zeit ein funktionsfähiger universitärer Campus entstand.¹

1545 weihte Martin Luther die Klosterkirche zur Universitätskirche um, wobei, wie oft in der lutherischen Reformation, das katholische Patrozinium des Paulus unangetastet blieb. Das Bemühen um Kontinuität ist auch innerhalb der Universität festzustellen, so daran, dass die säkularisierten Klostergebäude weiterhin dem traditionellen Schutzpatron unterstellt waren und „Paulinum“ oder „Collegium Paulinum“ hießen, und dass spätere Neubauten auf dem Gelände „Vorder-“ und „Mittelpaulinum“ genannt wurden. Der Grundriss des gesamten heutigen Neuen Paulinums ist zwar in seiner Ausdehnung auf den ehemaligen Kirchgrundriss beschränkt, steht aber in seiner Doppelfunktion als Kirche und Aula der Universität in mittelalterlicher und reformatorischer Tradition.

Terminologisch wird die enge Zusammengehörigkeit, das Besitzverhältnis des Patrons zu den ihm geweihten Institutionen, Bauwerken, Gegenständen und Personen durch den Genitiv – Kloster, Kirche, Altar, Priester *Sancti Pauli* „des heiligen Paulus“ – ausgedrückt, dem auf Deutsch das Modell „Paulskirche“ (Beispiel: Frankfurt/M.) entspricht. In gleicher Funktion kann im Deutschen ein Kompositum aus den Nominativen des Personennamens und des ihm gewidmeten Gegenstandes konstruiert werden (Beispiele: Apostel-Paulus-Kirche Berlin-Schöneberg, Pauluskirche Halle/Saale) Dagegen benennt das aus dem Namen und dem Suffix *-in* gebildete, als Neutrum substantivierte Adjektiv *Paulinum* eine losere Art der Zugehörigkeit innerhalb des sakralen Bezugsrahmens. Verdienste regierender oder verstorbener Obrigkeiten dadurch zu würdigen, dass man sie zu Namenspatronen erhob, war in dieser Zeit nicht möglich. Erst im 19. Jahrhundert, dreihundert Jahre später, wurde mit einem eigenen Gebäude, dem Mauricianum, an Herzog Moritz erinnert, den großen Wohltäter der Alma Mater. Jetzt wurden neu errichtete oder neu gestaltete Universitätsbauten mit profaner Nutzung aufs freigebigste nach Mitgliedern des sächsischen Herrscherhauses benannt.

Den Anfang bildete 1846 das Augusteum des Architekten Albert Geutebrück, das nunmehrige Universitäts-Hauptgebäude mit eigener Aula unabhängig von der Kirche. Es war dem 1827 verstorbenen König Friedrich August I. gewidmet und entfaltete seine klassizistische Fassade auf dem kurz zuvor angelegten, densel-

¹ Zur Baugeschichte der Universität vgl. Michaela Marek, Thomas Topfstedt (Hrsg.), *Geschichte der Universität Leipzig 1409–2009*, Bd. 5: *Geschichte der Leipziger Universitätsbauten im urbanen Kontext*, Leipzig 2009.

ben Herrscher ehrenden Augustusplatz. Aber schon 50 Jahre später wurde es von Arwed Rossbachs monumentaler zweiflügeliger Anlage aus Augusteum, Johanneum und Albertinum ersetzt.

Von dem gesamten einstigen Klosterareal ist nach den Bombenangriffen des 2. Weltkriegs und der böswilligen Sprengung der intakt gebliebenen Universitätskirche und des nur teilweise zerstörten Hauptgebäudes durch die Regierung der DDR am 30. Mai 1968 nichts mehr erhalten. Heute dokumentieren Neubauten fünf Jahrzehnte Universitätsgeschichte. Von dem Herrscherkult des 19. Jahrhunderts ist nur die Benennung des Neuen Augusteums geblieben, das im Süden an das Neue Paulinum anschließt und einerseits das Auditorium maximum beherbergt, andererseits Platz für Aufstellung und Ausstellung von Kunstwerken und anderen Dokumenten zur Universitätsgeschichte bietet, darunter auch vier Statuen von Regententugenden, die der Dresdener Bildhauer Ernst Rietschel für ein Universitätsdenkmal zu Ehren von König Friedrich August I. geschaffen hat.²

Zurück zum Ausgangspunkt, dem „Paulinum“. Beim allmählichen Übergang zur deutschen Sprache im akademischen und kirchlichen Leben seit der Renaissance machte sich eine Neuerung Platz, die man mit einigem Recht als „alltagssprachlich“ und spezifisch „leipzigerisch“ verstehen kann: Die lateinische Zugehörigkeitsbezeichnung Paulinum wurde als „Pauliner-“ eingedeutscht und in allen denkbaren Komposita verwendet, ohne dass zwischen profanen und sakralen Bezügen unterschieden wurde: Paulinerhof, Paulinerfiskus, Paulinerfriedhof, Pauliner-Sängerverein und Paulinerverein stehen neben Paulinerkirche, Paulineraltar und Paulinerkanzle. So konnte der Eindruck entstehen, als stünde hinter allem, was mit „Pauliner-“ beginnt, eine Ordensgemeinschaft wie bei den Augustinern, Dominikanern oder Franziskanern, die sich mit den Morphemen *-in* und *-an* auf einen Klostergründer berufen. Doch hat es in Leipzig keinen Orden mit dem Namen des Paulus gegeben, und auch die Eremitenkongregation der Pauliner, die sich auf den legendären altchristlichen Wüstenheiligen Paulus von Theben zurückführt, ist an der Pleiße weder zu vermuten noch nachzuweisen.³

Ich möchte hier keinesfalls eine volkstümliche Sprachschöpfung in Frage stellen, die sich über viele Generationen eingebürgert hat

² Vgl. Konrad v. Rabenau; Stefan Voerkel, Regententugenden oder Fakultäten? in: Leipziger Blätter 68, 2016, 46–48.

³ Orden vom heiligen Paulus: Walther Göbell, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3. Aufl. Bd. 5, Tübingen 1986, Sp. 192–193; Paulisten: ders. a.a.O. Sp. 165; Pauliner: Philipp Hofmeister a.a.O. Sp. 164.

und nicht nur im Alltag, sondern längst auch im kirchlichen, staatlichen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch anerkannt und für manche Leipziger geradezu identitätsstiftend ist; auch wir haben uns ihrer ja im Untertitel bedient. Es wäre schade, aus purem Purismus auf sie zu verzichten. Die Genese des Befunds ist ohnehin den wenigsten bewusst, doch wird es kaum jemanden irritieren zu erfahren, dass der heilige Paulus kein Pauliner war.⁴

II

Die „Universitätsvesper“ auf unserem Titelblatt ist auf andere Art mehrdeutig. Abgeleitet von dem lateinischen *vespera* „Abend“, bezeichnet das deutsche Wort „Vesper“ die vorletzte Station, das Abendgebet im Zyklus der Stundengebete, die im gregorianischen Stil nach einem Formular aus biblischen Psalmen, Hymnen, Sündenbekenntnissen, Bitten und Danksagungen seit altchristlicher Zeit in den Klöstern weltweit gesungen werden.

Das im süddeutschen Raum gebräuchliche „Vesper“ als Bezeichnung einer Zwischenmahlzeit und das zugehörige Verbum „vespern“ leiten sich über die Tageszeit von dem liturgischen Ursprungswort ab, aber nicht über seinen Inhalt. Auch für den Namen „Christvesper“ dürfte die Tageszeit ausschlaggebend gewesen sein, denn der Weihnachtsgottesdienst am Heiligen Abend hat in seinem Verlauf wenig mit dem klösterlichen Ritus zu tun.

Die „Universitätsvesper“, die in Leipzig praktiziert wird, ist anscheinend einzig in ihrer Art. Wie das monastische Vorbild ist sie eine Abendandacht, und wie dieses findet sie im Chorraum der Kirche im Gegenüber zweier Gestühlreihen statt. Doch anders als in den Klöstern sind hier die Gruppen nicht im Wechsel aufeinander bezogen, sondern sprechen und singen gemeinsam, und die Inhalte dessen, was sie sprechen und singen, ändern sich von Mal zu Mal.

Auch sonst unterscheidet sich die Rolle der Musik in der Universitätsvesper von der im Kloster. Hier, wo sich eine Lebensgemeinschaft mehrmals täglich zu einstimmigem A-cappella-Gesang in liturgischem Latein versammelt, ist sie das Medium einer ständigen geistlichen Kommunikation. Im Chorraum der Leipziger Universitätskirche trifft sich an jedem Mittwoch während der Semestermonate eine stets wechselnde Gemeinde aus Universitätsangehörigen, Leipzigern und Besuchern mit unterschiedlichen Erwartungen. Den einen liegt an gemeinsamem Choralgesang und Gebet, manche möchten nur den schönen Kirchenraum erleben und

⁴ Ähnliche Wortbildungsmuster zur Bezeichnung von Herkunft, Zugehörigkeit und Anhängerschaft behandelt Stefanie Stricker, *Substantivbildung durch Suffixableitung um 1800*, Heidelberg 2000, 343ff. Für den Hinweis danke ich Irmhild Barz herzlich.

zur Ruhe kommen, viele sind angezogen von der anspruchsvollen, abwechslungsreichen Orgelmusik, die vom Universitätsorganisten oder von Studierenden der Kirchenmusik dargeboten wird, andere sind vor allem an den „Ansagen zur Zeit“ interessiert, viertelstündigen Ansprachen, in denen Hochschullehrer Stellung beziehen zu aktuellen Problemen aus ihren Fachgebieten und Lebensbereichen.

Wie ist es zu dieser besonderen Verbindung von wissenschaftlichem Vortrag und christlichem Gottesdienst gekommen? Um diese Frage zu beantworten, bedarf es eines kurzen Rückblicks auf das gottesdienstliche Leben an der Universität Leipzig in neuerer Zeit.

Mit der Auflösung des Dominikanerklosters 1543 und der Umwidmung der Klosterkirche zur Universitätskirche waren auch die katholischen Messen und die Stundengebete obsolet geworden und der regelmäßige Gottesdienst für die evangelische Universitätsgemeinde und für die praktische Ausbildung der künftigen Pfarrer war an ihre Stelle getreten.⁵ Wie schon zu Klosterzeiten wurde die Kirche für Trauergottesdienste und geistliches Totengedenken und bis 1782 auch als Bestattungsstätte prominenter Persönlichkeiten benutzt, nun mit einer vorrangig universitären Klientel.

Auf die Rolle der Kirche als Ort theologischer Forschung, Lehre und konfessioneller Auseinandersetzung muss hier nicht eingegangen werden, wohl aber auf die tiefste Zäsur in ihrer jüngeren Geschichte. Sie wurde nicht vom 2. Weltkrieg ausgelöst, in dessen Bombardements das Gotteshaus verschont geblieben war, sondern von der Regierung der DDR, die Religion und Tradition an dem Karl Marx gewidmeten Stadtzentrum auslöschen wollte und die Kirche zusammen mit den noch teilweise erhaltenen Trakten des benachbarten Rossbachschen Universitäts-Hauptgebäudes 1968 sprengen ließ.

Nach dem Ende des Krieges bis zu ihrer Zerstörung hatte die Kirche über ihre traditionellen Aufgaben hinaus ein lebendiges kirchenmusikalisches Leben für Universität und Stadt beherbergt, der katholischen Propsteigemeinde Asyl geboten, deren Innestadtkirche den Krieg nicht überlebt hatte, und die Arbeit der aufblühenden Studentengemeinden unterstützt. Doch auch über den akademischen und kirchlichen Raum hinaus war die spätgotische Hallenkirche mit ihrem reichen Kunstbesitz an Skulpturen und Gemälden – oft Epitaphien – ein unwiederbringliches Dokument mit-

⁵ Zur Geschichte der Universitätskirche seit der Reformation mit Schwerpunkt auf Zerstörung und Wiederaufbau zwischen 1968 und 2017 vgl. Peter Zimmerling (Hrsg.), *Universitätskirche St. Pauli. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft*, Leipzig 2017.

telalterlicher Baukunst und einer kontinuierlichen Erinnerungskultur gewesen, die bis ins 18. Jahrhundert reichte. Mit den materiellen Zeugnissen der Vergangenheit sollte der Geist vernichtet werden, der sie hervorgebracht hatte und von den Regierenden als Bedrohung der marxistisch-leninistischen Staatsideologie gefürchtet und gehasst wurde. Aber indem die gesprengte Kirche totgeschwiegen und jedes Gedenken unterbunden wurde, entwickelte sie sich zu einem geheimen Erinnerungsort. Den Schmerz um den Verlust des Gotteshauses in aller Öffentlichkeit zuzulassen und ihr künftiges Schicksal würdig zu gestalten, wurde erst nach der Friedlichen Revolution von 1989 möglich und war keine leichte, unumstrittene Aufgabe. Erst nach heftigen Auseinandersetzungen und großen Anstrengungen gelang es, einen überzeugenden modernen Nachfolgebau zu errichten, der auf dem Grundriss und mit Zitaten in Konzeption und Bauformen das Original vergegenwärtigt, ohne es anachronistisch zu imitieren.

Schon einen Tag vor dem offiziellen feierlichen Eröffnungsgottesdienst am 3. Dezember 2017 wurde den Leipzigern Gelegenheit gegeben, „ihre“ neue Universitätskirche im Stadtzentrum in Besitz zu nehmen. Seitdem gehört der Neubau fest zum Leben der christlichen Gemeinde, der Universität, der Stadt. Die Universitätsgottesdienste, die seit der Sprengung des Altbaus Zuflucht in der nahegelegenen Nikolaikirche gefunden hatten, kehrten nach fast 50 Jahren unter das Dach der Alma Mater zurück, die Universität feiert im Langhaus – das dann Aula ist – akademische Festakte und veranstaltet wissenschaftliche Vorträge und Tagungen. Geistliche und weltliche Konzerte und andere kulturelle Ereignisse finden ein großes Publikum, an Wochentagen können Leipziger und Touristen den Chorraum besichtigen und mittwochs um 18 Uhr an der Universitätsvesper teilnehmen, die hier bereits drei Tage nach der Eröffnung des Paulinums eingezogen war.

III

Neu daran war allerdings nur der Ort der Handlung, nicht die Institution der Vesper, die damals bereits seit 17 Jahren bestand.⁶ Von ihrem Inhalt war schon die Rede, aber noch nicht von ihrer

⁶ Zu einer zeitweiligen Wiederbelebung der Stundengebete in DDR-Zeiten vgl. meinen Redebeitrag vom 27.06.2018: Elke Blumenthal, Universitätskirche und Evangelische Studentengemeinde, <https://unigottesdienstorg.files.wordpress.com/2018/08/universitaetskirche-29-7.pdf>.

Weitere Informationen zu den Vespern und seit Oktober 2017 auch der Wortlaut der Ansprachen sind verfügbar unter <https://unigottesdienst.org/vesper/>.

Entstehungsgeschichte. Der Anstoß ging 1999 von Martin Petzoldt aus, dem damaligen Vorsitzenden des Gottesdienstbeirats an der Theologischen Fakultät. Den Gründungsvätern und -müttern der Universitätsvesper schwebte eine liturgisch freie, musikalisch anspruchsvolle Gottesdienstform vor, in der Theologen als Liturgen, aber nicht als Referenten beteiligt sein und christliche Professoren anderer Fakultäten im Sinne der *universitas litterarum* zu Worte kommen sollten. Die Erwartung, auf diesem Wege eine interdisziplinäre und interkonfessionelle oder auch kirchenferne akademische Hörerschaft zu erreichen und ein Gespräch zwischen den Fakultäten auszulösen, wurzelt zweifellos in Erfahrungen aus DDR-Zeiten. Damals waren die Theologischen Fakultäten zwar an manchen Universitäten geduldet, standen aber am Rand und wurden aus ideologischen Gründen systematisch isoliert.

Die Vorstellung, die schuldlos versäumten geistigen Auseinandersetzungen nachholen zu können, war aber nicht das einzige Motiv für die Bemühungen, Theologie und Christentum an der Universität erkennbarer zu machen. Es hatte sich nämlich rasch herausgestellt, dass der verhängnisvolle Irrtum, Glaube und Wissen schlossen einander aus und der Glaube ginge dem Wissen voraus und müsse durch die Wissenschaft widerlegt werden, nicht nur als Erbe der auf den Marxismus-Leninismus eingeschworenen DDR weitergetragen wurde. Im Gegenteil, er wurde als antireligiöses Credo auch von neuberufenen Lehrkräften aus dem Westen mitgebracht und militant verbreitet und beeinflusste die Studentenschaft und universitätsleitenden Gremien und ihre Entscheidungen. Zehn Jahre nach den großen Umbrüchen, welche die Universität noch immer in Atem hielten, war es nicht gelungen, eine neue Diskurskultur aufzubauen, die dem ideologischen Machtkampf hätte begegnen können.

In dieser Situation nach Alternativen Ausschau zu halten, schien das Gebot der Stunde, und tatsächlich gelang es Petzoldt und seinen Nachfolgern Rüdiger Lux und Peter Zimmerling, Semester um Semester die jeweils nötigen 15 Referenten zu mobilisieren. Die Gegenstände ihrer Vorträge waren anfangs selbstgewählt und standen später unter einem gemeinsamen Motto, das, wo möglich, mit dem Semesterprogramm des 1990 gegründeten Studium universale der Universität abgestimmt war. Eine fruchtbare Zusammenarbeit entwickelte sich seit 1993 auch mit den Professoren des Kirchenmusikalischen Instituts der Leipziger Hochschule für Musik und Theater, deren Studenten Orgelmusik vom feinsten zu den Vespern beitragen (und die Auszeichnung genießen, sich auf berühmten Instrumenten zu bewähren).

Die ersten Universitätsvespern hatten im Wintersemester 1999 stattgefunden. Sie sind seither kontinuierlich fortgeführt worden, sodass wir heute ihr 20jähriges Jubiläum begehen und nach wie vor den Apostel Paulus ihren Schutzpatron nennen dürfen. Denn

sein kostbarer Retabelaltar gehörte zu den Ausstattungsstücken der alten Kirche, die vor der Zerstörung gerettet werden konnten. Später war er restauriert, 1983 als Gast im Chor der Thomaskirche aufgestellt und ab 1999 Namengeber und Schauplatz der „Universitätsvespern am Paulineraltar“ geworden. 2017, während der Neubau fertig gestellt wurde, zog der Altar an seinen neuen, angestammten Platz in der Universitätskirche am Augustusplatz, und mit ihm fand die Universitätsvesper ihr neues Domizil.

IV

Eine erste Zwischenbilanz wurde nach sechs Jahren gezogen, als Martin Petzoldt ein Heft der Reihe „Leipziger Universitätsreden“ mit „Ansagen zur Zeit“ herausgab,⁷ einer Auswahl der von 1999 bis 2006 gehaltenen Vesperansprachen. Die 40 Beiträge von 21 Autoren geben einen Einblick in eine große Vielfalt von beteiligten Fachrichtungen und Fachvertretern, die freilich nur einen Ausschnitt aus der Gesamtheit der Universität bilden. Die Naturwissenschaften sind mit drei Physikern dabei, die Mediziner mit drei, die Juristen mit zwei Professoren, die Theologen mit zwei Professoren und einem Studentenpfarrer, aus den Sozialwissenschaften kommen drei Pädagogen. Sie alle repräsentieren die Fakultäts-ebene und vertreten jeweils unterschiedliche Spezialisierungen, die hier nicht im Einzelnen berücksichtigt werden können. Als Beispiel für die strukturelle Mannigfaltigkeit seien nur die beteiligten Geisteswissenschaften angeführt: ein Mediävist, zwei Germanisten, die eine von ihnen Sprachwissenschaftlerin, der andere Literaturwissenschaftler, drei Ägyptologen, davon ein Koptologe. Der Kanzler, ein Verwaltungsjurist, der die Universität in der schwierigen Umstrukturierungsphase nach der deutschen Wiedervereinigung geführt hatte, ist regelmäßiger Teilnehmer und Referent der Zusammenkünfte.

Der Fülle der Fächer entsprechend sind auch die Angebote der Fachvertreter zahlreich und verschiedenartig. Man könnte sie mit einem Kaleidoskop vergleichen, in dem farbige Bruchstücke unterschiedlicher Beschaffenheit aufscheinen und mit jeder Bewegung ein neues Bild in einem anderen Zusammenhang ergeben. Die Voraussetzungen für die Autoren, die einem Laienpublikum ihre speziellen Forschungsanliegen erschließen wollen, sind unterschiedlich, auch über die individuelle pädagogische Befähigung hinaus. Die Naturwissenschaftler haben es darin oft besonders schwer und sind wohl deshalb im Verhältnis zu ihrer Repräsentanz in der akademischen Community eher gering vertreten,

⁷ Martin Petzoldt (Hrsg.), *Ansagen zur Zeit 1999–2006* (Leipziger Universitätsreden NF 101), Leipzig 2006.

obwohl (oder gerade weil) ihre Fragestellungen oft die fundamentalen sind. Die Geisteswissenschaftler dagegen können sich dank ihrer Stoffe und Methoden meistens leichter verständlich machen, und die Mediziner sind sich des Interesses eines potentiell stets betroffenen Hörerkreises ohnehin gewiss. Beim Publikum besonders beliebt sind Stellungnahmen zu aktuellen gesellschaftlichen oder allgemeinmenschlichen Fragen. Denn die Beiträge sind niemals beliebig, weder im kleinen Format einer Gedichtinterpretation, noch, wenn sie sich kritisch zu den Herausforderungen des politischen Alltags oder zu globalen Entwicklungen äußern. Den heiligen Paulus im Rücken, behandeln die Autoren ihre Anliegen verantwortungsbewusst und engagiert. Es scheint, als habe der spezifische „Sitz im Leben“ eine eigene Textsorte hervorgebracht: die „Vesperrede“, in der wissenschaftliche Sachfragen in knapper Form kompetent, allgemeinverständlich und – implizit oder explizit – auf den Fundamenten christlicher Überzeugungen zur Sprache gebracht werden.

Als 2006 die erste Auswahl der Beiträge zu den Universitätsvespern erschien, waren bereits fünfzehn Jahre seit den tiefgehenden Veränderungen der politischen Umsturzeit vergangen und sieben Jahre seit der Einführung der Andachten. Dennoch lohnt sich ein religionssoziologischer Blick auf das West-Ost-Verhältnis der Mitarbeiter, das damals noch ein aktuelles Problem war. Zwar war es in der alten Bundesrepublik kein Wagnis für Hochschullehrer gewesen, sich als Christen zu exponieren, und für die Kollegen in den „neuen Ländern“ war es das 2006 ebenfalls nicht mehr. Ein Wagnis bedeutete das ungewohnte akademisch-geistliche Format dennoch für beide Seiten, doch die Leipziger Referenten empfanden die noch immer ungewohnte Freiheit vor allem als Chance, sich ohne politische Kontrolle und Selbstkontrolle im Kreis von Gleichgesinnten über „Gott und die Welt“ äußern zu können.

Trotz aller unterschiedlichen Voraussetzungen ergibt ein Blick in den kleinen Sammelband ein Bild unerwarteter Übereinstimmung. Es hatten sich nahezu gleich viele, nämlich 11 westdeutsche (acht Männer und drei Frauen) und 10 ostdeutsche Hochschullehrer (sieben Männer und drei Frauen), an der Veröffentlichung beteiligt, und die Disziplinen, die sie vertraten, waren nahezu dieselben: Physik (im West-Ost-Proporz der Referenten 1:2), Medizin (2:1), Pädagogik (2:1), Germanistik (1:1), Ägyptologie (1:2). Dass es für die beiden (mit dem Kanzler drei) Juristen kein Äquivalent von einem ostdeutschen Lehrstuhl gab, versteht sich für jeden „Ossi“ von selbst: In dieser Profession hatten Christen zu DDR-Zeiten nichts zu suchen gehabt, und eine neue Generation von einheimischen Professoren war noch nicht nachgewachsen.

Ähnliches gilt für die ideologieträchtige Geschichtswissenschaft, die zu studieren oder zu lehren vor 1989 lange Zeit ein einseitiges politisches Bewusstsein erfordert hatte. Es könnte dieser Vorprägung geschuldet sein, dass dem einzigen Referenten aus dem Westen kein ostdeutscher Partner entsprach. Doch könnte sich dies auch aus dem dezidiert christlichen, scheinbar exklusiven Format der Vespere erklären, denn an der Leipziger Universität wie an anderen Forschungsstätten der DDR hatte sich bereits vor der Wendezeit eine kritische marxistische Geschichtswissenschaft entwickelt, die den Vergleich und die Auseinandersetzung nicht zu scheuen brauchte.

Für die Textbeiträge der beiden theologischen Referenten sind deshalb keine westdeutschen Äquivalente in die Textsammlung eingegangen, weil Universitätstheologen als Redner prinzipiell nicht vorgesehen und sie vermutlich in Notfällen eingesprungen waren. Der mit zwei Ansprachen vertretene Studentenfarrer firmierte als *Gast sui generis*.

Es ist mir wohl bewusst, dass die untersuchte Datenmenge nicht ausreicht, um statistisch verlässlich zu sein. Dennoch ist es wohl kein Zufall, dass die beobachteten Unterschiede zwischen West und Ost gering sind, was nicht selbstverständlich war. Dazu könnte beigetragen haben, dass die Teilnehmer aus Milieus kamen, die ungeachtet des Eisernen Vorhangs einander ähnlich waren. Auch brachten beide Seiten die Bereitschaft mit, das Christentum für ein akademisches Publikum in einer seit Jahrzehnten entkirchlichten Umwelt in Formen zu praktizieren, die für alle neu und akzeptabel waren. Im Unterschied zu manchen anderen Gruppierungen an der Universität war die christliche Gemeinde auf Übereinstimmung ausgerichtet.

V

Auch ohne die Analyse von 2006 fortsetzen zu können, wird man kaum bestreiten, dass sich etwaige hochfliegende Erwartungen an die Vespere schon damals und bis heute nicht erfüllt haben. Weder hat sich aus ihnen ein akademisches Forum entwickelt, in dem drängende gesellschaftliche Themen angesprochen und im Licht der Religion diskutiert werden, noch haben sie Begegnungen von Studenten unterschiedlicher Fakultäten und kultureller Ausrichtungen ausgelöst. Von den vielen Erklärungen, die sich dafür anbieten, dass Besuch und Wirkung der so sinnvoll konzipierten Veranstaltungen sich in engen Grenzen halten, möchte ich – als Außenstehende und Angehörige der älteren Generation – zwei benennen: Überforderung und Überfütterung. Überforderung aller, die oft in einem befristeten universitären Beruf stehen und außer ihren Lehr- und Forschungsaufgaben mit Unmengen

von administrativen Pflichten zugeschüttet werden, Überforderung auch der Studenten, die mit einem System verschulter Studienanforderungen ohne Freiräume für selbständiges Studieren zu kämpfen haben. Und andererseits Überfütterung von Studierenden und Unterrichtenden durch Unmengen von Reizen und Freizeitangeboten, die vom Stress des Alltags ablenken, indem sie ihn überbieten und von der notwendigen Entschleunigung ablenken, statt sie zu begünstigen.

Zweifellos kann die Universitätsvesper mit ihren stillen Tönen, ihrem eher traditionellen Bildungs- und Glaubensgut und ihrer unaufdringlichen Eigenwerbung damit nicht konkurrieren, zumal die Moritzbastei, die als der größte und attraktivste Studentenklub Europas gilt, keine hundert Meter von unserem Paulinum entfernt liegt. Aber will sie denn überhaupt konkurrieren? Selbst wenn es ihr einmal gelänge, mit einem Redner der Sensationsklasse die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken – sie würde diesen Stil nicht durchhalten können und auf der Suche nach weiteren Höhepunkten ihre Glaubwürdigkeit verlieren. Andererseits stellt sich die Frage, wo die liturgische Form der prinzipiellen Offenheit Grenzen setzt und den potentiellen Teilnehmerkreis – auch unter den Referenten – einschränkt. Hier sollte man nicht aufhören, über Alternativen nachzudenken. Die Unvoreingenommenheit des vormaligen Leiters des Studium universale, der sich, von außen kommend, mehrfach und so auch im beginnenden Semester, an den Vespern beteiligt hat, könnte ansteckend wirken.

Aus der Rückschau betrachtet, ist die Bilanz von zwanzig Jahre Universitätsvespern so schlecht nicht: Vierzig Semester mit je vier Monaten, in denen sich jeder Interessierte mittwochsabends eine Dreiviertelstunde lang in einem lichterfüllten Kirchenraum zu Füßen bedeutender Kunstwerke nach eigenem Belieben an einem Gottesdienst beteiligen, alte und neue Kirchenmusik erleben und an den Früchten des Nachdenkens von Fachleuten aller Disziplinen teilhaben kann.

Aus der Rückschau betrachtet, ist es aber auch eine erfreuliche Bestätigung für den Sinn aller damit verbundener Mühen, dass sich die Universitätsvespern mit ihrem zahlenmäßig bescheiden, aber konstanten Besucherkreis in zwanzig Jahren unvermindert gegen alle Konkurrenz gehalten haben. Im Hause Gottes sind viele Wohnungen, und die schlichteren sind nicht immer die schlechtesten.

VI

Die 30 ausgewählten „Ansagen zur Zeit“, die wir hier vorlegen, wurden in dem Zeitraum von 2000 bis 2019 gehalten. Sie tragen die Spuren des originalen Redestils und wurden nur leicht nach den Vorgaben der Verfasser überarbeitet, wobei gelegentlich

Überschneidungen und redaktionelle Unterschiede in Kauf genommen werden müssen. Die Autoren sind teils Ägyptologen, teils Koptologen aus drei akademischen Generationen und haben alle am Ägyptologischen Institut der Universität Leipzig studiert oder geforscht und unterrichtet. Insofern hat das „Alte Ägypten“ im Titel unserer Publikation seine Berechtigung und wird zudem in einem weiten Sinn verstanden, da die Beiträge nicht nur das pharaonische Ägypten von etwa 2000 vor Christus bis in die ersten vier Jahrhunderte nach Christus erfassen, der Zeit, in der Ägypten Teil des römischen Imperiums war. Einige Themen greifen auch aus in die anschließenden Perioden byzantinischer und arabischer Herrschaft, als sich das koptische Christentum zur dominierenden Religion im Niltal abseits der griechisch geprägten Städte entwickelt hatte.

Insgesamt aber steht das Ägypten der Pharaonen mit seinem Weltbild, seiner Sonnenreligion, seinem Totenkult und seiner Frömmigkeit und Ethik im Zentrum der Auswahl. Doch wird es häufig nicht für sich allein, sondern im Vergleich mit seiner antiken Umwelt, vor allem dem biblischen Israel, und mit seinen Einflüssen auf die Religionen im antiken östlichen Mittelmeerraum betrachtet.

Einen zweiten Schwerpunkt unserer Auswahl bilden Quellen in koptischer, vereinzelt auch in demotischer, griechischer Sprache, teilweise mit arabischen Einsprengseln. Einige Themen werfen Schlaglichter auf den religiösen Alltag, andere behandeln Probleme aus dem reichen Schatz spätantiker Philosophie und ihren Nachwirkungen auf die europäische Kultur.

Ein besonderer Fall aus dem mediterranen antiken Kulturkreis allerdings wird nicht als Teil eines breiten, jahrhundertealten Traditionsstroms vorgeführt, denn er dokumentiert den unvermittelten Rückgriff des 20. Jahrhunderts nach Christus auf das 5. Jahrhundert vor Christi Geburt. Es handelt sich um die hochgradig pathetische Rede, die der athenische Heerführer Perikles zum Gedenken der gefallenen Teilnehmer seiner Kriege gegen die Spartaner gehalten und der griechische Historiograph Thukydides überliefert hat. Ihre Besonderheit im zeitgenössischen Kontext zeigt sich darin, dass sie einerseits keine martialischen Attacken gegen den Feind reitet, aber auf der anderen Seite auch das Grauen des Krieges unerwähnt lässt. Stattdessen leitet Perikles das Recht Athens zum Führen von Kriegen einzig aus dessen kultureller und moralischer Überlegenheit ab und bietet den Hinterbliebenen und der schon zum Kampf bereitstehenden nächsten Generation seiner Mitbürger den Trost an, dass die Toten für eine gute Sache gestorben seien.

Dieser Text, der bereits nach dem 1. Weltkrieg aus dem Gesamtwerk des Thukydides gelöst und als selbständige Schrift verbreitet worden war, ist seit 1938 von den Nationalsozialisten in immer neuen Auflagen als Inselbuch unter den Soldaten im „Feld“ und

an der „Heimatfront“ verbreitet worden. Wie unterschiedlich er dort aufgenommen worden ist, bezeugen nur Einzelfälle. Aber weder die Unglaubwürdigkeit einer edlen Kriegführung der antiken Helden noch die Realität der Hitlerschen Raubkriege haben verhindern können, dass sich die Jugend verführen und als Täter und Opfer instrumentalisieren ließ.

Eine längst überwundene Vergangenheit?

Heute, etwa acht Jahrzehnte später, hat die erschütternde Wirkungsgeschichte des antiken Kriegsberichts, die Tonio Sebastian Richter nachgezeichnet hat, erneut „schaurige Aktualität“ gewonnen.

VII

Das wissenschaftliche Interesse für den weiten kultur- und religionsgeschichtlichen Themenkreis unserer Textsammlung kommt in Leipzig nicht von ungefähr. Der Ägyptologe Georg Ebers (1837–1898), der hier 1870 den ersten ägyptologischen Lehrstuhl bekam, hat mit seinen Bildbänden und seinen historischen Ägyptenromanen eine unaufhörliche Ägyptenbegeisterung in Deutschland erweckt, sein Nachfolger Georg Steindorff (1861–1851) baute das Leipziger ägyptische Universitätsmuseum auf und schuf Grundlagen für die Erforschung der koptischen Sprache und für die nubische Archäologie. Siegfried Morenz (1914–1970) schließlich, der von der Theologie herkam, werden tiefgehende Einsichten zum Verständnis der ägyptischen Religion sowie des ägyptischen Einflusses auf den Alten Vorderen Orient und die Kultur des nachantiken Europa verdankt. Seine Schüler und deren Schüler haben diese Arbeitsgebiete weiter gepflegt, wie nicht zuletzt unsere Publikation beweist.

Sie erscheint in einem Semester, in dem sich die Geburt der Leipziger Universitätsvespern zum 20. Mal jährt. Das Motto des Wintersemesters 2019/20 „Leuchtfeuer Wissenschaft!“ haben die Organisatoren der Universitätsvespern von den Organisatoren des Studium universale an den Paulusaltar übernommen. Es passt gut zu dem Jubiläum und auch zu dem Fachgebiet, auf das wir uns konzentriert haben. Allerdings stellen wir keine bahnbrechenden Entdeckungen aus unserer Wissenschaftsgeschichte vor, sondern fragen grundsätzlich nach der Erforschung der antiken Mittelmeerkulturen, in denen die europäischen Kulturen wurzeln. Auch wenn es oft nur Splitter sind, aus denen wir das Ganze ergänzen müssen, sind Leben und Denken der Einzelnen und der Gesellschaften es wert, untersucht und in ihren Kontexten verstanden zu werden. Denn dann tragen sie dazu bei, dass wir, in Zustimmung oder Ablehnung, unser eigenes Selbstverständnis in unserem Kontext, der globalisierten Welt, prüfen und vertiefen.

Zeit und Ewigkeit bei den Alten Ägyptern

Elke Blumenthal

Wenn die Alten Ägypter in großen Dimensionen dachten, dachten sie in Zweiheiten. Die Totalität der Welt ergab sich ihnen aus der Zusammenfassung von Begriffspaaren. Ägypten hieß „Die beiden Länder“, nämlich Ober- und Unterägypten, das schmale Tal und das aufgefächerte Delta des Nils. Der König wurde durch die Wappensymbole der beiden Landesteile als „Der von der Binse“ und „Der von der Biene“ bezeichnet, die Gesamtheit des Seins als „Alles, was ist und nicht ist“ definiert, und die Welt vor ihrer Erschaffung war dadurch charakterisiert, dass „noch nicht zwei Dinge entstanden waren“. So wurde auch die Dimension Zeit nicht in einer, sondern in zwei Kategorien erfasst: *Neheh* und *Djet*.¹



Abb. 1: Hieroglyphische Schreibung von *Neheh*.



Abb. 2: Hieroglyphische Schreibung von *Djet*.

Das scheint uns gar nicht so fremd zu sein. Auch wir, wenn wir in großen Dimensionen denken, unterscheiden zwei Zeithorizonte, die sich durch ihre Gegensätzlichkeit auszeichnen: Zeit und Ewigkeit. Die Zeit ist endlich, die Ewigkeit unendlich, der Verlauf der Zeit wird linear und somit gerichtet dargestellt, die Ewigkeit kreisförmig und punktuell, Zeit ist diskontinuierlich, Ewigkeit kontinuierlich. In religiöser Sprache wird Zeit auf das Diesseits, Ewigkeit auf das Jenseits bezogen – die Annäherungen sind so vielfältig wie die Phänomene komplex.

Auch die Alten Ägypter wussten um die Unterschiede von Endlichkeit und Unendlichkeit, Linearität und Punktualität, Diskontinuität und Kontinuität und ganz besonders von Diesseits und Jenseits. Aber sie behandelten sie nicht als alternativ, sondern als komplementär. Zwar scheinen *Neheh* und *Djet* auf den ersten Blick der Dichotomie von Ewigkeit und Zeit zu entsprechen (und manche Ägyptologen sehen das auch so). Doch im Verständnis der Ägypter sind die beiden Begriffe keine Gegensätze, die einander ausschließen, sondern unterschiedliche Perspektiven, die erst zusammen die Wirklichkeit aufschließen, Aspekte, die wie in

¹ Erik Hornung, *Zeit und Ewigkeit*, in: ders., *Geist der Pharaonenzeit*, Zürich 1989, 67–79.

der Grammatik das Vollendete – Perfekt – und das Unvollendete – Imperfekt – qualifizieren. *Neheh* steht für das Perfekt, *Djet* für das Imperfekt. Nicht im Gegensatz von Zeit und Ewigkeit oder von Zeit und Nicht-Zeit, sondern nur in beiden Verlaufsformen realisieren sie den Weltlauf. Beide sind Kategorien der Zeit, verschiedenartige Strukturprinzipien der Schöpfung, denn Schöpfung bestand in der Differenzierung dessen, was zuvor eine träge, ungegliederte Urmasse gewesen war. Weder Zeit noch Ewigkeit reichen in die Welt vor der Schöpfung zurück, „als noch nicht zwei Dinge entstanden waren“.

Versuchen wir, uns das fremdartige Denkmodell an den kosmischen Gegebenheiten zu verdeutlichen, denen es seine Entstehung verdankt. Der *Neheh*-Zeit/Ewigkeit unterliegt das zyklische, sich in größeren und kleineren Kreisläufen wiederholende Kommen und Verschwinden und Wiederkommen der Gestirne, namentlich der Sonne, die allmorgendlich aufgeht, über den Himmel wandert und am Horizont in die Unterwelt eingeht. Der *Neheh*-Zeit/Ewigkeit unterlag auch das alljährliche Eintreffen der Nilflut aus dem abessinischen Hochland, das – bis zum Bau der Assuan-Staudämme – dem Niltal Fruchtbarkeit brachte und die drei Jahreszeiten „Überschwemmung“, „Wachstum (Aussaat)“ und „Hitze (Ernte)“ generierte. Das Handeln der Bauern und mit ihm die Wohlfahrt Ägyptens waren daher von genauen Beobachtungen der Erscheinungen des Naturjahres abhängig. Sie wurden in einem komplizierten Sonnen-/Mondkalender von 30 Tagen, 12 Monaten und 5 Schalttagen systematisiert, der über die Kalenderreformen des Julius Caesar und des Papstes Gregor XIII. unserer Zeitrechnung bis heute zugrunde liegt.

Doch war der Kosmos der Ägypter nicht einfach von physikalischen Größen konstituiert und von deren Gesetzen durchwaltet, sondern personifizierte sich in Göttern, die in Menschengestalt vorgestellt und mit menschlichen Kategorien erfasst wurden, vor allem in dem alles beherrschenden Sonnengott. Als Kind am Morgenhimmel erscheinend, reifte er tagsüber auf seinem Weg über den Himmel zu voller Kraft heran und verschwand als alter Mann im Abendhorizont. Allnächtlich musste er dann die finstere Unterwelt durchfahren und sich im Rücklauf gegen die Zeit vom Abend zum Morgen regenerieren, um am Morgenhorizont erneut verjüngt aufzugehen und der Welt Licht und Leben zu bringen. Es legte sich nahe, über diese Analogie auch den Menschen in den Zyklus von Werden und Vergehen einzubinden. Freilich war seiner Lebenszeit mit dem Dreischritt von Geburt, Gedeihen und Altern die definitive Grenze des Todes gesetzt, indes ließ sich aus der Unterweltreise des Sonnengottes auch für ihn, das sterbliche Wesen, die Aussicht auf Regeneration und Wiedergeburt ableiten. Zwar kehrte der Verstorbene nicht in sein irdisches Leben zurück, doch durfte er erwarten, in das Gefolge des Sonnengottes

eingegliedert zu werden und auf dessen unablässig wiederholten Bahnen in Raum und Zeit ein neues, ewiges Leben zu gewinnen.

Der Gegenbegriff *Djet* vertritt, wie gesagt, nicht einfach das Gegenteil der *Neheh*-Zeit/Ewigkeit. Auch er umfasst die Fülle von Zeitlichkeit und Ewigkeit, freilich nicht als ewige Wiederholung, sondern als ewige Dauer. Man kann sich die *Djet* als Gerade vorstellen, die, von einem fixierten Zeitpunkt – dem so genannten „Ersten Mal“ (nämlich der Schöpfung) – ausgehend, bis ins Unendliche vorstößt, in die unvorstellbare Ferne, wo Zeit und Ewigkeit mit allem Sein in das undifferenzierte Nichtsein zurückkehren, aus dem sie gekommen sind. Manifestationen der *Djet*-Zeit/Ewigkeit sind die unwandelbaren Gegebenheiten der Natur: die Statik der Erde und des Gesteins, die unüberschaubare, beständige Wüste, die das Fruchtländ, den Lebensraum des Ägypters, begrenzt. Der Mensch mit seiner kurzen Lebensspanne – das ägyptische Wort bedeutet: Standzeit, d. h. die Zeit, die er aufrecht steht – ist auf dieser Zeitgeraden angesiedelt. In ihr werden wohl auch die Momente vollkommener Übereinstimmung von Wirklichkeit und Richtigkeit ihren Platz gehabt haben, die die Ägypter *At* nannten und die dem *Kairos*, dem „rechten Augenblick“ der Griechen, verwandt sind. Sie können sich an Göttern, Menschen und anderen Lebewesen, aber auch an Phänomenen von Kosmos und Natur erweisen (dann meistens *Ter* genannt), und ihr Maßstab ist die gottgesetzte Schöpfungsordnung.² Das ist besonders klar dort zu erkennen, wo der positiv qualifizierte Zeitbegriff *At* auf negative Erscheinungen – etwa die zerstörerische Kraft des Apophis bei der Verteidigung des Sonnengottes Re – angewendet wird, nicht, um den Götterfeind „in seiner Zeit“, auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit positiv umzuwerten, sondern weil sein Tun im gegebenen Augenblick dem Fortgang des Weltlaufs, der *Ma'at*, dient.

Zu den Konstanten, die der Menschen nach seinem Tod für sich erhofft, gehört neben der Gemeinschaft mit dem Sonnengott, dass er in das Reich des Osiris eingeht. Einst König von Ägypten, herrschte dieser Gott seit seiner Ermordung durch seinen Rivalen Seth in Mumiengestalt über die Toten in der Unterwelt, wo sie analog zu ihm ihr irdisches Dasein in verwandelter Form auf der Zeitgeraden bis zum Ende der Zeiten fortsetzten. Dazu ließen sie sich als Mumien seiner Gestalt annähern und errichteten steinerne Grabgebäude, die sie in alle Ewigkeit beherbergen und deren Bilder und Inschriften das Andenken an ihre Persönlichkeit festhalten sollten.

² Siegfried. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960, 80–84.

Als „Steinzeit und Sternzeit“ hat der Ägyptologe Jan Assmann in seinem 2011 erschienenen gleichnamigen Buch,³ auf das ich mich im Wesentlichen bezogen habe, die beiden Zeitkonzepte beschrieben, in deren Koordinaten die Alten Ägypter ihre Existenz verorteten, die ewige Wandelzeit der Gestirne und die ewige Dauerzeit der Monumente. Für die Bewältigung der Existenzfragen nach Leben und Tod scheint aber das Wissen um diese im doppelten Sinne unerreichbaren Gegebenheiten nicht ausgereicht zu haben. Das zeigt sich nicht nur an den eben skizzierten Überschneidungen der Konzepte. Im 13. Jahrhundert v. Chr. gesellte sich die Vorstellung dazu, dass eine Gottheit, meistens der höchste Gott Amun, Herr über die Zeit sei, nicht über die kosmische allein, sondern auch über die Zeit des Einzelnen, eine personale Instanz, der man vertrauen und die man ansprechen konnte: „(Amun,) der die Zukunft überblickt in Millionen von Jahren, die *Djet* ist vor seinem Angesicht, wie der gestrige Tag, wenn er vergangen ist“,⁴ „Heute geht es mir gut – das Morgen liegt in Gottes Hand“,⁵ „Ich habe Gestern und Heute in Amuns Hände gelegt“⁶ – Sätze wie diese könnten, wenn man die kulturtypischen Begriffe austauschte, auch im Alten Testament zu finden sein. Sie sind in der Tat dort zu finden. „Tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist“ (Psalm 90,4) und „Meine Zeit steht in deinen Händen“ (Psalm 31,16) – so beteten Jahrhunderte nach den ägyptischen Amunverehrerern die Psalmisten in Israel zu dem Gott ihrer Zuversicht. Ich möchte, ohne weitere Zwischenstufen, einen Vierzeiler des deutschen Barockdichters Andreas Gryphius in diese Reihe stellen, dessen Kindheit und Jugend von dem Dreißigjährigen Krieg überschattet waren und der 1664 im Alter von 48 Jahren starb:

„Mein sind die Jahre nicht, die mir die Zeit genommen,
 Mein sind die Jahre nicht, die etwa möchten kommen.
 Der Augenblick ist mein, und nehm ich den in acht,
 So ist der mein, der Jahr und Ewigkeit gemacht.“

Zweifellos hat Gryphius die biblischen Äußerungen über die Zeit gekannt, die ägyptischen zweifellos nicht. Gleichwohl scheint mir, dass er nicht nur an Gott als den Schöpfer und Verwalter der

³ Jan Assmann, *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*, München 2011.

⁴ Berliner Amunhymnus P 3049, ramessidisch, Übersetzung nach Assmann, *Steinzeit*, 259.

⁵ Ramessidische Briefformel, Übersetzung nach Assmann, *Steinzeit*, 255.

⁶ Ramessidisches Gebet, Ostrakon Glasgow 1925.69, Übersetzung nach Assmann, *Steinzeit*, 257.

Zeit geglaubt hat wie die israelitischen und die ägyptischen Frommen. Wie die altägyptischen Denker von *Nehet* und *Djet* hat er auch von der Gleichzeitigkeit von Zeit und Ewigkeit gewusst und dass es uns beschieden ist, im gnadenlosen Ablauf der Jahre punktuell den Einbruch des Unvergänglichen zu erfahren, das dem Vergangenen Sinn und Hoffnung für das Zukünftige gibt.

Vorgetragen am 7. Dezember 2011.

Die Kraft des Lichts

Die Sonnenreligion des Echnaton von Amarna und der biblische
Psalm 104

Friederike Seyfried

„Lobe den Herrn meine Seele, Herr, mein Gott, du bist sehr
herrlich;
du bist schön und prächtig geschmückt. Licht ist dein Kleid,
das Du anhast. [...]
Es warten alle auf dich, dass du ihnen Speise gebest zur
rechten Zeit.
Wenn du ihnen gibst, so sammeln sie; wenn du deine Hand
aufhust, so werden sie mit Gutem gesättigt.
Verbirgst du dein Angesicht, so erschrecken sie; nimmst du
weg ihren Odem, so vergehen sie und werden zu
Staub.
Du sendest aus deinem Odem, so werden sie geschaffen und
du machst neu die Gestalt der Erde.“

(Auszüge aus Psalm 104)

Der Psalm, der hier in Auszügen zitiert wurde und der überschrieben ist mit „zum Lob des Schöpfers“, ist sicherlich zu Recht von der alttestamentarischen Forschung mit dem berühmten Sonnengesang des Pharao Echnaton in Verbindung gebracht worden, der in vielen Passagen fast wörtlich dem Psalm zur Vorlage gedient haben mag und somit als eines der wichtigsten Verbindungselemente zwischen mosaischer Tradition und altägyptischer angesehen wird, obgleich der Sonnengesang mindestens an die dreihundert Jahre älter sein dürfte als der genannte Psalm. Diese Tatsache und der Umstand, dass die von jenem Pharao Echnaton um 1351 v. Chr. neu verordnete Religion als die erste „gestiftete Offenbarungsreligion“ und als der erste „Monotheismus“ der Weltgeschichte gewertet wird, haben zweifellos dazu geführt, jener kaum 17 Jahre dauernden Epoche ein besonderes Augenmerk zukommen zu lassen. Aufgrund dieser auffallenden „Seele-Verwandtschaft“ der Texte, die es uns sogar leicht macht, hier am Paulineraltar in die Lieder Echnatons einzustimmen, stellt sich umso drängender die Frage, warum diese wortgewaltige Theologie des Lichtes zum Scheitern verurteilt war und sich nicht durchzusetzen vermochte.

Hören wir doch zunächst in kurzen Auszügen auf den Lobpreis des Schöpfers, wie ihn Echnaton vor rund 3350 Jahren formulierte und wie er uns in der meisterlichen Übersetzung Jan Assmanns¹ vorliegt:

„Alles Vieh befriedigt sich an seinen Kräutern,
Bäume und Pflanzen wachsen.
Die Vögel fliegen auf aus ihren Nestern,
ihre Flügel in Lobgebärden für deinen Ka.
Alles Wild tanzt auf seinen Füßen,
alles, was auffliegt und niederschwebt,
sie leben, wenn du für sie aufgehst. [...]

Der den Samen sich entwickeln läßt in den Frauen,
der Wasser zu Menschen macht;
der den Sohn am Leben erhält im Leib seiner Mutter
und ihn beruhigt, indem er seine Tränen stillt;
Amme im Mutterleib,
der Luft gibt, um alles zu beleben, was er geschaffen hat. [...]

Wenn das Küken im Ei
redet in der Schale,
dann gibst du ihm Luft darinnen, um es zu beleben;
du hast ihm seine Frist gesetzt,
um sie (die Schale) zu zerbrechen im Ei. [...]

Wieviel ist, was du geschaffen hast,
indem es dem Angesicht verborgen ist!
Du einer Gott, der nicht seinesgleichen hat!“

Da man sich kaum der Poesie dieser Worte zu entziehen vermag, verwundert es umso mehr, dass sich die Amarna-Religion, benannt nach der neu gegründeten Hauptstadt des Pharaos Echnaton, nicht durchzusetzen vermochte.

Um den historischen Hintergrund für die Einführung jener neuen, nahezu monotheistischen Religionsform im 14. Jahrhundert v. Chr. zu beschreiben, muss zunächst die bis dahin tragende Religionsform umschrieben werden, die sich in vergleichbaren, ja geradezu übersetzbaren Formen auch in anderen Kulturen wiederfindet.

Es war der Leipziger Ägyptologe Siegfried Morenz, der die traditionelle altägyptische Religion mit Hilfe der folgenden Gegensatzpaare zu charakterisieren versuchte:

„gewachsene“ – versus – „gestiftete Religion“
„Kultreligion“ – versus – „Buchreligion“
„Nationalreligion“ – versus – „Weltreligion“

¹ Vgl. Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2. Auflage, Göttingen 1999, 219–220.

Wenngleich etwas unspezifisch, so trifft diese Charakterisierung doch das Wesen der über Jahrhunderte gewachsenen polytheistischen altägyptischen Religionsform. Und wie in anderen Religionen treten zahlreiche Götter in konstellative Beziehungen zueinander, um sinngebend das Weltgeschehen in Gang zu halten. Hierzu gehören natürlich auch die Gestirne, denn kaum vermag man auf die Gegenwart von Sonne und Mond als göttliche Verkörperungen zu verzichten. Innerhalb dieser gewachsenen Religionen spielen die Naturgottheiten dann bestimmte Rollen, denen aktives und passives Handeln zugeordnet wird, und so durchmisst z. B. der altägyptische Sonnengott Re in einer Abend- und Morgenbarke seinen täglichen Sonnenlauf am Himmel und in der Unterwelt, wobei er von hilfreichen Göttern begleitet und beschützt wird.

Erst im Laufe des 16. vorchristlichen Jahrhunderts hat sich in Ägypten neben der implizit vorhandenen, praktizierten staatstragenden Kultreligion auch eine „explizite Theologie“ entwickelt, wie sie Jan Assmann in seinem Werk „Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur“ so treffend umschrieben hat und auf dessen Ausführungen ich mich größtenteils stütze. In jener Zeit galt das theologische Interesse der Priester u. a. dem Problem des Gottesbegriffs, d. h. der Schwierigkeit, innerhalb einer polytheistischen Religion „Gott“ und nicht „einen Gott“ zu denken. Diese Erkenntnis eines „höchsten Wesens“ wurde in erster Linie mit dem Staatsgott Amun-Re in Verbindung gebracht, der auch als der erste Gott „aktiv“ durch Orakeläußerungen schicksalsweisend und eingreifend in Erscheinung trat. Die Wesensbestimmung dieses neuen Gottesbegriffes – manifestiert in der geheimen Gestalt des Sonnengottes – eröffnete ungeahnte Möglichkeiten einer neuen, tatsächlich erfahrbaren Gottesnähe: und zwar nicht nur für den Pharao, sondern auch für den aufgeschlossenen Privatmann, und so liest man in den einschlägigen Texten über Amun:

„Der alles, was ist, – ersinnt, denkt und plant“ oder
 „Der Vater und Mutter (ist), für den, der ihn in sich ins Herz gibt“.

Im zuletzt zitierten Satz wird klar, dass hier eine Gotteserfahrung beschrieben wird, die auf eine bisher nicht gekannte eigene Entscheidung für oder gegen eine Gottheit abzielt und die daher zu Recht als „persönliche Frömmigkeit“ und Hinwendung an eine Gottheit umschrieben wird.

In diese gerade aufkeimende Bewegung persönlicher Frömmigkeitsentfaltung zahlreicher Priester, Beamter und Kunsthandwerker bricht nun Echnatons verordneter Monotheismus ein, der zwar sicherlich auch auf einer vergleichbaren persönlichen Erkenntnis von Gottesnähe beruht, aber vollkommen andere Dimensionen schuf.

Echnaton verordnete kraft seines Amtes als Pharao seine – und nur seine – Erkenntnis zur ersten gestifteten Offenbarungsreligion der Weltgeschichte, nämlich, dass das Licht, welches sich in der Sonne manifestiert, die alles schöpfende Kraft des Universums darstelle.



Abb. 1: Pharao Echnaton und seine Familie bei der Anbetung des Gottes Aton; Ägyptisches Museum Kairo, Inv.-Nr. TR 10.11.26.4, © Wikimedia Commons, Foto: Jean-Pierre Dalbéra, CC BY 2.0.

Die wortgewaltigste Ausformung dieser Vorstellungen gipfelt in den zahlreichen Strophen des bereits in Auszügen zitierten Sonnengesangs.

Während wir uns heute von diesen Strophen einfangen lassen und diese sicherlich auch damals ihre Wirkung nicht gänzlich verfehlten – was ja auch in der Wiederaufnahme durch den Psalmisten zu spüren ist –, so verkennen wir leicht, was Echnatons Umbruch nicht zu leisten vermochte und was ihn zum Scheitern verurteilte.

1. Die Offenbarungsreligion Echnatons, die das physikalische Wirken des Sonnenlichtes als lebensspendendes Element in den Mittelpunkt rückte, entzauberte das göttliche Wirken. Die handelnde Götterwelt verschwindet; es bleibt die „Welt“ – zur Natur degradiert und vollkommen entmythisiert. In dieser Trennung von Gott und Welt wird der Gott auch stumm. Es bleiben die Hymnen an ihn, aber er äußert sich nicht im Wort – allein die Wirkung des Lichts ist seine Äußerung!
2. Die Erkenntnis und Offenbarung bleiben alleine der Person Echnatons vorbehalten. Keiner seiner Untergebenen kann sich direkt an Aton, seinen göttlichen Vater, wenden. Die Errungenschaft der sich zuvor langsam entfaltenden Amun-Re-Theologie, eine persönliche Beziehung zu Gott zu schaffen, wird vollkommen zurückgedrängt.
3. Die lichterfüllte Amarnatheologie konnte keine befriedigende Antwort auf die todeserfüllte Schattenseite der Nacht und das Jenseits bieten. Eine Kultur, die bis dahin – und dann auch später – wie kaum eine andere das Weiterleben nach dem Tode in den Mittelpunkt ihres religiösen Handelns gestellt hatte, konnte mit Maximen wie „Wenn du untergehst im westlichen Lichtland, ist die Erde in Finsternis, in der Verfassung des Todes“ kaum zurechtkommen.

Bei allen faszinierenden Facetten, die die Amarnareligion zu bieten hat, hat sie das, was die anderen monotheistischen und ebenfalls von Personen gestifteten Weltreligionen zu leisten vermochten, nicht geschafft. Während der mosaische Iahwismus nicht nur eine besondere Form der Gottesnähe als identitätsstiftende Klammer einer Nation zu schaffen im Stande war, gelang es dem Buddhismus in besonderer Weise, die individuelle Erfahrung von Gottesnähe durch kontemplatives Verhalten des Einzelnen in den Vordergrund zu stellen. Islam und Christentum haben – fußend auf der mosaischen Tradition – ebenfalls eine sehr persönliche Glaubenserfahrung in den Mittelpunkt ihrer Theologie gestellt und somit dem Verlangen der Menschen Rechnung getragen, eine Antwort auf die Frage der Bestimmung ihres Seins zu geben.

Dies vermochte die „Privatreligion“ Echnatons nicht zu leisten. Aton, die Sonnenscheibe mit ihren strahlenden Armen, konnte man sich nicht „wie Vater und Mutter in sein Herz geben“, und er gab auch dem Einzelnen keine Antwort, sondern nur seinem göttlichen Sohn Echnaton. Die Fragen nach einem erfüllten Jenseits blieben offen bzw. mussten gänzlich neu gedacht werden!

Vor diesem Hintergrund ist es nicht mehr verwunderlich, dass das Experiment „Amarna“, das an einer einzigen charismatischen Person hing, scheitern musste: Die Antwort auf diese Zeit des „Hungerns nach persönlicher Gottesnähe“ findet sich dann in der

darauf folgenden Entfaltung der „persönlichen Frömmigkeit“ der Ramessidenzeit, die sich allerdings durchaus vielfältiger Metaphern der Amarnaphraseologie bedient.

Das Licht als lebensspendende Kraft, seine Manifestation in der Sonne, seine heilende und segensreiche Wirkung, sind Aussagen, Metaphern und Versatzstücke, die sich natürlicherweise in zahlreichen Religionen wiederfinden. Im Alten und Neuen Testament kennen wir zahlreiche Textstellen dieser Art (zu nennen seien hier nur Jesaja 60,20 oder Johannes 1,5+9 oder Johannes 8,12), und unsere Kirchenlieder sind voll von diesen Hymnen und Vergleichen, die geradezu amarnahafte Züge tragen. Wäre es Echnaton gelungen, aus seiner exklusiven Privatangelegenheit eine Religion für das Volk zu machen, die das Licht als Erfahrung persönlicher Gottesnähe zugelassen hätte und die wie im christlichen Glauben (hier in der Person Christi „als Licht der Welt“ präsent) eine Möglichkeit der Überwindung von Finsternis und Tod erkannt hätte, wäre die älteste monotheistische Religionsstiftung sicherlich nicht so schnell im Nichts verschwunden.

Und so kann man sich vielleicht vorstellen, dass ein altägyptischer, nach wirklicher Gottesnähe hungernder Beamter während der Amarnazeit gerne in den fast 3000 Jahre jüngeren, uns wohlbekannteren und 1736 von Johann Sebastian Bach vertonten Liedvers Paul Gerhardts eingestimmt hätte:

„Ich lag in tiefster Todesnacht, du warest meine Sonne,
die Sonne, die mir zugebracht Licht, Leben, Freud und Wonne.
O Sonne, die das werte Licht, des Glaubens in mir zugericht,
wie schön sind deine Strahlen!“²

Vorgetragen am 7. Dezember 2011.

² Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts usw., Berlin/Leipzig 1993, Nr. 37.

„Niedergefahren zur Hölle“
Christliches Credo und altägyptischer Mythos

Elke Blumenthal

„Ich glaube an Gott, den Vater, ...
Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn,
unsern Herrn,
empfangen durch den Heiligen Geist,
geboren von der Jungfrau Maria,
gelitten unter Pontius Pilatus,
gekreuzigt, gestorben und begraben,
hinabgestiegen in das Reich des Todes,
am dritten Tage auferstanden von den Toten, ...“.¹

So sprechen wir sonntags im Gottesdienst das Apostolische Glaubensbekenntnis nach. Wir bekennen uns zu Jesus Christus anhand biographischer Daten: Empfängnis, Geburt, Leiden, Hinrichtung, Tod, Begräbnis, Auferstehung. Die ersten sind mythisch überhöht: Empfängnis durch den Heiligen Geist, Geburt von der Jungfrau Maria, die vier folgenden durch die Nennung des römischen Prokurators in der Geschichte fixiert: gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben, begraben. Was dann kommt, die Auferstehung von den Toten, Himmelfahrt, Herrschaft an Gottes Seite, Wiederkehr als Richter ist historisch nicht verifizierbar, gehört vielmehr in den Bereich des Glaubens.

Zwischen Tod und Begräbnis Jesu auf der irdischen und seiner Auferstehung auf der himmlischen Seite steht die merkwürdige Aussage: „hinabgestiegen in das Reich des Todes“, offenbar eine Tautologie, die innerhalb der minimalistischen Aufzählung verwundert, denn mit „gestorben und begraben“ ist das Nötige bereits gesagt.

Die Älteren unter uns haben den Text noch in anderer Fassung gelernt; die heutige geht auf eine ökumenische Vereinbarung von 1971 zurück und ersetzt das ursprüngliche „niedergefahren zur Hölle“. Damit ist, wie so häufig bei unseren Modernisierungen alter Texte, mit der schwer verständlichen Formulierung auch die Sache weichgespült worden: Jesus Christus also nicht nur tot, sondern in der Hölle, wo Heulen und Zähneklappen ist, wo die von Gott Abgelehnten, Verstoßenen, Verurteilten, Verdammten ewige Pein leiden?

¹ Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts usw., Berlin/Leipzig 1993, Nr. 804 (im Folgenden EG).

Descendit ad inferna – was reden, was bekennen wir da eigentlich? Im Wissen um den Sinn der älteren Version ist auch die jetzt gültige – „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ – ein Problem.

Als Philologin würde ich eine im Kontext derart sperrige Textstelle als spätere Zutat interpretieren: Die Theologen der frühen Kirche, die die gültigen Bekenntnisformeln zu erarbeiten und über ihre Richtigkeit zu wachen hatten, haben die Lücke zwischen Karfreitagabend und Ostersonntagmorgen, in der nichts passierte und der tote Jesus scheinbar Sabbatruhe hielt, mit einem weiteren Geschehnis, seinem Abstieg ins Totenreich, gefüllt. Tatsächlich findet sich diese Episode weder in den Evangelien² noch in dem *Symbolum Romanum*, dem ältesten überlieferten Taufbekenntnis (um 200), und es fehlt auch in dem *Credo von Nicäa* (325) bzw. Konstantinopel (381), das gleichfalls zu unserem gottesdienstlichen Repertoire gehört.³ Auch in den verschiedenen Fassungen, in denen im 3. Jahrhundert das *Apostolicum* kursierte, hat es die Höllenfahrt nicht gegeben; die Forschung hat herausgefunden, dass es der syrische Theologe Markus von Arethusa war, der sie im Jahr 359 hinzufügte,⁴ und in diesem Wortlaut wurde das *Credo* künftig rezipiert.

Damit ist aber die Frage nach dem Sinn des Zusatzes nicht beantwortet. Markus von Arethusa hatte Jesu Todestiefe verdeutlichen wollen,⁵ aber vor allem in der westlichen Kirche wurde sein Abstieg in die Unterwelt, unterhalb der als Scheibe vorgestellten Erde, durchaus anders, nämlich als sein Sieg über die Mächte der Hölle, verstanden.

Es ist mir nicht möglich, die komplizierte Geschichte der Interpretationen nachzuzeichnen, denen die Vorstellung von Christi Höllenfahrt im Laufe der Jahrhunderte unterlag. In der mittelalterlichen Kunst ist sie häufig und zwar vor allem als Einzug in die Vorhölle (*limbo*) dargestellt worden, das Zwischenreich, in dem alle auf ihre Erlösung warten, die weder bereits in den Himmel eingegangen noch zur ewigen Verdammnis verurteilt sind: Adam und Eva und die Patriarchen und Propheten des Alten Testaments, da sie ja von Christi Heilswerk noch nicht erfasst

² Zu Spuren derartiger Vorstellungen im Neuen Testament vgl. Bo Reicke, Höllenfahrt Christi, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (im Folgenden RGG), 3. Auflage, Tübingen 1986, Sp. 409.

³ EG Nr. 805

⁴ Nach Adolf Adam, RGG, 3. Auflage (Studienausgabe), Tübingen 1986, Bd. 1, Sp. 512 (s. v. Apostolicum).

⁵ Adam a.a.O.; ähnlich der Reformationstheologe Johannes Äpinus, Reicke a.a.O., Sp. 409.

sein konnten, und ebenso die „frommen Heiden“, ausgewählte Vertreter der griechischen Philosophie (sowie, meistens allerdings nicht abgebildet, die ungetauft verstorbenen Babys). In eindrucksvollen, teilweise grandiosen Kompositionen zeigen die Kunstwerke den siegreichen Jesus, wie er mit flatternder Kreuzefahne die Pforten der Hölle sprengt und mit seiner Lanze den Teufel ersticht oder auf den weit geöffneten Rachen des Höllendrachens zustürmt, um Adam und die in drangvoller Enge hinter ihm harrenden Seelen herauszuholen und ins Licht zu führen. Diese Szene stand auch dem anonymen Dichter eines Osterhymnus aus dem 14. Jahrhundert vor Augen, in dessen 3. Strophe er jubelt: „Er (der Gottessohn) hat zerstört der Höllen Pfort/die Seinen all herausgeführt/und uns erlöst vom ewgen Tod.“⁶

Nicht zufällig ist dieses lateinische Lied im 16. Jahrhundert verdeutscht und in eins der frühesten evangelischen Gesangbücher⁷ aufgenommen worden. Denn es entspricht genau den Anliegen der Reformation, die heilsgeschichtlichen Ereignisse nicht als anbetungswürdige ferne Vergangenheit, sondern als für den Einzelnen existenziell bedeutsame Gegenwart zu verstehen, und jeder und jede konnten sich über Adam und Eva damit identifizieren. Auch wenn das Höllenfahrtmotiv nicht immer vorkommt – die kernigen Lieder der Lutherzeit (darunter auch Weihnachtslieder⁸) sind voll davon. Auch haben Maler wie Dürer und Cranach in drastischen Bildern gezeigt, wie Jesus mit seinem Kreuzestod und seiner Auferstehung Tod und Teufel überwunden hat – den Tod, weil er „der Sünde Sold“, d. h. die Strafe für Sünde und Gottesferne des Menschen ist, den Teufel, weil das, was er verursacht, nämlich Sünde und Gottesferne, durch die in Jesus verkörperte Vergebung Gottes aufgehoben ist.

Ich bin auf das heutige Thema von meinem ägyptologischen Fachgebiet her aufmerksam geworden. Eine der vielen Vorstellungen von Tod und Jenseits, die die Alten Ägypter entwickelt haben, ist die des „Buches von dem, was in der Unterwelt ist“, dem sogenannten *Amduat*. Dort wird das Reich des Todes als eine Gegenwelt dargestellt, in der Finsternis herrscht, schlimme und absurde Ungeheuer ihr Wesen treiben und die Verstorbenen wie in einem Koma dahindämmern. Jeden Abend aber, wenn der Sonnengott Re in seiner Barke den Taghimmel überquert hat, taucht er über den westlichen Horizont für die zwölf Stunden der Nacht in die Unterwelt hinab, um sie auf dem Jenseitsstrom zu durchmessen, zu erleuchten und die seligen Toten

⁶ EG Nr. 100

⁷ 1568, Cyriakus Spangenberg.

⁸ Z. B. „Freut euch, ihr lieben Christen“, nicht im EG.

zu kurzem Leben aufzuwecken und mit Lebensnotwendigem zu versorgen; sie jubeln ihm zu und sinken, wenn er weitergezogen ist, in ihr Schattendasein zurück. Auf die Verdammten aber, die sich zu Lebzeiten gegen den Sonnengott vergangen haben, warten höllische Strafen, Feuerqualen aller Art und giftige Schlangen.



Abb. 1: Die Barke des Re in der Unterwelt. Theben, Tal der Könige, Grab Ramses I. Leicht verändert übernommen von einer Postkarte © Lehnert & Landrock.

Die Unterweltsreise des Lichtgottes mit seinem göttlichen Gefolge ist ein Siegeszug, doch nicht ohne Gefahr; sein Schiff muss über Sandbänke und Wüstenstrecken getreidelt werden, und sein Erscheinen ruft dämonische Gegenkräfte auf den Plan, namentlich den Drachen Apophis, das personifizierte Chaos, das die Schöpfung umgibt und ständig bedroht. Mit ihm ficht der Sonnengott einen Kampf auf Leben und Tod aus, den er nur dank seines göttlichen, mit einer Lanze bewehrten Begleiters Seth bestehen kann. Durch den Lauf vom Abend zum Morgen, gegen die übliche Zeitrichtung, verjüngt, erreicht der Sonnengott schließlich den östlichen Horizont, an dem er strahlend aufgeht, und für einen neuen Tag bringt er der Oberwelt Licht und Leben – bis sich am Abend dasselbe wiederholt.

Dies alles ist kein heiterer Reigen, sondern bitterer Ernst. Von Tag zu Tag muss der Sieg der Sonne über den Unterweltsdrachen neu errungen werden, ist ihre Rückkehr zur Erde ungewiss, steht der Fortbestand der Welt auf dem Spiel. Kein Wunder, dass die Menschen alles zum Gelingen des Weltlaufs beitrugen, was zu tun in ihrer Kraft stand: Von Stunde zu Stunde wurden in den Tempeln des Landes Liturgien angestimmt, die die Tag- und die Nachtfahrt des Sonnengottes unterstützend begleiteten.

Es gilt heute als bewiesen, dass das ägyptische Jenseitsgericht des Totengottes, der das Herz des einzelnen Verstorbenen auf einer Waage prüft, auf das christliche Motiv der Seelenwägung durch den Erzengel Michael eingewirkt hat.⁹ Auch an der Ausmalung europäischer Höllenvorstellungen waren die ägyptischen Jenseitsphantasien beteiligt¹⁰ – nicht direkt, aber dadurch, dass sie in das große kulturelle Sammelbecken der hellenistischen Mittelmeerwelt eingeströmt waren, das noch in der Zeit römischer Weltherrschaft, der Zeit Jesu, die Ausbildung und Ausprägung von Religionen beeinflusst hat;¹¹ in diesen Zusammenhang gehört auch der ägyptische „Mythos vom Deszensuskampfe“.¹² Die exegetische Forschung am Alten und Neuen Testament tut derlei Einflüsse längst nicht mehr als zeitbedingtes mythologisches Beiwerk ab, unter dem man die überzeitliche göttliche Botschaft freizulegen hätte. Im Gegenteil, sie zieht die mythischen Bilder benachbarter Kulturen zu besserem Verständnis der biblischen Überlieferung hinzu, als Hilfe zur Interpretation wohlgerneht, nicht, um ein undifferenziertes Gemisch der Religionen anzurühren.

Die jüdischen und christlichen Autoren der Antike haben die Elemente fremder Mythologien gebraucht, um sich ihren nichtjüdischen, nichtchristlichen Zeitgenossen verständlich zu machen. Das galt freilich auch für das eigene Publikum: Mit den mythischen Bildern ließen sich Wahrheiten umschreiben, die sich eindeutiger rationaler Beschreibung entziehen, aber, wie Kunstwerke, in unterschiedlichen (wenngleich nicht beliebigen) Zugängen erschlossen werden können.¹³

Im Licht der altorientalischen,¹⁴ speziell der ägyptischen Mythen sollte mit Christi Höllenfahrt nicht nur die Gewissheit des Einzel-

⁹ Vgl. (mit Literatur) Emma Brunner-Traut, *Gelebte Mythen*, 3. Auflage, Darmstadt 1988, 72–78, 80.

¹⁰ Vgl. (mit Literatur) Brunner-Traut, a.a.O., 61–65, 70–72, 81–82.

¹¹ Vgl. den ägyptischen Vorgänger der biblischen Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus: Brunner-Traut a.a.O. (mit Literatur), 82.

¹² Untertitel der grundlegenden Schrift von Josef Kroll, *Gott und Hölle*, Leipzig 1932. Frederick Clifton Grant, *Höllenfahrt*, religionsgeschichtlich, kennt die ägyptischen Belege noch nicht, a.a.O., Sp. 407–408, siehe Fn. 2. Vgl. aber Brunner-Traut, a.a.O., 82 mit Literatur, dort auch Nachweise für das Weiterleben des Themas in der koptisch-christlichen Tradition.

¹³ Vgl. Elke Blumenthal, *Die biblische Weihnachtsgeschichte und das alte Ägypten*, in: *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.* 1999/1, München 1999, 53–54.

¹⁴ Vgl. den mesopotamischen Inana-Tammuz-Mythos: Wolfram v. Soden, *Höllenfahrt*, religionsgeschichtlich, a.a.O., Sp. 408.

nen verbunden werden, dass Sünde und Tod ihre Endgültigkeit verloren haben, was für Mittelalter und Reformationszeit entscheidend war (und was für die Gegenwart zu aktualisieren hochnötig wäre). Ich finde durch den Weg des ägyptischen Sonnengottes auch die eingangs zitierte Interpretation des Markus von Arethusa bestätigt, dass mit der Höllenfahrt das extreme Leiden Christi ausgedrückt sein sollte und dass darin die äußerste Bedrohung des Kosmos symbolisiert ist.

Was in dem zyklischen Weltbild der antiken Mythen periodisch wiederkehrte, ist in unserer Zeit permanent geworden: die reale Aussicht, dass die Schöpfung – und nun auch durch menschliche Schuld – vom Chaos überwältigt wird und mit ihr auch das verschwindet, wofür Christus Tod und Hölle auf sich genommen hat. Wie den Alten Ägyptern bleibt uns modernen Menschen nur, alles zu tun, was in unseren Kräften steht, um dem entgegenzuwirken – ungeachtet der fortwirkenden Hoffnung, dass die Glaubensaussage über die Auferstehung auch weiterhin gilt.

Vorgetragen am 5. Dezember 2007.

Sterbende und auferstehende Götter Hat Jesus zu ihnen gehört?

Elke Blumenthal

„Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen“, sagt Jesus von Nazareth (Matthäus 22,32; ähnlich Markus 12,27; Lukas 20, 27–40), und so steht es in der Hebräischen Bibel. Im Alten Israel erfüllt sich menschliches Leben auf der Erde; die Unterwelt – Scheol – ist ein Ort der Gottferne, wo Gerechte und Ungerechte ein Schattendasein führen. „Die in die Grube fahren, warten nicht auf deine Treue“, so der Prophet Jesaja (38,18). Die grandiose Vision des Propheten Hesekiel, vor dem sich die Totengebeine auf einem weiten Feld zu Skeletten zusammenfügten und mit Sehnen, Fleisch und Haut überzogen, sie verheißt das Wiedererstehen des Volkes Israel, aber keine Auferstehung für den Einzelnen (Hesekiel 37,1–14). Henoch, eine sagenhafte Urgestalt, und der Prophet Elia wurden zum Himmel entrückt, ohne zuvor gestorben zu sein (1. Mose 5,24; 2. Könige 2,11). Mose dagegen, der Träger der wesentlichsten Gottesoffenbarung, starb, wurde an unbekanntem Ort begraben und lebt nur im Gedächtnis fort (5. Mose 34,5–6). Doch je länger Israel mit diesem Gott lebte, desto lebendiger wurde das Zutrauen, dass die Auferstehung des Volkes Teil seines Erlösungswerkes sei (Jesaja 26,19) und er auch den Gerechten und unschuldig Leidenden im Tode nicht verlassen werde (Psalm 73,21–26; 28; 49,16). Mit der Auferstehung aller Toten rechnet allerdings erst das Neue Testament.¹

In Israels Nachbarschaft hat man die menschliche Grundfrage nach Tod und Jenseits ganz anders beantwortet. In Mesopotamien, dem heutigen Irak, wurde der göttliche König Tammuz verehrt, der gewaltsam ins Totenreich geholt worden war, aber alljährlich für ein halbes Jahr auf die Erde zurückkehrte. Der phönizische (syrische) Adonis, ein schöner Jüngling, wurde auf der Jagd vom Eber zerrissen, doch da außer der unterweltlichen Göttin Persephone auch die Olympierin Aphrodite Anspruch auf ihn erhob, durfte er seine Anwesenheit zwischen ihnen teilen und periodisch seine irdische Existenz wieder aufnehmen. Ähnliches widerfuhr dem Gott Attis in Phrygien (Kleinasien), und der ägyptische Königsgott Osiris wurde zwar von seinem Rivalen Seth ermordet, jedoch von seiner Ehefrau Isis wiederbelebt und setzte seine Herrschaft fort, nunmehr freilich über die Toten in der Unterwelt. Auch von dem lebensstarken griechischen Gott

¹ Für diese Hinweise danke ich Rüdiger Lux.

Dionysos wird berichtet, dass er von eifersüchtigen Titanen zerstückelt wurde und durch seinen Vater Zeus aufs Neue gezeugt werden musste.

Bei allen Unterschieden im Einzelnen ist diesen „sterbenden und auferstehenden Göttern“ gemeinsam, dass sowohl ihr Tod als auch ihre Rückkehr ins Leben in den jeweiligen Religionsgemeinschaften alljährlich mit großen Trauer- und Freudenfesten begangen wurden. In diesen Göttern personifizierte man das alljährliche Vergehen und Wiedererstehen der Vegetation, dessen lebensnotwendiges Gelingen sich nicht von selbst verstand, sondern in den feierlichen Begehungen vergegenwärtigt und vergewissert werden musste.

Neben der kollektiven bedurfte es zunehmend auch der individuellen Heilsgewissheit. Daher fanden sich zur Zeit Jesu in den Mittelmeerländern Gläubige in exklusiven Mysterienkulten zusammen, die bei strenger Geheimhaltung das Sterben und Siegen des jeweiligen Gottes rituell nachspielten. Indem sie dabei mitwirkten oder zusahen, hofften die Mysten, auch im eigenen Tod an der Auferstehung der Gottheit teilzuhaben.



Abb. 1: Bronzestatue des Gottes Osiris, ÄMUL Inv.-Nr. 1609, © Ägyptisches Museum –Georg Steindorff– der Universität Leipzig, Foto: Marion Wenzel.

An dem Vergleich zwischen dem ägyptischen Osiris und Jesus Christus, den ich hier leider nicht führen kann, würde sich zeigen, wie die Wissenschaft Religionsgeschichte den zeitgenössischen Horizont der biblischen Botschaft und zugleich ihre Unverwechselbarkeit erschließen hilft. Auch für die „sterbenden und auferstehenden Götter“ trifft das zu, denen man Jesus gelegentlich zugerechnet hat. Das ist insofern berechtigt, als nicht nur bei ihm, sondern bei allen Göttern dieses Typus das Leben nach dem Tod keine ungebrochene Fortsetzung des bisherigen Daseins, sondern eine qualitativ neue Existenzform war. Was Jesus von Nazareth aber kategorial von den mythischen Protagonisten der anderen Erlösungsreligionen unterscheidet, ist seine Historizität. Jesus war kein Gott, der sich im Zyklus der Natur periodisch regenerierte, sondern er war ein irdischer Mensch (und wie jeder von uns auch der Angst vor dem Tode unterworfen). Sein Leben und seine Hinrichtung sind in politischen Rahmenbedingungen der römischen Provinz Judäa zur Zeit der Kaiser Augustus und Tiberius fixierbare, einmalige Ereignisse. Er selbst hat sich als Beauftragten des Gottes Israels verstanden, eines Gottes, der vornehmlich im Reden und Handeln irdischer Personen erlebt wurde. Andere haben Jesus anders beurteilt, so wie auch sonst geschichtliche Erscheinungen unterschiedlicher Bewertung offen stehen.

Jesu Auferweckung von den Toten hingegen kann nicht historisch verifiziert werden. Sie beruht in der Erfahrung seiner Anhänger, dass – entgegen ihren eigenen Erwartungen – mit seinem Tod seine Gegenwart nicht erloschen war, sondern dass er ihrer Gemeinschaft in verwandelter Form unauslöschlich nahe blieb. Diese allein auf Glauben gegründete Überzeugung hat Geschichte gemacht, und ihre Wirkung setzt sich bis heute fort, ganz anders als die antiken Naturmythen, die nur als Themen der Kunst überlebt haben.

„Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen“ – im Licht seiner Auferweckung erhält Jesu scheinbar hartes Wort einen neuen Sinn. Es bedeutet nicht, dass die Toten von Gott verlassen sind, auch nicht, dass sich menschliches Leben in seiner irdischen Existenz erschöpft. Es bedeutet vielmehr, dass aus der Bindung an den Gott, den Jesus bezeugte, eine Qualität von Leben erwächst, die nicht mit dem Tod endet, sondern sich bei Gott erfüllt. Der historische Jesus hat uns dieses Leben vorgelebt, im Auferstandenen hat es sich bestätigt. Wir können daran teilhaben, wenn wir uns zu unseren Lebzeiten auf ihn, seine Worte, seine Taten einlassen und in seiner Gemeinde Erfahrungen mit seiner unverlierbaren Lebendigkeit machen. Das sollte uns ein Trost sein im Gedanken an unsere Toten und im Blick auf unser eigenes Sterben.

„Ich bin die Auferstehung und das Leben“, sagt Jesus zu seiner Freundin Martha, die vergeblich gehofft hatte, er werde ihren Bruder rechtzeitig vor dem Tod bewahren. „Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stirbe, und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nimmermehr sterben“ (Johannes 11,25–26).

Vorgetragen am 11. Mai 2005.

„Die Würde des Menschen ist unantastbar“
im Munde eines altägyptischen Zauberers

Elke Blumenthal

Ich beginne mit einer märchenhaften Geschichte.

Pharao Cheops, der Erbauer der größten Pyramide in Giza, lässt sich von seinen Söhnen mit Erzählungen aus der Vergangenheit unterhalten. Sie handeln von den Fähigkeiten weiser Zauberer, die sich in Notlagen bewährt haben, bei der Aufdeckung eines Ehebruch beispielsweise und als während einer Lustfahrt des Königs einer seiner spärlich bekleideten jungen Begleiterinnen ein Schmuckstück verloren gegangen ist. Als die Reihe zu erzählen an den letzten Königssohn kommt, berichtet er von den außergewöhnlichen Fähigkeiten des Meisterzauberers Djedi, der noch unter den Lebenden weilt und den der königliche Vater unverzüglich zu sehen begehrt. Nachdem Djedi eingetroffen ist, entspinnt sich folgender Dialog:

„Es sagte Seine Majestät:

„Ist es wahr, was man sagt, dass du einen abgeschnittenen Kopf (wieder) anzusetzen weißt?“

Es sagte Djedi:

„Ja, ich weiß es, Fürst – Leben, Heil, Gesundheit – mein Herr.“

Es sagte Seine Majestät:

„Man lasse mir einen Gefangenen bringen, der im Gefängnis sitzt, damit seine Strafe vollzogen werde.“

Es sagte Djedi:

„Aber doch nicht am Menschen, Fürst – Leben, Heil, Gesundheit – mein Herr! Sieh, dergleichen an dem edlen Kleinvieh zu tun, hat man (noch) nie befohlen.“

Da wurde ihm eine Gans gebracht und ihr Kopf abgeschnitten. Da wurde die Gans auf die rechte Seite der Halle gelegt und ihr Kopf auf die linke Seite der Halle. Da sagte Djedi seine Zaubersprüche, und die Gans stand da und watschelte (ägypt. *baba*) und ihr Kopf desgleichen. Nachdem eins das andere erreicht hatte, stand die Gans da und gackerte (ägypt. *gaga*).“¹

Der Mensch ist kein Versuchskarnickel, magische (oder medizinische, beides liegt im Alten Ägypten dicht beieinander) Experimente an ihm

¹ Papyrus Westcar 8,12–20; eigene Übersetzung; Übersetzung des gesamten Textes bei Emma Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, 8. Auflage, München 1989, 43–51.

zu machen, ist nicht zulässig – so lautet die Botschaft des zauberkundigen Mannes an den Pharao. „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ heißt der Einleitungssatz, auf dem das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland von 1949 aufruht (Art. 1, Abs. 1). In beiden Fällen, dem antiken wie dem modernen, beinhaltet die indikativische Aussage kein Faktum, sondern ein ethisches Postulat, eine „Sollensnorm“, denn Cheops wollte ja dem Gefangenen an den Kragen, und bis heute wird die Menschenwürde in der Bundesrepublik Deutschland und auch sonst in aller Welt verletzt, obwohl ihre Achtung in vielen Dokumenten des internationalen politischen Selbstverständnisses festgeschrieben ist, bis hin zu der UNO-Charta für Menschenrechte von 1948.

Was ist Menschenwürde? Das, was den Menschen zum Menschen macht, die Freiheit und Autonomie seiner Persönlichkeit – es gibt so viele unterschiedliche Definitionen mit unterschiedlichen Aspekten, dass das deutsche Grundgesetz darauf verzichtet hat, sich auf eine festzulegen.

Der Begriff hat eine lange Geschichte, deren Wandlungen bis zur *dignitas* der alten Römer zurückverfolgt werden können. Mit der Äußerung des Magiers Djedi lässt sich zwar nicht das Wort selbst, aber sehr wohl die Sache, um die es geht, um mindestens anderthalb Jahrtausende früher datieren, die Sache der bedingungslosen Achtung vor dem Lebewesen Mensch.

Die Wundergeschichten vom Hof des Pharao Cheops sind auf dem im Berliner Ägyptischen Museum aufbewahrten so genannten Papyrus Westcar überliefert und etwa um 1600 v. Chr. niedergeschrieben worden, aber wahrscheinlich ein oder zwei Jahrhunderte eher entstanden – das fiktive Szenario liegt weitere Jahrhunderte zurück. Es ist Unterhaltungsliteratur, in schlichtem Stil und humorvoll abgefasst, aber doch höchst absichtsvoll komponiert, denn auf die harmlosen oder allenfalls pikanten Episoden des Anfangs folgen zunehmend gewichtigere Themen. Nachdem Djedi sein Experiment mit den abgeschnittenen Köpfen noch an einer weiteren Gans und an einem Stier wiederholt hat, stellt sich heraus, dass der Pharao diese Kunststückchen nicht oder nicht nur zum Vergnügen sehen wollte, sondern um die Eignung des Zauberers zu erproben.

Das erinnert an die Erzählung von dem biblischen Mose, den Jahwe darauf vorbereitet, dass er mit ähnlichen Experimenten den Beweis seiner Glaubwürdigkeit vor dem Pharao ablegen kann, um am Ende den Abzug der Israeliten aus dem ägyptischen Knechtshause zu erreichen. Er soll einen Stock in eine Schlange und diese wieder in

einen Stock zurück verwandeln, soll seine eigene Hand aussätzig werden und wieder gesunden lassen und, nun irreversibel, aus Nilwasser Blut machen.² Diese Machtproben und einige der anschließenden zehn Plagen, mit denen Mose und sein Bruder Aaron den verstockten Pharao erst überzeugen, dann zwingen wollen, werden im Wettstreit mit ägyptischen Zauberern ausgeführt, die in diesem aus entgegengesetzter Interessenlage erzählten Fall natürlich hoffnungslos unterliegen.³ Ungeachtet aller Unterschiede beider Erzählungen ist nicht auszuschließen, dass in der Parallele nicht nur ein wundersames Erzählmotiv anklingt, sondern höfische Praxis im Ägypten des 2. vorchristlichen Jahrtausends.

Zurück zu unserem „Halsabschneider“. Nachdem er das Vertrauen des Herrschers gewonnen hat, soll er ihm den geeigneten Ort für seine künftige Grabanlage herauszufinden helfen, was auch dem weisen Mann nur indirekt, nämlich über die unerfreuliche Prophezeiung des Endes von Cheops' Dynastie und ihrer Ablösung durch ein neues Herrscherhaus, gelingt. Die Papyrushandschrift bricht leider ab, ehe wir den Ausgang der Geschichte erfahren haben. Aber für unser Interesse ist das unerheblich, es galt ja einer früheren Episode. Djedis Äußerung über die Würde des Menschen entspricht der offiziellen ägyptischen Staatsideologie nicht – weder derjenigen des mittleren 3. Jahrtausends, in die sie datiert wird, noch der des mittleren 2. Jahrtausends, in der sie aufgeschrieben worden ist. Im Zentrum der Staatsdoktrin stand über fast drei Jahrtausende ägyptischer Geschichte der Pharao, der in göttlichem Auftrag dafür einzustehen hatte, dass die Weltordnung stabil blieb. Das sah so aus, dass er den Göttern einen aufwendigen Kult darbrachte, garantierte, dass die Toten versorgt waren und im Lande Gerechtigkeit geübt wurde, und dass er alle akut und latent lauernden Feinde Ägyptens, äußere wie innere, bekriegte und besiegte. Aus seiner überragenden Verantwortung ergab sich die Verfügungsgewalt des Herrschers auch über seine Untertanen.

Vor diesem Weltbild, das in der politischen Realität natürlich ständig unterlaufen wurde, ist Djedis Bekenntnis zur Menschenwürde in doppeltem Sinne sensationell. Erstens spricht er dem allmächtigen Pharao das Recht ab, an einem Menschen zu experimentieren, eben weil er ein Mensch ist, und zweitens tut er das, obwohl dieser Mensch als Gefangener, d. h. strafwürdiger Feind Ägyptens und seiner Ordnung, sein Menschsein eigentlich verwirkt hat.

² 2. Mose 4, 1–9.

³ 2. Mose 7ff.

Die Ägyptologie hat bis vor Kurzem gemeint, der hier so hoch bewertete altägyptische Terminus *remetj* für „Mensch“ habe anfangs, d. h. etwa bis zu der Zeit, in der die Zaubergeschichten des Papyrus Westcar entstanden sind, nur den Ägypter und nicht den Ausländer bezeichnet; erst im Lauf der Jahrhunderte habe sich unter dem Druck politischer und kultureller Kontakte die Bereitschaft durchgesetzt, auch Angehörige anderer Völker der *species humana* zuzurechnen. Neuerdings wird dieser radikale Ägyptozentrismus in Frage gestellt und die Verwendung des Ehrentitels *remetj* weniger auf ethnische Zugehörigkeit als auf sozio-kulturelle Würdigkeit zurückgeführt.⁴ In unserem Zusammenhang ist das eine wie das andere denkbar. Zwar wird nicht ausdrücklich mitgeteilt, ob der Gefangene des Cheops fremdstämmiger Herkunft und somit prinzipiell ein – so der Fachausdruck – „lebender Erschlagener“ war oder, wofür sein Gefängnis-aufenthalt spricht, ein ägyptischer Gesetzesbrecher; in beiden Fällen stand er außerhalb der Gesellschaft. Dass ihm der Zauberer Djedi gleichwohl das Recht zubilligt, nicht als Gegenstand einer antizipierten spielerischen Bestrafung missbraucht zu werden, steht unserem heutigen Verständnis von der Integrität des Individuums unabhängig von seinen ethnischen und moralischen Qualitäten bemerkenswert nahe.

Nicht nur die Botschaft, auch die Gestalt des Botschafters der Menschenwürde ist in einer altorientalischen Despotie des 3. Jahrtausends v. Chr. ungewöhnlich. Als Djedi mit ehrenvollem Geleit vom Königssohn zum Hof des Cheops geholt wird, empfängt ihn der Pharaon mit der vorwurfsvollen Frage, warum er sich nicht schon längst habe blicken lassen. Er sei bisher nicht gerufen worden, gibt der Zauberer in allem Freimut zur Antwort, und der König lässt sich diese wenig devote Antwort ebenso widerspruchslos gefallen wie etwas später den moralischen Verweis über seinen Umgang mit dem Gefangenen. Kein Vergleich jedenfalls mit den sonst üblichen Sitten bei Hofaudienzen, wo man sich wiederholt vor Seiner Majestät auf den Bauch zu werfen pflegte, kein Wort von der unumschränkten Verfügung des Gottkönigs über Leben und Tod seiner Untertanen wie in anderen Zeugnissen der Zeit.

⁴ Gerald Moers, Auch der Feind war nur ein Mensch. Cursorisches zu einer Teilansicht pharaonischer Selbst- und Fremdwahrnehmungsoperationen, in: Heinz Felber (Hrsg.), Feinde und Aufrührer. Konzepte von Gegnerschaft in ägyptischen Texten besonders des Mittleren Reiches (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 78/5), Stuttgart/Leipzig 2005, 223–282; zur Stelle 254.

Papyrus Westcar ist kein Dokument der offiziellen Staatsideologie, und seine Unterhaltungserzählungen handeln nicht von zeitgenössischen, sondern von Königen einer fernen Vergangenheit. Doch trifft seine immanente Königskritik prinzipiell auch die Institution, und auch sonst werden zentrale Fragen des Königtums, d. h. des Staates, höchst unkonventionell behandelt: Der in der Folge von Djedi mitgeteilten wundersamen Geburt dreier künftiger Könige liegt der Mythos von der göttlichen Abkunft jedes Pharaos zugrunde, der prinzipiell ebenso dem Selbstverständnis des Cheops wie dem der Pharaonen der Entstehungszeit des Werkes entsprochen haben dürfte. Dass allerdings im Papyrus Westcar die neue Dynastie nicht im Palast, sondern in einer bürgerlichen Familie zur Welt kommt, ist der literarischen Freiheit des Genres zu verdanken.

Dennoch war unser weiser Zauberer kein Revolutionär, sondern ein gebildeter, hochangesehener freier Bürger seiner Zeit, und Papyrus Westcar wurde nicht im *Samisdat*⁵ als Untergrundliteratur geschrieben und vertrieben, sondern gehörte zur Lektüre der gehobenen Klassen. Es war offenbar grundsätzlich möglich, Zivilcourage vor Fürstenthronen zu praktizieren – und sei es in literarischer Fiktion. Doch entstammt Djedis Argumentation nicht irgendwelchen subversiven regimekritischen Intentionen, sondern stimmt mit zeitgenössischen (und späteren) Quellen überein: Menschen sind „edles Kleinvieh“, nämlich: „Kleinvieh Gottes“. Dies unterscheidet sie von den Tieren, und deshalb darf man ihnen nicht den Hals abschneiden (an Gänsen und Stieren kann auch Djedi skrupellos manipulieren). Gott – in der polytheistischen Vielfalt Ägyptens wohl am ehesten der Sonnengott – ist der Schöpfer und Erhalter seiner Menschheit; sie ist seinem Schutz unterstellt und bezieht daraus ihren Adel.⁶ Dass in anderen Texten der gleichen Zeit auch der König als guter Hirte seines Volkes angesehen und angesprochen wurde, Cheops hier also sein Amt verfehlt hat, bildet den Kern des Vorwurfs; der gebildete Bürger ist der personifizierten Staatsmacht moralisch überlegen. Die literarische Form erlaubte es, freizügig mit heiligen Themen und Personen umzugehen, und die Auffassungen, die sie vermittelt, mussten dem Staatsdogma nicht unbedingt entsprechen. Dass es sie gegeben hat, und dass sie erzählt und überliefert wurden, ist – bewusstseinsgeschichtlich gesehen – das Entscheidende.

⁵ Russ. „Selbstverlag“, sowjetische Dissidentenliteratur.

⁶ Vgl. Dieter Müller, Der gute Hirte. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 86, 1961, 126–144, zur Stelle 132.

In Europa haben sich Geschöpflichkeit und Gottebenbildlichkeit als Grund für die besondere menschliche Würde seit altchristlicher Zeit bis in Renaissance und Aufklärung von selbst verstanden, sind aber zunehmend außer Geltung gekommen. Daher begründet das deutsche Grundgesetz seine steile Vorgabe nicht, und der Gottesbezug in unserer Verfassung ist umstritten.⁷ Als Christ glaubt man den hohen Wert der Menschenwürde auch heute in Gott besser verankert als in sich selbst, muss aber zugeben, dass ein solches Argument in der säkularen westlichen Welt nicht mehr konsensfähig ist und mit ihm auch die Verbindlichkeit des absolut gesetzten Menschenwürdegebots in Zweifel gezogen werden könnte. Allerdings zeigt sich bei dilemmatischen Entscheidungen, etwa wenn Leben gegen Leben oder Leben gegen Menschenwürde auf dem Spiel steht, wie bei dem 2006 vom Bundesgerichtshof bestätigten Luftsicherheitsgesetz oder bei der inkriminierten Folterandrohung an den Entführer des Kindes Jakob von Metzler,⁸ welch hohe Belastung der Anspruch des Menschen auf die Unantastbarkeit seiner eigenen Würde aushalten muss.

Der Kasus des Papyrus Westcar ist zum Glück nicht dilemmatisch. Er illustriert vielmehr auf amüsante Weise die hohe sittliche Leistung, die darin bestand, die für die eigene Gruppe reklamierte Würde auch Außenseitern der Gesellschaft oder Wesen mit fremdem Stallgeruch zuzubilligen. Vor viertausend Jahren waren solche ethischen Positionen wohl eben erst errungen worden und mussten gegen Ideologie und Macht verteidigt werden. Heute sollten wir weiter sein, nicht zuletzt dank den Geboten und Verheißungen des Jesus von Nazareth, auf den sich die christliche Kultur Europas seit Jahrhunderten beruft. Doch gegen den Vorwurf der Überfremdung mit christlichem Gedankengut, der im Diskurs um die internationale Geltung der Menschenrechte von Vertretern außereuropäischer Traditionen mitunter erhoben wird, steht die Gestalt des Zauberers Djedi, der bereits zweitausend Jahre vor Christi Geburt in einem totalitären Staat des Nahen Ostens die Unantastbarkeit menschlicher Würde als eine Zeiten und Welten übergreifende ethische Errungenschaft bezeugt hat.

Vorgetragen am 8. November 2006.

⁷ Vgl. Ekkehard Becker-Eberhard, Gottesbezug in weltlichen Verfassungen, in: Martin Petzoldt (Hrsg.), *Ansagen zur Zeit*, Leipzig 2006, 79–83.

⁸ Vgl. Udo Ebert, Menschenwürde in Notlagen, in: Wolfgang Fritsche u.a. (Hrsg.), *Wissenschaft und Werte im gesellschaftlichen Kontext*, Stuttgart/Leipzig 2008 (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Math.-nat. Kl. 64/6), 53–66.

Bestreiten und Bekennen Vom Umgang der Alten Ägypter mit ihrer Schuld¹

Elke Blumenthal

Das pharaonische Ägypten war eine heile Welt. So jedenfalls lassen es die großen Reliefs der Tempel vermuten, in denen der König den Göttern Opfergaben darbringt und von ihnen Heil und Segen für sich und sein Volk empfängt. Wandmalereien in Gräbern zeigen schöne junge Menschen in anmutigem Miteinander an reich gedeckten Tischen oder bei Spiel und Musik. Und die Inschriften berichten von triumphalen Feldzügen des Pharaos und erfolgreichen Karrieren seiner Beamten.

Nicht, dass man die dunkle Kehrseite der Wirklichkeit übersehen hätte. Aber die Feinde des Königs, deren Existenz nicht geleugnet wird, erscheinen nur als unschädlich gemachte Verlierer, und Misserfolge, Unglücksfälle oder Krankheiten im Leben des Einzelnen kommen nicht zur Sprache.

Allerdings: Diese Welt, so dargestellt, wie sie sein sollte, verstand sich nicht von selbst. Sie musste errungen, ständig dem Chaos abgerungen werden, das die Schöpfung umgab. Mit jeder Abweichung von der richtigen Ordnung in Natur und Gesellschaft, für die der König zu sorgen hatte, aber auch mit jedem Unrecht, das der einzelne Mensch beging, drohte das Chaos in den Kosmos, die geordnete Welt, einzubrechen.

So viel zur Selbstdarstellung der ägyptischen Kultur in ihren religiösen Monumenten, in den Bildern von Tempeln und Gräbern, in den Statuen, Stelen und anderen Weihgaben, die dorthin gestiftet, und in den Grabausstattungen, die den Toten mitgegeben wurden. Dokumente aus dem Alltagsleben zeigen uns aber, dass es in der Realität menschlich, allzu menschlich zugeht, wie immer und überall.

Wie überall da, wo Religion oder Weltanschauung dem Individuum eine Mitverantwortung für den Lauf der Welt zumessen, muss der menschlichen Unfähigkeit Rechnung getragen werden, dieser Verantwortung in vollem Umfang zu genügen, religiös gesprochen: der Sündhaftigkeit des Menschen. Sie einfach nur

¹ Weiterführende Literatur: Jan Assmann, *Das Herz auf der Waage. Schuld und Sünde im Alten Ägypten*, in: Tilo Schabert/Detlev Clemens (Hrsg.), *Schuld*, München 1999 (Eranos NF 7), 99–147; Elke Blumenthal, „Rechtfertigung“ im Verständnis der Alten Ägypter, in: Rolf Gröschner/Kristian Kühl (Hrsg.), *Recht – Rom – Religion*, Tübingen 2011 (Politika 5), 523–548; siehe auch meine Beiträge „Du sollst nicht!“ und „Rechtfertigung“ in dieser Publikation.

zu übergehen, genügt nicht, sie muss thematisiert und dadurch bewältigt werden.

Ehe ich mich jetzt den Bewältigungsstrategien zuwende, die die Alten Ägypter dafür entwickelt haben, will ich erläutern, warum sie so krampfhaft vermieden haben, das Negative anders als im Prozess seiner Überwindung oder im Status des Überwunden-seins darzustellen. Dem liegt die Überzeugung zu Grunde, dass alles, was mit dem Anspruch auf religiöse Geltung aufgezeichnet wurde, sei es im Bild, sei es schriftlich, die Realität nicht nur wiedergibt, sondern ebenso Realität *ist* wie die abgebildete Sache selbst, oder dass es diese Sache sogar erst konstituiert. Jede Verletzung des Dargestellten – die physische Zerstörung von Bildern, die Eliminierung von Wörtern oder Sätzen in Inschriften – kann den abgebildeten, benannten oder beschriebenen Sachverhalt beschädigen. Andererseits kann ein Gegenstand oder Sachverhalt auch aktionsfähig gemacht werden, nämlich dadurch, dass man ihn mit vorgeschriebenen Ritualhandlungen oder Rezitationen – Sprechakten – belebt. Diese magische Kraft wohnt nahezu allem inne, was uns als Kunst aus dem Alten Ägypten überliefert ist, aber sie fehlt den Zeugnissen der Alltagswelt (Briefe, Urkunden, Protokolle), die daher die Realität weit unmittelbarer widerspiegeln können.

Schuld als religiöse Kategorie (von der juristischen und der lebensweltlichen wäre gesondert zu sprechen) kommt wie in vielen Kulturen so auch im Leben des einzelnen Ägypters vor allem in der Konfrontation mit dem Tod zur Sprache. Im so genannten Totenbuch, einer auf Papyrus aufgezeichneten Sammlung von Sprüchen und meist kleinformatigen Illustrationen („Vignetten“) für das Erreichen des Jenseits und ein seliges Weiterleben in der Gemeinschaft der Götter, die dem Verstorbenen ins Grab mitgegeben wurde, sind mehrere Texte und Bilder dem Totengericht gewidmet, das jeder auf diesem Weg zu durchlaufen hatte. Neben der Darstellung einer Szene, in der das Herz als Kern der Persönlichkeit auf einer Waage gegen ein Bild der Göttin der Wahrheit gewogen wird, legt der Besitzer der Papyrushandschrift vor einem Gerichtshof von 42 Totenrichtern und dem Totengott Osiris als oberstem Gerichtsherrn Rechenschaft über sein Verhalten zu Lebzeiten ab.



Abb. 1: Totengericht mit Szene der Herzenswägung, Totenbuch des Ani, British Museum London, Inv. Nr. BM EA 10470,3, © The British Museum Website, CC BY-NC-SA 4.0.

Die insgesamt 82 stereotypen Sätze, aus denen jeweils eine Auswahl zusammengestellt wurde, sind der Abbildung beige-schrieben. Sie sind aber keine Schuldbekennnisse, sondern ganz im Gegenteil Unschuldsbeteuerungen, mit denen der Tote in der Rolle des potentiell Angeklagten bestreitet, alle möglichen Verfehlungen, juristische wie ethische, begangen zu haben. Da geht es um die Verletzung von Besitzständen aller Art:

„Ich habe nicht geraubt,
ich war nicht habgierig.“

„Ich habe keinen Tempelbesitz gestohlen,
ich habe keine Nahrung gestohlen.“

„Ich habe nicht die Frau eines anderen beschlafen,
ich habe nicht Unzucht getrieben.“

Auch Vergehen gegen den Opferkult für Götter und Tote spielen eine Rolle:

„Ich habe nicht die Opfer geschmälert in den Tempeln,
ich habe die Opferbrote der Götter nicht verletzt und die
Opferkuchen der Verklärten² nicht geraubt.“

Andere Versicherungen betreffen das soziale Verhalten:

„Ich habe nicht gelogen,
ich habe nicht geschimpft,
ich habe nicht gestritten, prozessiert, keinen Terror gemacht.“

² So werden die Verstorbenen bezeichnet.

„Ich habe kein Unrecht gegen Menschen getan
und habe keine Tiere gequält.“³

Das Bild des Herzens auf der Waage ist immer im Gleichstand mit der Wahrheitsgöttin wiedergegeben. Diese bildliche Realität und die schriftlich fixierten, dem Toten in den Mund gelegten Unschuldsbeteuerungen gewährleisteten, dass er das Gericht bestand, „gerecht durch (seine eigene) Stimme“, so dass die Fresserin, ein gefährliches Mischwesen aus Krokodil, Löwe und Nilpferd, die gierig neben der Waage lauerte, ihn nicht ins endgültige Nichtsein befördern konnte.

Aus christlicher Sicht scheint es skandalös, im Angesicht der Ewigkeit sich selbst auf diese Weise für sündlos zu erklären. Denn im Unterschied zu einem realweltlichen Strafverfahren, in dem auch damals jeder eine ihm zur Last gelegte Untat bestreiten durfte, wird hier eine Fülle von Verfehlungen verschiedener Art negiert, auch wenn der Einzelne sie gar nicht alle begangen haben konnte. Zweifellos waren auch die darunter, deren er sich schuldig gemacht hatte. Aber indem er alle theoretisch möglichen Übeltaten leugnete, stand er generell als schuldlos da, unabhängig von seinem individuellen Verhalten und einer individuellen Selbstprüfung. Nach unseren Maßstäben ist also von vornherein ausgeschlossen, dass das so genannte „Negative Sündenbekenntnis“ den Kriterien der Wahrhaftigkeit entsprach.

Nicht allein der Umgang mit den Inhalten, auch das Hilfsmittel selbst scheint uns bedenklich. Bei allem Respekt vor der Würde gerichtsfähiger Schriftzeugnisse glauben wir nicht an die magische Wirkung einer aufgezeichneten Unschuldslitanei. Bedenklich auch, dass sich nur Wohlhabende ein kostspieliges Totenbuch leisten konnten, das darüber entschied, ob jemand „in den Himmel“ oder „in die Hölle“ kam.

Freilich lassen sich die Dinge auch anders, verständnisvoller, interpretieren. Wenn die zahlreichen und verschiedenartigen Sünden, die jemand im Lauf seines Lebens auf sich geladen zu haben bestritt, gar nicht sein persönliches Verhalten widerspiegeln sollten, so war er sich offenbar seiner Unzulänglichkeit in vielerlei Hinsicht bewusst. Nur gab er dies nicht durch eine summarische Formel – „alle meine Sünde und Missetat, die ich

³ Montage der einzelnen Aussagen aus unterschiedlichen Kontexten innerhalb des Totenbuchkapitels 125 nach Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 137–140. Übersetzung des gesamten Kapitels bei Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 233–245.

begangen mit Gedanken, Worten und Werken“⁴ – sondern mittels eines detaillierten Sündenkatalogs zu erkennen.

Nun war es ja freilich nicht so, dass sich der einzelne Totenbuchbesitzer zu dieser seiner Sündhaftigkeit bekannte, sondern er leugnete sie prinzipiell. Das muss jedoch nicht unbedingt bedeuten, dass er oberflächlich oder verlogen war, sondern kann auch für seine Gewissenhaftigkeit sprechen. Die Menge gesellschaftlich anerkannter ethischer Normen mag den Zweifel genährt haben, ob die eigene moralische Integrität ausreichte, um das Gericht zu bestehen. Und so war es sicherer, mit hohem materiellem Aufwand durch ein Totenbuch oder andere magische Hilfsmittel einem vernichtenden Urteil der Götter vorzubeugen. Es ist nicht wahrscheinlich, dass die Mehrzahl der Ägypter, die ja alle, bis hinauf zum König, das Totengericht durchlaufen mussten, einer derart subtilen Interpretation ihres seit Jahrhunderten eingebürgerten magischen Brauchtums fähig waren. Aber können wir sicher sein, dass jedes allgemeine Sündenbekenntnis im christlichen Gottesdienst und jede sakramentale Einzelbeichte einer existenziellen Betroffenheit entspringt? Und dennoch wird jedem die Vergebung seiner Sünden zugesagt, wenn auch unter der Voraussetzung, dass er sie ernsthaft bereut.

Vor Osiris und den 42 Totenrichtern, vor denen man seine Sünden bestreiten und sie dadurch abtun konnte, bedurfte es weder der Vergebung noch der Reue. Dass aber den Ägyptern diese Praxis nicht immer genügte, um mit ihrer Schuld fertig zu werden, zeigt eine Gruppe von steinernen Stelen aus dem späten 2. Jahrtausend v. Chr., einer Zeit, in der auch die Totenbücher Hochkonjunktur hatten. Die meist kleinformatischen Bildwerke stammen aus Tempeln oder Kapellen und bilden den dort zuständigen Gott oder die zuständige Göttin ab, wie sie von dem Stifter angebetet werden. Der Wortlaut des Gebets ist vor ihm in Hieroglyphen aufgezeichnet und verrät, dass er ein Unrecht begangen hat, dessen Inhalt freilich nur angedeutet und selten genau benannt ist (etwa ein Meineid). Nun meint der Beter, die Krankheit oder ein anderes Unglück, das ihn persönlich betroffen hat, sei ihm als Strafe von der Gottheit auferlegt worden. Daher bittet er sie, das Unheil von ihm abzuwenden, und verspricht zum Dank, sie zu loben und ihren Ruhm aller Welt zu verkündigen.

Ich stelle als Beispiel den Gedenkstein eines Mannes namens Haja vor, der als Priester dem Mondgott Jah gedient hat.

⁴ Beichtgebet; zitiert nach Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts usw., Berlin/Leipzig 1993, Nr. 799.

„Ich bin ein Mann, der falsch geschworen hat bei Jah wegen
der Hohlkehle;
nun lässt er mich sehen, wie groß seine Kraft ist, in Gegen-
wart des ganzen Landes.
Ich will deine Machterweise den Fischen im Fluss verkünden
und den Vögeln im Himmel.
Ich werde sagen zu den Kindern ihrer Kinder:
Hütet euch vor Jah, dem Gnädigen, der dies wenden kann!“⁵

Das ist ein eindeutiges Schuldbekenntnis, auch wenn nicht genau gesagt wird, wieso Haja wegen einer Hohlkehle – einer typischen Schmuckform der ägyptischen Architektur – einen Meineid geleistet hatte und worin die „Kraft“ oder „Gewalt“ bestand, mit der der Gott ihn bestraft hat. Das Wort Vergebung fällt nicht (das hat es meines Wissens im Altägyptischen gar nicht gegeben), und auch die Bitte, der Gott möge die Strafe annullieren, wie sie in Paralleltexten gut bezeugt ist, wird hier nicht ausgesprochen. Sie liegt aber in der Logik auch dieses Gebets, das zuerst die Misere des Beters andeutet und dann unvermittelt dazu übergeht, umso ausführlicher eine Sühneleistung zu versprechen. Zudem redet Haja den Gott als „Friedlicher“, „Gnädiger“ an – ein klarer Appell an seine Großmut.

Von den Negativen Sündenbekenntnissen des Totenbuchs unterscheiden sich die Schuldgebete auf den Stelen der Frommen nicht nur durch das Beschreibmaterial Stein und ein Heiligtum als Aufstellungsort. Die wesentlichste Differenz besteht darin, dass der Beter nicht viele mögliche Missetaten, sondern ein einzelnes Unrecht benennt (oder umschreibt), das er tatsächlich begangen hat, und dass er es nicht bestreitet, sondern bekennt, sich also nicht selbst rechtfertigt, sondern um Gnade bittet. Selbst wenn die Einsicht in das eigene Fehlverhalten von einer vermeintlichen Strafe ausgelöst ist, wird man dies „Reue“ nennen dürfen – ein Phänomen, das sich viel eher am Einzelfall festmachen lässt als am Selbstbewusstsein einer allumfassenden Sündhaftigkeit. Bezeichnenderweise besitzt das Ägyptische dafür ebenso wenig ein Lexem wie für „Vergebung“.

⁵ Turin, Ägyptisches Museum CG 50044; Übersetzung bei Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich/München 1975, 356–357. Weitere Gebete dieser Art 351–368. Mit den Kindeskindern sind natürlich nicht die der Fische und Vögel, sondern menschliche Adressaten der Verkündigung gemeint, wie aus verwandten Gebeten eindeutig hervorgeht. Ein weiteres Beispiel dieses Typus, die Stele des Penbui für Taweret in Glasgow, wird in meinem Beitrag „‘Nilpferdgöttin’ und Gottesfurcht“ behandelt.

Von den pauschalen Konfessionen der Totenbücher unterscheiden sich diese Gebete schließlich auch darin, dass sie nicht im Hinblick auf das ewige Heil beim Übergang zum Todesreich formuliert sind, sondern das Ende eines unheilvollen Zustands zu Lebzeiten bewirken sollten. Auch steht der Fromme nicht einer Kommission des polytheistischen Pantheons, sondern einer einzelnen Gottheit gegenüber, und anders als im Totengericht ist das Urteil über ihn bereits gefallen und vollstreckt und soll nun im Nachhinein durch göttlichen Eingriff in sein Leben revidiert werden.

Indem der Einzelne eine Gottheit aus dem dicht besetzten Götterhimmel auswählte und wegen eines persönlichen Vergehens zum Handeln aufrief, erwies er sich, anders als der Nutzer vorgefertigter Totenbücher, als selbst entscheidendes Subjekt, als Persönlichkeit, als Individuum. Es gibt Anzeichen dafür, dass ein solches Verhalten schon in älterer Zeit vorkam, aber erst gegen Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., immerhin vor mehr als 3000 Jahren, tritt es so offensichtlich im öffentlichen Raum hervor. Dasselbe gilt für die Erwartung des Beters, der angerufene Gott möge ihm die Strafe erlassen, also Gnade vor Recht ergehen lassen, obwohl damit gegen die Prinzipien der ägyptischen Weltordnung verstoßen wurde, nach denen das Gute belohnt und das Böse bestraft wurde.

Der Einzelne mit seiner Schuld vor Gott, die Spannung zwischen göttlicher Gerechtigkeit und Gnade – das sind religiöse Grundfragen, die später eins der großen Themen in der Bibel von Ägyptens Nachbarland Israel werden sollten, dann von der christlichen Theologie neu gestellt und beantwortet worden sind und bis heute nicht aufhören, Menschen zu beunruhigen.

Anders als bei Juden und Christen schlossen bei der Schuldbewältigung der Alten Ägypter Bestreiten und Bekennen einander nicht aus, sondern ergänzten sich, wobei die magische Problemlösung des Totenbuchs in der ägyptischen Ritualreligion zu allen Zeiten dominierte.

Für mich ergeben sich aus alledem zwei Schlussfolgerungen:
Zum einen: dass sich auch hinter uns unverständlichen Vorstellungen und Gebräuchen anderer Religionen wie dem auf magische Weise wirkenden Totenbuch bei näherem Zusehen menschliche Urängste und Urhoffnungen erkennen lassen, die sie unserem Verständnis näherbringen. Das sollte uns im Blick auf fremde religiöse Kulturen in der globalisierten Welt von heute bewusst bleiben.

Zum anderen: Aus den ägyptischen Gebeten um die Gnade Gottes geht hervor, dass sich auch die Anhänger einer Kultreligion, obwohl diese strukturell auf magisches Wissen, Handeln

GÖTTLICHE UND MENSCHLICHE GERECHTIGKEIT BEI ÄGYPTERN, JUDEN
UND CHRISTEN

und Reden gegründet war, der Grenzen der Machbarkeit bewusst waren oder im Laufe ihrer Geschichte bewusst geworden sind – eine Einsicht, die, wie mir scheint, noch in dem heutigen, vom Vertrauen auf Wissenschaft und Technik getragenen Weltverständnis vonnöten und durchaus nicht selbstverständlich ist.

Vorgetragen am 13. April 2014.

„Du sollst nicht!“
Negative Ethik im Alten Ägypten und in der Bibel

Elke Blumenthal

I

„Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhaus, weggeführt hat.“

So beginnt die Rede Gottes am Berg Sinai, mit der er dem Mose die Tafeln mit den zehn Geboten übergab, dem Dekalog, der den Umgang der Angehörigen des Gottesvolks mit Gott und miteinander regeln sollte. Der Satz geht dem ersten Gebot voraus und begründet den Anspruch des Gesetzgebers auf die Geltung des gesamten Werkes. Ich zitiere dessen Wortlaut in einer historisch-kritischen Übersetzung aus dem Hebräischen nach der Überlieferung im 2. Buch Mose (20,2–17):¹

1. Gebot: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.
2. Gebot: Du sollst dir kein [Gottes-]Bild verfertigen, noch irgendein Abbild, von etwas, das im Himmel droben oder auf der Erde drunten oder im Wasser unter der Erde ist. Du sollst dich vor solchen nicht niederwerfen und sie nicht verehren; denn ich, Jahwe, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Kindern, an den Enkeln und Urenkeln derer, die mich hasen, aber Gnade erweist dem tausendsten Geschlecht derer, die mich lieben und meine Gebote halten.
3. Gebot: Du sollst den Namen Jahwes, deines Gottes, nicht freventlich aussprechen; denn Jahwe lässt den nicht ungestraft, der seinen Namen freventlich ausspricht.
4. Gebot: Denke daran, den Sabbattag heilig zu halten. Sechs Tage lang magst du arbeiten und all dein Geschäft verrichten. Aber der siebente Tag ist ein Sabbat zu Ehren Jahwes, deines Gottes; da darfst du gar kein Geschäft verrichten, weder du selbst, noch dein Sohn oder deine Tochter, weder dein Sklave noch deine Sklavin, noch dein Vieh, noch

¹ Emil Kautzsch, Die Heilige Schrift des Alten Testaments, Bd. 1, Tübingen 1909, 111–112.

dein Fremdling, der sich an deinem Wohnort aufhält. Denn im Verlauf von sechs Tagen hat Jahwe den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was in ihnen ist, gemacht; hierauf ruhte er am siebenten Tag. Daher hat Jahwe den Sabbattag gesegnet und für heilig erklärt.

5. Gebot: Halte deinen Vater und deine Mutter in Ehren, damit du lang lebest auf dem Boden, den dir Jahwe, dein Gott, zu eigen geben wird.
6. Gebot: Du sollst nicht töten.
7. Gebot: Du sollst nicht ehebrechen.
8. Gebot: Du sollst nicht stehlen.
9. Gebot: Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als falscher Zeuge auftreten.
10. Gebot: Du sollst nicht deines Nächsten Haus begehren. Du sollst nicht deines Nächsten Weib begehren, noch seinen Sklaven, seine Sklavin, sein Rind, seinen Esel, noch irgendetwas, was deinem Nächsten gehört.“

Die hebräische Parallelversion im 5. Buch Mose (5,6–21) weicht in ihrer Substanz nur geringfügig davon ab.

Dagegen ist der Text mit der Übernahme in den römisch-katholischen und später evangelisch-lutherischen Kanon erheblich verändert worden. Den tiefsten Eingriff bedeutete die Streichung des 2. Gebots mit dem Verbot, Bilder herzustellen und zu verehren, das in der protestantisch-reformierten, anglikanischen und orthodoxen Tradition dagegen beibehalten wurde. Formal wirkte sich die Streichung darin aus, dass sich die Zählung ab Vers 2 in der katholischen und lutherischen Fassung um eine Position nach vorne schob und, damit die Zehnzahl dennoch erhalten blieb, die Eigentumsdelikte des letzten Paragraphen auf zwei Gebote (9. und 10.) verteilt wurden.

Inhaltlich gesehen sind in dieser römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Version die Rückbezüge auf Gott als Schöpfer und als Herrn des Volkes Israel in den ersten fünf Paragraphen weggeblieben. Das betrifft zuerst die alles überwölbende Gottesaussage über Israels Rettung aus Ägypten vor dem 1. Gebot. Das folgenreiche Bilderverbot im 2. Gebot wird mit Jahwes Eifersucht auf alle anderen Götter begründet und mit Sanktionen bis in die Urenkelgeneration und Segensverheißungen für tausend Generationen belegt; für den Missbrauch des Gottesnamens (3. Gebot) soll dagegen ausdrücklich nur der Täter bestraft werden. Als Grund für die Sabbatheiligung (4. Gebot) wird auf Jahwes Schöpfungswerk und seine Ruhe am siebten Tag verwiesen, das Gebot der Elternliebe (5. Gebot) ist mit dem Versprechen eines

langen Lebens im verheißenen Land verbunden und von den Christen adaptiert worden.

Die übrigen fünf Gebote folgen unkommentiert Schlag um Schlag auf die ersten: „Du sollst nicht ... du sollst nicht ... du sollst nicht“. Von den insgesamt zehn Geboten sind acht als Verbote, etwas Unerwünschtes zu tun, formuliert, nur zwei – Sabbathheiligung (4. Gebot) und Elternliebe (5. Gebot) – als Aufforderungen zu positivem Tun.

Ich muss gestehen, dass mich dieser Befund erschreckt hat, als ich ihn – für mich – entdeckte. Die Religion der Thora eine Religion der Verneinung?

Zu meinem Trost stellte ich alsbald fest, dass es Martin Luther ebenso gegangen zu sein scheint wie mir. In den Erklärungen zum Dekalog im Kleinen Katechismus² paraphrasiert er zuerst die Prohibitive „Du sollst nicht ...“ und fährt mit einer ins Positive gewendeten, meist erweiterten Handlungsanweisung fort. Dafür zwei Beispiele:

Zu dem Verbot, den Gottesnamen zu missbrauchen:

„Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir bei seinem Namen nicht fluchen, schwören, zaubern, lügen oder trügen, sondern ihn in allen Nöten anrufen, beten, loben und danken.“

Zu dem Verbot zu töten (wörtlich: zu morden):

„Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unserm Nächsten an seinem Leibe keinen Schaden noch Leid tun, sondern ihm helfen und beistehen in allen Nöten.“

Ebenso bezeichnend scheint mir, dass der Leipziger Systematische Theologe Ulrich Kühn in seiner vor einigen Jahren erschienenen Einführung die Zehn Gebote gerade nicht als Restriktionen, sondern als Angebote erklärt: „Du sollst, du kannst, du darfst“ – so der Titel des Buches.³

In der Tat: Auch den striktesten Verneinungen wohnt unausgesprochen ein Appell zur Bejahung des Gegenteils inne, und auch der Normenkanon des Alten Testaments erschöpft sich bekanntlich nicht in den Setzungen des Dekalogs: Die fünf Bücher Mose überliefern ein umfassendes Gesetzeswerk mit einer kaum überschaubaren Fülle von generellen und speziellen Regulierungen des Lebens der Gemeinschaft und des Einzelnen, die, oft minutiös genau, vorschreiben, was zu tun und was zu lassen ist.

² Zitiert nach Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts usw., Berlin/Leipzig 1993, Nr. 806.1.

³ Du sollst, du kannst, du darfst. Die Zehn Gebote erklärt, Leipzig 2005.

Die zehn Sätze vom Sinai übertreffen sie alle in ihrer lapidaren Grundsätzlichkeit und haben dadurch Weltbedeutung erlangt, auch über die jüdische beziehungsweise christliche Religion hinaus. Daher will ich mich im Folgenden über die Fachliteratur hinwegsetzen, die die alttestamentliche Wissenschaft dem großen Gegenstand gewidmet hat,⁴ und aus der Außenperspektive der Ägyptologie danach fragen, was das Übergewicht der Verbote gegenüber den Geboten zu bedeuten haben mag. Ein solcher Versuch scheint mir durch geographische und zeitliche Nähe und mannigfache kulturelle Beziehungen und Einflüsse zwischen Altägypten und Altisrael gerechtfertigt.⁵

II

Das Alte Ägypten kennt keine göttliche Gesetzgebung, wohl aber göttliches Recht. Es ist in der Grundnorm *Ma'at* zusammengefasst, die als vorgegebene Weltordnung dem Kosmos und dem Staat zu Grunde lag und als Wahrheit und Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Mitmenschlichkeit das Leben der Gesellschaft und des Individuums regulierte. Wie das im Einzelnen auszusehen hatte, ist nicht in der Form von Gesetzen und Geboten nachweisbar, sondern musste gewusst oder jeweils herausgefunden werden. Dass es gleichwohl detaillierte Verhaltensmaßregeln für unterschiedliche Geltungsbereiche gegeben haben muss, ist vor allem den Aussagen zur Person zu entnehmen, die – theoretisch – jeder Verstorbene vor einem göttlichen Totengericht zu machen hatte, um, wenn er günstig beurteilt wurde, in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen zu werden. Die Konfessionen wurden als Kapitel 125 des Totenbuches, einer Spruchsammlung für das Fortleben im Jenseits, zusammengefasst und dem Verstorbenen als heilige Schrift ins Grab mitgegeben; so konnten sie seiner Verurteilung durch die Totenrichter vorbeugen.⁶

⁴ Vgl. Eckart Otto, Dekalog, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (im Folgenden RGG), 4. Auflage, Bd. 2, Tübingen 1999, Sp. 625–628.

⁵ Zu den ägyptischen Sachverhalten, auch im Vergleich mit Israel, Judentum und Christentum, vgl. Jan Assmann, Das Herz auf der Waage. Schuld und Sünde im Alten Ägypten, in: Tilo Schabert/Detlev Clemens (Hrsg.), Schuld, München 1999 (Eranos NF 7), 99–147; Elke Blumenthal, „Rechtfertigung“ im Verständnis der Alten Ägypter, in: Rolf Gröschner/Kristian Köhl (Hrsg.), Recht – Rom – Religion, Tübingen 2011 (Politika 5), 523–548.

⁶ Vgl. die Vignette aus dem Totenbuch des Ani in meinem Beitrag „Bestreiten und Bekennen“ und die Vignette aus dem Totenbuch des Hunefer in meinem Beitrag „Rechtfertigung“. Beide in dieser Publikation.

Die 82 Aussagen dieses ausschließlich verneinend formulierten „Negativen Sündenbekenntnisses“ sind dem Toten in den Mund gelegt („Ich habe ... nicht getan“). Sie bestreiten Verfehlungen, deren Themenspektrum und Detailgenauigkeit weit über den Dekalog hinausgehen. Spezifisch für Ägyptens gegenüber der Jahwe-Religion sind die zahlreichen Verstöße gegen die Götter, ihre Tempel und Kulte, gegen ihr Eigentum und dessen Verwaltung, da sie aus der polytheistischen Struktur des ägyptischen Staats- und Religionswesens erwachsen sind. Umgekehrt gibt es in Ägypten keine Entsprechung zu den vier ersten Vorschriften des Dekalogs, die in dem Absolutheitsanspruch des monotheistischen Gottes gründen: Alleinverehrung, Bilderverbot, Namens-tabu, Feiertagsheiligung.

Parallelen sind dagegen in den Normen des zwischenmenschlichen Verhaltens zu finden. Ich zitiere einige von den ägyptischen Formulierungen außerhalb ihres originalen Zusammenhangs in der Reihenfolge der Verbote 6–10 des Dekalogs:

„Ich habe nicht getötet. Ich habe nicht zu töten befohlen.“
„Ich habe nicht die Frau eines anderen beschlafen, ich habe nicht Unzucht getrieben.“
„Ich habe nicht geraubt. Ich habe nicht gestohlen.“
„Ich habe nicht gelogen.“
„Ich war nicht habgierig. Ich habe nur den eigenen Besitz begehrt.“⁷

Die Grundregeln menschlichen Zusammenlebens waren offenbar gleich oder ähnlich, wobei die ägyptischen Verhaltensnormen auch moralische Vergehen einbeziehen, die nicht justiziabel sind und im Dekalog nicht vorkommen.⁸

„Ich habe nicht unbedacht geredet.“
„Ich habe niemanden belauscht.“
„Ich war nicht gewalttätig.“
„Ich war nicht hitzig.“
„Ich habe mich nicht taub gestellt gegenüber Worten der Wahrheit.“⁹

⁷ Zitate aus einer Zusammenstellung von Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 134–140.

⁸ Ulrich Kühn verdanke ich den Hinweis, dass die überwiegend negativen Formulierungen des Dekalogs auf das Vorbild einer strafrechtlichen, nicht ethisch-moralischen Textsammlung zurückzuführen seien (E-Mail vom 13. Mai 2010).

⁹ Vgl. Assmann a.a.O.

Dagegen kommen soziale Tugenden wie Gerechtigkeit, Hilfsbereitschaft und Fürsorge für die Schwachen in dieser negativ formulierten Ethik kaum in den Blick, obwohl sie auf beiden Seiten in anderen Diskursen von großer Bedeutung sind: in den Autobiographien der Ägypter und in den Lehrbüchern, die ihnen Lebensweisheit vermitteln sollten, in Israel vor allem in vielen Gesetzen der Thora und bei den Propheten. Nur die im Dekalog auferlegte Verpflichtung, Vater und Mutter zu ehren, d. h. im Alter zu versorgen, ist, soweit ich sehe, in Ägypten nicht nachzuweisen. Hier dominiert die Verantwortung für den elterlichen Totenkult.

Warum aber die Einseitigkeit der Negationen?

Das Ideal, nach dem die ägyptischen Totenbekenntnisse konzipiert sind, ist das einer absoluten Sündlosigkeit. Freisein vom Tun des Bösen erschloss den Zugang zu den Göttern, und zwar nicht nur im Jenseits. Daher sind vergleichbare Reinheitsbeichten auch von den ägyptischen Priestern abgelegt worden, jeweils bevor sie ihren Dienst im Tempel antraten. Auch diese Unschuldsbeteuerungen sind überwiegend auf die Vermeidung von Unrecht ausgerichtet, und ähnliche Reinheitsgebote galten für den Zutritt zu den Heiligtümern des Gottes Israels:

„Herr, wer darf weilen in deinem Zelt?
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?
Wer untadelig lebt und recht tut und redet die Wahrheit von
Herzen;
wer mit seiner Zunge nicht verleumdet,
wer seinem Nächsten nichts Arges tut und seinen Nachbarn
nicht schmäht;
wer die Verworfenen für nichts achtet, aber ehrt die Gottes-
fürchtigen;
wer seinen Eid hält, auch wenn es ihm schadet;
wer sein Geld nicht auf Zinsen gibt und nimmt nicht Ge-
schenke wider den Unschuldigen.
Wer das tut, wird nimmermehr wanken.“ (Psalm 15)¹⁰

Die Gemeinsamkeit der beiden in der Gottesfrage so verschiedenen Religionen beruht auf einem gemeinsamen Menschenbild. Der Mensch ist nicht naturhaft gut, sondern zum Guten wie zum Bösen fähig. Um der Gottheit gegenüber treten zu können, muss

¹⁰ Ähnlich Psalm 24,3–6; 26,13–14; vgl. Moshe Weinfeld, *Instructions for Temple Visitors in the Bible and in Ancient Egypt*, in: Sarah Israelit-Groll (Hrsg.), *Egyptological Studies*, Jerusalem 1982 (*Scripta Hierosolymitana* 28), 224–250. – Der Psalm und die folgenden Bibeltexte sind nach der revidierten Luther-Übersetzung von 2017 zitiert.

er sich von seiner Schuld befreien. Dafür sind die Toten- und Tempel- einlassliturgien mit ihren Unschuldsbeteuerungen formuliert. Auch die Zehn Gebote, auf die sich alle Rechts- und Moralgesetze in Israel gründen, setzen den Menschen voraus, der sich für die Sünde entscheiden kann. Daher erlässt der Gott, der sich Israel zum Volk erwählt und – wie zu Beginn betont – aus Ägypten zu seiner Identität geführt hat, elementare Abwehrmaßregeln gegen Verhaltensweisen, die diese Beziehung zerstören und auch das Gemeinschaftsleben des Volkes unmöglich machen würden. Innerhalb des Raumes, den die Negationen markieren, kann das Verhältnis der Menschen zu Gott und zueinander positiv gestaltet werden. Das beginnt bezeichnenderweise bei den Autoritäten: mit den Geboten der Feiertagsheiligung und der Elternliebe. Im Dekalog wird ein hoher Anspruch an den Menschen erhoben. Wer würde schon wagen, nach ägyptischer Art vor Gottes Richterthron zu bekennen:

„Ich habe nicht andere Götter neben dir gehabt.“
„Ich habe deinen Namen nicht unnütz gebraucht.“
„Ich habe nicht falsch Zeugnis geredet wider meinen Nächsten.“
„Ich habe nicht begehrt ...“?

III

Aber das ist noch nicht alles. Als Christen halten wir auch das für verbindlich, was Jesus von Nazareth über das Grundgesetz seines Volkes und die daraus abgeleitete Ethik geäußert hat. Nach eigenem Zeugnis (Matthäus 5,17) und dem seines Apostels Paulus (Römer 10,4) hat er die Tradition nicht aufgehoben, wohl aber zugespitzt, umgewertet und überboten und – darin – erfüllt. Ein Beispiel aus seiner Bergpredigt von mehreren, die das geltende Gesetz radikal verschärfen:

„Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst nicht ehebrechen‘. Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen.“
(Matthäus 5,27–28)

Ebenfalls in der Bergpredigt verkehrt Jesus die aus der klassisch-antiken Philosophie ins Judentum übernommene, gewöhnlich in ihrer negativen Form zitierte Goldene Regel¹¹ „Was du nicht

¹¹ Hans Josef Becker u.a., Goldene Regel, in: RGG, 4. Auflage, Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 1076–1078.

willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu“ ins Positive:

„Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das
das tut ihr ihnen auch! Das ist das Gesetz und die Propheten.“
(Matthäus 7,12)

Nicht das Vermeiden des Bösen, sondern das Tun des Guten wird
zum ethischen Postulat der gesamten alttestamentlich-jüdischen
Überlieferung, auch der Verdikte des Dekalogs.

Am Ende des Matthäusevangeliums (25,42–43) beschreibt Jesus
das Szenario des künftigen Weltgerichts. Die Schafe, d. h. die
Gerechten, werden in die ewige Seligkeit entlassen, weil sie die
Werke der Barmherzigkeit an den geringsten seiner Brüder und
damit, ohne es zu wissen, an ihm selbst getan haben. Die Böcke
dagegen werden ins ewige Feuer geschickt, denn:

„Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mir nicht zu essen ge-
geben.
Ich bin durstig gewesen und ihr habt mir nicht zu trinken ge-
geben.
Ich bin ein Fremder gewesen und ihr habt mich nicht aufge-
nommen.
Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich nicht gekleidet.
Ich bin krank und im Gefängnis gewesen und ihr habt mich
nicht besucht.“

Nicht allein, dass man das Böse tut, führt in die Verdammnis. Es
genügt schon, dass man unterlässt, das Gute zu tun. Das Gesetz
und die Propheten und selbst die Goldene Regel sind damit weit
in den Schatten gestellt.¹²

Ich weiß nicht, wie es meinen Lesern ergeht: Mich packt ange-
sichts dieser Maßstäbe das blanke Entsetzen. Wie soll man, wie
soll ich ihnen genügen?

Stellen wir uns das Panorama vor, mit dem Jesus seine Bildrede
untermalt. Im Zentrum thront der Menschensohn, ein messiani-
scher König und Sohn seines göttlichen Vaters, in Pracht und Herr-
lichkeit. Er sitzt über die versammelten Völker der Welt zu Ge-
richt, identifiziert sich aber zugleich mit den Elenden und Notlei-
denden dieser Welt und bemisst sein Urteil danach, wie sich die

¹² Die Bewertung der Richtungen geht wahrscheinlich auf das Alte
Ägypten zurück: Siegfried Morenz, Rechts und links im Totengericht,
in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 82, 1957,
62–71.

zu Richtenden zu ihnen verhalten haben. Zu seiner Rechten werden die Schafe aufgestellt, die barmherzig waren und als Gerechte die in das ewige Gottesreich eingehen, zu seiner Linken stehen die unbarmherzigen oder gleichgültigen Böcke, die zu ewiger Verdammnis verurteilt sind.

Welch ein „Weltethos!“ (um das die Religionen übergreifende Konzept des katholischen Theologen Hans Küng zu zitieren), welches ein Ethos wäre das für unsere zerrissene, zerstrittene Welt! Über die Motivation der vor Gericht Geladenen, derer, die das Gute taten und dafür belohnt wurden, und derer, es versäumten und ewiger Verdammnis anheimfielen, erfahren wir nichts. Sie hatten sich für einen allgemein-menschlichen Verhaltenskodex oder gegen ihn entschieden, standen aber nun beide einer religiösen Dimension ihres Tuns und Lassens gegenüber, die ihnen in ihrer Tiefe und ihren Konsequenzen nicht bewusst gewesen war.

Uns aber ist sie bewusst, diese Dimension, und das erschwert und erleichtert unsere Rolle in dem Weltgerichtsdrama. Es erschwert sie, weil wir zwar die Rahmenbedingungen für unser Verhalten kennen, aber die konkreten Bewährungsproben in ihrer Vielzahl und Verschiedenheit oft nicht erkennen oder verkennen.

Unendlich erleichternd aber wirkt das Wissen um den göttlichen Richter, weil es die Hoffnung einschließt, dass sein Urteil nicht nur nach den Prinzipien der Gerechtigkeit gefällt wird, sondern auch das Prinzip Gnade walten lässt.

Vorgetragen am 5. Mai 2010.

„Rechtfertigung“ bei den Alten Ägyptern und in der christlichen Theologie

Elke Blumenthal

I

Wegen seiner weitreichenden kulturhistorischen Bedeutung ist das 125. Kapitel des altägyptischen Totenbuches mit der Darstellung des Totengerichts in dieser Aufsatzsammlung mehrfach besprochen worden.¹ Um den Vergleich mit christlichen Endzeitvorstellungen zu erleichtern, stelle ich zunächst den Text und die Illustration des Totenbuchkapitels 125 aus dem Totenbuch vor, das der hohe Beamte Hu-nefer im 13. Jahrhundert v. Chr. in Auftrag gegeben und in sein Grab mitgenommen hat.

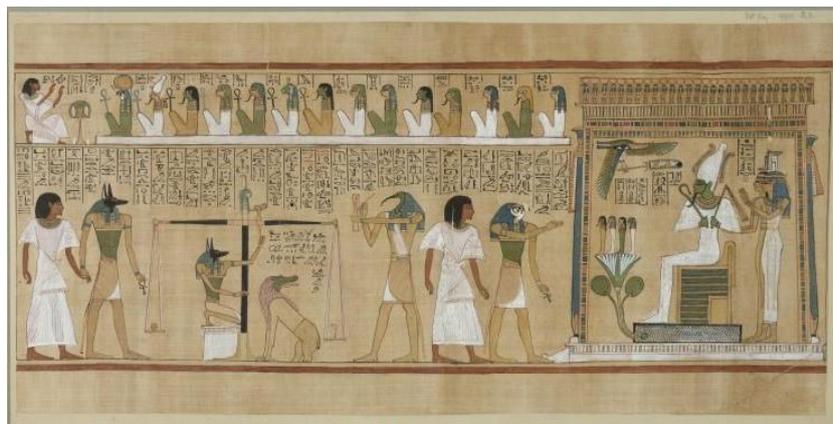


Abb. 1: Totengericht mit Szene der Herzenswägung, Totenbuch des Hunefer, British Museum London, Inv.-Nr. BM EA 9901,3, © The British Museum Website, CC BY-NC-SA 4.0.

Die Darstellung teilt den Prozess in drei Einzelszenen auf. Links wird der verstorbene Hu-nefer von dem schakalköpfigen Gott Anubis in die Gerichtshalle geführt, wo ihn bereits eine Standwaage erwartet, auf deren linker Platte das Herz des Verstorbenen liegt und als Gegengewicht rechts eine Feder, das Zeichen der *Ma'at*, der Personifikation von Recht, Wahrheit, Gerechtigkeit, Weltordnung. Sie ist noch einmal als Bekrönung der Waage gegenwärtig, diesmal als weibliche Gestalt mit einer Feder auf dem Kopf. Hier symbolisiert sie die Rechtmäßigkeit der Wägung, bei der das Herz des Toten, also seine Persönlichkeit, sein Wesen und seine Lebensführung, mit der ethischen Norm in

¹ Vgl. meine Beiträge „Bestreiten und Bekennen“ (mit Abbildung) und „Du sollst nicht“ in dieser Publikation.

Einklang stehen sollten. Anubis, auf einem Sockel kniend, stellt die Waage ein, der ibisköpfige Thot, Gott der Rechenkunst, protokolliert mit einem Schreibgerät das Ergebnis. Sollte dies negativ ausfallen, d. h. die Waage nicht in Estand zu bringen sein, sitzt bereits die Fresserin bereit, ein furchterregendes Mischwesen aus Krokodil (Kopf), Löwe (Rumpf) und Nilpferd (Hinterteil), um den Verdammten zu verschlingen und somit seiner physischen Existenz zu berauben, ohne die es kein Fortleben im Jenseits geben kann; damit ist sein endgültiger, „zweiter“ Tod besiegelt. Ist aber das erwünschte Ergebnis erreicht, führt der falkenköpfige Gott Horus den Verstorbenen als „Gerechtfertigten“ dem Gott Osiris zu, dem Vorsitzenden des Gerichts, der in Mumienform in einer Kapelle thront, begleitet von weiteren göttlichen Wesen, auf die ich hier nicht näher eingehen muss.

Unverzichtbar dagegen sind die hockenden Gottheiten im oberen Bildstreifen. Bei Hunefer sind es 14 von den insgesamt 42 Beisitzern des Totengerichts, die er mit einem Ständer voller Opfergaben besänftigt und mit erhobenen Armen anruft, damit sie ihn günstig beurteilen.

Für die Rechtsprechung der Alten Ägypter ist die Gerichtsszene wenig erhellend, umso mehr dagegen für ihre religiösen Vorstellungen. Einerseits galt ihnen die *Ma'at* als Grundnorm nicht nur für Kosmos und Staat, sondern auch für den Einzelnen, der, ohne ihr zu genügen, nach seinem Tod nicht die ersehnte Fortexistenz in Gemeinschaft der Götter erreichen konnte. Andererseits war ihnen wohl bewusst, dass niemand den ethischen Anforderungen der *Ma'at* wirklich entsprach und man daher rituelle Vorkehrungen brauchte, um die Prüfung zu bestehen. Deshalb wurden Gottesopfer mitgebracht, deshalb verewigen das Bild und die begleitenden Texte den erhofften Idealzustand und machen ihn nach damaligen „magischen“ Überzeugungen allein dadurch, dass sie aufgezeichnet waren, wirklich und wirksam. Das suggestive Bild der Seelenwägung, das die Ägypter erdacht haben, hat weitreichende Folgen gehabt. Wir finden es – meist nur verbal angedeutet oder ausgeführt – im antiken Iran, im Alten Israel und in Griechenland. Im christlichen Mittelalter hat es noch einmal bildliche Gestalt gewonnen und ist als Teilscene in Darstellungen des Jüngsten Gerichts eingegangen, freilich jetzt mit einer Handwaage, die meistens der heilige Michael hält und in deren Schalen nicht Herz und Wahrheit, sondern die als kleine Menschlein wiedergegebenen Seelen gewogen werden.

II

Die Bezeichnung des zur ewigen Seligkeit zugelassenen Verstorbenen lautet ägyptisch *ma'a cheru* „richtig (vom selben Stamm wie *Ma'at* gebildet) an Stimme“, herkömmlich mit „gerechtfertigt“ übersetzt, und auf sie will ich ein besonderes Augenmerk richten. Dabei ziehe ich die Übersetzung „gerecht gesprochen“ dem „gerechtfertigt“ vor, um den vorausgesetzten Sprechakt bewusst zu machen, wobei sich zugleich die Frage stellt: Wer spricht hier eigentlich? Die göttlichen Beisitzer sind stumm; die Bildbeischriften der übrigen Gottheiten kommentieren die Wägehandlung und das positive Ergebnis, über das positive Ergebnis der Wägung, doch der Vorsitzende Richter Osiris fällt, soweit ich sehe, kein abschließendes Urteil. Vor allem aber kann die zu Grunde liegende grammatische Konstruktion „richtig an Stimme“ keine andere Stimme als die des Verstorbenen meinen.

Tatsächlich besteht das 125. Kapitel des Totenbuches, dem die Vignetten mit der Gerichtsdarstellung häufig beigegeben sind, aus Reden des Toten, die er dem Totengott bzw. dem Beisitzertribunal vorträgt und die zu einem großen Teil ausdrücken, dass er bestreitet, konkrete Verfehlungen (insgesamt sind etwa 80 überliefert) begangen zu haben.²

„Ich habe kein Unrecht gegen Menschen getan
und habe keine Tiere gequält.“

Neben diesen allgemeinen Formulierungen stehen Versicherungen, die sich auf Besitzstände im weitesten Sinne beziehen:

„Ich habe nicht geraubt,
ich war nicht habgierig.“

„Ich habe keinen Tempelbesitz gestohlen,
ich habe keine Nahrung gestohlen.“

„Ich habe nicht die Frau eines anderen beschlafen,
ich habe nicht Unzucht getrieben.“

Dazu kommen Vergehen speziell gegen den Opferkult für Götter und Tote:

„Ich habe nicht die Opfer geschmälert in den Tempeln,
ich habe die Opferbrote der Götter nicht verletzt und
die Opferkuchen der Verklärten nicht geraubt.“

² Montage verschieden platzierter Aussagen nach Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 137–140.

Andere betreffen das Verhalten gegenüber menschlichen, königlichen, göttlichen Personen:

„Ich habe nicht gelogen,
ich habe nicht geschimpft,
ich habe nicht gestritten, prozessiert, keinen Terror gemacht.“

„Ich habe keinen Gott beleidigt, nicht den König beleidigt,
nicht unbedacht geredet.“

In Bejahende gewendet, wäre dieses „negative Sündenbekenntnis“ ein detaillierter Katalog von Verhaltensmaßregeln, die ausformulierte Form dessen, was *Ma'at* im konkreten Einzelfall bedeutet. Doch sind solche Positiv-Listen von Anweisungen nicht überliefert.

Stilistisch und inhaltlich stehen die (in der Auswahl von Fall zu Fall variierenden) Sätze von Totenbuch 125 einer anderen Gruppe von Bekenntnissen nahe, den seit ältester Zeit nachweisbaren sogenannten „Reinigungseiden“, die der Priester jedes Mal zu sprechen hatte, wenn er zum Dienst im Tempel antrat. Auch er behauptet, alle möglichen zwischenmenschlichen, administrativen und rituellen Vergehen nicht begangen zu haben, denn nur in vollkommener Sündlosigkeit darf er sich im Heiligtum aufhalten und der Gottheit nahe sein. Solche Tempelinsassliturgien, die in der Hebräischen Bibel auch für Israel bezeugt sind, legen die Vermutung nahe, dass die Beichte des Verstorbenen im Totenbuch nicht nur sein grundsätzliches Bekenntnis zu den Normen der *Ma'at* enthielt, sondern ihm gleichzeitig die Entschuldung verschaffte, die er brauchte, um im Elysium ewig mit den Göttern vereint zu sein. *Ma'a-cheru* „gerechtfertigt gesprochen“ meint, dass das, was der Tote über sein Verhalten zu Lebzeiten gesagt hat, der Wahrheit entspricht und dass er selbst sich damit gerecht gesprochen hat. Die Wägung des Herzens, die dem Menschen seine Untadeligkeit bildlich, ohne Stimmaufwand, bescheinigt, wird dadurch nicht ersetzt, sondern ergänzt.

III

Es ist unmöglich, namentlich unter der mächtigen Statue des Apostels Paulus in dem einstigen Hauptaltar der ihm geweihten Kirche,³ über Rechtfertigung zu sprechen, ohne wenigstens kurz auf diesen Schlüsselbegriff der christlichen Theologie einzugehen. Obwohl Paulus das *nomen ipsum* „Rechtfertigung“ nur an

³ Traditionsgemäß finden die Leipziger Universitätsvespern vor dem Paulusaltar in der Universitätskirche statt. Vgl. die Einleitung zu dieser Publikation.

zwei Stellen gebraucht (Römer 4,25; 5,18), ist doch *die Sache* das Herzstück seiner Interpretation der Person Jesu Christi, der mit seinem Leben und Sterben den sündhaften Menschen entschuldet und mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang gebracht hat. Allein dadurch, dass der Mensch sich auf dieses Heilsgeschehen beruft, und nicht dadurch, dass er das damals verbindliche jüdische Gesetz erfüllt hat, kann er vor Gott gerecht und vor der Verdammnis gerettet werden.

Die Reformation Martin Luthers hat diese paulinischen Kernaussagen erneut ins Zentrum des christlichen Selbstverständnisses gerückt. Der Glaube an Christus ist auch für Luther die alleinige Voraussetzung für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, die „guten Werke“, eine zeitentsprechende Form von Paulus' alttestamentlichem „Gesetz“, sind untaugliche Heilmittel – zur Verdeutlichung verweise ich auf einschlägige Strophen des lehrhaften Chorals „Es ist das Heil uns kommen her“ des Luther-Anhängers Paul Speratus⁴ und das saftigere Luther-Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“.⁵ Es ist ein erfreuliches Zeichen ökumenischer Annäherung, dass sich vor zehn Jahren (1999) prominente katholische und evangelische Theologen auf die Rechtfertigungslehre als ihr gemeinsames geistliches Fundament besonnen und sich in einer programmatischen Erklärung zu ihm bekannt haben.

IV

Im Vergleich mit dem ägyptischen Totengericht ergeben sich Gemeinsamkeiten und Kontraste. Gemeinsam ist der altägyptischen wie der christlichen Anthropologie, dass der Mensch vor Gott nicht aus sich heraus ohne Schuld ist, sondern der Gerechtersprechung bedarf. Dabei hängt das Urteil über Rechtfertigung oder Verdammnis nicht von einzelnen Verfehlungen ab, sondern von deren Gesamtheit; es resultiert aus der Unfähigkeit des Menschen, den gottgewollten Normen zu entsprechen.

Wesentlich verschieden sind die Strategien, mit denen diesem Dilemma begegnet wird. Der Ägypter sorgt für sein ewiges Heil dadurch, dass er den unerlässlichen Zustand der Sündlosigkeit im Bild der Waage herstellt und in einem rituellen Sprechakt für seine Person beansprucht. Auf der Papyrusrolle fixiert, erlangen beide Heilswege ewige Dauer und Gültigkeit.

⁴ Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts usw., Berlin/Leipzig 1993, Nr. 342 (im Folgenden EG).

⁵ EG Nr. 341.

GÖTTLICHE UND MENSCHLICHE GERECHTIGKEIT BEI ÄGYPTERN, JUDEN
UND CHRISTEN

Für den Christen gibt es keine Selbstrechtfertigung. In seiner Ethik dominiert nicht, wie bei den Ägyptern, das Unterlassen von Unrecht, sondern das Tun des Guten, doch auch damit kann er sich vor Gott nicht rechtfertigen. Er ist ganz und gar darauf angewiesen, dass er sich zu seiner Schuld bekennt und im Vertrauen auf Christus von Gott Gnade und Vergebung erlangt. Im ägyptischen Rechtfertigungsprozess angesichts des Todes dagegen kommen Schuldbekennnis, Gnade und Vergebung nicht vor.

Vorgetragen am 6. Januar 2010.

„Nilferdgöttin“ und Gottesfurcht Die Ambivalenz altägyptischer Gottheiten

Elke Blumenthal

Das Alte Ägypten kennt eine verwirrend große Zahl von Göttern. Es sind aber nicht nur viele, sondern auch ihre Gestalten sind zahlreich. Die meisten, vor allem die männlichen Götter haben ein für sie typisches individuelles Aussehen. Außerdem kann ein und dieselbe Gottheit in mehreren Erscheinungsformen abgebildet werden oder aus mehreren charakteristischen Bauelementen zusammengesetzt sein.

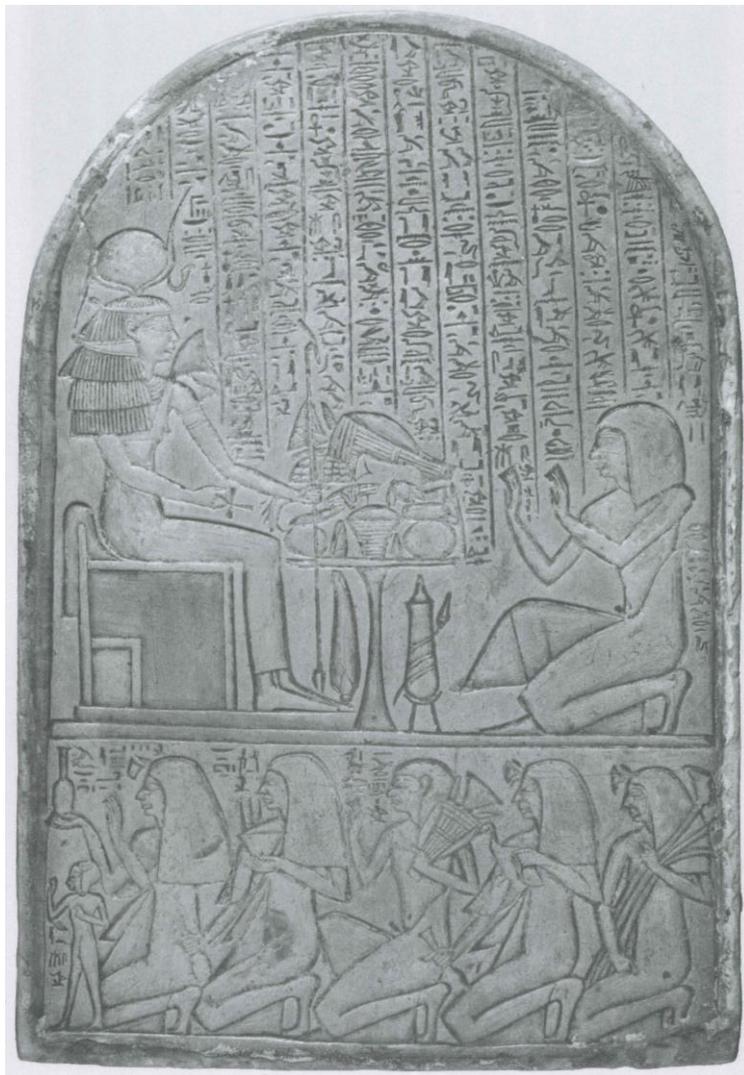


Abb. 1: Stele des Penbui mit der Göttin Taweret in Frauengestalt;
Herkunft siehe Fn. 1.

Auf der Stele (Abb.1),¹ die der Beter Penbui vor ihr und seine unter ihm knienden Angehörigen ihr gestiftet haben, sitzt die Göttin Taweret (griech. Thoeris) auf einem Thron vor einem gut bestückten Tisch mit Opfergaben als schöne, schlanke, jugendliche Frau. So sehen fast alle ägyptischen Göttinnen aus; meist kann man sie nur durch ihre Namensbeischriften unterscheiden. Doch gibt es auch bei den weiblichen Gottheiten Variationsmöglichkeiten, so auf der zweiten Stele (Abb.2).²



Abb. 2: Stele mit den Göttinnen Meresger und Taweret in Gestalt eines Nilpferds (links); Turin CG 50062, leicht verändert entnommen aus Mario Tosi/Alessandro Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina* n. 50001–50262, Torino 1972, 289.

¹ Glasgow, Culture and Sport Museums, leicht verändert entnommen aus Michaela M. Luiselli: *Die Suche nach Gottesnähe (Ägypten und Altes Testament 73)*, Wiesbaden 2017, Tafel 10.

² Turin, Museo Egizio CG 50062.

Was hat das zu bedeuten? Name und Gestalt sind nach ägyptischem Verständnis Wesensaussagen.

Die vordere Göttin Meresger, zu Deutsch: „Sie liebt das Schweigen“, ist die Herrin der unwirtlichen Westgebirge gegenüber dem heutigen Luxor, wo die großen Friedhöfe der Könige und Beamten angelegt waren, ein Ort der Stille also, aber auch der Fremdheit und des Schreckens, symbolisiert durch die Schlange.

Taweret, „Die Große“, ist mit ihren tierischen Körperteilen noch schreckenerregender gestaltet. Ihr mächtiges Nilpferdhaupt überragt den menschlichen Körper und die anderen tierischen Körperteile dermaßen, dass man sie – auch in der ägyptologischen Fachwelt – fälschlich als „Nilpferdgöttin“ bezeichnet hat. Dabei ergab sich die Furchtbarkeit der Kompositfigur aus allen ihren tierischen Bauelementen zugleich. Sie wirkte apotropäisch, übelabwehrend, und richtete sich gegen alle Gefährdungen, die ihren Anhängern zustoßen konnten, doch war die Göttin hauptsächlich für das Wohlergehen der Schwangeren und des neugeborenen Lebens zuständig und wurde vorrangig als Schutzgottheit verehrt.

Von der Ambivalenz ihres Wesens zwischen Bedrohlichkeit und Wohltätigkeit spricht auch der Gebetstext des Stifters Penbui, der die Figuren auf dem Glasgower Gedenkstein in senkrechten Zeilen umspinnt, doch ihr Bild zeigt nur ihre liebliche, freundliche Seite

„Lob spenden der Taweret
in ihrem schönen Namen ‚Die in Vollkommenheit kommt‘.
Ich will ihr Lobpreis spenden bis zur Höhe des Himmels,
ich will ihren Ka besänftigen Tag für Tag.
Mögest du mir gnädig sein, möge ich deine Gnade schauen,
du, die an Gnaden Vollkommene!
Mögest du mir die Hand geben, mögest du meine Lebens-
spenderin sein,
weise mir Kinder zu!
Ich werde deine große Kraft einschärfen
dem, der dich nicht kennt, wie dem, der dich kennt;
Ich werde sagen zu Kindern und Kindeskindern: ‚Hütet euch
vor ihr!‘
An dem Tag, da Taweret sich gnädig erweist,
soll mein Herz Freude ergreifen.
Möge sie geben, dass mein Haus gedeiht mit ihrem Segen
Tag für Tag, ohne dass ich ‚ach hätte ich doch!‘ sagte.
Möge sie geben, dass ich gesund werde und mein Bauch
Kinder trägt,
dass mein Herz froh sei jeden Tag,

sie, die Gutes tut, die das Böse vertreibt,
die die Vergebung (?) kennt.
Schaut her, ihr Menschen, die ihr (in Zukunft) leben werdet,
fürchtet euch vor Taweret!
Denn schwerer lastet ihr Zorn als ein Berg von Erz,
aber ihre Gnade ist das Leben!³

Ein Buß- und Bittgebet also, nicht unähnlich dem Psalm 32 und anderen Gebeten des biblischen Psalmbuchs.

Penbui betet zu der lieblichen, menschnahen Göttin, „die in Vollkommenheit kommt“ und äußerlich in nichts an die schreckenerregende Kompositfigur erinnert, als die sie meistens in ihrer Schützerinnenrolle erscheint. Er fleht sie an, ihn nach einem schweren Vergehen zu entlasten, das er begangen hat, aber nicht benennt. Er bittet um einen gesegneten Hausstand, vor allem um Kindersegen, von dem ja für den Ägypter die Versorgung im Alter und im Tode abhing.⁴ Offenbar empfindet er das bisherige Ausbleiben dieses Segens als Strafe für seine Schuld.

Zum Dank, so sagt er, will er der Göttin, „die Gutes tut, die das Böse vertreibt“ „Lobpreis geben bis zur Höhe des Himmels und sie (wörtlich: ihren Ka, den Kern ihrer Persönlichkeit) besänftigen Tag für Tag.“ Ferner verspricht er, ihre Macht zu verkündigen, meint aber damit vor allem ihr Schreckenspotential, das sich im Fall des sündigen Menschen nicht zu seinen Gunsten, sondern gegen ihn auswirkt. Mit dieser seiner Erfahrung ruft Penbui Mit- und Nachwelt zur Furcht vor der Göttin auf, und das bleibt sein letztes Wort.

Religionsgeschichtlich gesehen ist der Text in höchstem Grade erstaunlich. Im 13. Jahrhundert v. Chr., Jahrhunderte vor den biblischen Psalmdichtern, bricht sich mitten in der ägyptischen Kultreligion, die im Wesentlichen auf den Tempel- und Totenritualen von König und Priesterschaft aufruhte, ein neues religiöses Selbstbewusstsein Bahn. Der einzelne Mensch nimmt seine Beziehung zur Gottheit in die eigenen Hände und spricht über persönliches Schicksal, individuelle Sünde und selbst erlebte (oder, wie hier, erhoffte) Begnadigung. Penbui war darin bei

³ Übersetzung: Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2. Auflage (Orbis Biblicus et Orientalis), Freiburg, CH/Göttingen 1999, 563. Die Übersetzung von *An* mit „Vergabung“, so gut sie inhaltlich passt, ist sprachlich fraglich. Ich tendiere zu „liebenswert, freundlich sein“.

⁴ Vgl. meinen Beitrag „Kinderwunsch im Alten Ägypten und in der Bibel“ in dieser Publikation.

weitem nicht der einzige, aber er war einer der originellsten unter seinen Zeitgenossen.

Mir scheint, die Botschaft des Penbui könnte uns heilsam daran erinnern, dass wir heutigen Christen uns allzu rasch in dem Evangelium von dem Gott der Liebe, der Vergebung, des Friedens eingerichtet haben. Seinen fordernden Willen, seine Gerechtigkeit, seinen Zorn, sein Gericht verdrängen wir, obwohl Altes wie Neues Testament sie mit großer Deutlichkeit bezeugen. Die Macht von Schuld, Krankheit und Tod in unserem Leben, von Elend, Ungerechtigkeit, Krieg, Terror, Naturzerstörung und Naturkatastrophen weltweit, die gegen Gott, ohne Gott oder mit Gott geschehen – was wissen wir? – und an denen wir – und das wissen wir! – direkt oder mittelbar Anteil haben, diese Macht sollte uns lehren, Gottes Undurchschaubarkeit ernst zu nehmen. „Die Furcht des Herrn ist“, nach dem biblischen Spruchbuch, „der Weisheit Anfang“ (Sprüche 1,7). Ohne sie ist auch seine Gnade nicht zu erfahren.

Vorgetragen am 10. Dezember 2008.

Die „Sprache“ der Bilder im Lande der Hieroglyphen¹

Elke Blumenthal

Es versteht sich von selbst, dass Sprache und Bilder unterschiedliche Medien sind, unterschiedlichen Zeichensystemen unterliegen und auf unterschiedliche Art produziert und rezipiert werden. Gleichwohl setzt die Metapher „Sprache“, wenn sie auf Bilder angewendet wird, Gemeinsamkeiten voraus: Beide Medien dienen der Kommunikation. Als Ägyptologin finde ich zwar die gesprochene Sprache meines Untersuchungsgegenstands, des Alten Ägypten, ausschließlich in ihrer kodierten Form, als Schrift, vor, die – ebenso wie die Bilder – nur visuell wahrnehmbar ist (und, da sie keine Vokale überliefert, nicht zum Klingen gebracht werden kann). Doch für den Vergleich von Schrift und Bild ist das Altägyptische besonders reizvoll, weil die Hieroglyphen, also die Schriftzeichen der Monumente (nicht die Kursive des alltagsweltlichen

Gebrauchs) aus Bildzeichen bestehen. Freilich beinhaltet nur ein Teil von ihnen das Abgebildete (Personen und Tiere oder Teile von ihnen, Gegenstände, kosmische Erscheinungen u. a.); die meisten vermitteln, unabhängig von dem, was sie darstellen, phonetische, also sprachliche Informationen.

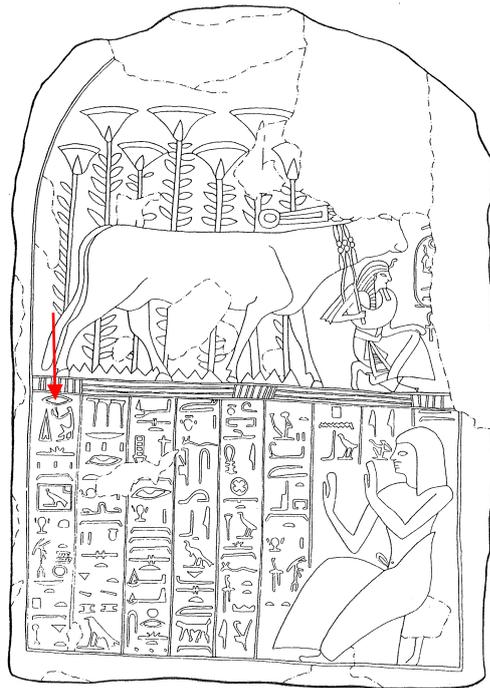


Abb. 1: Umzeichnung der Stele ÄMUL Inv.-Nr. 1609, aus: Elke Blumenthal, siehe Fn. 1.

Ein Beispiel: Das erste Schriftzeichen der senkrechten Zeilen auf der obigen Abbildung (links, Z. 1, siehe Pfeil) gibt einen Mund wieder, der ägyptisch *ra* heißt. Durch Abfall des halbvokali-

¹ Elke Blumenthal, Bild und Schrift – das alte Ägypten, in: Akademie-Journal (Magazin der Union der deutschen Akademien der Wissenschaften 1), 2005, 4–9; darin auf Seite 4, Abb. 2. Umzeichnung von Antje Spiekermann.

schen, schwachen Auslauts wird sein Lautwert auf *r* reduziert, und dieser ist als „Buchstabe“ beliebig einsetzbar.

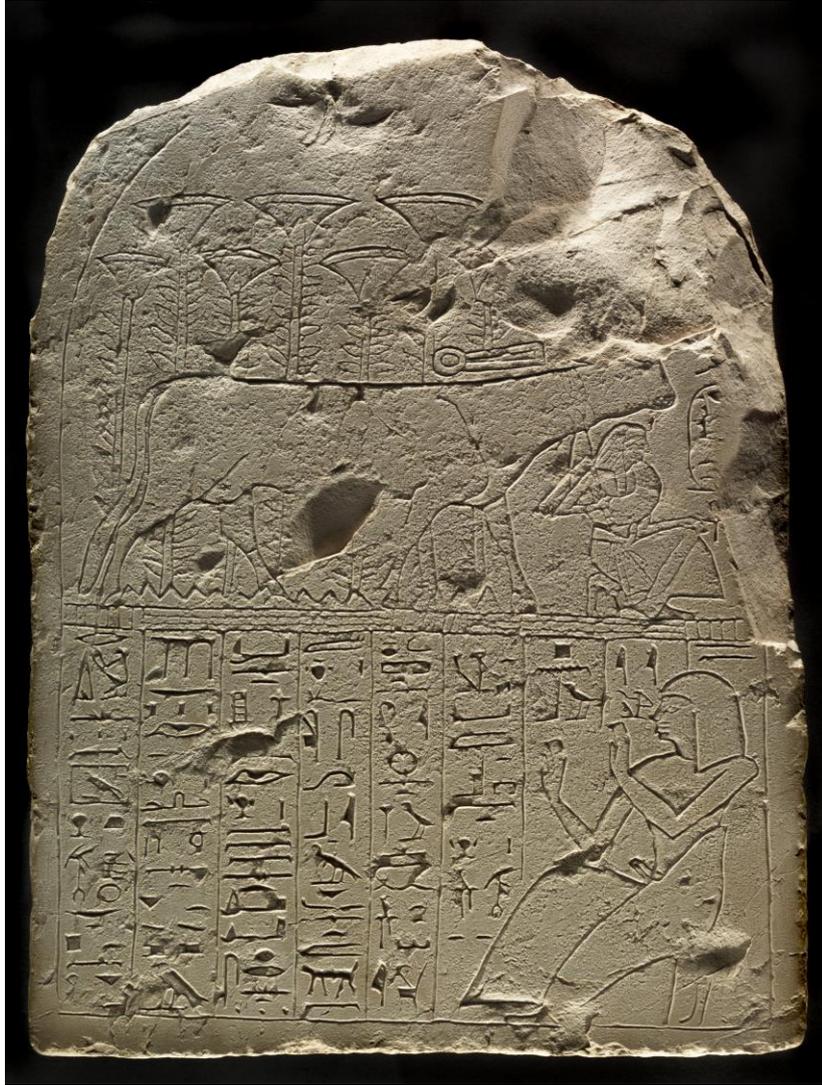


Abb. 2: Stele ÄMUL Inv.-Nr. 1609, © Ägyptisches Museum –Georg Steindorff– der Universität Leipzig, Foto: Marion Wenzel.

Das Foto zeigt die Stele aus Kalkstein,² die sich im Ägyptischen Museum der Universität Leipzig befindet und die auf der vorhergehenden Seite in Umzeichnung abgebildet ist. Sie ist 40,5 cm hoch und 30,5 cm breit und wurde von Georg Steindorff, dem langjährigen Lehrstuhlinhaber, der das Museums im Wesentlichen gegründet und aufgebaut hat, zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Ägypten erworben, ist also nicht in einer wis-

² Elke Blumenthal, Kuhgöttin und Gottkönig. Frömmigkeit und Staatstreue auf der Stele Leipzig Ägyptisches Museum 5141 (= ÄMUL Inv.-Nr. 1609), 11. Siegfried-Morenz-Gedächtnisvorlesung 2000, Leipzig 2001.

senschaftlichen Ausgrabung dokumentiert. Das Monument ist relativ gut erhalten, nur die Farben sind weitestgehend verschwunden.

Seine Oberfläche ist zweigeteilt. Die obere Hälfte wird von einem Bild eingenommen, die untere von einer neunzeiligen, von links nach rechts zu lesenden Inschrift, deren Urheber rechts neben dem Text, kniend, mit erhobenen Armen, wiedergegeben ist. Oben steht eine Kuh auf einer Schilfmatte vor einer Reihe von stilisierten Papyrusstauden, unter ihrem Kopf kniet eine weitere männliche Gestalt.

Für uns Nachgeborene verstehen sich Inhalt und Gehalt des kleinen Kunstwerks nicht von selbst. Der Text wurde vor etwa 4000 Jahren im Kulturraum des östlichen Mittelmeers in einer über Jahrhunderte vergessenen Sprache formuliert, doch lässt er sich dank zweihundertjähriger ägyptologischer Forschung heute entschlüsseln. Für die Interpretation des Bildes werde ich im Sinne meines Themas sprachwissenschaftliche Kategorien benutzen, freilich nur zur Veranschaulichung und ohne systematischen Anspruch.

Beginnen wir mit der Formenlehre, der Morphologie. Damit meine ich die Darstellungsgesetze der ägyptischen Flachbildkunst, die darin von den unseren abweichen, dass es keine Tiefendimension, keine Perspektive und kaum Überschneidungen gibt. Die Kuh steht daher nicht vor, sondern in dem Papyrusdickicht, sie erscheint in ihrer größten Ausdehnung im reinen Profil (mit Ausnahme der zerstörten Krone, die von vorn gesehen, also um 90° in die Fläche gedreht war), während die menschlichen Körper sich aus Seitenansichten (Kopf und Rumpf) und Vorderansichten (Oberkörper) zusammensetzen; beim Knien wird (entgegen der tatsächlichen Körperhaltung) das hintere Bein aufgestellt, damit es nicht hinter dem vorderen verschwindet.

Auch der Komposition der einzelnen Bildelemente liegt ein Regelwerk zugrunde, eine Art Syntax. Bildflächen werden in waagerechte Bildzeilen, sogenannte Register, eingeteilt, die entweder streng voneinander getrennte Gegenstände oder Vorgänge enthalten oder, wie in unserem Fall, zusammen gesehen werden müssen und dabei von oben nach unten einer Rangordnung unterliegen. Ferner gibt es eine Hierarchie der Ausrichtung: Die wichtigeren Personen (und die sie begleitenden Hieroglyphen) blicken nach rechts (so die Kuh mit dem Mann unter ihrem Kopf), die weniger wichtigen nach links (so der Kniende unten und die Schriftzeilen vor ihm). Nach einem Maßstab, der sich nach der Bedeutung des abgebildeten Gegenstands bemisst, sind auch die Größenverhältnisse gestaffelt, hier am ehesten abzulesen an der Proportion zwischen der Kuh und der ihr zugeordneten Kniefigur. Die Beziehung zwischen beiden beruht

auf der Unterstellung des menschlichen Partners, die durch das Bild hinreichend ausgedrückt wird.

Stil ist nicht nur eine linguistische Kategorie, sondern ein ureigenes Phänomen der bildenden Kunst. Auch die Kunst des Alten Ägypten hat nicht nur eine über Jahrtausende konservierte Formensprache hervorgebracht, sondern dabei auch eine Stilgeschichte durchgemacht, die der Fachwelt Datierungskriterien an die Hand gibt. Gestalten und Hieroglyphen der Leipziger Stele sind scheinbar flüchtig, aber mit sicherer Hand in den Stein eingeritzt, wobei die Überlänge der Kuh gegen das traditionelle Schönheitsideal verstößt; eine Binnenmodellierung fehlt. Dieser scheinbare Mangel an künstlerischer Qualität ist vor allem ein Stilmerkmal, das es erlaubt, den Gedenkstein in die 19. Dynastie, die Epoche der Ramses-Könige (13.–11. Jahrhundert v. Chr.) einzuordnen.

Der Ikonographie, ein spezifisches Formeninventar für spezifische Inhalte und Bedeutungen, könnte auf sprachwissenschaftlicher Seite die Semantik entsprechen. Auf unserer Stele ist der weggebrochene Kopfputz der Kuh nach verwandten Darstellungen als lyraförmiges Gehörn zu ergänzen, in dem eine Sonnenscheibe liegt, vor ihr eine kleine aufgebäumte Kobra, der Uräus, und über ihr ein Paar buschiger Straußenfedern. Daran und an ihrem Halsschmuck mit einem breiten Band von herabhängenden Perlenketten und einem Gegengewicht auf dem Rücken, dem Menit, ist die Kuh zweifelsfrei als die Göttin Hathor zu erkennen, eine der mächtigsten, beliebtesten, vielseitigsten Gottheiten im ägyptischen Pantheon. Sie erscheint meistens als schlanke Frau; mit der Kuhgestalt ist die mütterliche Komponente ihres Wesens hervorgehoben. Die Person unter ihrem Haupt ist durch das gestreifte Kopftuch, den Zeremonialbart, die Geißel in der Hand und den Schmuck am Gürtel ihres Schurzes als König ausgewiesen. Die Matte, die beiden unterlegt ist, signalisiert die Heiligkeit der Gruppe, der Kniegestus der Männer oben und unten deutet ihre Ehrfurcht an, die erhobenen Arme bezeichnen die untere Figur als Beter.

Das Papyrusdickicht schließlich erklärt den Gesamtzusammenhang. Es spielt auf einen alten Herrschaftsmythos an, wonach Hathor ihr Kind, den Königsgott Horus, in den Sümpfen des Nildeltas heimlich aufzog, um ihn vor seinen Rivalen zu verbergen und schließlich den Thron besteigen zu lassen. Da jeder König mit seiner Thronbesteigung die Rolle dieses Gottes übernahm, ist auch der hier abgebildete Pharao als Horus, Sohn der göttlichen Mutter Hathor, zu verstehen, ist die physische Unterordnung zugleich eine Gebärde der Nähe und des Schutzes.

Man könnte noch weiter gehen und das Bild der Hathorkuh mit königlichem Kind in seinen gestalterischen und funktionalen Wandlungen und deren Ursachen verfolgen, dann käme man

von der Grammatik zur Textlinguistik, von der Ikonographie zur Ikonologie und zu einer Fülle weiterer religiöser Bezüge.

Doch muss ich hier abbrechen und will stattdessen den Blick auf die bisher unbeachteten Inschriften lenken. Der teilweise ausgebrochene Namensring vor dem König lässt sich zum Thronnamen Ramses' II. (1279–1213 v. Chr.) ergänzen, wodurch die bereits nach stilistischen Kriterien vorgeschlagene Datierung präzisiert werden kann. Der Text unten ist ein Gebet an Hathor, die als Herrscherin über Erde und Himmel und alle Götter gepriesen und von dem Stifter der Stele um ein gutes Leben im Diesseits und ein Weiterleben im Jenseits gebeten wird. Dieser legitimiert sich, indem er die Göttin seiner treuen Gefolgschaft versichert, und stellt sich als „Penbui, Wächter an der Stätte der Wahrheit im Westen von Theben“, vor. Damit ist auch die zweite Person identifiziert. Penbui, der aus 50 weiteren Bild- und Schriftquellen bekannt ist, lebte in der Siedlung der Handwerker, die die Königsgräber im Tal der Könige in West-Theben, gegenüber dem heutigen Luxor, anlegten und ausgestalteten, und besaß als „Wächter“ eine hohe Funktion in der Verwaltung. Wahrscheinlich hat er den kleinen Votivstein in den Tempel der Hathor in seinem Heimatort gestiftet, um ihr zu huldigen und ihr seine Wünsche dauerhaft nahe zu bringen.

Es fällt auf, dass das Gebet zwar derselben Göttin gilt wie das Bild, aber auf ihre Kuhgestalt mit keinem Wort Bezug nimmt; und auch der König, immerhin Penbuis oberster Arbeitgeber, bleibt unerwähnt. Diese Diskrepanz hat mehrere Gründe. Der wesentlichste ist wohl, dass allein die Gottheit Macht über Leben und Tod des Menschen besaß und die Wünsche des Frommen erfüllen konnte. Der Pharao, obwohl er als ihr Horus-Sohn gleichfalls göttlicher Natur war, besaß diese Macht nicht.

„Lobpreis Geben für Hathor,
das Oberhaupt von Theben,
die Herrin des Himmels,
die Gebieterin aller Götter,
das Auge des Re,
die Unvergleichliche,
die Gebieterin der beiden Ufer des Horus.

Sie gebe eine gute Lebenszeit für den, der handelt auf
ihrem Wasser,
der (ihren) Willen aufnimmt in sein Herz,
der ihrem Weg folgt im Innern ihres Ortes,
dass ihm der Westen befohlen sei.

Von dem Wächter an der Stätte der Wahrheit im Westen
von Theben,
Penbui, dem Gerechtgesprochenen.“

Der Vergleich zwischen Darstellung und Inschrift bestätigt, dass ungeachtet der strukturellen Parallelen Wörter und Bilder auch dann verschiedene Sprachen sprechen, wenn sie sich auf denselben Gegenstand beziehen. Die Wörter sind anwendungsbezogen. Sie vermitteln eindeutige, konkrete Informationen: Namen, Daten, Bekenntnisse, Bitten. Im Bild sind Vorstellungen und Zusammenhänge des religiösen Hintergrunds formuliert, die sich nur mit großem Aufwand in Sprache umsetzen lassen (wie meine ausführlichen Erklärungen beweisen). In dem Prozess ihrer Transformation geht ihnen die Offenheit für mannigfache Andeutungen und Assoziationen und zudem die Kraft des sinnlichen Eindrucks verloren, die es dem Ägypter erlaubten, in seiner Kunst Vielzahl, Vielfalt und Beziehungsreichtum seiner Götter unmittelbarer auszudrücken, als es die Sprache vermag.

Das Alte Ägypten ist ein gutes Beispiel für die besondere Eignung der bildenden Kunst, religiöse Phänomene in ihrer Komplexität darzustellen. Das Alte Israel dagegen hat sich im zweiten Gebot des Dekalogs, sich „kein Bildnis noch irgendein Gleichnis“ zu machen „von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist“, und es anzubeten (2. Mose 20,4–5), dezidiert von seiner heidnischen Umwelt abgesetzt. Im Kern ging es dabei um die Nicht-Darstellbarkeit Gottes und die Scheu, ihn auf eine Gestalt festzulegen und sich damit verfügbar zu machen. Umso eindrucksvoller konnten seine Propheten mit der Kraft ihrer Sprache bis zu den Grenzen des Vorstellbaren vordringen.

Das Christentum hat sich in einem Jahrhunderte andauernden, mühsamen Prozess weitgehend von dem Bilderverbot des Alten Testaments emanzipiert und im Laufe seiner Geschichte unbeschreiblich reiche Bilderwelten hervorgebracht. Dass es dazu kam, hat viele Ursachen. Entscheidend scheint mir zu sein, dass zwar das Tabu der Darstellung Gottes noch lange weiterhin galt, doch da Gott in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen hat, konnte man sein Wesen, seine Geschichte und seine Wirkung in immer neuen Bildern ausdeuten. In den beiden anderen, gleichfalls auf eine Heilige Schrift gegründeten Buchreligionen Judentum und Islam gibt es die Menschwerdung Gottes nicht, und so sind sie beim Bilderverbot geblieben.

Vorgetragen am 8. Juni 2011.

Feindbilder unter den Pharaonen

Elke Blumenthal

Auf den Wänden ägyptischer Tempel sieht man immer wieder dieselben Szenen: der Pharao, übergroß, hat einen kleinen, in sich zusammengesunkenen Feind (oder ein ganzes Bündel davon) beim Schopf gepackt, um ihn mit weit ausholender Geste zu erschlagen. Oder er steht inmitten seiner bedeutungslos winzigen Soldaten auf einem Streitwagen, den Pfeil an den gespannten Bogen gelegt, und zielt auf ein unentwirrbares Knäuel zappelnder, teils schon hingestreckter, jedenfalls hoffnungslos unterlegener Feinde.



Abb. 1: Pharao Sethos I. beim Erschlagen der Feinde, leicht verändert übernommen aus: *The Epigraphic Survey, The Battle Reliefs of King Seti I., Karnak Amuntempel, Chicago 1986, Tafel 15a*, © Courtesy of the Oriental Institute of the University of Chicago.

Das war altägyptische Kriegsideologie über zweieinhalb Jahrtausende, ein Spiel mit fest verteilten Rollen. Der König als übermächtiger Einzelkämpfer, der alles allein richtet, die Feinde unfähig, hilflos, ohne Chance; sie sind anonym, aber durch ihre Gesichtszüge als Asiaten, Nubier, Libyer und auch als Ägypter charakterisiert. Die Texte sprechen von „elenden Asiaten“ und feigen Nubiern, und wenn die Unterworfenen überhaupt zu Worte kommen, so erlehen sie demütig Lebensluft von Seiner Majestät.

Doch die Siege sind niemals endgültig. Ägypten ist permanent vom Einbruch der Mächte der Achse des Bösen bedroht, und permanent muss der Pharao die Ordnung im Land wiederherstellen und aufrechterhalten. Natürlich ist das ideologische Fiktion und nicht die Wirklichkeit, in der es nicht nur Kriege und innenpolitische Unruhen gegeben und Ägypten nicht nur Siege errungen, sondern auch Niederlagen erlitten hat. Aber da der König seine Legitimation und Ägypten sein Selbstverständnis aus diesem Geschichtsbild bezog, berichten die Quellen nur das, was sein sollte, nicht, was tatsächlich war.

Umso erstaunlicher ist die Erzählung des Sinuhe, um 2000 v. Chr. entstanden, eins der ältesten Werke der Weltliteratur (es bildet den Ausgangspunkt, nicht den Inhalt des modernen gleichnamigen Romans von Mika Waltari). Der Held wird bei einem Thronwechsel aus nicht deutlich ausgesprochener Ursache von panischem Schrecken erfasst und begibt sich fluchtartig außer Landes (ein unverzeihliches Verbrechen, wir erinnern das nur zu genau). Er irrt in Palästina und Syrien umher, wird aber von mildtätigen Beduinen in der Wüste aufgelesen und getränkt, als er dem Verdursten nahe ist. Als guter Ägypter trägt er, nach seinem Woher befragt, einem seiner Wohltäter unverzüglich einen veritablen Hymnus auf die militärische Stärke des neuen Pharao vor, der „gezeugt worden war, um die Beduinen zu schlagen, um die Sandläufer niederzutreten“. Aber trotz dieses eklatanten Mangels an Feingefühl behält ihn der Stammeshäuptling der Beduinen bei sich, belehnt ihn mit einem Teil seines Landes, macht ihn sogar zu seinem Stellvertreter und „pflockt“ ihn (durch Heirat) an seine Tochter. So assimiliert sich Sinuhe, es geht ihm blendend, und nun werden die Feinde seiner neuen Freunde zu seinen Feinden.

Als nämlich eines Tages ein „Starker“ von einem benachbarten Stamm erscheint und Sinuhe zum Duell fordert, nimmt dieser die Herausforderung an und lässt sich im Angesicht der beiden gegnerischen Stämme auf einen Stellvertreterkrieg nach Landessitte ein. Der Ägypter geht siegreich daraus hervor, aber es war ein fairer Zweikampf gewesen, die Kontrahenten einander ebenbürtig, der Ausgang anfangs durchaus ungewiss.

Schon diese Bewertung ist erstaunlich, Sinuhe wird andererseits durchaus als Vertreter ägyptischer Werte im Ausland dargestellt. Noch bemerkenswerter ist freilich das Bild, das die Erzählung von dem asiatischen Scheich entwirft. Er ist großzügig und mildtätig gegenüber dem Fremden, lässt sich nicht mit Drohungen imponieren und legt keinen übertriebenen Respekt vor der ägyptischen Großmacht an den Tag, als ihn Sinuhe dazu auffordert. Dagegen vertraut er dem Exilanten ohne Vorurteil und zieht ihn seiner persönlichen Tüchtigkeit wegen sogar den Angehörigen des eigenen Stammes vor. Ein krasseres Gegenbild zu dem offiziellen ägyptischen Freund-Feind-Schema ist kaum vorstellbar. Die Zweikampfepisode erinnert an die biblische Erzählung von dem Duell des schwächlichen Hirtenjungen David, Israels nachmaligem König, mit dem gewalttätigen Philister Goliath, die sich etwa 900 Jahre später zugetragen haben soll. Es ist eine schöne Legende.

Was die alttestamentliche Geschichtsschreibung normalerweise von den kriegerischen Auseinandersetzungen Israels mit seinen Feinden überliefert, ist oft saft- und kraftvoll geschildert und spart – anders als die ägyptische Überlieferung – auch Niederlagen nicht aus. Aber in der gegenwärtigen Schwarzweißmalerei von Gut und Böse unter der Flagge des Gotteskrieges wird man oft genug an die altägyptische Weltsicht erinnert, und was die Brutalität der Kriegführung angeht, so sind die Berichte von der Eroberung des Heiligen Landes und Israels Auseinandersetzungen mit seinen Nachbarn wegen ihrer Wirklichkeitsnähe den ägyptischen Stereotypen sogar noch überlegen. Das betrifft auch die Kriege ihrer großen Könige. Davids „Feindesliebe“ gegenüber König Saul in der Höhle von Engedi oder Salomos Weisheit, sich statt militärischer Erfolge ein „hörendes Herz“ zu wünschen, sind die große Ausnahme. David kann Buße tun wegen seiner politischen und menschlichen Intrigen, wegen seiner blutigen Kriege tut er es nicht.

Wir lesen ja gemeinhin die Hebräische Bibel nur in der Auswahl dessen, was uns einleuchtet, und lassen das Widerständige weg. Ich muss gestehen, dass mich die Fülle der unkommentiert gelassenen oder gut geheißenen Grausamkeiten des Alten Testaments irritiert – beispielsweise Elias Blutrausch und die gnadenlose Vernichtung der 850 Priester des Baal und der Aschera am Karmel. Wie weit gehört das zu unserem christlichen Traditionsgut und wie weit zur Glaubensstradition Israels? Sinuhes Triumph über den Protagonisten der gegnerischen Beduinengruppe ist zwar der Höhepunkt, aber nicht das Ende der Erzählung. Sie leitet vielmehr seine Rückwendung nach Ägypten ein, die auch eine Heimkehr in die dort herrschende Sicht auf das Ausland bedeutet. Er wird vom König begnadigt, in einem schmerzhaften Prozess aus einem Asiaten in einen Ägypter zu-

rückverwandelt und urteilt nun selber nur noch mit Abscheu über den Schmutz und die Unkultur der Wüstenbewohner. Nicht die länderübergreifende Gültigkeit des Allgemeinmenschlichen, sondern Ägyptens alleinseligmachende Überlegenheit zu proklamieren ist die Botschaft der Erzählung. Trotzdem: Was sie über die Würde des vermeintlichen Feindes sagt, hat sie nicht widerrufen, es steht da und hat, so meine ich aus unserer späten Perspektive, seine Gültigkeit nicht verloren. Es bleibt, ideengeschichtlich gesehen, ein unzeitgemäßer Durchbruch der Humanität.

Ähnliches trifft, könnte ich mir denken, auch für das Alte Testament zu. Es ist ein sehr menschliches Buch, dazu über viele Jahrhunderte gewachsen, und nicht alles, was darin überliefert wird, entspricht seiner Botschaft. Die Botschaft beinhaltet, etwas abgekürzt gesagt, Gottes Heilsweg mit seinem Volk, der gelegentlich auch schon die Völkerwelt einschließt. Aber hier ist es umgekehrt wie bei Sinuhe. Hier ist das Unübliche, Unerhörte – ein König, der seine Untaten bereut, der seinen Gegner schont, obwohl der ihn vernichten will – Bestandteil der überzeitlichen Intention. Freilich, der zeitbedingte Rohstoff der Geschichtsschreibung ist unwiderrufen daneben stehengeblieben. Er bleibt ein Problem.

Jetzt müsste von Jesu Verkündigung von Nächstenliebe und Feindesliebe und ihrer Internationalität, seinem alles bisher Dagesessene weit überschreitenden Paradigma für den Umgang mit dem Fremden, mit Gegnern und Bedrohungen gesprochen werden, doch kann ich darauf nicht eingehen. Mir kam es darauf an zu zeigen, dass es schon in der Steinzeit der Menschheitsentwicklung – und dorthin gehört das Alte Ägypten – Alternativen zu dem gegeben hat, was uns heute zu schaffen macht: Alternativen zur Absolutsetzung des eigenen Weltbildes und des eigenen Volkes (oder seiner Führer), zum Schematismus des Freund-Feind-Denkens und der daraus erwachsenden Vorverurteilungen, Präventiv- und Kollektivbestrafungen und Gewaltspiralen. Wir Heutigen dürfen nicht hinter das zurückfallen, was schon vor viertausend Jahren, zweitausend Jahre vor Jesus, zu denken und auszusprechen menschenmöglich gewesen ist.

Vorgetragen am 8. Januar 2003.

Die Rede des Perikles für die gefallenen Deutschen
Schicksale eines klassischen Textes

Tonio Sebastian Richter

I

Im März 1938 erscheint als Nr. 368 der Leipziger Inselbücherei ein von Christian Heinrich Kleukens mit größter typographischer Delikatesse gestalteter, zweifarbiger Druck der Mainzer Presse auf Maschinenbütten: *Die Rede des Perikles für die gefallenen Deutschen* – so heißt er natürlich *nicht*, sondern, *Die Rede des Perikles für die Gefallenen. Deutsch von Rudolf G. Binding.*



Eine zweite Auflage, das 21. bis 30. Tausend, erscheint 1940. Die Quellenangabe der ersten Auflage „Aus Thukydides des Atheners zweitem Buch über den Peloponnesischen Krieg“ ist hier um den Satz erweitert: „Die Begebenheiten, in deren Zusammenhang die Rede gehört, fallen in den Winter 431–430 v. Chr.“ Soll dieser Hinweis auf den ersten „Kriegswinter“ des peloponnesischen Krieges Assoziationen fernhalten, oder sie gerade evokieren? Im Jahr 1944 erscheinen nochmals 15.000 Exemplare, wieder in Zweifarbendruck und noch immer auf Maschinenbütten, doch musste der nobel mit grau-weiß gemustertem Papier bezogene Pappband einer grünlichgrauen Broschur weichen.

II

Ich erinnere mich an die Mischung aus Faszination und Grausen, die mich anwandelte, als ich dieses Buch zum ersten Mal in einem Leipziger Antiquariat in der Hand hielt, wie eine giftige Orchidee; dass es mir unmoralisch erschien, es, als wäre es eben nur ein schön gestaltetes Buch, zu erwerben, und es wieder zurückstellte, trotz der damals seltenen Gelegenheit. Heute ist Inselbücherei-Buch Nr. 368 gut am Markt. Meine letzte Internet-Abfrage hatte 64 Treffer. Die von den Verkäufern gewählten Schlagwörter weisen das Buch delektierlichen Wissensgebieten zu: „Alttertum, Altphilologie, Alttertumswissenschaft, griechische Literatur, griechische Geschichte, Auctores Graeci et Byzantini, Sammlerexemplare, Belletristik, Mythologie, Esoterik, Geisteswissenschaft“. Nur wenige Antiquare sind für das latent Schauerliche empfänglich, wie Peter Hübel vom Berliner Antiquariat *Ad Libitum*, der schreibt:

„Der Krieg gegen Sparta soll ... als ‚gerechter‘ Krieg zum Wohle der damaligen Menschheit verklärt werden, den man ‚nur‘ führt, weil man sich verteidigen muss. Den Hinterbliebenen und allen anderen sollte suggeriert werden, dass die Athener nicht umsonst gefallen sind ... Die noch kämpfenden (und sterbenden) Athener sollten wissen, daß sie für eine gute Sache kämpfen, trotz aller persönlichen Opfer. [...]. In diesem Zusammenhang beachte man das Erscheinungsjahr der vorliegenden Insel-Ausgabe.“

Geht es also um nichts Geringeres als die Verklärung alter und neuer Kriegsgräuelp mit den Mitteln der Rhetorik und der Buchkunst? Schuldig oder Unschuldig? Wie in einem Prozess sollen im Folgenden Indizien gewürdigt und danach fünf Zeugen verhört werden.

III

Die Periklesrede, ein antiker Text über „Begebenheiten“, die „in den Winter 431–430 v. Chr.“ fallen, erfreut sich in den späten dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts plötzlich ungeahnter Zuwendung im deutschen Buchwesen. Den Auftakt macht Rudolf G. Bindings Übersetzung. Sie wird 1937 im Mainzer Verlag Hanns Marxen als bibliophiler Halbpergamentband auf Büttenpapier gedruckt, wo im Jahr zuvor bereits Bindings Akademierede *Von der Kraft deutschen Worts als Ausdruck der Nation* und im selben Jahr Karl Heinz Hederichs Rede *Nationalsozialismus und Buch* mit denselben Attributen bibliophiler Schönggeistigkeit erschienen war. Im Jahr darauf übernimmt der Inselverlag den Text. Noch ehe 1940 die zweite Auflage der Inselaus-

gabe erscheint, nimmt *Der Schulungsbrief. Das zentrale Monatsblatt der NSDAP und D(eutschen) A(rbeits)f.(ront)*, sich der Periklesrede an. Ein Themenheft über *Wehrwille und -kraft*, das im Februar 1939 in einer Auflage von 4,2 Millionen unter Volk gebracht wird, lässt der Titelseite mit einem Zitat aus Hitlers „Mein Kampf“ den Thukydidestext folgen. Der Übersetzung Wilhelm Schmid{t}s ist, wie man wohl annehmen darf, von der Redaktion, der Titel gegeben worden: „Ein unvergängliches Dokument nordischer Staatsgesinnung und Totenverehrung.“

1943, drei Jahre nach der zweiten Inselauflage, im Jahr der Stalingrad-Niederlage, die mit 150.000 gefallenen Deutschen endet, erscheinen nicht weniger als drei neue Ausgaben der Rede. Die Tübinger Buchdruckerei H. Laupp überreicht „ihren Freunden“ eine Übersetzung Heinrich Weinstocks als Jahresgabe: eine kleine Liebhaber-Edition. Zugleich aber erscheint die Periklesrede im Leipziger Reclam-Verlag: eine Volksausgabe. Das Nachwort des Übersetzers Ferdinand Willenbücher ist auf „Winter 1942/43“ datiert. Ein Blatt eingehaftete Verlagswerbung weist auf eine andere Neuerscheinung bei Reclam hin: „Detlef Friedrichsen *Ein Leutnant der Infanterie. Gedenkblatt für einen Gefallenen. Ein Heldenlied unserer Tage ... von einem Kämpfer dieses Krieges geschrieben* [Sperrung: TSR]“. Schließlich enthält der von Hans von Schönebeck und Wilhelm Kraiker 1943 im August Hopfer Verlag Burg b.M. herausgegebene Band *Hellas. Bilder zur Kultur des Griechentums* als einziges Spezimen altgriechischer Literatur ausgerechnet (S. 103–107) „Die Rede des Perikles für die Gefallenen. Aus dem Geschichtswerk des Thukydides verdeutscht von Dr. Wolfgang Schadewaldt, Professor der klassischen Philologie an der Universität Berlin“. Nach der dritten Insel-Auflage von 1944 erscheint die Periklesrede noch zweimal in den frühen fünfziger Jahren: 1952 bringt Hans Dulk in Hamburg einen weiteren Bütten-Druck in 1200 nummerierten Exemplaren mit dem griechischen Text und der Übersetzung Bindings heraus. Schließlich lässt der Inselverlag Frankfurt 1954 eine vierte Auflage der Binding-Übersetzung erscheinen, allerdings in typographisch veränderter, normalisierter – und das heißt nichts anderes als entmonumentalisierter – Aufmachung.

IV

Wenden wir uns dem Text als solchem zu. Für wen oder was *stehen* Perikles, Athen und seine gefallenen Krieger? Der antike Text ist für verschiedene Interpretationen offen, und die Methode der Antike-Aneignung durch die nationalsozialistische Propaganda ist, wie ich von der Ägyptologie-Historikerin Susanne Voss gelernt habe, inkonsistent – ein kaum kalkulierbarer Eklektizismus aus ideologischen *Ad-Hoc*-Aktualisierungen: Wenn 540 v. Chr.

Perser das Neubabylonische Reich bezwingen, feiert Alfred Rosenberg dies als das „Rollen“ einer „erste(n) große(n) Welle nordischen Blutes“ über den semitischen Orient. Beim Kampf 480 v. Chr. wiederum der *Perser* gegen die 300 *Spartaner* an den Thermopylen, dessen ideologischer Ausbeutung Heinrich Bölls erschütternde Erzählung „Wanderer, kommst du nach Spa“ galt, sind die *Perser* die *Orientalen* und die *Spartaner* die *Arier*. Wenn 50 Jahre später Perikles seiner im Kampf gegen *Sparta* gefallenen *Athener* gedenkt, wendet sich die historische Sympathie diesen zu. Helmut Berve, der brillante, aber durch und durch nationalsozialistische Althistoriker der Universität Leipzig und ihr zeitweiliger Rektor, widmet Perikles im Februar 1940 seine Rektoratsrede: ein Meisterwerk subtiler Aktualisierung, deren Formulierungen kaum merklich vom Boden des quellenmäßig Bezeugten abheben. Hier Berves Perikles-Lektüre in einem durch Selektion und Auslassungen dieser Subtilität weitgehend beraubten Pasticcio:

„So ist es die brutale Macht Athens und der harte Wille seines Führers gewesen, welche jene Wunderwerke des Parthenon und der Propyläen [...] entstehen lassen, die noch in ihren Ruinen zu den erhabensten Zeugen menschlicher Schöpferkraft zählen. [...] Und hier rühren wir an das letzte Geheimnis des Menschen und Staatsmannes Perikles. Er trägt Athen *in sich*, verkörpert es in seiner Person mit einer Vollkommenheit, daß der Mann und sein Volk ineinander aufzugehen scheinen. [...] Dessen innere Spannungen sind auch die *seinen*: adlige Tradition und demokratischer Fortschrittswille, bäuerliche Härte und merkantile Beweglichkeit, ritterliches Kampfetos und modernste Kriegstechnik, religiöse Bindung, doch freie Geistesentfaltung. [...] Schon um die Mitte der dreißiger Jahre sprach Perikles das prophetische Wort, er sehe den Krieg von der Peloponnes heraufkommen, und bewies damit seine Einsicht in die unausweichlichen politischen Notwendigkeiten [...]. Sollte Athen der westliche Raum zur Entfaltung seiner gestauten Kräfte geöffnet werden, so musste der peloponnesische Staatenbund, der dem im Wege stand, zerschlagen werden. [...] Die Durchführung dieses Planes verlangte freilich vom Athenervolk [...] eiserne Disziplin, wie sie nur ein überlegener Wille und Geist aufrecht zu erhalten vermochte.“

Berve expliziert und rühmt zugleich seine Methode, wenn er seine Rede mit den Worten beschließt:

„Das ist wissenschaftliche Haltung und ist zugleich echter, tiefer Geistesdienst am deutschen Volke in seiner Schicksalsstunde.“

Im Sinne dieser Methode übergeht Berve das in der Periklesrede implementierte Moment der Rechtfertigung des peloponnesischen Krieges: die Verteidigung der athenischen Demokratie gegen die

bürgerrechtlichen Zumutungen der spartanischen Verfassung. Der Autor des Vorworts zur Reclam-Ausgabe von 1943 erkennt die Gefahr und bannt das drohende Missverständnis mit den Worten:

„Man darf dabei nicht übersehen, daß Volksherrschaft in dem damaligen Athen nichts zu tun hatte mit dem flachen Begriff der Demokratie unserer Tage.“

V

Wie hätte sich Rudolph G. Bindings Lektüre der Periklesrede in expliziter Interpretation dargestellt? Man kann darüber nur spekulieren, denn der Übersetzungstext verweigert diese Dimension, indem er die Rede als zeitloses Sprachkunstwerk präsentiert, und der Übersetzer stirbt wenige Monate nach Erscheinen der ersten Insel-Auflage. Der politische Anlass von Bindings Beschäftigung mit der Periklesrede war die Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg, denn die erste Publikation seiner Übersetzung erschien bereits 1921 (Ernst Ludwig Presse Darmstadt, Tiedemann und Uzielli Frankfurt am Main, in bibliophiler Ausstattung und Typographie von Christian Heinrich Kleukens). Es war wohl jenes Thema des nationalkonservativen Diskurses der Zeit, das dem Inhalt der Rede – über das Tertium der toten Soldaten hinaus – Resonanz verlieh: das Skandalon der Kriegsniederlage der vermeintlich kulturell superioren Kriegspartei. Binding, der sich stolz als „Kriegsdichter“ bezeichnete und mit Verve gegen Pazifisten wie Erich Maria Remarque und Romain Rolland anschrieb, wird, mit dem Begriff Armin Mohlers, der „Konservativen Revolution“ zugerechnet, d. h. zu den intellektuellen Protagonisten eines antidemokratischen, antiliberalen, antiegalitären Gesellschaftsideals gezählt. Dies, wie auch sein Gentleman-Vorbehalt gegen die Rüpeleien der Nationalsozialisten, verbindet ihn mit Ernst Jünger, doch ist Binding heute weniger bekannt. Dabei ist Inselbücherei Nr. 23, Bindings Novelle „Der Opfergang“ von 1912, eine der schlechthin erfolgreichsten Ausgaben des Inselverlags in seiner Verlagsgeschichte. Zu Lebzeiten Bindings werden 525.000 Exemplare in 26 Auflagen verkauft; in den sechs Kriegsjahren folgen weitere acht Auflagen, weitere 275.000 Exemplare. Wenn je ein Text Bindings weite Verbreitung in deutschen Haushalten gefunden hat, dann ist es diese schwül-tragische, unter Hamburger Patriziern in Zeiten des Typhus handelnde Novelle. Nicht erst die Millionenaufgabe des *NSDAP-Schulungsbriefs* relativiert also die 45.000 Stück Perikles-Rede, die Insel bis 1944 auf den Markt bringt. Dies und, wie könnte man es übersehen, die ganze Ausstattung des Buches verweisen und zielen nicht auf breite Massen, sondern auf ein bürgerliches, gebildetes, geschmackvolles Publikum.

Was kann man nun über dieses, das Publikum, in Erfahrung bringen? Hier kommen die folgenden Zeugen ins Spiel: Schenker und Besitzer, vielleicht Leser, von Inselbücherei 368, die in den Kriegs- und Nachkriegsjahren Besitzvermerke, Widmungen oder Lektürespuren in Exemplaren hinterlassen haben und darin bezeugen, was ihnen der Text, das Buch in dieser Zeit bedeutet hat.

VI

Der erste Zeuge ist Hans-Heinrich Reuter, der spätere Fontane-Forscher und Direktor des Instituts für deutsche Literatur der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar. Sein Besitzerstempel mit Name und Adresse und der überklebte Stempel des Vorbesitzers zeigen, dass Reuter sein Exemplar der ersten Auflage in seinen Zwickauer Jahren, zwischen 1945 und 1954, akquirierte: Im Reserve-Lazarett Zwickau wurde er, der 1944 aus dem Studium heraus zum Kriegsdienst eingezogen worden war, im März 1945 als wehruntauglich entlassen, in Zwickau arbeitete er zunächst als Lehrer für alte Sprachen. Außer dem Stempel trägt sein Exemplar nur die Signatur: „G 115“, wobei „G“ mutmaßlich für „Griechisch“ steht. Der angehende Literaturwissenschaftler besitzt die Periklesrede also primär als eine Textausgabe, ein Stück klassischer Literatur, ohne besonderen emotionalen Bezug, ohne eine Botschaft, die ihn selber betrifft.

Der zweite Zeuge vermerkte ein Datum und den Schenker seines Exemplars der 2. Auflage: „Von meinem Bruder Manfred zum 31.3.1942“; außerdem einen Ortsnamen: La-Ferté Macé. Manfreds Bruder hält sich im Frühjahr 42 in der Normandie auf, und jener erachtet die Periklesrede als ein passendes Geschenk an ihn. Das wenige, das wir erfahren, evoziert Ahnungen, doch nicht mehr.

Die flammende Widmung eines dritten Zeugen überwuchert in ausfahrender, die monumentale Antiqua der Typographie wild kontrastierender Kursivschrift den Vorsatz eines Exemplars der ersten Auflage: „Vergiss sie nie, | die Namenlosen – | sie starben, damit du lebst – so sei denn u.(nd) | *leuchte* lange“.

Die appellative Rhetorik dieses Zeugen, sein vitalistisches Pathos, seine Sternenmetaphorik berühren mich unangenehm, und es will mir partout nicht gelingen, eine Geschichte oder Lebenserfahrung dahinter zu dechiffrieren.

Ganz anders bei der vierten Zeugin, Janne, die einem ungenannten, ihr nahestehenden Menschen am 19. Januar 1947 eine grünlichgraue Broschüre der dritten Auflage widmet. Sie nutzt den Schmutztitel, um in ihrer Schönschrift dem Gedruckten nicht weniger als drei Paratexte hinzuzufügen, zwei des norddeutschen

Mundartdichters Johann Kinau (alias Gorch Fock) und ein leicht verändertes Zitat aus dem Römer-Brief des Paulus (8,28):

„Boben dat Leben | steiht de Dod, aber boben den Dod, dor steiht wedder dat Leben.“ „Das Meer, in das mein Leib versinkt | ist auch nur die hohle Hand | meines Heilands, aus der mich | nichts reißen kann. (Gorch Fock)“ „Wir wissen aber, daß denen die | Gott liebt^[sic], alle Dinge zum Besten dienen.“ Die Widmungszeile lautet „zum Trost in schweren Stunden. Deine Janne“.

Es bedarf wenig Fantasie, sich vorzustellen, was für eine private Katastrophe hier zu verwinden war. Ebenfalls um eine private Katastrophe, jedoch von historischer Dimension, und um deren politische Motivation scheint es schließlich im letzten unserer Zeugnisse zu gehen. Die fünfte Zeugin ist Inge Aicher-Scholl, die älteste Schwester von Hans und Sophie. Auf der Titelseite ihres Exemplars der dritten Auflage steht in zartem Bleistifteintrag die Jahreszahl „1944“. Die Erwerbung des Buchs könnte also in das Jahr nach der Hinrichtung der jüngeren Geschwister fallen. Ohne die umsichtige bibliographische Aufnahme der sogenannten Rotis-Bibliothek Inge Scholls und Otl Aichers durch den Urlauer Antiquar Bernhard Wette wüssten wir nicht, woher dieses Exemplar stammt. Noch weniger könnten wir ahnen, was seine Besitzerin dem Thukydides-Text abgewann, hätte sie nicht einen Gewebestreifen auf Seite 19 hinterlassen. Was gab es dort Wichtiges für sie zu lesen?

„Auf eigenem Urteil und auf eigener Überzeugung beruht unser Tun; und wir halten nicht die Rede für eine Gefahr für die Tat, sondern eher, nicht durch Rede sich belehren zu lassen, bevor man zur Tat schreitet. Denn auch dies ist unsere Art: da am freiesten zu wagen, wo wir am besten durchdacht haben; bei andern aber erzeugt nur die Unkenntnis den Wagemut, die Überlegung jedoch Zagen. Die seelische Kraft derer wird wohl mit recht als die stärkste gerühmt, die das Schreckliche wie das Süße mit voller Klarheit erkennen und doch sich keiner Gefahr entziehen.“

Post Scriptum

Nach der Univesper im Oktober 2013 kam Peter Gutjahr-Löser, der ehemalige Kanzler der Universität, zu mir und erzählte, dass ihm in seinem politikwissenschaftlichen Studium (ab 1960) die Perikles-Rede als frühes Manifest der Idee eines demokratisch verfassten Staates vorgestellt wurde. Die Wirkungsgeschichte der Lektüre der Perikles-Rede, die von Karl Popper in den vierziger Jahren (also gleichzeitig mit unseren Ausgaben der „Rede für die Gefallenen“) im englischen Exil entwickelt worden war (*The open society and its enemies*, London 1945) und die 1957 (*Die offene*

Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: „Der Zauber Platons“, München) im deutschsprachigen Raum zugänglich wurde, hatte begonnen.

Vorgetragen am 23. Oktober 2013.

Weihnachten und der Pharao¹*Elke Blumenthal*

I

„Sieh, dein König kommt zu dir, ein König aller Königreich“,²
 „O König aller Ehren, Herr Jesu, Davids Sohn“³ singen wir in der
 Advents- und Weihnachtszeit.

Dabei nehmen wir Bezug auf die altisraelitische Erwartung des
 Messias, eines Heilsbringers für sein Volk, der Sohn Gottes und
 zugleich Nachkomme des Königs David sein würde und nur als
 ein König vorgestellt werden konnte. Die christliche Heilserwar-
 tung allerdings gründet sich auf die Weihnachtsüberlieferung des
 Neuen Testaments, die die Ankunft des lang erwarteten Messias
 in der Geburt des Jesuskindes bereits erfüllt sah: „Der wird groß
 sein und Sohn des Höchsten genannt werden; und Gott der Herr
 wird ihm den Thron seines Vaters geben, und er wird König sein
 über das Haus Jakob ewiglich, und sein Reich wird kein Ende
 haben“ (Lukas 1,32–33).⁴ So hatte es der Engel gesagt, als er,
 dem Evangelisten Lukas zufolge, der künftigen Mutter Maria die
 Geburt ihres Kindes verhieß.⁵

Im Bericht des Matthäus sind es Sterndeuter aus Babylon, die
 nach dem „neugeborenen König der Juden“ fragen (Matthäus
 2,2) und unter Hinweis auf eine messianische Verheißung des
 Propheten Micha (Micha 5,1) nach Bethlehem geschickt werden,

¹ Weiterführende Literatur: Jan Assmann, Die Zeugung des Sohnes.
 Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos, in:
 Jan Assmann/Walter Burkert/Fritz Stolz (Hrsg.), Funktionen und
 Leistungen des Mythos (Orbis Biblicus et Orientalis 48), Frei-
 burg/Göttingen 1982, 13–61; Joachim Kügler, Pharao und Chris-
 tus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbin-
 dung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentli-
 cher Christologie im Lukasevangelium (Bonner Biblische Beiträge
 113), Bodenheim 1997; Elke Blumenthal, Die biblische Weihnachtsgeschichte und das alte Ägypten (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 1999/1), München 1999; Elke Blumenthal, „Die Windeln des Christkinds“, in dieser Publikation.

² Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts usw., Berlin/Leipzig 1993, Nr. 1 (im Folgenden EG).

³ EG Nr. 71.

⁴ Bibelzitate nach der revidierten Luther-Übersetzung, Stuttgart 2016.

⁵ Weihnachtsüberlieferung nach Lukas: 1,26–38 Ankündigung der Geburt Jesu; 1,46–56 Marias Lobgesang; 2,1–20 Jesu Geburt; 2,21–39 Jesu Beschneidung und Darstellung im Tempel.

wo sie dem Kind ihre Huldigungen erweisen wie einem designierten Herrscher.⁶ Auch der regierende jüdische König Herodes nimmt die Nachricht der Astrologen von einem neugeborenen Königskind ernst, so ernst, dass er alle männlichen Babys in Jesu Geburtsort Bethlehem ermorden lässt, um den potentiellen Thronprätendenten auszuschalten. Die Heilige Familie, rechtzeitig gewarnt, hatte sich durch Flucht nach Ägypten retten können.

Bei aller Verschiedenheit sind sich die Texte darin einig, dass das in Bethlehem zur Welt gekommene Kind Jesus ein König und der langerwartete Messias der Juden sei. Das war in der römischen Provinz Judäa politisch anstößig und widersprach den jüdischen Messias Hoffnungen ebenfalls, stimmte aber mit Jesu Selbstverständnis überein. So wurde sein Anspruch auf das Königtum zum Gegenstand seiner Anklage und Verurteilung, zuerst vor der jüdischen Religionsbehörde und dann vor dem römischen Statthalter Pontius Pilatus, und Jesus hat ihn im Laufe des Prozesses wiederholt bestätigt. Es war daher folgerichtig, dass sein Galgen eine Inschrift mit der lateinischen Urteilsbegründung INRI trug: Iesus Nazarenus Rex Iudeorum „Jesus von Nazareth, der Juden König“ (Johannes 19,19).

Dennoch war es ein Unrechtsurteil, denn Jesus hat nie einen Zweifel darüber gelassen, dass sein Reich „nicht von dieser Welt“ (Johannes 18,36) sei und den landläufigen Erwartungen an einen König nicht entsprach. Er ist „in niedern Hüllen“ und „ohne stolze Pracht“⁷ gekommen, und „sein Königsthron ist Heiligkeit, sein Zepter ist Barmherzigkeit“⁸ – so wiederum unsere Adventslieder. Heutzutage hat die Institution des Königtums nur noch selten politische und religiöse Relevanz, auch nicht für Christen; für sie besteht Jesu Königsherrschaft darin, dass sie sein Vorbild und seine Lehren als Richtschnur für ihr Leben verstehen und als Vision für die Welt. In der Antike dagegen wurden die Länder rund um das Mittelmeer von Königen und Kaisern beherrscht, die über eine mehr oder minder gewaltige politische, wirtschaftliche, militärische Macht geboten. Deren Erhalt ergab sich freilich nicht von selbst; die Herrscher mussten darum kämpfen und sich dazu von der jeweils staatstragenden Religion legitimieren lassen.

II

Das war nicht erst unter dem Kaiser Augustus so, in dessen Regierungszeit das Lukasevangelium seine Weihnachtsgeschichte datiert. Schon mehr als 1500 Jahre vor Jesu Geburt in Palästina

⁶ Weihnachtsüberlieferung nach Matthäus: 1,18–24 Jesu Geburt; 2,1–12 Flucht nach Ägypten; 2,16–18 Kindermord des Herodes; 2,19–23 Rückkehr aus Ägypten.

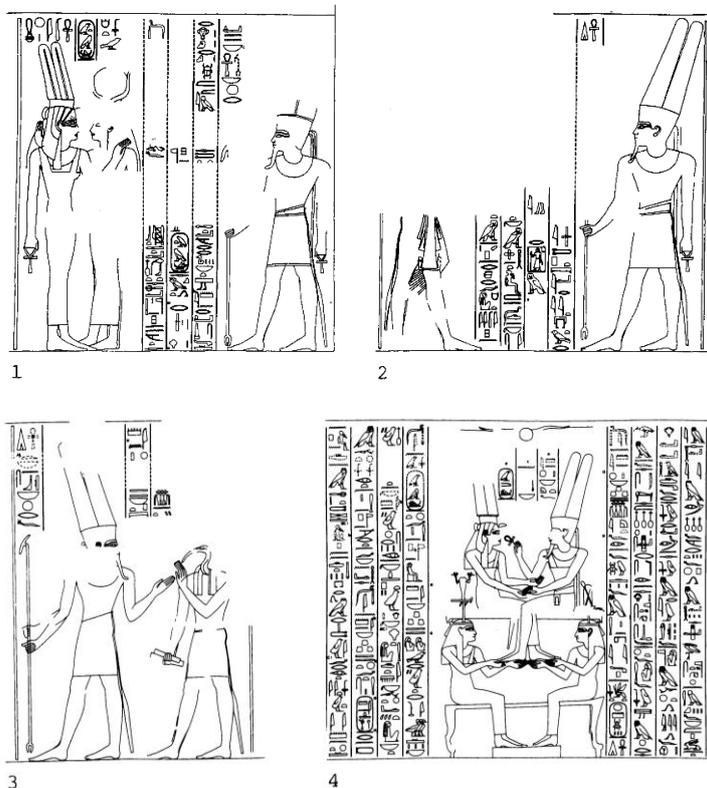
⁷ EG Nr. 14.

⁸ EG Nr. 1.

erzählt ein Mythos in dem geographisch benachbarten Ägypten, wie es dazu kam, dass der regierende Pharao als Sohn des höchsten Gottes verehrt wurde, und wieso er seine Herrschaft mit dem Auftrag dieses übermächtigen Vaters begründete. Es ist die Geschichte von Zeugung, Geburt und Anerkennung des Königs, wie sie in Wort und Bild auf den Wänden mehrerer Tempel aufgezeichnet worden ist.

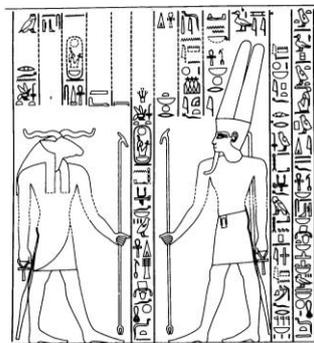
Die folgenden Darstellungen⁹ geben den Mythos in der Fassung des Amuntempels König Amenophis' III. (1379–1340 v. Chr.) in Luxor wieder (Szenen 1–15), ergänzt durch zwei Szenen (16–17) aus dem Zyklus im Totentempel der Königin Hatschepsut (1467–1445 v. Chr.) in Deir el-Bahri. Die beiden Versionen weichen nur wenig voneinander ab und sind unterschiedlich gut erhalten. In Deir el-Bahri verkündet der Reichsgott Amun der versammelten himmlischen Götterschaft, er werde mit der Gemahlin des regierenden Königs einen neuen Pharao zeugen, der ein Segen für Götter und Menschen sein werde.

Die Parallele in Luxor (Szene 1) zeigt allerdings diesen „Prolog im Himmel“ nicht, sondern die Königin, wie sie von der Liebesgöttin Hathor auf ihre Rolle vorbereitet wird, und Amun, der sich ihr naht. In Szene 2 tritt der Gott dem königlichen Ehegatten gegenüber und wird anschließend von dem ibisköpfigen Gott Thot zum Königspalast geleitet (Szene 3).



⁹ Abbildungen entnommen aus: Assmann/Burkert/Stolz, a.a.O., Abb. 1–17, siehe Fn. 1, open access im Repositorium www.zora.uzh.ch.

Dort findet die Vereinigung des Gottes mit der Königin statt (Szene 4), ausgedrückt durch behutsames Verschränken der Hände und Beine. Die Lebenshieroglyphe, die er ihr an die Nase hält, und die Anwesenheit der beiden Geburtsgöttinnen, die das Paar auf den Händen tragen, deuten die Empfängnis an, während, wie die hieroglyphische Beischrift mitteilt, der Gott aus den Liebeslauten der Königin den Namen des Kindes formt. Nun beauftragt Amun den widderköpfigen Schöpfergott Chnum, das Baby zu bilden, dazu seinen Ka, ein Double des Kindes und Verkörperung seiner unsterblichen Persönlichkeit (Szene 5). Während Chnum mittels einer Töpferscheibe zu Werke geht (Szene 6), verkündet der Gottesbote Thot der Königin die Würden und Titel, die ihr als Gottesgemahlin zustehen (Szene 7), und führt die Schwangere, unterstützt von einer Göttin, zur Entbindung (Szene 8).



5



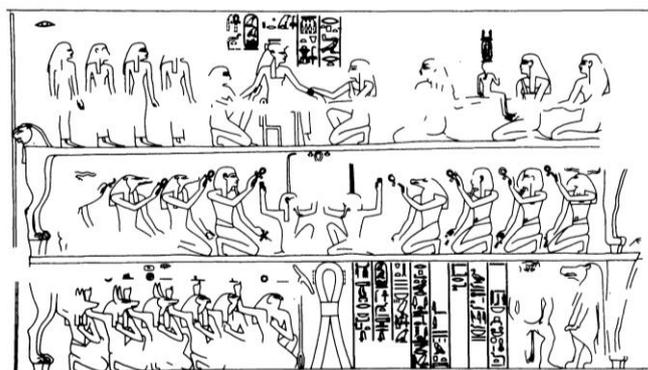
6



7

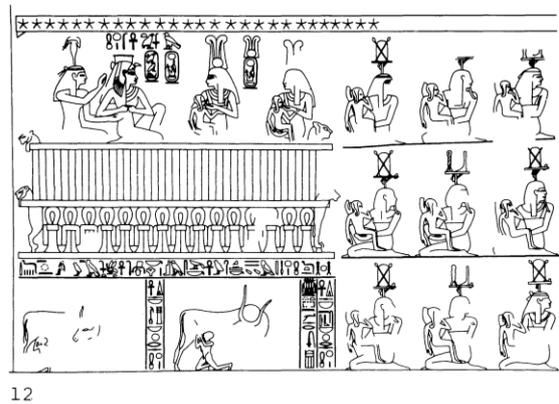
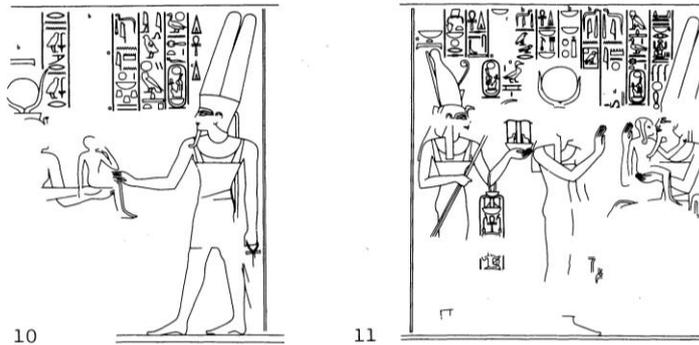


8



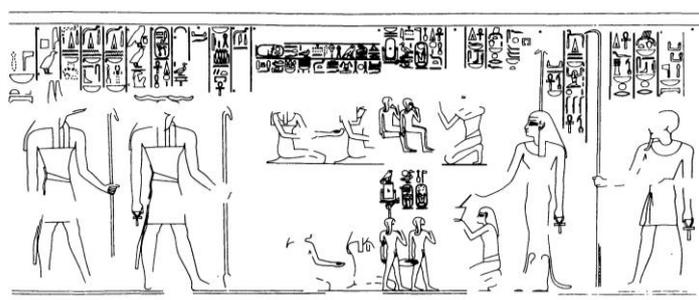
9

Diese findet auf einem breiten, in drei Bildstreifen übereinander angeordnetem Bett inmitten einer Fülle hilfreicher göttlicher Wesen statt (Szene 9). Das nunmehr geborene Kind mit seinem Ka wird von Amun als dem Vater förmlich anerkannt (Szene 10), geküsst und von zwei Göttinnen mit Heilsgaben beschenkt (Szene 11).

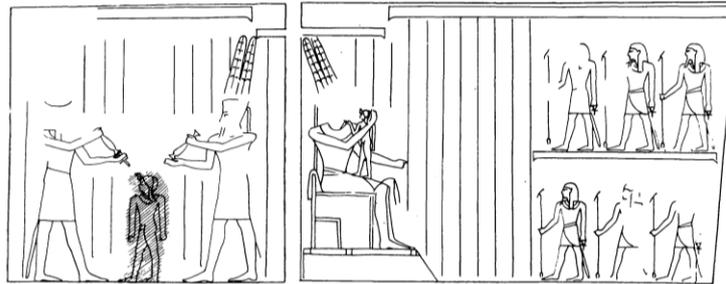


Auf dem dreistufigen Bett werden die junge Mutter und Kind und Ka von göttlichen Pflegern und Ammen gewartet und gesäugt (Szene 12). Gottheiten des Wohlstands (Szene 13) und des Königtums führen die beiden kindlichen Gestalten dem Amun zu, um sie segnen zu lassen (Szene 14).





15



16 (Der el Bahri)

17 (Der el Bahri)

Weitere Götter verehren das Duo, statten es mit weiteren Heilsgütern aus, sorgen – vielleicht – für eine rituelle Beschneidung (das entsprechende Bilddetail ist schlecht erhalten) (Szene 15) und vollziehen eine symbolische Reinigung (Szene 16). Nun wieder in himmlischen Gefilden, stellt Amun der versammelten Götterwelt das Gotteskind vor, und dieses empfängt ihre Huldigungen (Szene 17).

Dieser Mythos wird von mehreren Pharaonen berichtet, die jeweils ihre eigenen Namen und die ihrer königlichen Eltern in den Text geschrieben und ihn dadurch auf sich selbst bezogen hatten. Doch schon Jahrhunderte, bevor man ihn in allen Einzelheiten aufgezeichnete, hatte jeder amtierende König den Titel „Sohn des Re“, also des ursprünglich höchsten Gottes, getragen. Die Bild-Text-Folge über die göttliche Geburt des Pharaos war geschaffen worden, um dieses Grundphänomen ägyptischer Königstheologie zu interpretieren und das Gottkönigtum des jeweiligen Inhabers zu bekräftigen. In der Praxis geschah das freilich erst nachträglich, wenn der designierte Thronfolger den Thron bereits bestiegen hatte und zum „Sohn des Re“ gekrönt worden war, wobei seit dem Neuen Reich – zuerst belegt bei Hatschepsut – der inzwischen zum Reichsgott avancierte Amun die Rolle des Vatergottes übernahm.

Hier nun kann ein Vergleich mit dem Königtum des Jesus von Nazareth ansetzen. Die Forschung ist sich darin einig, dass auch seine Geburtsgeschichten keine authentischen Ereignisberichte sind, sondern frei erdachte Legenden, und dass sie – Jahrzehnte

nach seinem Tod – von der christlichen Gemeinde tradiert wurden, um ihrem Glauben an seine göttliche Sendung Ausdruck zu verleihen.

Ägyptische und biblische Überlieferung gleichen einander in ihren Kernaussagen: dass ein Kind auf Befehl des höchsten Gottes auf wundersame Weise geboren wird, dass dieser Gott sein Vater ist, und dass dies alles zum Heil der Welt geschieht. Im Einzelnen gibt es allerdings kulturspezifische Unterschiede. Auf dem Boden der polytheistischen ägyptischen Religion interagieren Götter und Könige zwischen Himmel und Erde, in der neutestamentlichen monotheistischen Vorstellungswelt öffnet sich der Himmel über einer irdischen Szenerie, die aber von göttlichen Boten als Offenbarung des einen Gottes gepriesen wird. Nach dem zyklischen ägyptischen Geschichtsverständnis wiederholt sich das mythische Geschehen prinzipiell mit jedem neuen König (auch wenn es nicht von jedem überliefert ist). Jesu Geburt hingegen wird als einmaliges historisches Ereignis in Zeit und Raum verortet und mit dem politischen Vorgang einer Volkszählung verbunden. Zwar halten diese vermeintlichen Fakten einer kritischen Prüfung nicht stand, sondern sind geschichtstheologische Fiktionen, aber die Evangelisten Lukas und Matthäus haben Jesu Geburtslegenden zweifellos als authentisch bewertet und ihren biographischen Berichten als Auftakt seines Lebenslaufs vorangestellt. Unterschiedlich sind auch die sozialen Milieus der Schauplätze und Personen: hier der Palast eines regierenden Königs, dort die Notunterkunft einer Handwerkerfamilie und Viehhirten auf kargen Weideflächen. Der Geltungsanspruch der jeweiligen Heilszusagen ist beiderseits universal formuliert, aber in der ägyptischen Nationalreligion endet er an Ägyptens Landesgrenzen, während das entstehende Christentum auf den gesamten Erdkreis ausgerichtet war, soweit ihn das damalige Weltbild einschloss.

Ungeachtet dieser Differenzen stellt sich bei genauer Analyse heraus, dass der Handlungsverlauf beider Erzählungen aus verwandten Motiven aufgebaut ist. Ebenso wie die ägyptische Königsgemahlin erfährt Maria von ihrer bevorstehenden Mutterschaft durch einen Gottesboten, ebenso wie die Pharaonin wird sie auf göttliche Veranlassung schwanger. Die Namen beider Kinder waren von den Vatergöttern vor der Geburt festgesetzt worden und werden ihnen danach feierlich verliehen, und am Ende werden die Neugeborenen der jeweiligen Öffentlichkeit als Gottessöhne und zukünftige Könige vorgestellt, die ihrem eigenen Volk und der ganzen Welt Gedeihen und Frieden bringen würden.

Dass sich diese Übereinstimmung nicht auf den ersten Blick erschließt, erklärt sich nicht nur aus den unterschiedlichen Prägungen der beiden Kulturen, sondern auch aus den unterschiedlichen

Medien und Erzählweisen, deren sie sich bedienen. Die ägyptische Fassung übermittelt eine Kette von fortlaufenden Ereignissen, wobei Text und Bild einander ergänzen. Die Evangelien benutzen den Erzählmodus nur als Rahmen, in dem verschiedenartige Textsorten – Engelsbotschaften, Gebete, Lobgesänge – die Fortsetzung übernehmen, so dass sich unterschiedliche Perspektiven und Akzentuierungen ergeben. In der ägyptischen Komposition ist die Gottheit von Station zu Station der Träger der Handlung, in der biblischen tritt sie nirgends in Erscheinung, aber ihr Wille lenkt die Vorgänge ebenfalls. So stehen die Zeugung und Geburt des Kindes im Mittelpunkt der ägyptischen Dramaturgie, doch von den Evangelisten werden sie nur indirekt berührt: in den Dialogen zwischen den Boten Gottes und den betroffenen Personen Josef und Maria, in denen Marias Jungfräulichkeit (ein griechisches, kein alttestamentliches und kein ägyptisches Motiv) problematisiert und Gottes Vaterschaft spirituell erklärt wird. Dies mag genügen, um Wesen und Umfang des Transformationsprozesses anzudeuten, durch den die altägyptische theologische Formulierung der Gottessohnschaft eines irdischen Herrschers unter den veränderten Bedingungen der neutestamentlichen Zeit in die Botschaft von der Gottessohnschaft des Heilands übersetzt werden konnte.

III

Jesu messianische Sendung wird in den biblischen Geburts geschichten immer wieder betont und durch Rückbezüge auf das Alte Testament beglaubigt. Die königstheologischen Vorstellungen und Erzählmotive ägyptischer Herkunft mindern Jesu in David verwurzeltes Königtum nicht. Vielmehr übertragen sie die im Niltal entwickelten Vorstellungen von der Gottessohnschaft des Pharaos auf seine Person, allerdings mit einem Geltungsanspruch, der über seine jüdische Herkunft hinausging.

Die These, dass altägyptische Herrschaftskonzepte aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. noch zur Zeit Jesu gültig waren und die Geschichtsschreibung über ihn noch Jahrzehnte nach seiner Geburt beeinflusst haben könnten, bedarf einer ausführlichen Beweisführung, die ich hier nicht im Einzelnen vornehmen kann. Nur zwei Argumente seien skizziert:

1. Der altägyptische Mythos von der Geburt des Gottkönigs ist nicht nur über die Jahrhunderte in seinem Entstehungsland tradiert worden, sondern hat von dort in den Mittelmeerraum ausgestrahlt. Als Alexander der Große zuerst Syrien und Palästina, dann im Jahr 332 v. Chr. auch Ägypten seinem Großreich einverleibte, hat er sich besonders von den dort wirksam gebliebenen Vorstellungen über das Gottkönigtum beeindruckt lassen. Er und seine Nachfolger, die makedonischen Ptolemäerkönige,

haben sie zu ihrem Herrschaftsinstrument gemacht, aber sie sind, wie vieles altägyptische Kulturgut, gleichzeitig in das große geistige Sammelbecken eingeflossen, zu dem die eroberten Völker des Alexanderreichs beigetragen haben. Auch die Römer, Alexanders politische Erben, haben sich der hellenistischen Mischkultur und dabei auch des ägyptischen Königsmythos zur Legitimierung ihrer Herrschaft über ein Weltreich bedient, zu dem auch die Provinzen Syria und Judäa gehörten.

2. Nachdem sich der Schwerpunkt dieses Imperiums in Alexanders Hauptstadt Alexandria herausgebildet und später nach Rom verlagert hatte, die einheimischen Königshäuser entmachtet oder durch ausländische ersetzt waren und Ägypten weltpolitisch keine Rolle mehr spielte, hielt man sich hier umso fester an die traditionelle Religion, das verbliebene Zentrum ägyptischer Identität. Der Mythos von der Zeugung und Geburt des Herrschers wurde nun ganz auf göttliche Akteure übertragen. Die Hauptgottheiten der großen Tempel – Hathor, Horus, Isis – formierten sich zu Kleinfamilien aus Eltern und Kind, und die Geburt des jeweiligen Götterkindes wurde regelmäßig in eigenen „Geburtshäusern“ rituell nachgespielt und verhieß den Anbruch einer neuen, segensreichen Weltzeit.

Auch außerhalb Ägyptens und nicht notwendig an seinen Königsmythos gebunden verbreitete sich in der von Heroen- und Heldenverehrung erfüllten hellenistischen Religiosität der Glaube an göttliche Kinder als Heilsbringer. Er erreichte auch die starken jüdischen Diasporagemeinden in Alexandria, Griechenland, Kleinasien und Syrien, und die christlichen Gruppen, die sich in ihrem Schoß gebildet hatten, konnten diese Botschaft mit der Geburt des Jesuskindes verbinden. Offenbar war auch den christlichen Theologen der Mythos von der Geburt des Gottkönigs bekannt – nicht in seiner originalen altägyptischen, sondern in einer der griechischen Fassungen, die damals in der Ökumene umliefen – und sie bedienten sich seiner, um ihrer hellenistisch gebildeten Umwelt die Göttlichkeit des jüdischen Religionsstifters in einer vertrauten Form der Gottessohnschaft nahe zu bringen. Dass Lukas in einer der Kulturhauptstädte rund um das östliche Mittelmeer zu Hause war, gilt als sicher; möglicherweise hat er dort auch das auf ihn zurückgehende Evangelium verfasst. Für unsere Argumentation dürfte dies ausreichen, um festzuhalten, dass der ägyptische Königsmythos dank eines über Jahrhunderte fließenden Traditionsstroms zur Entstehung der frühchristlichen Geburtslegende Jesu beigetragen hat.

Neben der historischen sei auch eine theologische Schlussfolgerung erlaubt.

Wenn sich das Bild von Jesu gottgesegnetem Königtum in den Evangelien nicht nur aus heimischen messianischen Vorstellungen, sondern auch aus Heilserwartungen der anderer Religionen

speiste, dann ist zu verstehen, warum Jesu Mitwelt und sogar seine Jünger von ihm die Machtübernahme und den Beginn einer gerechten irdischen Herrschaft erwartet hatten; auch Lukas berichtet ja von seinem – wenn auch bescheidenen und umstrittenen – königlichen Einzug in Jerusalem (Lukas 19,28–39). Dieses Missverständnis erklärt die bittere Enttäuschung seiner Anhänger nach seinem Tod, der die Hinrichtung eines Verbrechers gewesen war und das Scheitern aller Hoffnungen besiegelt hatte.

Jesu wundersame Geburtsgeschichte ist vielleicht schon zu seinen Lebzeiten erzählt, aber erst nach seinem Tod – und nur von zwei der vier Evangelisten – aufgeschrieben worden. Offenbar hatte die Urgemeinde, die sie überlieferte, erst nach Jahrzehnten erkannt, dass der Tod an seiner Gottessohnschaft und Königsherrschaft nichts geändert hatte.

Mehr noch: Sie hatte gelernt zu verstehen, dass sein Königtum nicht von dieser Welt war und sich erst im Scheitern in und an dieser Welt vollendet hatte.

Vorgetragen am 12. Dezember 2001.

Die Windeln des Christkinds Ein Gebrauchsgegenstand als Heilssymbol?

Elke Blumenthal

Haben Sie sich beim Hören oder Lesen der biblischen Weihnachtsgeschichte im zweiten Kapitel des Lukasevangeliums schon einmal darüber gewundert, dass der Evangelist die Windeln des Jesuskinds zwei Mal ausdrücklich erwähnt?

Zuerst, als Maria und Joseph am Ziel ihrer Wanderschaft nur eine Notunterkunft in Bethlehem finden: „und sie gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe, denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge“ (Lukas 2,7).¹

Beim zweiten Mal ist es der Engel, der den Hirten auf dem Feld die Geburt des Heilands verkündigt, sie einlädt, sich das Kind anzusehen, und als unverwechselbares Erkennungsmerkmal seine Windeln nennt: „Und das habt zum Zeichen: Ihr werdet finden das Kind in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegen“ (Lukas 2,12). Eine Futterkrippe ist ein außergewöhnliches Bett für ein Neugeborenes; Zeitgenossen und Nachgeborene haben daraus geschlossen, dass die Entbindung in einem Stall stattfand, und der Szene mit Rückbezug auf zwei Textstellen aus dem hebräischen bzw. griechischen Alten Testament in ihren bildlichen und schriftlichen Wiedergaben des Geschehens Ochs und Esel hinzugefügt (Jesaja 1,3; Habakuk 3,2 LXX²). Bei Lukas kommen die Tiere nicht vor, doch haben sie in der Weihnachtsüberlieferung ihren festen Platz behauptet.

Aber die Windeln? Sie verstehen sich doch in einem Wochenbett an allen Orten und zu allen Zeiten von selbst, so auch in Israel, wo der Prophet Hesekiel sie neben anderen Indizien für den liebevollen Umgang mit neugeborenen Kindern aufzählt (Hesekiel 16,4).³ Wie können sie als Zeichen (griech. *semeion*) für die Semantik, die Bedeutung ihres Trägers, verstanden werden?

Bildliche Darstellungen in Orient und Okzident haben das Geschehen im Stall von Bethlehem jahrhundertlang nachgestaltet und abgewandelt, wobei sie ihre Aufmerksamkeit auch der Bekleidung des Kindes entsprechend den jeweiligen Standards der Säuglingspflege zugewendet und unterschiedliche Deutungen damit verknüpft haben. Matthias Grünewald zum Beispiel, der

¹ Die Bibeltexte werden zitiert nach der revidierten Luther-Übersetzung, Stuttgart 2017.

² LXX = Septuaginta.

³ Hinweis von Rüdiger Lux.

Maler des hintergründigen Isenheimer Altars von 1515, hat unter dem Christkind eine zerknautschte, zipflige Windel ausgebreitet, mit der er möglicherweise auf das flatternde Lendentuch des sterbenden Christus am Kreuz, auf Christi Passion, vorausweisen wollte.



Abb. 1: Maria mit Jesus in Windeln auf dem Isenheimer Altar, Colmar, Musée Unterlinden, gemalt von Matthias Grünewald (1512–1516); © Matthias Grünewald – The Yorck Project (2002), 10.000 Meisterwerke der Malerei (DVD-ROM), Wikimedia Commons, gemeinfrei.

Im Lauf der Zeit haben sich verschiedenartige Bildtraditionen herausgebildet, sogar solche, bei denen sich die Künstler über die Engelsbotschaft hinwegsetzten, die Windeln ganz wegließen und das Jesuskind in seiner Nacktheit den Blicken preisgaben – wir haben es in der Geburtsszene des spätgotischen Paulsaltars unserer Universitätskirche unmittelbar vor Augen.

Dichter haben oft größere Freiheit im Umgang mit heiklen Motiven als Bildhauer und Maler, und es verwundert nicht, dass bei ihnen die Windeln nur selten zur Sprache kommen, jedenfalls kaum in unserem reichen Bestand an Weihnachtsliedern. Ich habe sie im Evangelischen Gesangbuch⁴ bisher nur in zwei Fällen gefunden. „In reinlichen Windeln“ wird „das himmlische Kind“ in dem um 1800 entstandenen volkstümlichen Lied „Ihr Kinderlein, kommet“ von Eltern und Hirten verehrt, „reinlich“ trotz „Armut und Not“. Allerdings ist die biedermeierliche Idylle nur eine scheinbare: Der „bittere Tod“ am Kreuz wird ihr folgen.⁵

Auch für den „Vom Himmel hoch“ hergekommenen Engel Martin Luthers (1535) sind die „Krippe, Windelein so schlecht“ und „grob Heu und Windelein“ Zeichen von Armut.⁶ Doch bei Luther ist Jesu irdische Niedrigkeit kein Vorbote der künftigen Passion, sondern steht im Kontrast mit seiner Sendung als Gottessohn und himmlischer König, der den sündhaften Menschen aus seiner Gottesferne retten wird.⁷

Um das neugeborene Kind als den Heiland zu charakterisieren, auf den Israel seit Jahrhunderten gewartet hatte, schreibt ihm das Weihnachtsevangelium des Lukas einige von den Indizien zu, mit denen alttestamentliche Weissagungen auf den Messias vorausweisen: die Abstammung seines Vaters Josef von König David, den Geburtsort Bethlehem, die Hirten als Empfänger der Botschaft, zuvor schon in der Verkündigung des Engels an Maria die Gottessohnschaft Jesu (Lukas 1,31–32.35). Windeln gehören in der Hebräischen Bibel nicht zu den Merkmalen des Messias. Wofür also sollten sie ein Zeichen sein? Über den sozialen Status der kleinen Familie sagen sie jedenfalls nichts aus – Windeln sind für Arm und Reich unentbehrlich und erreichbar (wohlgemerkt – ich spreche vom Vor-Pampers-Zeitalter, in dem die Windeln viereckige Tücher aus Stoff waren und nach jeder Benutzung gespült, gekocht, geschrubbt, getrocknet und wiederverwendet werden mussten – und das ist noch gar nicht lange her). Vielleicht ist es gerade das elementar Kreatürliche, das man mit diesem Requisite assoziieren und das Jesus nicht nur als „wahren Gott“, sondern auch als „wahren Menschen“ glaubhaft machen soll.⁸

Lassen Sie mich aus dem Blickwinkel der Ägyptologie einen weiteren Aspekt hinzufügen und damit das Augenmerk von den „Resonanzen des Buches der Bücher in Literatur und Kunst“ –

⁴ Hier zitiert nach der Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts usw., Berlin/Leipzig 1993 (im Folgenden EG).

⁵ EG Nr. 43 V. 2 und 5.

⁶ EG Nr. 24 V. 5 und 11.

⁷ EG Nr. 24 V. 3, 5, 9, 10.

⁸ EG Nr. 30 „Es ist ein Ros entsprungen“.

dem Thema unserer Vortragsreihe – in umgekehrter Richtung der Einwirkung einer Nachbarkultur auf die Welt der Bibel zuzuwenden.

Die Königstheologie der Alten Ägypter, die die Herrschaft der Pharaonen begründen und legitimieren sollte, hat dafür eine Reihe sprachlicher Wendungen geschaffen, die darauf hinauslaufen, dass der König bereits in frühester Jugend (oder sogar schon zuvor) von einer Gottheit in sein Amt berufen wurde. „Er (der Sonnengott) bestellte mich zum Palastbewohner schon als Embryo“, sagt Pharao Sesostris I.,⁹ und andere rühmen an ihm, dass er durch seine kriegerischen, sportlichen und administrativen Leistungen schon pränatal für diese Position qualifiziert war: „Er hat schon im Ei erobert, sein Gesicht war darauf gerichtet seit seiner Geburt“.¹⁰ Schon vor etwa zwanzig Jahren hat der Neutestamentler Joachim Kügler, weitgehend unbeachtet, darauf aufmerksam gemacht, dass zu diesen Metaphern auch die Windeln gehören: „Er (der Sonnengott) machte mich zum Herrn meiner zwei Anteile (des Doppelkönigtums Ägyptens) schon als Kind, bevor ich die Windeln gelöst hatte“ bekennt derselbe Sesostris I.,¹¹ und er ist nicht der einzige, aber der früheste Zeuge dafür, dass die Windeln in der Königsideologie Ägyptens kein beliebiges Gewandstück waren, sondern ein Symbol. Es bedeutete, dass ihr Träger von einer Gottheit berufen worden war und seine Eignung bereits in frühester Jugend unter Beweis gestellt hatte.

Wie so vieles aus dem Alten Ägypten hat diese Symbolik auf die Nachbarvölker im östlichen Mittelmeerraum und deren Königtümer über Jahrhunderte ausgestrahlt und ist schließlich auch zu den griechisch sprechenden Juden in der hellenistischen Kulturhauptstadt Alexandria und in der römischen Provinz Judäa gelangt, wo Jesus geboren wurde. Ich kann die einzelnen Stationen dieses Weges hier nicht nachzeichnen,¹² aber mir scheint sicher, dass der Verfasser des Lukasevangeliums – ein gebildeter, griechisch schreibender Autor! – solche Bildreden für geeignet hielt, im kulturellen Sammelbecken des antiken Mittelmeerraums Jesus nicht allein aus jüdischen Quellen als den Messias zu verkündigen, sondern seine Sendung auch dem nicht-jüdischen Umfeld verständlich zu machen: Jesus als ein Herrscher, der durch seine Windeln als Erwählter Gottes ausgewiesen und mit den nötigen Fähigkeiten ausgestattet war.

⁹ Elke Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*, Bd. 1: Die Phraseologie (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 61/1), Berlin 1970, A 4.4.

¹⁰ Blumenthal a.a.O., F 2.29.

¹¹ Blumenthal a.a.O., A 4.2.

¹² Eine ausführliche Darstellung wird vorbereitet.

Das altägyptische Motiv, das zum besseren Verständnis für die hellenistisch geprägten Hörer und Leser in das Lukasevangelium aufgenommen wurde, soll und wird unseren Glauben an die Weihnachtsbotschaft kaum verändern. Aber vielleicht weckt es unsere Aufmerksamkeit dafür, wie sich die Verfasser der Schriften des Neuen Testaments um ihr Publikum bemühten und neben dem traditionellen jüdischen Adressaten auch die „Heiden“ erreichen wollten. Doch eigentlich wissen wir es ja längst: Das Christentum ist von Anfang an mit dem Anspruch auf Weltgeltung aufgetreten. Das bezeugen, wie wir nun alle wissen, auch die Windeln des Christkinds.

Vorgetragen am 13. Dezember 2017.

Kinderwunsch bei den Alten Ägyptern und in der Bibel

Elke Blumenthal

Es scheint das Natürlichste von der Welt zu sein, dass ein junges Paar sich Kinder wünscht. Ich selbst habe keine Kinder und empfinde das als eins der großen Defizite meines Lebens. Aber ganz so einfach ist es wohl doch nicht.

Zu dem Stichwort Kinderwunsch stellen sich ganze Schwärme von Assoziationen bei uns ein: Geburtenregelung und -kontrolle, Pille, Schwangerschaftsabbruch, In-vitro-Fertilisation, Empfängnisverhütung, Interruptio, Einkindfamilie etc. Die meisten Strategien, die so bezeichnet werden, sollen nicht dazu beitragen, dass Kinder geboren werden, sondern – im Gegenteil –, dass sie nicht geboren werden.

Bei den Alten Ägyptern hingegen war die Welt offenbar noch in Ordnung. Jedenfalls hören wir nichts von Geburtenbeschränkung und Abtreibungen und davon, dass – wie heute in manchen Ländern nicht nur der Dritten Welt – weibliche Föten abgetrieben und neugeborene Mädchen getötet werden, weil sie keine Jungen sind. Man könnte freilich einwenden, dass die Überlieferung selektiv verfäht und das unliebsame Geschehen einfach unterschlägt. Aber gerade das wäre ein Beweis dafür, dass es zur gesellschaftlichen Normalität gehörte, Kinder zur Welt zu bringen und großzuziehen.

Tatsächlich gibt es zahlreiche unterschiedliche Quellen dafür, dass (bei einer anscheinend relativ niedrigen Fertilitätsrate) Kinder in Ägypten erwünscht und erbeten waren. Sie bedeuteten, wovon wir ausgehen können, nicht nur elementares Glück, sondern garantierten, wie in anderen alten Kulturen auch, die Altersversorgung ihrer Eltern und darüber hinaus – spezifisch altägyptisch – deren Totenkult. Dafür einzustehen war heilige Pflicht.

Zu den Quellen unserer Kenntnis gehören Personennamen. Wer sein Kind Pa-di-Chonsu nannte, „Der, den Chons gegeben hat“, verstand es als Geschenk dieses Gottes, um das die Eltern möglicherweise vorher gebetet hatten. Auch andere Gottheiten des reich besetzten Pantheons erscheinen in den Namen, und zwei Göttinnen waren speziell für den Kindersegen zuständig: Hathor hatte für Liebe, Fruchtbarkeit, Geburt und Aufzucht zu sorgen, Taweret war zum Schutz des ungeborenen und des neugeborenen Kindes und seiner Mutter bestellt.



Abb. 1+2: Weibliche Figurine aus Aniba (Nubien), Grab S2, ÄMUL Inv.-Nr. 6317, Vorder- und Rückseite, © Ägyptisches Museum –Georg Steindorff– der Universität Leipzig, Fotos: Marion Wenzel.

Waren den Kindern die Namen nach der Geburt als Dank an die Gottheit gegeben worden, so verband sich mit den zu Hunderten erhaltenen Fruchtbarkeitsfigürchen die Hoffnung auf künftige Nachkommenschaft. Die kleinformatigen Statuetten von schlanken nackten Frauen, bekleidet nur mit kunstvollen Perücken und Schmuck an Hals und Unterleib, unterscheiden sich von den fettleibigen Fruchtbarkeitsidolen anderer Kulturen so wesentlich, dass man sie lange als „Beischläferinnen“ gedeutet hat, die nichts als sexuelle Freuden verbürgen sollten. Doch würde diese Deutung nur auf diejenigen passen, die als Beigaben in Männergräbern gefunden worden sind. Da aber viele von ihnen aus Frauengräbern stammen und ein großer Teil überhaupt nicht in Gräbern, sondern in Tempeln, Kapellen oder

vor Hausaltären niedergelegt worden war, und da zudem einige von ihnen Babys bei sich haben, müssen sie zugleich mit Liebe und Lust die Fähigkeit vermittelt haben, gesunde Kinder zu gebären und zu nähren. Mit dieser Erwartung wurden die Figuren vor allem der Hathor geweiht, und zwar von Angehörigen aller Bevölkerungsschichten, vor allem natürlich von Frauen.

Die Gebete, die dabei gesprochen wurden, sind nicht überliefert. Einige wenige Stelen, Gedenksteine mit Bildern und längeren Inschriften, die als Motivgaben in einen Tempel gestiftet waren, geben eine Vorstellung von ihrer Beschaffenheit. Der Wächter Penbui aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. beispielsweise bittet nicht Hathor, sondern die Geburtsgöttin Taweret um zahlreiche Nachkommen, die bisher ausgeblieben waren, weil, wie er glaubt, die Göttin ihn für eine (nicht näher bezeichnete) Sünde bestrafen wollte.¹ Mehr als tausend Jahre später erzählt die Frau eines hochrangigen Priesters auf ihrem Grabstein, wie ihr der inständige Wunsch nach einem Sohn zusätzlich zu ihren drei Töchtern erfüllt wurde. Sie hatte mit ihrem Ehemann zu dem Halbgott Imhotep gebetet, der daraufhin dem Mann im Traum erschien und einen Sohn verhiess unter der Bedingung, dass der Priester ihm eine Statue in sein, des Gottes, Heiligtum in Memphis stiften würde. Nachdem dies geschehen war, wurde das Kind geboren, und zwar am nächsten Opferfest der Gottheit, und erhielt deren Namen Imhotep.²

Das klingt, als hätten sich persönliche Erfahrungen zu Literatur verdichtet. In der Tat hatte sich damals die Schöne Literatur des Themas längst angenommen, so in der Unterhaltungserzählung vom „Verwunschenen Prinzen“. Da erbittet ein König von den Göttern einen Sohn, den die Königin tatsächlich in der nächsten Nacht empfängt und auf ganz natürliche Weise fristgemäß gebiert. Doch dann erscheinen die Sieben Hathoren, feenartige Wesen im Dienst der Hathor, und sagen dem Kind voraus, dass es durch ein Krokodil, eine Schlange oder einen Hund sterben werde. Die ersten Gefährdungen deuten sich bereits an, doch bricht die Papyrushandschrift ab, ehe man erfährt, ob die Pro-

¹ Stele Glasgow, Culture and Sport Museums; Übersetzung bei Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2. erweiterte Auflage (Orbis Biblicus et Orientalis), Freiburg, CH/Göttingen 1999, 563–564. Vgl. die Analyse der Stele in meinem Beitrag „‘Nilpferdgöttin’ und Gottesfurcht“ in dieser Publikation.

² London, British Museum EA 147; Übersetzung bei Eberhard Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit (Probleme der Ägyptologie 2)*, Leiden 1954, 190–194; Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, Bd. 3: *The Late Period*, Berkeley/Los Angeles/London 1980, 59–65.

phezeiung schließlich eintraf oder ob sie verhindert oder – wie bei unserem „Dornröschen“ – abgemildert werden konnte.³

Dornröschen mit dem erfüllten Kinderwunsch eines Königs, der glücklichen Geburt der Prinzessin und der Prognose der bösen Fee – diese und andere Parallelen mit europäischen Märchen machen bewusst, dass viele Erzählmotive, die wir aus Ägypten kennen, in der Weltliteratur aller Zeiten verbreitet sind, und dass es von der Intention des Einzeltextes und von dem Kulturkontext abhängt, in welcher Form und zu welchem Zweck sie verwendet wurden.

Wenden wir uns zum Vergleich dem Ägypten räumlich und zeitlich benachbarten Alten Israel zu. In der Hebräischen Bibel berichtet eine erstaunlich große Zahl von Geschichten, wie entgegen den natürlichen Voraussetzungen Kinder durch Gottes Eingreifen gezeugt und geboren wurden. Dem hochbetagten Ehepaar Abraham und Sara werden Nachkommen in Aussicht gestellt, so zahlreich wie die Sterne am Himmel, beginnend mit dem spätgeborenen Sohn Isaak (1. Mose 15,1–6; 17,15–21). Isaak wiederum muss Gott um Kinder für seine unfruchtbare Frau Rebekka bitten, die daraufhin die ungleichen Zwillinge Esau und Jakob gebiert und später in den heiklen Streit der Söhne um ihren Erbanspruch verwickelt wird (1. Mose 25,21–34; 27,1–28,9). Jakobs Frauen Lea und Rahel konkurrieren in einem unedlen Wettbewerb mit Hilfe ihrer hinzugezogenen Mägde um die höhere Geburtenrate, wobei Rahel, obwohl sie Jakobs Herzen ungleich näher steht als ihre Schwester, qualvolle Jahre des Wartens aushalten muss, ehe sie ihr erstes Kind, Jakobs Lieblingssohn Joseph, zur Welt bringt (1. Mose 30,1–24); bei der Geburt Benjamins, des zweiten Sohnes, stirbt sie (1. Mose 35,16–18). Am Ende aber gründet jeder der zwölf Söhne aus der Patchwork-Familie des Stammvaters Jakob einen eigenen Stamm, und aus dem Verbund der Stämme konstituiert sich das künftige Israel.

Auch der Weg zum Königtum, das dieses Gemeinwesen in einem Staat zusammenfassen sollte, führt über eine unfruchtbare Frau. Es ist Hanna, verheiratet mit dem Priester Elkana, die kinderlos geblieben ist und deshalb unter dem Spott der gebärfreudigen zweiten Frau ihres Mannes und unter öffentlicher Diskriminierung zu leiden hat. In ihrer Verzweiflung legt sie das Gelübde ab, den erbetenen Sohn, sollte er ihr geschenkt werden, nicht für sich zu behalten, sondern ganz dem Dienst Gottes zu weihen. Und so geschieht es (1. Samuel 1). Samuel wird

³ Papyrus Harris 500 = London, British Museum EA 10060; Übersetzung bei Emma Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen, Mythen und andere volkstümliche Erzählungen*, 8. Auflage, München 1989, 55–60.

gezeugt, geboren und, sobald er entwöhnt ist, in den Tempel gegeben, wo er zu einem bevollmächtigten Propheten heranwächst und schließlich dazu berufen wird, Saul zum ersten König Israels zu salben und die neu geschaffene Institution Königtum mit dem Segen Gottes zu legitimieren.

Es ist offenkundig: In dem Bild, das Israel von seiner Urgeschichte entworfen hat, spielt der ausbleibende und dann doch von Gott gewährte Kindersegens eine prominente Rolle. Die große Zukunft, die Abraham für sein Volk verheißen worden war, stellte sich nicht automatisch her, sondern musste von Generation zu Generation neu erbeten und errungen werden.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Geburtsgeschichte Jesu, die der Evangelist Lukas überliefert, ein stärkeres Profil. Die Geburt von Jesu Vorläufer Johannes, dem „Täufer“, wird seinem Vater Zacharias zu einem Zeitpunkt angesagt, als er und seine Frau Elisabeth zu alt waren, um noch auf die Erfüllung ihres Kinderwunsches zu hoffen. Als Zacharias dem Verkündigungengel seine Skepsis offenbart, wird er zur Strafe für seinen Unglauben mit Stummheit geschlagen, die bis zur Geburt des Sohnes anhält; dann allerdings bricht ein starker Jubelgesang aus ihm hervor (Lukas 1,5–25. 57–80). Auch Jesu künftige Mutter Maria reagiert zunächst zurückhaltend auf die Verheißung des Engels, sie werde den königlichen Gottessohn gebären, und zwar mit dem biologischen Argument, dass sie ja noch Jungfrau sei. Erst als ihr die Schicksalsgenossin Elisabeth ihre wunderbare Erwählung bestätigt, vermag auch Maria ein Jubellied anzustimmen (Lukas 1,26–56). Anders als Johannes der Täufer, der ihn ankündigte, anders als der Prophet Samuel, der das sakrale Königtum in Israel begründet hatte, anders auch als die Erzväter, mit denen die Geschichte des Volkes begann, war der Messias, in dem sich diese Geschichte erfüllen sollte, kein Wunschkind.

Der Evangelist Matthäus allerdings stellt die Vorgänge ganz anders dar. Wir haben uns daran gewöhnt, von ihm die Legende von den Weisen aus dem Morgenland, die angereist kamen, um das Königskind anzubeten, in unseren Weihnachtsskanon zu übernehmen (Matthäus 2,1–12), nicht aber das zwiespältige Verhalten des Joseph. Als der nämlich von der unerklärlichen Schwangerschaft seiner Verlobten Maria erfährt, beschließt er, sie in aller Stille zu verlassen (also ohne den Eklat, der ihm von Rechts wegen zugestanden hätte). Dann aber erscheint ihm ein Engel im Traum und erklärt ihm die besondere Bewandnis dieses gottgesandten Kindes, und Joseph gehorcht seinen Anweisungen und hält Maria die Treue (Matthäus 1,13–25). Dennoch bleibt es dabei: Ein Wunschkind war Jesus nicht, schlimmer noch: Matthäus zufolge war er ein unerwünschtes Kind.

Im Duktus der Erzählung diene Josephs Verweigerung dazu, seine Vaterschaft auszuschließen und das Wunder der Jungfräulichkeit der Maria zu bekräftigen, das nötig schien, um Jesus als Sohn Gottes zu erweisen.

Aus theologischer Perspektive könnte die Episode bedeuten, dass die Leidensgeschichte Jesu, die sich mit der Verfolgung durch den König Herodes, der Flucht der jungen Familie nach Ägypten (Matthäus 2,13–23) und vielen weiteren Stationen des Verkanntwerdens und der Lebensgefahr bis auf den Galgenberg von Golgatha fortsetzte, dass Jesu Passion unter den Menschen nicht erst im Notquartier von Bethlehem, sondern bereits vor seiner Geburt begonnen hat.

Vorgetragen am 11. Juli 2012.

Kriminalgeschichten im Altertum

Elke Blumenthal

Ein kleiner Bauer in der Salzoase südwestlich des ägyptischen Nildeltas belädt einige Esel mit Handelsprodukten und macht sich nach der Residenzstadt auf. Unterwegs trifft er einen Dienstmann des Oberverwalters der königlichen Güter, den es nach den mitgeführten Waren gelüftet. Unter einem geringfügigen Vorwand konfisziert der subalterne Beamte das Tier, verprügelt den Bauern fürchterlich und nimmt ihm alle seine Esel und ihre Fracht ab.

Vergeblich fleht der Bestohlene seinen Peiniger an, ihm sein Hab und Gut zurückzugeben. Nach zehn Tagen zieht er in die Residenz, um sich nunmehr an den Obergüterverwalter zu wenden, der die Jurisdiktion über seine Untergebenen innehat. Der Fall wird ihm von einem Mittelsmann vorgetragen, und ein beratendes Beamtenkollegium empfiehlt, dem Beschuldigten die Rückgabe des entwendeten Eigentums aufzuerlegen. Dennoch trifft der Obergüterverwalter keine Entscheidung, sondern hüllt sich in Schweigen.

Das veranlasst den Bauern dazu, mit neun wohlgesetzten Reden an ihn zu appellieren, in denen es nicht mehr um den Kasus selbst, sondern generell um die Ausübung von Recht und Ordnung im Lande und die oft zwielfichtige Rolle der Beamten geht. Der Obergüterverwalter wird ausdrücklich einbezogen und teilweise hart attackiert, da er seiner Pflicht nicht nachkommt, verletzte Gerechtigkeit wiederherzustellen.

Schon nach der ersten Rede begibt sich der Obergüterverwalter zum König, berichtet ihm von dem Diebstahl und schildert die außerordentliche Beredsamkeit des Bauern. Daraufhin verpflichtet der Pharao seinen Beamten, weiterhin beharrlich zu schweigen, um damit den Kläger zu neuen Reden zu veranlassen und diese zur Freude des Königs zwecks späterer Verlesung bei Hofe aufzuzeichnen. Dabei seien der Bauer und seine in materieller Not zurückgelassene Familie insgeheim ausreichend zu versorgen.

Von alledem erfährt der Betroffene nichts. Aus seiner Sicht muss er sich darum bemühen, mit weiteren, überaus kunstvollen Reden seinen Richter zu erweichen. Erst nach der neunten Tirade wiederfährt ihm Gerechtigkeit. Der Obergüterverwalter lässt ihm nicht nur sein beschlagnahmtes Eigentum, sondern als Entschädigung den gesamten Besitz des schuldigen Dienstmannes übertragen.

Die Handlung spielt im 21./20. Jahrhundert v. Chr. und ist wenig später aufgezeichnet worden. Natürlich gibt sie keine tatsächlichen Begebenheiten wieder, sondern ist eine Schöpfung altägyptischer Literatur, und zwar eins ihrer Hauptwerke. Da das Werk von einem Eigentumsdelikt, einem Vergehen (*crimen*), handelt, kann es als Kriminalgeschichte, neutraler: als „Rechtsgeschichte“ verstanden werden, freilich literarisch angereichert und überformt durch das Motiv der Beredsamkeit. Sinn der Dichtung war, was ich hier allerdings nicht begründen kann, das Vertrauen des Publikums in die göttlich fundierte Gerechtigkeit des Königs und seiner Beamtenschaft – selbst gegen allen äußeren Anschein – zu stärken.¹

Die Bauerngeschichte ist nicht die einzige Rechtserzählung aus dem Alten Ägypten, und auch in anderen Ländern des antiken Mittelmeerraums sind echte oder fingierte Rechtsfälle in die Erzählliteratur eingegangen. Für Griechenland sei an die Bürgerschaft eines Mannes für seinen zum Tode verurteilten Freund erinnert, ein hohes Lied der Freundschaft, das Schiller in seiner gleichnamigen Ballade aufgenommen hat.² Den Römern galt die tugendsame Lucretia als Gründungsheldin der Republik, weil sie, von einem Angehörigen des Königshauses vergewaltigt, mit ihrem Selbstmord den Anlass gegeben hatte, das Königtum abzuschaffen.³

In der Hebräischen Bibel ist eine Fülle von Erzählungen überliefert, die den Anspruch des göttlichen Gesetzes in den Einzelfällen gelebten Lebens zur Sprache bringen. Auch hier muss ein Beispiel genügen. Der große König David hatte seinen Offizier Uria in den Tod geschickt, um dessen Frau Bathseba für sich zu gewinnen. Als ihm der Prophet Nathan die Rechtsparabel von einem reichen Mann erzählte, der, um sein eigenes Vieh zu schonen, für ein Festmahl das einzige, geliebte Lamm eines Armen geschlachtet hatte, entsetzte sich der König über die Untat und forderte strenge Bestrafung. Sein eigenes Unrecht konnte er freilich erst erkennen und bereuen, als Nathan ihm auf den Kopf zusagte: „Du bist der Mann!“ (2. Samuel 11–12).

¹ Vgl. Elke Blumenthal, Die „Klagen des Bauern“ als Rechtserzählung, in: Stephen Quirke (Hrsg.), *Discovering Egypt from the Neva. The Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev*, Berlin 2003, 37–46.

² Vgl. Udo Ebert, Friedrich Schillers Ballade „Die Bürgerschaft“ im Lichte des Strafrechts, in: *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 108, 1996, 467–493.

³ Vgl. Marie Theres Foegen, *Römische Rechtsgeschichten. Über Ursprung und Evolution eines sozialen Systems* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 172), Göttingen 2002, 21–59.

Erzählungen, die Rechtsprobleme exemplarisch behandeln und die Botschaften von Königslob und Königskritik, Staatslegitimation und Freundestreue transportieren, sind dabei immer Indikatoren für das Rechtsverständnis der jeweiligen Kultur. So erweist sich die Religion des Alten Israel als Religion des gottgegebenen Rechtes auch dadurch, dass sie neben den Gesetzeswerken der Mose-Bücher auch Rechtserzählungen in den Kanon der Heiligen Schriften aufgenommen hat.

Wie steht es aber mit unserer bundesdeutschen Kultur? Einerseits sind wir auf Schritt und Tritt von Paragraphen umgeben und müssen immer neue Absicherungen erfinden, um uns und alles, was wir tun oder was uns widerfahren könnte, hinter einer Mauer juristischen Selbstschutzes abzusichern. Deutet das auf ein ausgeprägtes Rechtsbewusstsein hin?

Von den Grundfragen göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, wie sie die Rechtsgeschichten stellen und beantworten, sind wir anscheinend nicht umgetrieben. Dafür wimmelt es in unserer Alltagskultur von Kriminalgeschichten als Verbrechen Geschichten. Buch, Funk, Film, Fernsehen und soziale Medien übersüßten einen weiten Konsumentenkreis mit unendlichen Variationen von realweltlichen oder fiktionalen Untaten und ihrer Verfolgung. Was sie attraktiv macht, sind Gewalt, Grausamkeit, Nervenkitzel, Scharfsinn und Spannung; ethisch motivierte Rechtsprobleme haben keinen Bildungswert mehr, sondern sind trivialer Unterhaltungskunst gewichen. Selbst in unserer Wissenschaftssprache hat „Spannung“ als höchster Wert dem sachlicheren „Interesse“ – von *inter-esse* „dabei sein, teilnehmen“ – den Rang abgelaufen.

Ich möchte nicht mit einem kulturkritischen Seitenhieb schließen, sondern mit einem anderen Gedanken, der sich mir bei der Betrachtung antiker Rechtserzählungen eingestellt hat.

Auch im Neuen Testament der Bibel wird ein Rechtsvorgang in aller Ausführlichkeit vorgeführt, der Prozess gegen Jesus von Nazareth. Es ist ein Justizmord mit Todesfolge. Freilich sind die Wiedergaben der Evangelien nicht als beispielhafte Erzählungen, sondern als Schilderungen von geschichtlichen Vorgängen aufgeschrieben worden. Sie enden mit der hoffnungslosen Niederlage des Rechtes, was umso schwerer wiegt, als – im Unterschied zu den Rechtsgeschichten des Alten Testaments – mit dem Hingerichteten auch Gottes Gerechtigkeit auf der Strecke geblieben war. So jedenfalls sahen es Jesu bitter enttäuschte Anhänger.

Freilich konnten sie in der Folgezeit die Erfahrung machen, dass ihnen der Totgeglaubte und seine Botschaft von Gottes Gerechtigkeit und Liebe nunmehr unverlierbar nahe waren. Betrachtet man ihre Erlebnisberichte nicht nur als Geschichtsschreibung, sondern zugleich als paradigmatische Erzählungen, so kann das

Scheitern des Menschen aus Nazareth *auch* als Signal dafür verstanden werden, dass ungerechtes Leiden nicht sinnlos, sondern bei Gott aufgehoben ist.

Vorgetragen am 7. Januar 2004.

Unde malum?

Theodizee nach dem koptischen Papyrus

P. Lips. Inv.-Nr. 23

Tonio Sebastian Richter

Mit den Worten des 36. Psalms sprechen wir: „Herr, deine Güte reicht so weit der Himmel ist“. In der jüdischen und christlichen Tradition wird grenzenlose Güte fest zu den Wesensmerkmalen Gottes gerechnet: *des Gottes*, den dieselbe Tradition als den Weltschöpfer anspricht, dem die Existenz und Einrichtung des Universums, der Erde und des Lebens auf ihr verdankt wird. Aus der Verbindung dieser beiden theologischen Grundüberzeugungen resultiert jedoch ein Problem: Wie lässt Gott das in der menschlichen Erfahrung allgegenwärtige Böse zu, oder, prinzipiell gefragt, woher kommt das Böse, wie verträgt sich seine Existenz mit der Annahme eines grundguten Weltschöpfers?

Jede Zeit ist gehalten, aufs Neue nach Antworten zu suchen. Die Frage selbst ist aber fast so alt wie das Christentum. Bereits im 2. und 3. Jahrhundert nach Christi Geburt wurde sie für die christliche Theologie drängend. Die gedankliche Bewältigung des Problems bedeutete auch zu dieser Zeit eine Auseinandersetzung mit konkurrierenden Erklärungen. In ägyptischen Übersetzungen des vierten nachchristlichen Jahrhunderts sind uns Originaltexte der Gnosis überliefert. In dieser antiken Offenbarungsreligion werden der gute Gott und seine Sphäre radikal von der Sphäre der sichtbaren Welt und ihres Universums unterschieden. Die letztere ist das Werk des Demiurgen, eines Wesens, das bei einer Havarie am Rande der göttlichen Sphäre entstanden ist, sich aber in völliger Verkennung seiner Lage für den höchsten Gott hält. Schlechtigkeit und Nichtigkeit gehören in gleichem Maße zum Wesen der Welt und ihres unfähigen, eiteln Schöpfers, wie sie dem Reich des wahren und guten Gottes fremd sind.

Weniger radikal, doch tendenziell ähnlich verläuft die Argumentation innerhalb des Neuplatonismus, einer auch für die antike christliche Theologie wichtigen philosophischen Strömung. Das pyramidenförmig hierarchisierte Gefüge des Seienden beginnt oben mit dem Einen, Göttlichen, dem „Sein selbst“, und endet unten mit dem „Nichts“. In diesem Paradigma diskutiert Plotin die Frage nach „Wesen und Ursprung des Bösen“ (*Enneaden* I,8): Der Grund des Bösen liegt ganz zu unterst, im „Nichts“. Folglich hat das Böse kein eigenes Wesen, sondern wird immer nur als Mangel von Gutem aktualisiert und erfahren.

Für die zeitgenössische christliche Theologie sind beide Lösungen des Problems unannehmbar. Gilt ihr doch der Schöpfer dieser Welt nicht als ein übermütiger, in Abwesenheit des Meisters pfuschender Geselle, sondern als der gute Gott selbst, und die Schöpfung – bis zum geringsten und noch scheinbar missgestalteten Geschöpf – als Objekt göttlicher Vorsehung und Fürsorge. Zudem erscheint ihr das Böse in einer Gestalt personalisiert, die aus dem jüdischen Traditionsgut übernommen ist und religionsgeschichtlich bis in die persische Religion zurückverfolgt werden kann – dem Diabolus, Teufel. Natürlich stellt sich die Frage nach der Herkunft des Bösen unabhängig davon, ob man es appellativ benennt oder mit dem Namen „Teufel“ anspricht, die Antwort ist jedoch auf signifikante Weise anders. So hält Origenes, einer der ersten und einflussreichsten Systemtheologen der Christenheit, einem christenfeindlichen Neuplatoniker namens Celsus (*Contra Celsum* IV 65) entgegen:

„Und keiner, der nicht eine Untersuchung über das Wesen des so genannten ‚Teufels und seiner Engel‘ [Matthäus 25,41] anstellt: was er war, ehe er Teufel wurde, und wie er Teufel geworden ist, und welches die Ursache war, dass diejenigen, die als ‚seine Engel‘ bezeichnet werden, mit ihm abfielen, wird fähig sein, ‚den Ursprung des Bösen zu erkennen‘.“



Abb. 1+2: Koptischer Papyrus P. Lips. Inv.-Nr. 23, © Leipziger Papyrus- und Ostrakasammlung, Universitätsbibliothek Leipzig.

Damit ist genau der *status quaestionis* eines koptischen Textfragments umrissen, das sich in der Papyrussammlung der Leipziger Universitätsbibliothek unter Inventarnummer 23 befindet. Dieses nach Schrift und Format aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. stammende Papyrusblatt enthält die zweite und dritte Seite einer sonst unbekanntenen Schrift, deren literarische Form wahrscheinlich die eines Dialoges war. Das dem ägyptischen Text zugrunde liegende Werk dürfte in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts auf Griechisch abgefasst worden sein.

Die Stelle, an der die verblasste Tinte leserlich zu werden beginnt, führt direkt *medias in res*, wenn es dort heißt:

„**p. ii** [... | ... | ... | ... (5) ... | ... | ... | ... | ... (10) ...] | ... | ... | ... | Ich frage dich aber: Hat (15) Gott den Teufel in der Art geschaffen, | dass er ihm die Bosheit zuwies und | er sich von der Gerechtigkeit abkehrte? Ist also | der Teufel nicht für die Sünde verantwortlich, und ist es also | nicht gerecht, dass für ihn (20) ‚ein Feuer bereitet ist seit der Grundlegung | der Welt‘ [Matthäus 25,34/41]? Für welche Sünde | wird er denn bestraft, wenn Gott | selbst es ist, der die Natur (des Teufels) in dieser Weise [erschaffen hat], | wie du deinerseits es sagst: (25) ‚Er wurde in dieser Weise erschaffen, | und dieses Wort ist geschrieben über alle | Kreaturen der Bosheit‘ – indem du | nämlich die Schrift nicht kennst!“

Offenkundig setzt sich das anonyme theologische Ich des Textes mit einer dem Dualismus der Gnosis entgegengesetzten, doch nicht minder extremen Position auseinander: einem radikalen Monismus, der Gott als alleinige Ursache postuliert und selbst die Natur des Teufels auf den Plan und die Tat Gottes zurückführen möchte. Diese Position lässt sich nicht mit einem aus der Theologiegeschichte bekannten Namen verbinden. Es ist die Frage, ob sie von ihrem unbekanntenen Autor überhaupt ernstlich vertreten wird oder ob sie nur ein provokativer Versuch ist, die christliche Schöpfungstheologie mit ihren eigenen Mitteln, den heiligen Schriften und dem Schriftbeweis, *ad absurdum* zu führen. Dagegen argumentiert das Ich des Textes durchaus im Sinne einer theologischen Tradition, wenn es nun fortfährt:

„Es ist nicht gesagt: | ‚Er (sc. der Teufel) ist ein Menschenmörder vom (30) Urbeginn an‘ [Johannes 8,44], sondern ‚von Anfang an‘. | Es heißt aber: ‚von Anfang an‘ | [in] Betreff [des Ur]sprungs der (sichtbaren) Welt. | Er (Gott) hat ihm nä[mlich] ein Feuer we- | gen seiner Sünden bereitet. Seit der Grundlegung **p. iii** der Welt ... | ... | ... | ... (5) ... | ... entsprechend | dem Beweis, der aus [der] | Schrift und aus einer vernünftiger Erwä- | gung der Sache heraus

aufgestellt ist: Wenn ihm (dem Teufel) zurecht ‚ein Feuer bereitet ist **(10)** seit der Grundlegung [der] Welt‘ [Matthäus 25,34/41], | (dann) wegen eines Klagegrundes, der | noch vor (der Grundlegung) der Welt getan worden ist. Und wenn | er vom ‚Ursprung‘ her ein Teufel ist, | ‚geschaffen, um verspottet zu werden von **(15)** den Engeln Gottes‘ [Hiob 40,19 LXX], in welcher | Weise wird er (dann) vor dieser Stelle | ‚Abtrünniger‘ [Hiob 26,13 LXX¹] genannt? Von wem fiel er denn | ab, wenn er in der Natur verblieb, in der er erschaffen worden ist? Deiner Meinung nach **(20)** ist er ja in dieser Art erschaffen worden; – jedoch | vermagst du nicht einen einzigen Beweis dafür | zu geben, dass er in dieser Weise erschaffen worden ist. | Das Psalterzitat zeigt dagegen, | dass es nicht der Wille Gottes **(25)** ist. Es lautet nämlich: ‚Herr, ge- | denke deines Geschöpfes, denn der Feind | spottet über dich‘ [Psalm 74,18]. In welcher Weise wäre er denn der | Feind Gottes, wenn er in der Ordnung, | in der Gott ihn erschaffen hat, geblieben wäre? **(30)** Auch ist an anderer Stelle geschrieben: ‚Du liebst ja | alles, was existiert, und Du verabscheust nichts | von dem, was Du geschaffen hast. Du hättest | keine Sache erschaffen, die Du hasst‘ [Buch der Weisheit 11,24].“

Hier bricht der koptische Text ab. Die darin vertretene Theologie ist die des Origenes. Signifikant ist die Lehre, dass der Teufel sich schon vor der Schöpfung der Welt von einem normal veranlagten Geschöpf aus der Ordnung der Engel durch eigenen Entschluss in einen Feind Gottes verwandelt hat. Auf der Basis des Neuplatonismus protestiert unser Text so gegen eine Ontologie des Bösen: Das Böse existiert nicht als Wesen eigener Art, weder im dualistischen Sinn als ein Gott entgegengesetztes Prinzip, geschweige denn als ein von Gott so geschaffenes und gewolltes Wesen. Daraus folgt freilich nicht die Harmlosigkeit, sondern allenfalls die „Banalität“ des Bösen. Und gewiss erscheint es unter solchem Gesichtspunkt einmal mehr als sinnlose Dämonisierung von Menschen, wenn Politiker andere Politiker, Staaten, Völker oder Religionen auf einer „Achse des Bösen“ lokalisieren wollen. Kern der origenistischen Theodizee ist indessen der Gedanke, dass das Böse sich bereits beim allerersten Mal in einem willkürlichen Akt der Abkehr vom Guten ereignete – und dass die von Gott den personalen Wesen unter seinen Geschöpfen gewährte Willensfreiheit diese Möglichkeit immer und immer wieder zulässt. Im Widerspruch zu Gnosis und Neuplatonismus ist die theologische Deutung des Bösen somit aus einer ontologischen in eine ethische Kategorie über-

¹ Septuaginta.

führt worden, und die christliche Theologie ist in diesem Punkt dem späterhin verketzerten Origenes weitgehend gefolgt.

Dieses moralische Böse ist allerdings nur eines unter zahlreichen Übeln, die Menschenleid verursachen. Krankheit, Unfälle und Katastrophen geschehen, die sich jeder menschlichen Einsicht und Deutung entziehen! Jenseits von fragwürdig gewordenen Kategorien wie „Prüfung“ und „Strafe“ bleiben Demut und Gottvertrauen, damit Trauer nicht in Bitterkeit endet, sondern in Gelassenheit münden kann.

Vorgetragen am 15. Januar 2003.

Verleumdung eines Menschen als Beleidigung Gottes.
Christliche Anthropologie nach dem koptischen Ostrakon
ÄMUL Inv. Nr. 1609

Tonio Sebastian Richter

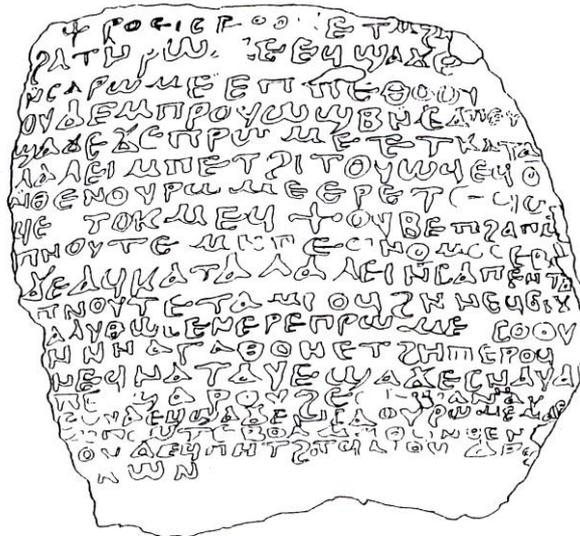


Abb. 1: Ostrakon Ägyptisches Museum der Universität Leipzig, ÄMUL Inv.-Nr. 1609. Tonscherbe, 7. Jh. n. Chr.

„**1** Hüte dich, dass du dich nicht setzt **2** zu einem, der über **3** jemanden schlecht redet, **4** und antworte gar nicht auf seine **5** Rede! Denn der Mensch, der seinen **6** Nächsten verleumdet, er ist **7** wie ein Mann, dessen Schwert **8** gezückt ist, wobei er gegen das Recht **9** Gottes und sein Gesetz kämpft, denn **10** er hat das verleumdet, was **11** Gott mit seinen Händen geschaffen hat. **12** Wahrlich, konnte der Mensch die Güter, **13** die vor ihm verborgen sind, **14** er brächte nicht zwei Worte heraus **15** bis zum Abend. Wenn wir einen **16** sehen, der einem Menschen übel nachredet, so lasst **17** uns ihn fliehen wie **18** jemand, der auf der Flucht vor einer Schlan- **19** ge ist.“

Der ägyptische Abt Theodoros, in dem man den Autoren des Textes vermutet, lebte im späten 4. Jahrhundert n. Chr. Der einzige erhaltene Textzeuge ist diese zwei oder drei Jahrhunderte

später von einem Schüler der koptischen Schriftsprache übungshalber beschriebene Tonscherbe.

Die Argumentation hat die Form eines Weisheitsspruches: Die Aufforderung, etwas Bestimmtes zu tun oder hier: zu unterlassen, wird durch die folgende Erklärung begründet und zuletzt in einer Maxime verallgemeinert. Weisheitssprüche sind die Bausteine von Weisheitslehren, einer im Alten Orient entwickelten Textgattung, deren Funktion die Vermittlung konkreter Verhaltensweisen bis hin zur Orientierung in allgemeinen Fragen der Lebensgestaltung war. Nach dem Muster alttestamentlicher Weisheitsliteratur (Hiob, Sprüche, Prediger, Weisheit, Jesus Sirach) wurde auch in der frühchristlichen Literatur der Stil weisheitlicher Texte gepflegt; weisheitlich geformte Rede konnte zudem in so typische christliche Textsorten wie Predigt und Katechese integriert werden.

Im Weisheitsspruch des Leipziger koptischen Ostrakon geht es um das Verhalten gegenüber Verleumdungen. Die Devise ist eindeutig: Das Schandmaul muss schleunigst gemieden werden, weil schon im Verzug Gefahr liegt: Zum einen die Gefahr, durch die Höflichkeit einer Antwort in den Gedankengang und Redefluss der Schmähere involviert zu werden. Zum anderen, weil üble Nachrede eine Art von Tücke birgt, die mit einem bereits gezückten Schwert verglichen wird: Wer vor Dir über andere herzieht, wird auch vor anderen über Dich herziehen.

Doch, so nun die Erklärung, der Angriff der bösen Zunge verletzt nicht allein den verleumdeten Menschen, er ist direkt gegen Gott und seine Ordnungen gerichtet. Damit wird die scheinbar harmlose und alltägliche Sünde des Mundes mit einem schweren Vorwurf belegt. Die Begründung dieses Vorwurfes: Einen Menschen schlecht zu machen bedeute, Gottes Händewerk zu schmähen. Der Schöpfungsbericht 1. Mose 1–2 war eine Hauptquelle jüdischer und frühchristlicher Anthropologie. Nicht allein die Gottes-Geschöpflichkeit an sich, die der Mensch mit seiner Mitschöpfung gemeinsam hat, sondern die *besonderen Umstände* seiner Erschaffung begründen die eigentümliche Würde des Menschen. Alle anderen Bestandteile und Wesen der Schöpfung, vom ersten Licht bis zu den Tieren der Erde, wurden durch Gottes performativen Ausruf „Es werde!“ in Existenz gebracht. Der Mensch alleine ist von Gott aus einem „Erdenkloß“ geformt worden (1. Mose 2,7). Gleich einem Bildhauer hat Gott ihn also modelliert. Dazu kommt noch die Gestaltung des Menschen „nach seinem“ – Gottes – „Bilde“ (1. Mose 1,27). Die Schmähung eines dieser persönlichsten aller Schöpfungswerke bedeutet also, den Werkmeister zu beleidigen, der dieses betreffende Exemplar so und nicht anders gewollt hat.

Eine leider nicht in Leipzig befindliche Sammelhandschrift mit Predigtauszügen des Abtes Theodor lässt eines der Exzerpte mit

einer Dublette der Sentenz beginnen: „Wahrlich, konnte der Mensch die Güter, die vor ihm verborgen sind, er brächte nicht zwei Worte heraus bis zum Abend“.¹ Im Textgefüge des Leipziger Ostrakon stellt dieser Satz die Konsequenz des Weisheitsspruches dar, indem der Sünde verleumderischen Redens die dem Mönchsideal gemäße Tugend, „gar nicht zu reden“, gegenübergestellt wird. Im Textarrangement der Predigtexzerpte gibt dieselbe Sentenz das Stichwort zu einem, wie gesagt wird, „anderen Weisheitsspruch“, und sofort wird der eigentliche Ernst und die Tragweite des zugrunde liegenden anthropologischen Konzeptes deutlich, wenn es nun weiter heißt:

„Ein weiser Mensch, der Gott wirklich fürchtet, wenn er einen Blinden oder einen Lahmen oder einen Stummen oder einen Dämonenbesessenen sieht, wird sein Herz dann etwa Tadel gegen solche empfinden? Wenn er weise ist, dann sagt er sich: Wer bin ich denn, dass Gott mir meinen Körper gesund belassen sollte? Sind nicht jene auch nur Menschen, die gerne viele (empörte) Worte ausstoßen?“

D. h., jeder einzelne Mensch genießt unabhängig von seiner äußeren Erscheinung, seiner Tüchtigkeit oder Nützlichkeit, unabhängig auch von seinem sozialen Status immer dieselbe natürliche Würde, die immun gegen Infragestellungen durch Spott, Verachtung und Hämie ist — die Würde seiner persönlichen Erschaffung und demzufolge seines So-Gewolltseins durch Gott.

Tatsächlich führte diese neuartige anthropologische Grundlegung bereits in der späten Antike zu ethischen und weiterhin zu juristischen Konsequenzen. So waren zum Beispiel im römischen Bürgerrecht wie in den Rechten griechischer Stadtstaaten die Tötung und die Aussetzung von Neugeborenen legale Prärogative der legitimen Väter gewesen. Der juristisch irrelevante Grund der Aussetzung mag häufig ökonomischer Art gewesen sein, doch auch behinderte und missgebildete Kinder dürften bevorzugte Opfer von tötlich herbeigeführtem oder billigend in Kauf genommenem Infantizid gewesen sein. Diese Praxis ist bereits von dem jüdischen Philosophen Philo von Alexandria und späterhin von christlichen Schriftstellern im Grundsatz verworfen worden. Doch erst in der Gesetzgebung der christlichen Kaiser seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. sind Kindesaussetzung und Kindestötung zu Straftatbeständen umgewertet worden.

In Debatten unserer Tage, die etwa in der Wirtschafts-, Gesundheits- und Sozialpolitik über Themen wie Arbeitslosigkeit,

¹ Louis-Théodore Lefort (Hrsg.), *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 159 = *Scriptores Coptici* 23), Louvain 1956, 61–62.

Altersvorsorge oder Pflege geführt werden, wird vielfach die Würde des Menschen mitverhandelt, ohne dass das Wort selbst fällt. In anderen, ausdrücklich als ethisch relevant verstandenen Themen etwa der Humangenetik, der Transplantationsmedizin, der Geburtenregelung oder der Sterbehilfe dagegen stehen Begründung, Inhalt und Konsequenzen der Menschenwürde im Zentrum des Interesses.

Die moderne philosophische Ethik verdankt der theologischen Ethik insbesondere den in der frühchristlichen Anthropologie aufgegriffenen Gedanken der Gottesebenbildlichkeit des Menschen (1. Mose 1,27). Im Laufe seiner Entmythologisierung und säkularen Verwandlung, die in der Renaissance begann und in der Philosophie der Aufklärung kulminierte, wurde daraus der Gedanke der Selbstbestimmtheit und Vernunftgegründetheit menschlichen Daseins. Diese ethische Figur trägt jedoch die Problematik der Aufklärung in sich: Sie steht und fällt mit dem Ideal eines Menschen auf dem geraden Wege zur Perfektion! Die heute brisanten Themen liegen aber so weit wie möglich abseits dieses Weges, falls es ihn denn gäbe, ist es doch nicht die Würde der Reichen, der Mächtigen, der im Vollbesitz ihrer Kräfte befindlichen, der in der Mitte ihres Lebens stehenden Menschen, die es gegebenenfalls zu begründen und zu verteidigen gilt, sondern genau umgekehrt die Würde des Menschseins in seinen Randzonen und Elendsvierteln.

Darin erweist sich der Text unseres bescheidenen Leipziger Ostrakon nun als überraschend modern, dass er die theologische Begründung der Menschenwürde nicht in der Perfektion oder Perfektibilität der menschlichen Spezies sucht, sondern in dem besonderen, auf einer Zuwendung Gottes beruhenden Schöpfungsmodus des menschlichen Individuums. Die so begründete Menschwürde endet nicht vor Mitmenschen, deren Gottesebenbildlichkeit nicht sinnlich wahrnehmbar, deren Selbstbestimmtheit und Vernunft unentwickelt oder gar nicht vorhanden sind, ja sie bewährt sich gerade in der Forderung nach Respekt vor ohnmächtigen Menschen. Diese respektgebietende Ohnmacht schließt die Wehrlosigkeit von Kindern, Kranken, geistig Behinderten oder sterbenden Menschen ebenso ein wie die Wehrlosigkeit eines in seiner Abwesenheit verleumdeten Menschen.

Vorgetragen am 11. Januar 2006.

Judas, der Heilskomplize? Zum koptisch überlieferten „Evangelium des Judas“

Tonio Sebastian Richter

Unlängst wurden an zwei verschiedenen Orten zwei koptische Papyruskodizes einer beschränkten Öffentlichkeit präsentiert: Im Oktober 2003 konnten Besucher der Kabinettausstellung „Sprachen der Bibel. Bibelübersetzungen aus zwei Jahrtausenden“ der Leipziger Universitätsbibliothek mehrere Seiten eines kurz zuvor identifizierten und inzwischen teilweise konservierten koptischen Markusevangeliums besichtigen, P. Lips. Inv.-Nr. 3000. Auf dem Pariser Koptologenkongress im Juli 2004 stellte der Genfer Kollege Rodolphe Kasser dem Fachpublikum unter dem unspektakulären Titel „Un nouvel apocryphe copte“ die bis dato unidentifizierte dritte Schrift aus einem heute nach der Zürcher Antiquitätenhändlerin Frieda Nussberger-Tchacos benannten Papyrusbuch vor: Das Evangelium des Judas.

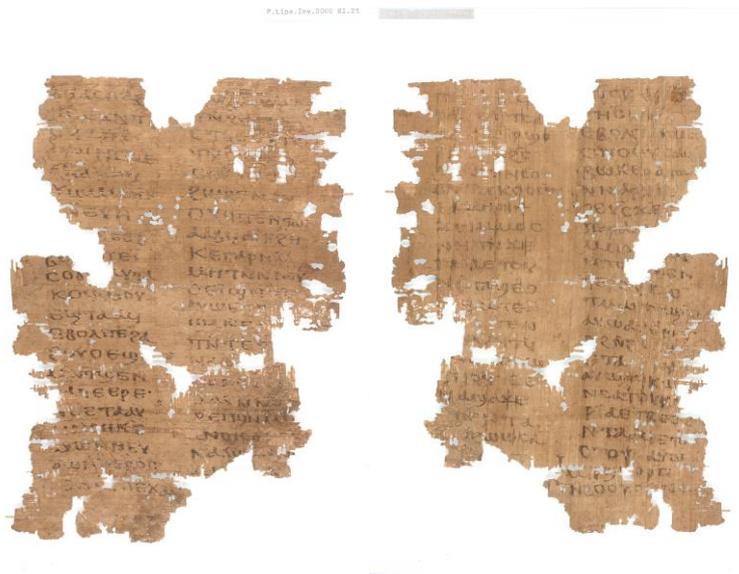


Abb. 1+2: Papyrus P. Lips. Inv.-Nr. 3000, Bl. 21 (ehemals Nr. 325+1467) mit dem Markusevangelium, © Leipziger Papyrus- und Ostrakasammlung, Universitätsbibliothek Leipzig.

Die Kernlage des stark fragmentierten Leipziger Markuskodex stammt aus dem hinteren Teil des Buches, so dass größere zusammenhängende Passagen der Passionsgeschichte vorliegen. Das aus zwei einzeln inventarisierten Fragmenten zusammengesetzte Blatt P. Lips. Inv.-Nr. 325+1467 bietet die Verse 10–11 aus dem 14. Kapitel des Markusevangeliums, wo es heißt: „Judas Iskariot, einer der Zwölf, ging zu den Hohenpriestern, da-

mit er ihn an sie ausliefere. Sie aber, als sie das hörten, freuten sich und versprachen, ihm Geld zu geben. Und er suchte, wie er ihn günstig ausliefern könnte.“ Die hier so lakonisch erzählte Absprache ist in der späteren Überlieferung immer mehr zu Ungunsten des Judas redigiert worden: Matthäus brachte als erster das Motiv der Geldgier ins Spiel und verknüpfte es im Sinne einer Erfüllung alttestamentlicher Prophetie mit einem im Sacharjabuch genannten Geldbetrag: 30 Silberstücke. Nach Lukas war der Auslieferer zum Zeitpunkt der Absprache bereits zu einem Werkzeug des Satans geworden.

Die zwei Seiten P. Lips. Inv.-Nr. 318 und 320 des Leipziger Markusevangeliums enthalten die Verse, in denen Jesus seine Auslieferung durch einen der Seinen ankündigt. Auf die bange Jüngerfrage entgegnet Jesus: „Einer der Zwölf, der mit mir die Hand in die Schüssel taucht.“ Das könnte jeder sein. Doch bereits bei Matthäus heißt es: „*Derjenige*, der mit mir die Hand in die Schüssel taucht, *dieser* ist es“, und auf die Rückfrage des Auslieferers wird Jesus noch deutlicher: „Bin ich es etwa, Rabbi? – Du sagst es!“ Bei Johannes nimmt die Szene vollends die beklemmenden Züge einer Erwählung zum Bösen an, wenn Jesus sagt: „Jener, dem ich einen Brocken eintauche und ihn ihm gebe, ist es“, und den fatalen Bissen an Judas reicht.

In der Überlieferung der griechischen und koptischen Papyri sind Textzeugen des Markusevangeliums eine relative Rarität im Vergleich mit den zahlreich überkommenen Textzeugen des Matthäus- und Johannes-Evangeliums. Doch ein koptischer Markustext des 5.–6. Jahrhunderts ist noch keine Sensation, und so ruht der Leipziger Markuskodex inzwischen wieder still im Papyrusmagazin der Albertina.

Ganz anders die Karriere des Kodex Tchacos, der im vergangenen Frühjahr zu einer Weltsensation wurde. Eine Suchanfrage im Internet ergibt derzeit ca. 1.360.000 Einträge; der bislang nicht bezugte Text eines Judasevangeliums beschäftigt selbst Gemüter, die biblischen Sujets sonst weitgehend entfremdet sind. Natürlich ist diese Sensation auch kalkuliert gewesen und produziert worden. Weder der Kodex Tchacos noch die Existenz eines Judasevangeliums waren tatsächlich bis Ostern 2006 unbekannt. Der Papyruskodex flottierte seit den siebziger Jahren auf dem Antiquitätenmarkt, und seit 1983 war die koptologische Fachwelt davon informiert, dass er u. a. Parallelüberlieferungen von zwei gnostischen Texten enthält, die bereits aus dem Handschriftenfund von Nag Hammadi bekannt waren.

Von einem Judasevangelium wiederum berichten mehrere Kirchenväter, am ausführlichsten und zum frühesten Zeitpunkt, um 180 n. Chr., Irenäus von Lyon. Nach dessen Referat war es im Besitz einer gnostischen Gruppe, die sich selbst auf Kain, Kora und die Einwohner von Sodom zurückführte. Nach deren Inter-

pretation der Dinge hatte Judas als einziger der Jünger die Wahrheit erkannt, als deren Konsequenz er „das Mysterium der Auslieferung“ vollzog. Nun ist es zwar nie restlos sicher, ob ein überliefertes Werk identisch mit einer in der altkirchlichen Literatur unter gleichem Titel bekannten Schrift ist, solange keine längeren wörtlichen Zitate den Beweis erbringen: Doch im Falle des Judasevangeliums ist die Wahrscheinlichkeit sehr groß, dass die dritte Schrift des Kodex Tchacos dem von Irenäus exzerpierten Text entspricht: Nicht nur, dass sich die Inhaltsangabe mit dem tatsächlichen Inhalt deckt, auch der Titel der Schrift ist signifikant: Während die neutestamentlichen wie die apokryphen Evangelien, die einer Person zugeschrieben sind, gemeinhin „Evangelium nach NN“ genannt werden, ist im Titel des Judasevangeliums in den drei Sprachen, Latein, Griechisch und Koptisch, in denen er überliefert ist, jeweils der Genitiv auffällig: „Evangelium des Judas“. Was entnehmen wir nun dem endlich bekannt gewordenen Text dieses Evangeliums?

Außer dem untergeschriebenen Titel gibt auch der Textanfang über den Inhalt der Schrift Auskunft: die verborgene Offenbarungsrede, die Jesus mit Judas sprach. Wirklich gliedert sich der Text in mehrere von Jesus moderierte Dialoge, drei davon zwischen ihm und den zwölf Jüngern, drei mit Judas allein, zunächst in Gegenwart der anderen, später unter vier Augen. Dabei bekommt Judas eine ausgreifende Lektion über die Weltentstehung, die Heilsgeschichte und seine besondere Rolle hierbei. Die Dialoge zwischen Jesus und seinen Jüngern dagegen nehmen stets denselben katastrophalen Verlauf: Die Jünger missverstehen ihren Meister ein um das andere Mal, und Jesus, statt ihnen zu helfen, verspottet sie noch ob ihrer falschen Annahmen und Erwartungen und entmutigt sie systematisch: So sehr sie sich ihm auch zugehörig wähnen, gibt er ihnen zu verstehen, sie gehören doch zu einem verlorenen Geschlecht, dessen Sprösslinge gleichsam genetisch unfähig sind, irgendetwas außer- und oberhalb ihrer selbst geistig zu erfassen. Allein Judas erweist sich als ein Wesen von höherer Abstammung und wird von Jesus einer Sonderoffenbarung für würdig gehalten. Die Frustration der Jünger kulminiert darin, dass Jesus sich vehement von dem Gott, den sie verehren und für den Vater Jesu halten, distanziert. Man fragt sich natürlich, in welchem Sinne diese notorischen Versager überhaupt *Jünger Jesu* genannt werden. Die Antwort, die der Text gibt, ist eindeutig: Diese so genannten Jünger halten sich für etwas, das sie in Wirklichkeit gar nicht sind, nie waren und, selbst wenn sie es wollten, niemals werden könnten.

Dies ist die Invektive eines gnostischen Texts gegen eine christliche Kirche, die sich in der Tradition der Apostel, der elf Jünger außer Judas, verortet. Mit denselben Stereotypen der interreligi-

ösen Polemik, mit denen zeitgleich Kirchenväter Gnostikern neben religiösem Irrtum alles mögliche Schlechte unterstellten, wird hier nun die Apostelschar als eine der Unzucht, dem Mord und der Gesetzlosigkeit ergebene Clique von Ahnungslosen gezeichnet, deren Hauptbetätigung in der Verführung von ebenfalls Ahnungslosen besteht. Allein Judas ist anders, was hier nur bedeuten kann: einer von der rechten Sorte.

Die Umwertung der christlichen Bibelauslegung ist ein Charakteristikum gnostischer Theologie, das seit Langem bekannt ist und unter dem Schlagwort „Protestexegese“ zusammengefasst wird. Die gnostische Dekonstruktion der kirchlichen Erzähltradition, das mutwillige Bügeln der Texte gegen den Strich, hat zwei Dimensionen: Auf religionssoziologischer Ebene wurde damit, wie schon gesagt, eine Gegentradition, eine religiöse Gegenwart, eine subversive Gegenkirche begründet. In diesem Sinne ist der Begriff der Protestexegese valide, denn die gnostische Interpretation biblischer Texte ist nie ursprünglich, sondern setzt immer ein „traditionelles“ Verständnis voraus, um es zu attackieren. So greift auch das Judasevangelium auf die im Ganzen sehr viel ältere Judasüberlieferung des Neuen Testaments zurück.

Doch das Phänomen hat noch eine systematische Dimension, einen dogmatischen Kern: Der grundsätzliche kosmologische Dualismus der spätantiken Gnosis, die radikale Abwertung der vorfindlichen Welt gegenüber einer transzendenten Wirklichkeit, musste sich folgerichtig gegen den Schöpfergott der jüdisch-christlichen Tradition wenden. Dieser erschien nun als überheblicher Dämon, der sich in lachhaftem Stolz auf die seiner Unfähigkeit entsprechend missratene Schöpfung als höchster Gott gerierte. Ist aber der Schöpfergott diskreditiert, so wird die gesamte biblische Geschichte, als die Erzählung jenes Gottes, zum Stoff der Umwertung: Die Protagonisten des Schöpfers sind Gegner, deren Feinde Bezugspersonen für die Gnostiker.

Was bietet uns also das koptische *Evangelium des Judas*? In der typischen Form gnostischer Dialogevangelien, in denen Jesus ausgewählten Personen Sonderoffenbarungen zuteil werden lässt, bietet es ein authentisches Zeugnis für die Theologie, die Weltdeutung und das Menschenbild der spätantiken Offenbarungsreligion der Gnosis, insbesondere auch für deren Auseinandersetzung mit exegetischen Positionen der frühen Kirche, mit der sie in Konkurrenz stand. Der Wert der Schrift für die Geschichte der frühen Kirche, für die Religionsgeschichte, und nicht zu vergessen, für die Koptologie, ist hoch, wenngleich nicht grundstürzend.

Die Frage dagegen nach der *historischen Person* des Auslieferers Jesu und seinen Motiven, von den Protagonisten der sensationellen Vermarktung des antiken Texts ins Licht der Scheinwerfer gerückt, kann nur abschlägig beschieden werden: Für unser in jedem Fall geringes Wissen über den Jünger, der im Laufe der Passion Jesu seinem Meister als erster und am gründlichsten die Treue brach, ist der bescheidene Leipziger Markuskodex die bei weitem ergiebige und zuverlässigere Quelle als der sensationsumwitterte Kodex Tchacos. Auch der *Jesus*, den das Judasevangelium zeigt, ist, entgegen unseren historischen Vermutungen, weder ein Lehrer, noch wendet er sich den Mühseligen und Beladenen zu. Er fühlt weder Leid noch Mitleid, geschweige denn ist er der leidende Erlöser des Eingangsliedes. Als unnahbarer Agent einer höheren Welt und ihrer Rasse castet und coacht er auf der Erde geeignete Kräfte zur Durchführung spezieller Aktionen: „Du aber, du wirst sie alle übertreffen. Denn den Menschen, der mich trägt, wirst du opfern.“ In der Terminologie des Neuen Testaments, dies sei abschließend erwähnt, ist die Tat des Judas nicht ein „Opfer“, aber auch kein „Verrat“, sondern ein Ausliefern und Übergeben: Derselbe Ausdruck, *paradidoun*, ist es, mit dem im Galaterbrief des Paulus (2,20) gesagt wird, Jesus habe sich selbst hingegeben, und mit dem der Römerbrief (8,32) zum Ausdruck bringt, Gott habe seinen Sohn ausgeliefert.

Die Person und die Tat des Judas bleiben so in der Schwebe zwischen der Verdammung der späteren christlichen Auslegung bis hin zum traurigen Extrem des christlichen Antisemitismus einerseits, wie auch der Verherrlichung durch das Evangelium des Judas andererseits.

Vorgetragen am 12. Juli 2006.

Die „göttliche Kunst“ der Alchemie

Tonio Sebastian Richter

Woran denkt man, wenn von göttlicher Kunst die Rede ist? Vielleicht assoziieren viele in diesem Moment Musik als *die* göttliche Kunst schlechthin, beispielsweise Bachs Präludium und Fuge in A-Dur? Schon die antike philosophische Tradition seit Pythagoras wusste ja um die besondere Affinität der Musik zu den himmlischen Sphären, den sich auf klangerzeugende Weise gegeneinander bewegenden Planetensphären, die zugleich auch als die Aufenthaltsorte unterschiedlicher Ordnungen göttlicher oder spiritueller Wesen gedacht waren. Manch einer denkt an die bildende Kunst, insbesondere die Ikonenmalerei und Bild-Theologie der Ostkirche, die als ein Mittel/Medium der Vergewärtigung des Göttlichen erfahren und gebraucht wird. Und schließlich, um noch einen Schritt im Ausschlussverfahren voranzuschreiten, wurde auch die Dichtkunst, besonders im 19. und 20. Jahrhundert, als inspiriertes Tun, als Art mystischer Einheit mit dem Göttlichen und Teilhabe an göttlichem Wissen, zelebriert.

Die „göttliche Kunst“, von der hier die Rede sein soll, würde man heute kaum als Kunst, geschweige denn als göttlich betrachten. *Hierà téchnê* „heilige Kunst“ bzw. *theía téchnê* „göttliche Kunst“, ist nichtsdestotrotz die Eigenbezeichnung dieses besonderen Geschäfts. Zunächst in Griechisch, dann auch in der auf die griechische Überlieferung aufbauenden arabischen Tradition: *aṣ-ṣanʿa al-ilâhî* „göttliche Kunst“. Erst später in der Geschichte dieser Kunst wurde die arabische Form des griechischen Ausdrucks für einen ihrer Aspekte, die Metallschmelze (griechisch *chymeía*), zum bevorzugten Namen der Kunst selbst: *al-kîmiyâ*, auf Deutsch dann *Alchemie*.

Was aber kann „göttliche Kunst“, bezogen auf etwas wie die Alchemie, bedeuten? Zunächst ist das Wort „Kunst“, griechisch *technê*, freilich nicht in jenem Sinne des Wortes *Kunst*, wie man es meistens versteht, sondern im Sinne von *ars* etwa in den mittelalterlichen *artes liberales*: es bedeutet *Wissenschaft* oder *Handwerkswissen*. Doch davon wird das Problem anscheinend nicht kleiner, sondern eher größer: eine göttliche *Wissenschaft* – die Alchemie?

Es sei kurz skizziert, was diese *göttliche Kunst* war, bevor sie im 12. Jahrhundert in Westeuropa als *Alchemie* aufgegriffen und daselbst Jahrhunderte später, im positivistischen Wissenschaftsverständnis des 19. Jahrhunderts, zum Inbegriff der Unwissenschaftlichkeit, ja der wissenschaftlich verbrämten Betrugerei wurde.

In der antiken Alchemie gingen zwei *bis dato* selbständige Wissensüberlieferungen eine neuartige Verbindung ein: einerseits praktisches technologisches Wissen aus Bereichen wie Metallurgie, Goldschmiedekunst, Färberei, Glasherstellung, andererseits wissenschaftliches Gedankengut aus dem theoretischen Repertoire der griechischen Naturphilosophie, wie die Lehre von den vier Elementen (Feuer, Wasser, Erde, Luft), die Unterscheidung zwischen Materie, ihren Eigenschaften und ihrer Form, oder die Lehre von den Primärqualitäten (warm, kalt, feucht und trocken). Wurde so naturphilosophisches Denken in der Tradition des Pythagoras, des Platon und des Aristoteles mit sukzessive experimentell erweiterten Daten-Sets eines Erfahrungswissens, einer Laborpraxis und ihres Geräteinventars korreliert, so wölbte sich über allem, als dritte Dimension, eine typisch spätantike Erlösungsidee, deren religiöses Ziel – die Läuterung und der Aufstieg der Seele – parallel zu chemischen Prozessen wie Destillation und Sublimation konfiguriert war. So hießen in der alchemistischen Terminologie etwa die Metalle $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$, *ağsâd*, „Körper“, während Substanzen wie Quecksilber, Schwefel und Salmiak als $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\epsilon$, *arwâh*, „Geister“ bezeichnet wurden.

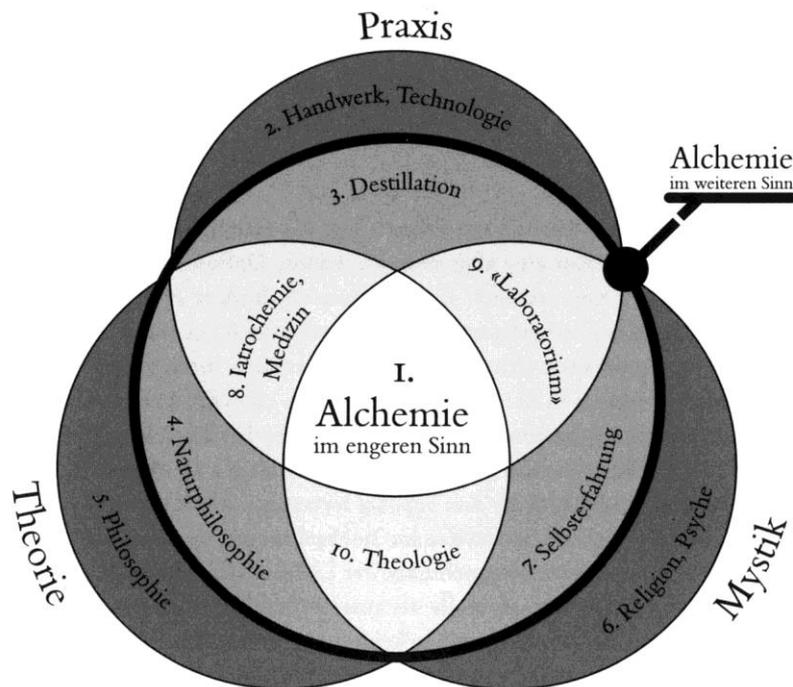


Abb. 1: Schema entnommen aus: Thomas Hofmeier: Alchemie – Einheit in Vielfalt, in: Thomas Hofmeier, (Hrsg.), Alchemie in St. Gallen, St. Gallen 1999, 8.

Das Schema zeigt in den drei sich durchdringenden Kreisen sinnfällig zum einen den Komposit-Charakter der antiken Alchemie, zum anderen aber auch den holistischen Ansatz, die ganzheitliche Perspektive dieser spätantiken Wissenschaft: Denn als solche, als *spätantike* Wissenschaft, können wir die Alchemie mit besonderem Recht bezeichnen. Während uns die griechischen Originale der antiken alchemistischen Tradition allein in der byzantinischen Rezension des *Corpus Chymicum Graecum* in Handschriften aus dem 11. bis 18. Jahrhundert überliefert sind, ist es ziemlich klar, dass die ältesten Texte daraus in den ersten nachchristlichen Jahrhunderte und die jüngsten etwa im 7. Jahrhundert n. Chr. abgefasst worden sind. Somit ist die Alchemie vielleicht die einzige der antiken Wissenschaften, deren Entstehung in die Zeit der späteren Antike fällt und die als solche gleichsam ein Ausdruck des Geistes dieser Zeit ist.

Zum Geist dieser Zeit – die Zeit des frühen Christentums und der Alten Kirche – gehört ein stark religiöser Grundzug in allen Bereichen des Denkens. Fundament des Weltbildes der meisten Intellektuellen dieser Zeit waren die kosmologischen und theologischen Annahmen des Mittleren und Neuen Platonismus, die so unabhängig von den verschiedenen religiösen Strömungen der Zeit eine prinzipielle Verständigungsbasis bildeten.

Ist somit die Alchemie in ihrer religiösen Dimension ganz ein Kind ihrer Zeit, so ist die technische, auf systematische Erfahrung, auf Experiment abhebende Dimension der Alchemie ebenfalls eine neuartige Seite gegenüber früherer Wissenschaftspraxis.

Und es ist diese Seite der Alchemie – das aus Naturtheorie und Laborpraxis gespeiste Wissen über organische und anorganische Substanzen und deren Reaktion in Standardverfahren wie Röstung, Destillation, Sublimation, durch die der Weg hin zu unserer modernen Chemie geebnet wurde. Auf diesem Weg waren übrigens arabische Wissenschaftler des 9. bis 12. Jahrhunderts weit mehr als bloße Vermittler griechisch-antiken Wissens an das Abendland.

Wenn ich heute als „Ansage zur Zeit“ über antike Alchemie spreche, so geht es mir freilich gerade nicht um deren sogenannten wissenschaftlichen Kern, ihren Beitrag zur Entstehung der modernen Naturwissenschaften, sondern um zwei andere, geradezu konträre Aspekte:

Zum einen möchte ich die Alchemie als Beispiel für den konstruktiven Charakter aller von Menschen betriebenen Wissenschaften ansprechen. In einem Aufsatz von 2002 schrieb der Wissenschaftshistoriker Herbert Mehrrens auf die von ihm aufgeworfene Frage, ob denn auch die Naturwissenschaften „nur“

konstruiert seien:¹ „Sind zum Beispiel die Keplerschen Gesetze, das Konzept des Gens oder der mathematische Knotenbegriff menschliche Konstruktionen? Selbstverständlich sind sie das. ... Der Witz – oder die Dummheit – liegen in dem kleinen Wort ‚nur‘.“ Mehrtens führt dann aus: „Natur ist ... weder als *Begriff* ein „common ground“, also eine fraglose Verständigungsgrundlage, noch als das, was wir *mit dem Begriff meinen*, der Boden, auf dem wir stehen, mit allem, was darauf, darin, darüber sich befindet und ereignet. Ganz so sind auch die Naturen der Naturwissenschaften in ihrer historisch je lokalen Erscheinungsweise unterschiedlich und wandelbar.“

Die antike Alchemie *als Naturwissenschaft* war in ihrer Zeit vollkommen funktional, ihre Ergebnisse waren überwiegend geeignet, theoretische Erwartungen und Voraussagen zu bestätigen und praktischen Bedürfnissen zu entsprechen, und insofern haben unsere Naturwissenschaften ihr nichts voraus.

Die antike Alchemie *als holistischer Versuch* der Zusammenführung unterschiedlichster Denkwege und unterschiedlichster Arten von Praxis nun ist sogar weitaus mehr, als was Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler heutiger Universitäten, seien diese auch noch so exzellent, beim besten Willen vorweisen können. Sicherlich wird es nicht so bald wieder ein Super-System wie die antike Alchemie geben können. Doch die Erkenntnis des konstruktiven Charakters sowohl der Begriffe als auch der Gegenstände, den Naturwissenschaften mit Humanwissenschaften aller Arten bis hin zu meinem kleinen Fach, der Koptologie, gemeinsam haben, erlaubt uns nicht länger die positivistische Ausflucht, unterschiedliche Wissenschaften hätten deshalb nichts miteinander zu tun, weil ihre Gegenstände zu verschieden seien, und sie verbietet uns die Entschuldigung, Wissenschaft sei nicht auch an ethischen Kategorien zu messen oder an solche gebunden.

Vorgetragen am 4. Juli 2007.

¹ Herbert Mehrtens, Alles nur Konstruktion? Zur Epistemologie der Wissenschaftsgeschichte, in: Astrid Schürmann/Burghard Weiss (Hrsg.), *Chemie – Kultur – Geschichte. Festschrift für Hans-Werner Schütt* anlässlich seines 65. Geburtstages, Berlin 2002, 269–279.

Synkretismus

Denken und Sprechen über Religionen im Kontakt

Tonio Sebastian Richter

Am Ausgangspunkt meiner Reflexion über *Synkretismus* steht ein ägyptischer Zaubertext aus einem magischen Handbuch, das im 3. Jahrhundert n. Chr. in der spätägyptischen Kursivschrift Demotisch geschrieben wurde. Wie ein großer Teil spätantiker Zaubertexte, so enthält auch dieser Text die Anleitung zu einer Gottesbegegnung, dem „Erreichen-eines-Gottes“ im Fachjargon der Texte, und zwar mit Hilfe einer Lampe.

Im ersten Abschnitt werden die Utensilien – ein von Süden her zugängliches Zimmer, eine Schilfmatte, etwas Sand, Wasser, Natron und Weihrauch, ein ungebrannter Ziegel, eine noch unbenutzte Öllampe, ein Docht, der vorher mit Zauberworten und Zauberzeichen beschrieben wurde – benannt, und es wird deren korrekte Installation beschrieben. Es folgt dann der Wortlaut einer Anrufung, die sieben Mal zu akklamieren ist (Übersetzung des Autors):

„Heil! Ich bin *Mûray, Murîbî, Babel, Baoth, Bamay*, der große *Schai, Muraho*, die Gestalt der Ba-Seele, die oben in den Himmeln ruht, *Tatôti (2x), Bûlay (2x), Mujhtai (2x), Lahy (2x), Bol-Buel (2x), li, Aa, Djed (2x), Bûel (2x), Johel (2x)*! Erster Diener des großen Gottes! Der, welcher über alle Maßen Licht gibt! Genosse der Flamme! Der, in dessen Mund die unauslöschliche Flamme ist! Großer Gott, der in der Flamme wohnt! Der, der inmitten der Flamme ist, die im See des Himmels ist, in dessen Hand die Größe und Stärke des Gottes ist! *Offenbare dich mir hier und heute in derselben Gestalt, in der du dich Moses offenbart hast, welche du auf dem Berg angenommen hast, vor dem du die Finsternis und das Licht entstehen ließest!* Ich bitte dich, dass du dich mir hier, in dieser Nacht, offenbarst und mit mir sprichst und mir antwortest in Wahrheit, ohne Falschheit, damit ich dich rühmen werde in Abydos, damit ich dich rühmen werde im Himmel vor Re, damit ich dich rühmen werde vor Iach, damit ich dich rühmen werde vor dem, der auf dem unvergänglichen Thron ist. Zum Ruhme Gehöriger, ... Gott, der an der Oberseite des Himmels ist, in dessen Hand das schöne Zepher ist, der Götter entstehen ließ, während kein Gott ihn entstehen ließ, komm zu mir hinab in die Mitte *dieser* Flamme, die hier vor mir ist, ... und lass mich die Angelegenheit, wegen der ich dich frage, in dieser Nacht sehen, in Wahrheit, ohne Falschheit.“

Jan Assmann spitzte in seinem Buch „Moses der Ägypter“ (München 1998) die paradigmatische Opposition von Polytheismus und Monotheismus in einem Gedanken zu, den er der Erinnerungsgestalt des Moses zuschreibt und daher die „mosaische Unterscheidung“ nennt: die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern.

Nun nennt die Anrufung der ägyptischen Lampendivination tatsächlich Moses beim Namen, und sie beruft sich explizit auf die Offenbarung Gottes auf dem Sinai (2. Mose 19,16–25). Zugleich bringt sie jedoch eine dem Ernst und der Ausschließlichkeit der „mosaischen Unterscheidung“ gegenüber gänzlich sorglose Stimmung zum Ausdruck: Sie wendet sich an den Gott des Moses als einen durch die Exoduserzählung sozusagen *offenbarungsfreudig* bezeugten und daher wohl zur Divination fähigen und geeigneten Gott – in jedem Fall aber als einen unter anderen, wie z. B. Re und Iah, die Gestirngötter der Sonne und des Mondes.

Solch eine Kombination aus Göttern eines polytheistischen Pantheons und *dem* monotheistischen Gott schlechthin erscheint als Inbegriff dessen, was man seit etwa 400 Jahren als *Synkretismus* bezeichnet. Seit den Anfängen der *religionsgeschichtlichen* Beschäftigung mit dem Phänomen findet sich zudem die Auffassung, dass die spätantike Magie ein besonders von *Synkretismus* betroffener, ja geradezu befallener Bereich der Religionsgeschichte war, wie wenn etwa Josef Kroll 1913 in der enzyklopädischen Manifestation der religionsgeschichtlichen Schule, der 1. Auflage von *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, plastisch schreibt: „Wie alle diese verschiedenen Elemente in den Köpfen des Volkes durcheinander brodelten, zeigen uns besonders die zahlreichen Zaubertexte, die fast alle aus Ägypten kommen.“

Der häufige, fast schon umgangssprachliche Gebrauch des Wortes *Synkretismus* steht freilich in sonderbarem Kontrast zur teils verschwommenen, teils problematischen Bedeutungskontur des Begriffs. Wovon sprechen wir eigentlich, wenn wir von Synkretismus sprechen?

Im altgriechischen Wörterbuch ist *συνκρητισμός* ein *hapax legomenon*, ein in der gesamten altgriechischen Literatur ein einziges Mal belegtes Lexem. Es findet sich in einem Exemplum, einer Beispielgeschichte, in der Schrift des griechischen Philosophen Plutarch über die brüderliche Liebe: (Plutarch, *Moralia* 490 B: *De fraterno amore*). Man müsse es, schreibt Plutarch, wie die *Kreter* machen, welche oft untereinander in Streit und Krieg gewesen seien, aber wenn ihnen von außen her ein Feind

zu nahe gekommen sei, sich ausgesöhnt und verbunden haben, „und das war ihr sogenannter *Synkretismós* („Mitkretertum“)“. Es war Erasmus von Rotterdam, der das Wort in der Neuzeit zu neuem oder vielleicht erstem wirklichen Leben erweckt hat. Durch seine vielgelesene Sprichwortsammlung (*Adagia*) lenkte er die Aufmerksamkeit der humanistischen Leserschaft auf das rare Wort und seine Bedeutung: es passe auf Leute, welche Freundschaft eingingen, nicht, weil sie einander schon von Herzen liebten, sondern weil sie einer des anderen bedürften, oder weil sie wie mit vereinter Heeresmacht einen gemeinsamen Feind bekämpfen wollten.

Solcherart in den Wortschatz der Gebildeten eingeführt, empfang *Synkretismus* im Zeitalter der Reformation und der lutherischen Orthodoxie bald die für den späteren *religionswissenschaftlichen* Begriff entscheidende semantische Zuspitzung auf *religiöse Bündnisse*. Innerhalb der religiösen Konstellation des späteren 16. und 17. Jahrhunderts, des „konfessionellen Zeitalters“, wurde speziell das Verhältnis zwischen Lutheranern und Reformierten, als den gleichsam verstrittenen Bewohnern „derselben Insel“, im Verhältnis zum Katholizismus, als dem „äußeren Feind“, als *Synkretismus* verhandelt. Und diesem Diskurs verdankt das Wort auch seine die spätere Begriffsgeschichte begleitende Wertung: Leitete doch die Abkühlung im Verhältnis zwischen den reformatorischen Lagern seit den gescheiterten Konsensgesprächen die *Umwertung* des konfessionell verstandenen Synkretismus ein: Es wurde mehr und mehr ein opportunistisches, ein der Sachlage unangemessenes Bündnis darunter verstanden, eine religiöse Appeasement-Politik bei Strafe der Verunreinigung der reinen Lehre.

Schon im 17. und 18. Jahrhundert war der aktuelle Synkretismus-Vorwurf – denn um einen solchen handelte es sich nun! – bisweilen durch historische Vergleiche mit negativen Beispielen aus der antiken und nachantiken Religionsgeschichte, wie *Samaritanismus* und *Mahomedanismus*, illustriert worden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts beginnt sich die Anwendung des Wortes auf Phänomene der antiken Religionsgeschichte zu häufen, und mit der Herausbildung der so genannten *religionsgeschichtlichen Schule* innerhalb der protestantischen Theologie wird diese Bedeutung des Wortes vorherrschend. Hier verwandelte sich nun der Synkretismus-Begriff in einen *konkreten religionsgeschichtlichen Epochenbegriff*, wie es die Definition Kurt Lattes in der 2. Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* von 1931 (Band 5, Sp. 952) zum Ausdruck bringt: „Mit S. bezeichnet man die Verschmelzung verschiedener Religionen in dem Zeitalter des Hellenismus und der Kaiserzeit, insonderheit das Eindringen der Glaubensvorstellungen des Orients in die griechisch-römische Welt und ihre teilweise Hellenisierung“.

Mit dem Begriff wurden freilich auch Wertungen auf die Religionsgeschichte des Hellenismus und der römischen Antike projiziert, die dem früheren Gebrauch des Begriffs im konfessionellen Diskurs entstammen: allen voran die Gedankenfigur der ursprünglichen Reinheit und Unvermischtheit, die durch Kontamination und Mischung Minderung erleiden muss.

Bei der scharfen quellenkundigen Analyse religionsgeschichtlicher Quellen und Komponenten in der alt- und neutestamentlichen Literatur – dem Hauptgeschäft der als religionsgeschichtliche Schule bezeichneten Theologen! – konnte es freilich nicht ausbleiben, dass auch der bereits in seinen Wurzeln synkretistische Charakter des *Christentums* entdeckt und formuliert wurde. In dieser Erkenntnis des ursprünglichen synkretistischen Charakters der christlichen Religion lag der Schlüssel für ein erstmals seit langem wieder positives Verständnis von *Synkretismus*. Hermann Gunkel schrieb 1903 *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments*: „Das Christentum, das bestimmt war, vielen Völkern gepredigt zu werden, war selber nicht von einem Volke erzeugt worden, sondern war aus einer großen und vielverschlungenen Geschichte vieler Völker erwachsen“ (Göttingen, 95)

So gewann der *hellenistische Synkretismus* als religionsgeschichtliche Epoche die geschichtstheologische Signifikanz eines *Kairos*, eines begnadeten Augenblicks.¹

Der historisch-konkrete Synkretismus-Begriff findet sich bis weit über die Mitte des 20. Jahrhunderts; dabei wurde er schon früh herausgefordert und schließlich peu à peu aus dem *Historischen* ins *Phänomenologische* überführt. Die Vorstellung davon, was Synkretismus *ist*, die sich zunächst aus den damals erforschten Phänomenen der hellenistischen und kaiserzeitlichen Religionsgeschichte gespeist hatte, wie z. B. die Identifikation einzelner Götter oder ganzer Pantheons miteinander, führte nämlich zur Entdeckung von Parallelerscheinungen in völlig anderen Zeiten und Regionen, wie etwa im Alten Ägypten, in Mesopotamien oder Ostasien. Mit der ständigen Vermehrung solcher Fälle löste sich der Epochenbegriff des hellenistischen Synkretismus endgültig auf. Schon der oben zitierte Artikel Lattes von 1931 endet mit der Einsicht: „Jede Religion, die eine längere Geschichte hat, wird in dem Sinne synkretistisch sein, dass sie den geistigen und kulturellen Einflüssen ihrer Umwelt einen Teil ihrer Formung und selbst ihres Inhalts verdankt.“ In der folgenden 3.

¹ Dass die Gedankenfigur des „nicht aus einem Volke“ – nämlich doch wohl dem jüdischen! – „erzeugten“ Christentums in der religionsgeschichtlich verbrämten Arbeit etwa eines Johannes Leipoldt bald schon Relevanz für die bevorstehende „Entjudung“ des Christentums erlangen sollte – dies ist eine andere, traurige und beschämende Geschichte.

Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* 1962 (Band 6, Sp. 563) schreibt Gustav Mensching zum Synkretismus: „Es handelt sich bei diesem Phänomen um eine allgemeine religionsgeschichtliche Erscheinung.“ Und ähnlich heißt es noch im *Metzler Lexikon Religion* aus dem Jahr 2000 (417): „Damit ist Synkretismus als ein Merkmal aller Religionen zu verstehen, dessen Analyse für das volle Verständnis der jeweiligen Religionsgeschichte unumgänglich ist.“

In dem Maße nun, in dem *Synkretismus* zum phänomenologischen Terminus wurde, begann er an sich, als Begriff, problematisch zu werden: Weder ist er, gleich anderen religionsphänomenologischen Begriffen, wie etwa Opfer, Religion, Magie, Mystik, jemals in einer religiösen Eigenbegrifflichkeit verwendet worden, noch entspricht ihm *qua* Etymologie oder erwächst ihm aus der skizzierten Begriffsgeschichte eine brauchbare, konkrete und definierte Bedeutung in Bezug auf Religionen: Welches Phänomen oder welches *Spektrum* von Phänomenen innerhalb des Großfeldes interreligiöser Kontakt-, Rezeptions- und Austauschprozesse deckt er eigentlich ab? Bezeichnet er den Prozess oder das Resultat? Wer sind seine Subjekte, welches seine Objekte? Lässt sich *Synkretismus* mit Begriffen wie religiöse Akkommodation, Indigenisierung, Akkulturation oder Inkulturation, Kontextualisierung relationieren, durch sie erschöpfen oder ersetzen? Bedeutet Synkretismus „Einfluss (einer Religion auf eine andere)“; „Vereinigung (zweier Religionen)“; „Eingliederung (fremder religiöser Motive in eine Religion)“, „Gleichsetzung (heterogener Gottheiten)“; „Verschmelzung (verschiedener Gottheiten)“, Synthese, Symbiose, Assimilierung, Eklektizismus?

Im Lager der systematischen Religionswissenschaft und, mit jeweils anderen Prämissen, auch in den Bereichen der systematischen Theologie und der Missionswissenschaft wird derzeit um den Begriff des *Synkretismus* hart gerungen, bis hin zu der Feststellung Ulrich Berners in der vierten Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* von 2004 (Band 7, Sp. 1960), dass *Synkretismus*, sofern er „jede Verbindung oder Mischung verschiedener kultureller Phänomene“ meint, sich in „Unschärfe ... ohne Informationswert“ verliert, oder dem Vorschlag von Fritz Stolz im Synkretismus-Artikel der *Theologischen Realenzyklopädie* von 2001 (Band 32, Studienausgabe Teil III, 528): „Man sollte eventuell auf den mit Wertungen belasteten Synkretismus-Begriff verzichten und stattdessen von ‚Austauschprozessen‘ sprechen.“ Für moderne Dialog-Theologen dagegen ist *Synkretismus*, verstanden als die kulturelle Assimilationsfähigkeit einer Religion, das Elixier, das sowohl Mission als auch interreligiösen Dialog erst ermöglicht.

In unserer Welt der Globalisierung stehen oder treten Menschen unterschiedlichster religiöser Herkunft häufiger, intensiver und gleichberechtigter als je zuvor täglich in Kontakt miteinander. Die Frage, die Lessing seinen Nathan im multireligiösen Jerusalem der Kreuzfahrerzeit an Saladin richten ließ, ist heute zu jedermanns Frage geworden: „Wie kann ich meinen Vätern weniger als du den deinen glauben? Oder umgekehrt: Kann ich von dir verlangen, dass du deine Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht zu widersprechen? Oder umgekehrt.“ Das strikte, spaltende *Entweder-Oder* ist so in seinen Grundlagen problematisch geworden und überhaupt etwas aus der Mode. Das postmoderne *Sowohl-als-Auch* dagegen, als unverbindliche, aber auch unverfängliche Verständigungsgrundlage in vielen Situationen praktisch und dabei modern anmutend, ist intellektuell unbefriedigend und erscheint problematisch in seinen Konsequenzen, die in Krisenzeiten – also vielleicht schon bald! – deutlicher werden als zu Zeiten allgemeinen Wohlbefindens.

Jan Assmann beginnt sein Buch „Moses der Ägypter“ (München 1998, 17) mit einem Zitat, dem „Ersten Konstruktionsgesetz“ des Mathematikers Georg Spencer Brown. Es lautet: „Triff eine Unterscheidung. Nenne sie die erste Unterscheidung. Nenne den Raum, in dem diese Unterscheidung getroffen wird, ‚den Raum, der durch diese Unterscheidung getrennt oder gespalten wird‘“. Bedenke ich es recht, so erscheint mir „ein Raum“, der durch eine *gläserne Wand*² „getrennt oder gespalten wird“, als ein sinniges Symbol unserer derzeitigen Lage.

Vorgetragen am 21. Januar 2009.

² In dem Neubau, der 2017 an Stelle der 1968 mutwillig von dem DDR-Regime abgerissenen spätgotischen Universitätskirche St. Pauli errichtet wurde, ist das auch als Universitätsaula genutzte Kirchenschiff von dem geistlicher Nutzung vorbehaltenen Chor durch eine Glaswand getrennt. Diese kann aber für große gottesdienstliche Veranstaltungen entfernt werden, so dass der sakrale Baukörper in seiner Gesamtheit wiederhergestellt ist. Die Herausgeberinnen.

Vis major – „höhere Gewalt“ Vom Management des Unverfügbaren

Tonio Sebastian Richter

In Johannes Weyrauchs Vertonung des Textes vom Lobgesang der Maria heißt es nach Luthers Übersetzung: „Er“ – Gott – „übet Gewalt mit seinem Arm“. In der lateinischen Übersetzung der Vulgata, wie sie uns z. B. in Bachs Magnifikat begegnet, lautet derselbe Vers: „Fecit *potentiam* in brachio suo“.

Eine andere lateinische Vokabel außer *potentia*, die ebenfalls mit „Gewalt“ übersetzt werden kann, ist *vis*. *Vis major*, „höhere Gewalt“, ist der Phraseologie unserer Alltagssprache nicht gänzlich fremd. Man sagt etwa: „Da war höhere Gewalt im Spiel!“, wenn man ausdrücken möchte, dass ein Vorhaben nicht durch jemandes Verschulden gescheitert ist, sondern dass durch eine ganz und gar unabsehbare, übermächtige Wendung die Möglichkeit, einen ursprünglichen Plan auszuführen, vereitelt worden ist.

Bewusst oder unbewusst bedient man sich dabei eines Ausdrucks und Konzepts der lateinischen Rechtssprache. Der Ausdruck *vis major*, den bereits Plinius der Ältere im 1. Jahrhundert n. Chr. als Synonym für Unwetter kennt, ist in der Gesetzesammlung des Kaisers Justinian aus dem 6. Jahrhundert n. Chr., dem *Corpus Iuris Civilis*, zum juristischen Konzept geworden. Innerhalb des römischen Privatrechts, das ja ins bürgerliche Recht unserer Zeit eingewirkt hat, ist „höhere Gewalt“ ein Ausschlussgrund, unter Umständen der *einzigste* Ausschlussgrund, für die Haftung einer Vertragspartei, – etwa eines Leihnehmers, dem geliehenes Gut abhanden kommt.

Im Unterschied zum *casus minor*, dem kleineren Zufall, als einem Ereignis, das zwar nicht durch routinemäßiges Verhalten und gewöhnliche Vorsicht, wohl aber durch übermäßige Sorgfalt bei der Aufsichtsübung hätte abgewehrt werden können, versteht das römische Recht unter Zufällen „höherer Gewalt“ schlechthin unparierbare Ereignisse, denen der einzelne Mensch ohnmächtig ausgeliefert ist, wie etwa Feuersbrunst, Erdbeben, Schiffbruch, Überschwemmung, Aufruhr, ein Angriff feindlicher Kräfte, Raub und Piraterie, oder auch den unverschuldeten, natürlichen Tod des Leihgutes, falls dieses ein Lebewesen ist.

Dasselbe Konzept nun konnte in antiken Texten auch mit Namen benannt werden, die das Eintreten solcher Gewalteinwirkungen mit einer bedeutenden Instanz verbinden, mit Gott! Neben lateinischen Bezeichnungen wie *vis divina* „göttliche Gewalt“ oder *vis caelestis* „himmlische Gewalt“ finden wir in griechi-

schen Papyrusurkunden der Spätantike dafür den ganz und gar unmissverständlichen Ausdruck *theou bía* „Gewalt Gottes“.

Auch die koptischen Pachturkunden, mit denen ich mich zuweilen beschäftige, bewegen sich terminologisch in diesen Bahnen. Ein Mann, der einem anderen vertraglich verspricht, Landarbeit für ihn zu verrichten, gibt zu Papyrus: „und ich garantiere Dir für diese, außer bei *Einwirkung Gottes*“ oder „außer bei *Einwirkung des Himmels*“. In Ägypten, wo der bisweilen beträchtliche Erfolg der Landwirtschaft maßgeblich vom nicht zu geringen, aber auch nicht zu gewaltigen Maß der jährlichen Nilflut abhing, konnte die Höhe des Pachtgroschens unter den Vorbehalt dementsprechender Zufälle höherer Gewalt gestellt werden. So beschreibt ein Pächter in der für die Eigentümerin seines Pachtgutes aufgesetzten Urkunde folgende Übereinkunft: „und ich gebe dir als Pachtzins jährlich dreieinhalb Gold-Nomismata von je zweiundzwanzigeinhalb Karat bei (hinreichender) Überflutung, bei Versandung jedoch, falls solches – was ferne sei! – eintreten sollte, gleich ob ich ausgesät habe oder ob ich nicht gesät habe oder falls *irgendetwas* eintritt, *was Gottes ist*, dann gebe ich dir die Hälfte von diesem Pachtzins.“

Der Sinn solcher Klauseln ist leicht zu verstehen. Man begreift, wie sie gemeint sind, und man sieht ohne weiteres den längerfristigen Nutzen ein, den beide Geschäftspartner haben, wenn das Risiko latenter Betriebsgefahren oder gar völlig unabsehbarer Störungen von vornherein ins Kalkül gefasst und wenn seine befürchteten Auswirkungen gegebenenfalls von beiden Parteien anteilig getragen werden.

Das Konzept der „Gewalt Gottes“ als solches ist minder einfach zu verstehen; bei näherer Betrachtung bietet es sogar reichlich Stoff zum Nachdenken. Es hat offenkundig theologische Implikationen, die uns unbehaglich, ja monströs anmuten. Merkwürdigerweise befällt uns beim Hören des Magnifikat solches Unbehagen nicht, obwohl es doch auch davon spricht und rühmt, dass Gott mit seinem Arm Gewalt übt, dass er die Hoffärtigen vertreibt, die Mächtigen vom Thron stößt und die Reichen leer ausgehen lässt. Wäre es denkbar, dass wir uns leichtfertig und grundlos mit den Demütigen, Niedrigen und Hungrigen identifizieren, mit jenen, denen die Verheißungen des Textes gelten?

Dieses Konzept einer „Gewalt Gottes“ hat auch anthropologische Aspekte, und zwei dieser sind es, auf die ich hier noch eingehen möchte. Wie mir scheint, impliziert die Idee des Haftungsausschlusses aufgrund von Ereignissen einer wie auch immer von Gott ausgehenden höheren Gewalt den Menschen in zwei sehr unterschiedlichen, ja polaren Aspekten zur selben Zeit: zum einen, als den geborenen Manager, zum anderen, als den ergebenen Knecht Gottes!

Nach der Betriebsamkeit der Weihnachtstage fällt es uns besonders schwer zu leugnen, dass der Mensch ein Manager von Natur ist; er plant, was er schafft, und schafft, was er plant. In diesem praxisorientierten Planungswesen des Menschen ist der Gedanke der höheren Gewalt, je nach Aspekt, Kapitulation und Triumph: das Eingeständnis von schlechthin unverfügbaren Parametern, aber zugleich auch der ins Kalkül gezogene, in den Plan integrierte Rest von Unverfügbarkeit. Es ist dieser Gedanke, in dem die Weisheit des Managers kulminiert: „Herr, gib mir Kraft, Dinge zu tun, die ich ändern kann! Gib mir Gelassenheit, Dinge hinzunehmen, die ich nicht ändern kann. Und gib mir die Weisheit, das eine vom anderen zu unterscheiden!“ Eine Weisheit, die man Politikern wünscht, die ein mutmaßlich von Terroristen gesteuertes Flugzeug mitsamt seinen unschuldigen Insassen zum Abschuss freigeben möchten!

Hand in Hand mit dem Menschen als Manager steht nun im Konzept der *vis divina* aber der Mensch als Knecht Gottes: der Mensch, der einen Gott erträgt, dem er nicht nur sein Glück, sondern auch sein Unglück verdankt. Der Mensch, der nicht nach Theodizee fragt, sondern der genau weiß, und bloß konstatiert: „ER ist der Herr, ich bin der Knecht“.

Unser Kirchengesangbuch bezeugt, dass die Zeiten, in denen Menschen so zu empfinden vermochten, nicht mit der Antike, und auch nicht mit dem Mittelalter zu Ende gegangen sind: „Es steht in deinen Händen, dein Macht – und Güt! – ist groß, drum wollst Du von uns wenden Mehltau, Frost, Reif und Schloß“.¹

Und doch ist es offensichtlich, dass der eine dieser beiden Menschen um so vieles besser in unsere Zeit, in unsere Gesellschaft, in unser Lebensgefühl passt als der andere; es scheint, als ob der eine spricht, während der andere schweigt.

Doch vielleicht meidet der andere die Öffentlichkeit, spricht nur in stillen Momenten zu, und nur zu uns allein: in Momenten, wie sie auch und gerade in der Weihnachtszeit rar, aber nicht fern sind.

Vorgetragen am 9. Januar 2008

¹ Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelische Landeskirche Anhalts usw., Berlin/Leipzig 1993, Nr. 501.

Theurgie

Provokation von Gottesnähe in der Spätantike

Tonio Sebastian Richter

„Erreichen-eines-Gottes“, so hießen in der religiösen Fachsprache der ägyptischen Priester Techniken zur Orakelgewinnung. In der Spätantike schloss der Ausdruck auch jene Praktiken ein, mit deren Hilfe Privatpersonen Götter erscheinen lassen konnten. Neben dem Erwecken von Liebesbegehren und der Schädigung von Mitmenschen ist das Herbeiführen von Göttererscheinungen das bei weitem häufigste in den magischen Texten des römisch-zeitlichen Ägypten verfolgte Ziel. Hier die Übersetzung eines dieser Texte, eine um 300 n. Chr. in Demotisch, der spätesten Hieroglyphenkursive, geschriebene Anweisung.

„[SPRUCH, UM] HORUS-THOT [ERSCHEINEN ZU LASSEN].
Du beschreibst die [Spitze eines] Lor[beer]-Blattes, [entzündest] eine Lampe auf einer Bank und sprichst zu dem Lorbeer(blatt) im Angesicht der Lampe, (doch) sieh nicht in die Lampe hinein! Du sollst gehen und dich hinlegen und das Lorbeerblatt unter deinen Kopf legen und zu Horus-Thot beten – dann spricht er zu dir im Traum. (Was) die Spitze des Lorbeerblattes (betrifft), (so) schreibe darauf mit Tinte von Myrrhe und Wein (Folgendes):

erste (Zeile): *Thouthch*,

zweite (Zeile): *Labinouthch*,

dritte (Zeile): *Phrêch*,

vierte (Zeile): *Salbanacha*,

fünfte (Zeile): ein Falke,

sechste (Zeile): ein Pavian,

siebente (Zeile): ein Ibis;

und sprich folgende Worte: „Komm zu mir, Thot, Ältester, Ältester [...] des Re, der aus Atum hervorgeht, ... komm zu mir, Thot, Herz des Re, Zunge des Tatenen, Kehle des Imenrenef, komm zu mir, *Hfkae*, *Hpqka*, *Hbyke*, *Nchepkay*, komm zu mir, Herr der *Gerechtigkeit*, der die *Gerechtigkeit* liebt, der [die Lebenszeit] berechnet, Richter der *Gerechtigkeit*, der die *Gerechtigkeit* tut, komm zu mir in deinem perfekten Antlitz in dieser perfekten Nacht und antworte mir hier und heute auf jede Sache, um die ich dich bitte, in Wahrheit, ohne Falschheit. ...“

Am Schluss dieser Anrufungsformel steht als Empfehlung der Approbations-Vermerk „Sehr gut!“ Der Gott dürfte also regelmäßig erschienen sein!?

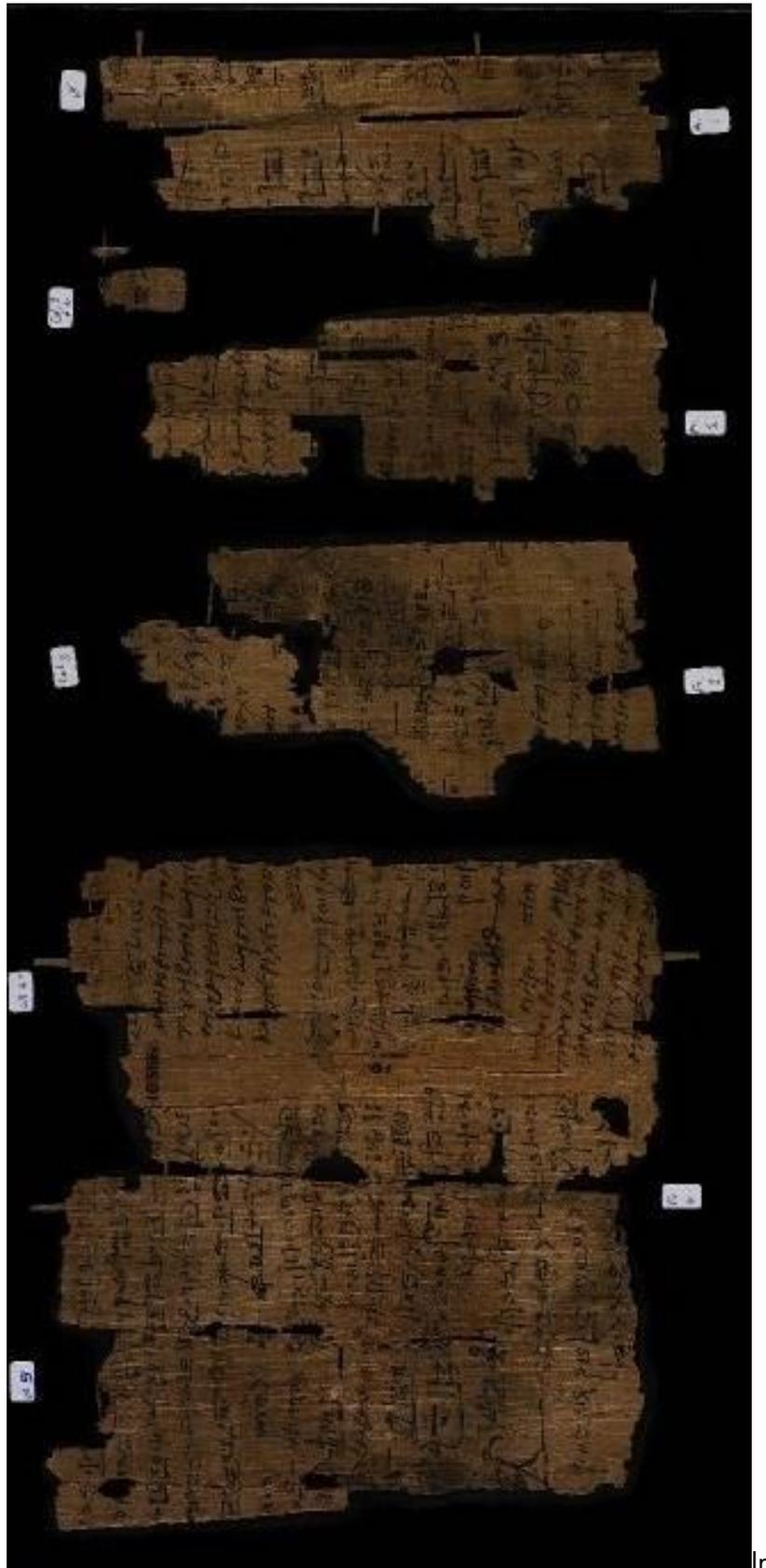


Abb. 1: Papyrus mit Zaubersprüchen, Vorderseite, British Museum London, Inv.-Nr. BM EA 10588,2, © The British Museum Website, CC BY-NC-SA 4.0 (oberer Rand links, unterer Rand rechts).

In der späten römischen Kaiserzeit, als die Beliebtheit solcher divinatorischen Praktiken ihren Höhepunkt erreichte, wurde sogar im neuplatonisch gestimmten Diskurs der Philosophen diese Frage, wurde das Für und Wider eines durch Gebete, Zaubertexte, Symbole und Geräte unterstützten Kontaktes mit der göttlichen Sphäre erörtert. Porphyrios (234–305 n. Chr.), der Schüler und Biograph Plotins, erklärte in einem bezeichnenderweise an einen fiktiven ägyptischen Priester namens Anebô adressierten offenen Brief jene Praxis für ebenso anmaßend wie lächerlich. Der Versuch von Menschen, transzendente göttliche Wesen unter ihren unendlich viel tiefer stehenden Willen zu zwingen, sei illegitim und zeitige höchstens Sinnestäuschungen. Insbesondere die in Ägypten seit langem übliche magische Bedrohung von Göttern, – der ägyptische Priester und stoische Philosoph Chairêmôn hatte zur Zeit des Nero auf der damals aktuellen naturwissenschaftlichen Basis einer Sympathielehre die Wirksamkeit der Methode begründet –, empörte den frommen Platoniker zutiefst (*Epistula ad Anebonem* 2,8):

„Aber um vieles widersinniger noch als dieses (die Götter mit unmoralischen Gebetsanliegen zu behelligen) ist es, dass der dem wechselnden Glück unterworfenen Mensch nicht nur einen Glücksdämon oder eine Totenseele, sondern selbst den König Hêlios oder Selênê oder sonst irgendeines der himmlischen Wesen mit Drohungen einschüchtert, wobei er lügt, damit jene die Wahrheit bekunden sollen. Denn zu behaupten, er werde den Himmel durchrütteln und die Geheimnisse der Isis aufdecken und das Unaussprechliche von Abydos offenlegen und die (Sonnen-)Barke zum Stehen bringen und für Typhon die Glieder des Osiris zerstreuen – ist das nicht ein Übermaß an Irrsinn seitens dessen, der mit etwas droht, was er weder kennt noch vermag, und an Geringsachtung derer, die sich von derart nichtigem Schrecken und Spuk ängstigen lassen wie ganz törichte Kinder?“

Porphyrios' Schüler Jamblichos (ca. 240–325 n. Chr.) dagegen, der ihm unter dem Pseudonym eines ägyptischen Priesters namens Abammôn antwortete, beharrte auf der enormen religiösen Bedeutung einer wahren, lauterer *Theurgie*, und diese Position ist im späteren paganen Neuplatonismus ausgebaut worden: Während die *Theologia*, das *intellektuelle Begreifen* des Göttlichen, ihr Ziel wegen der Distanz zur transzendenten göttlichen Sphäre notwendig verfehlen muss, befähige allein die *Theurgia*, das auf Gott gerichtete Handeln, den menschlichen Geist zur Schau des Göttlichen (*Theôria*). Dieses Vermögen komme ihr freilich nicht von menschlicher Seite zu, sondern basiere auf der freiwilligen Zuwendung der Götter. Gnadenhalber hätten diese selbst den Menschen all die zur Kontaktaufnahme

nötigen Zauberwörter, Symbole, Riten und Gegenstände zur Kenntnis gegeben: eine heidnische Sakramentslehre!

Nicht erst der Begriff des Sakramentes, schon das Phänomen selbst fordert den christlichen Glauben heraus, fasst man es allgemeiner als die willkürliche Kontaktsuche des Menschen zu Gott. Die letzten Worte des Neuen Testaments, *erchou kyrie Jesu* „Komm, Herr Jesu“, sind geradezu ein Echo des „Komm zu mir, Thoí“ im ägyptischen Divinationszauber, und auch der Gebetsruf *Kyrie eléêson*, besteht ja formal aus einem Anruf und einer inständigen Bitte.

In der Tat, gleichzeitig zum Diskurs der paganen Philosophen über Leistung und Bedeutung der Theurgie versuchten auch christliche Denker, das Wesen, die Wirkung und die Eigenart des christlichen Gebetes zu beschreiben. Dabei galt es nicht nur, aber auch, den vonseiten eines philosophischen Rationalismus erhobenen Vorwurf zu entkräften, die christliche Praxis sei *eine Art Theurgie* und operiere mit irrationalen magischen Mitteln. Clemens von Alexandria, ein selbst in den Denkstrukturen des Mittelplatonismus geschulter Theologe, charakterisierte christliches Gebet als *Homilía prós tón Theón*, in vertrautem Umgang eingebettetes Sprechen zu Gott. Lautes, vernehmliches, somit bezeugtes Sprechen habe den Vorzug der Lauterkeit, heimliches, innerliches Sprechen den der ausschließlichen Beteiligung der Seele. Clemens' Nachfolger in der christlichen Schultradition von Alexandria, Origenes, legt in den 30er Jahren des 3. Jahrhunderts eine erste systematische Darstellung vor: *Perí euchês*, „Vom Gebet“. Darin wird ein prinzipielles Problem der Hinwendung eines Menschen zu Gott, sei sie bittend oder fordernd, reflektiert: Ist Gott vorauswissend, vorausplanend und in seiner Vorsehung weise, welchen Sinn kann, welchen Einfluss darf dann überhaupt eine in solchen Dimensionen betrachtet notwendigerweise einfältige Bitte eines einzelnen Menschen haben? Zumal, wie schon die Worte Jesu in Matthäus 6 Vers 7 sagen, „Euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe ihr denn bittet“, oder, wie Origenes den Einwand formuliert, „Der, der das Seiende liebt, der nichts von dem verabscheut, was er geschafften hat“ (Weisheit 11,24), versieht die Angelegenheit eines jeden auch ohne sein Beten zu dessen Heil, einem Vater gleich, der sich der unmündigen Kinder annimmt und nicht erst auf ihr Begehren wartet“ (*De oratione*, pars 1, cap. V. 2). Auf solche Überlegungen und den konsequenten Gedanken, dass Gott selbst die zukünftigen Gebete zukünftiger Menschengeschlechter kennt, errichtet Origenes eine Lehre vom würdigen, rechten Beten und vom Bitten *um* das Rechte.

Für sich selbst betrachtet, hat die Forderung, je das Rechte zu erbitten, einen gesellschaftlichen Aspekt, ist gleichsam ein idea-

ler Gegenpol zum pragmatischen Kräftespiel von Lobbyisten im Zuge politischer Entscheidungsprozesse. So hielt schon Clemens die Fürbitte, die Bitte für das Heil des Nächsten, für die „königliche Bitte“ schlechthin (*Stromata* 4,136,1). In der Mönchstheologie der Ostkirchen entwickelten sich indessen aus dem von Origenes gelegten Grund die Vorstellung und Praxis des immerwährenden Gebetes zur Verherrlichung Gottes. Unterlegt mit einer Stufenleiter von Vollkommenheitsgraden, verhieß sie den gebetsweisen Aufstieg zur Engelähnlichkeit bis hin zum Einstimmen in die himmlische Liturgie, in das nicht nur immer-, sondern ewigwährende Gebet der Engel, die Schau Gottes (*theoria*).

Was können uns diese spätantiken Texte – christliche wie heidnische doch gleichermaßen authentische Zeugnisse menschlichen Sehns nach Gottesnähe – über uns sagen? Finden wir, die potentiellen Beter hier und heute, die wir wie ehemals in der Spannung zwischen Erwartung und Enttäuschung, zwischen Rettungsgewissheit und Trostlosigkeit leben und beten, in ihren sympathischen und befremdlichen Zügen eigene Züge? Was bedeutet es für uns theoretisch oder praktisch, Gott zu erreichen? Bitten wir um das Rechte? Steht meine Bitte „Herr, wenn es möglich ist, ...“ unter den Vorbehalt des „doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe“? Vielleicht – sicherlich! – klaffen Anspruch des Wissens und alltägliches Tun oftmals ähnlich weit auseinander, wie Jamblichs platonische Rechtfertigung der geläuterten Theurgie als eines weisen Gebrauchs göttlicher Gnademittel und die im religiösen Alltagsgeschäft der Spätantike gebräuchlichen Riten der Götterbedrohung und des Götterzwangs.

Vorgetragen am 14. Juli 2004

Wein für den Bischof

Kirchen und Heilige im christlichen Nubien des 12. Jahrhunderts

Johannes Leonard Hagen

I. Drei Listen mit Kirchennamen

„Dieses Dokument wurde geschrieben im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.“

So lautet der Anfang zweier in Altnubisch geschriebener Texte auf Papier, die bei englischen Grabungen in der Zitadelle von Qasr Ibrim, im Süden Ägyptens, in oder in der Nähe der Kathedrale aufgefunden wurden. Bei einem dritten solchen Dokument fehlt die obere Hälfte, aber auch dies wird wohl mit der gleichen Formel angefangen haben.¹

Drei Dokumente also, geschrieben im Namen des dreieinigen Gottes. Der Inhalt ist jeweils der gleiche und der Wortlaut sogar fast identisch: eine Aufzählung von Namen, in zwei der drei Texte ergänzt um Zahlen. Diese Zahlen sind nie höher als zwei; die „Namen“ sind recht unterschiedlich. Neben bekannten christlichen Männer- und Frauennamen wie Peter, Michael und Maria gibt es auch summarische Bezeichnungen wie „Die Apostel“, „Die Lebewesen“, ja sogar „Die Vierundzwanzig“. Dass es sich hier nicht etwa um eine Liste von Personen handelt, wird deutlich, wenn wir folgende weiteren Einträge in Betracht ziehen: „Jesus“, „Sankt Menas“, „Abt Kyros“, „Die Heilige Trinität“, „Die drei Jünglinge“ und „Das Kreuz“.

Obwohl das Wort „Kirche“ nicht eigens erwähnt wird, liegt es nahe, dass es sich hier um eine Liste mit Namen von Kirchen handelt. Diese Namen sind uns zum Teil bekannt wie die von Aposteln (Petrus), Erzengeln (Michael, Gabriel und Raphael), biblischen Gestalten (die drei Jünglinge aus dem Feuerofen) und Heiligen (St. Georgios), zum Teil sind sie aber auch weniger vertraut wie zum Beispiel Litharkuel (ein Engel, bekannt aus den „Handlungen des Petrus und der zwölf Apostel“, einem der koptisch-agnostischen Texte von Nag Hammadi), oder Schenute (ein bedeutender koptischer Kloostervorsteher) oder Menas (ein ägyptischer Soldatenheiliger). In diesem kirchlichen Zusammenhang erklären sich schließlich auch die „Lebewesen“ und die „Vierundzwanzig“ als die Vier Lebewesen und die Vierundzwanzig Ältesten aus dem letzten Buch der Bibel, der Offenbarung.

¹ Publikation der drei Listen: Giovanni R. Ruffini, *The Bishop, the Eparch, and the King: Old Nubian Texts from Qasr Ibrim* (P. QI 4) (*Journal of Juristic Papyrology supplements*, 22), Warschau 2014, 139–153.

II. Christliches Nubien

Nubien, heute Südägypten und Nordsudan, ist wegen der Rettungsgrabungen in Unternubien ab Anfang der 1960er Jahre ins öffentliche Bewusstsein gerückt. Wegen der Erhöhung des Assuanstaudammes wurden vor allem pharaonische Tempel wie die von Philae und Abu Simbel vor dem ansteigenden Wasser gerettet, aber auch wichtige Überreste aus der christlichen Epoche wie die Wandmalereien aus der Kathedrale im sudanesischen Faras haben überlebt.



Abb. 1: Modell der Kathedrale von Faras in Nubien von Zbigniew Doliński im Muzeum Narodowe in Warschau; © Wikimedia Commons, Foto: Piotr Ligier, CC BY-SA 3.0.

Nubien stellt vom 5. bis ins 15. nachchristliche Jahrhundert ein Bindeglied zwischen dem koptischen Ägypten und dem christlichen Äthiopien dar. In der Spätantike gab es in Nubien drei Königreiche, von Nord nach Süd: Nobadien, Makurien und Alodien. Einige Zeit nach der offiziellen Christianisierung dieser Länder, im sechsten Jahrhundert, wurde Nobadien Teil des Königreichs Makurien. Als Statthalter des Königs trat ein Vizekönig, der *Eparch*, auf. Eine der Aufgaben dieses Gouverneurs waren die Kontakte mit Ägypten. Nach der arabischen Eroberung Ägyptens in der Mitte des siebten Jahrhunderts konnten die überlegene Reiterei und die Bogenschützen der christlichen Nubier die Einverleibung und Islamisierung ihres Vaterlandes noch verhindern. Mit den muslimischen Herrschern im Norden wurden ein Friedensvertrag und Handelsabkommen geschlossen. Erst im 14. Jahrhundert

setzte sich die Arabisierung, später auch die Islamisierung Nubiens durch, womit das Ende des christlichen Jahrtausends gekommen war.

Im christlichen Zeitalter nun war die Festung (arab. *Qasr*) von Ibrim (griech. *Primis*), hoch über dem Nil, ein wichtiges administratives und religiöses Zentrum Unternubiens. Hier residierte ein Bischof, vom nubischen König nominiert und vom koptischen Patriarchen geweiht; auch war hier wohl einer der Sitze des *Eparchen* von Nobadien.

III. Bezirke und Namensweiterungen

Wenn man sich nun die drei Listen etwas genauer anschaut, fällt Folgendes auf: Zum einen sind die Listen offenbar mit Hilfe von weiteren Namen unterteilt, in diesem Fall Ortsnamen, die sicherlich die Bezirke andeuten, in denen die Kirchen zu finden waren; zum andern gibt es ab und zu, auch innerhalb eines Bezirks, zweimal den gleichen Heiligennamen; und einige dieser Namen haben eine Erweiterung. Was hat es damit auf sich?

Die Bezirke sind nach den größeren Orten im ehemaligen Königreich Nobadien benannt, wie Ibrim selbst, ganz am Anfang der Listen, oder Masmās, südlich von Ibrim auf dem anderen, dem westlichen Nilufer gelegen. Wohl mit Ausnahme von Kurta-Ost und Dendur-Ost gehörten alle diese Bezirke zur Diözese von Ibrim, die zwischen den Bistümern Kurta im Norden und Faras (die ehemalige Hauptstadt Nubiens) im Süden lag. Insgesamt werden die Listen von dreizehn Bezirksnamen unterteilt.

Was nun die erwähnten Erweiterungen der Kirchennamen angeht, so scheint es sich um Spezifizierungen zu handeln, die eine Kirche von einer anderen unterscheiden sollten: Namen wie „Die Lebewesen *der Stadt*“ und „*Petrus vom stromabwärts gelegenen Ende des Wadis*“ deuten vermutlich darauf hin, dass es auch außerhalb der Zitadelle in der Umgebung von Ibrim eine „Vier-Lebewesen-Kirche“ gab und auch irgendwo eine zweite „Peterskirche“, vielleicht sogar mehrere.

Diese Zusatzbezeichnungen sind meist geographisch-landschaftlicher Natur, wie auch die anderen Beispiele zeigen: „*Michael vom Feigenbaum*“, „*Merkourios von der Berghöhle*“ (oder: „*des Inneren der Wüste*“) und „*Johannes vom Baumwollfeld*“. Die Kirchengebäude werden also auch zwischen den Siedlungen, in der umliegenden Landschaft verortet. Bei anderen Namen, die man (noch) nicht übersetzen kann, dürfte es sich um ähnliche Spezifizierungen oder Ortsnamen handeln, wobei sich das nicht gegenseitig ausschließt. Zum Beispiel: „*Maria von Amparae*“ und „*Merkos von Pash*“. Ein Ortsname liegt sicherlich vor im Falle des „*Michael von Enor*“, da der Name dieses Ortes in einem älteren Text bezeugt ist.

Insgesamt handelt es sich bei den drei Dokumenten um achtzig Kirchen in dreizehn Bezirken und mit ebenfalls dreizehn näheren Ortsbezeichnungen, und diese Kirchen tragen dreißig unterschiedliche Namen. Beliebt waren, wie bereits erwähnt, neben Maria und Jesus offenbar vor allem die Engel und andere Himmelswesen, wie etwa die „Gabriel-“, „Litharkuel-“ und „Vierundzwanzigkirche“ zeigen.

IV. Die Einnahmen der Apostelkirche und eine königliche Proklamation

Aber wozu nun wurden diese Kirchen – und das gleich dreimal fast identisch – im Namen der Trinität aufgelistet? Den Schlüssel dazu bieten zum einen der Titel der Dokumente, die in zwei der drei Fälle erhalten sind, sowie zum anderen ein viertes Dokument aus Qasr Ibrim.

Zuerst zum Titel der Listen. Am Anfang steht in den zwei erhaltenen Fällen „Sag der Apostel“. *Sag* ist ein altnubisches Wort; was es bedeuten könnte, werden wir später sehen. Und auf der Rückseite steht noch einmal: „Die zwölf Apostel“. Diese Listen haben also etwas mit den Aposteln, besser mit einer ihnen geweihten Kirche zu tun. Nun ist noch die Frage, wem die Kathedrale von Qasr Ibrim geweiht war, der Jungfrau Maria oder den zwölf Aposteln. Es gibt aber Argumente anzunehmen, dass die Ibrimer Bischofskirche den Namen „Apostelkirche“ trug,² und wir werden sehen, dass die Texte dies unterstützen.

Der oben erwähnte vierte altnubische Text aus Qasr Ibrim wurde von dem amerikanischen Papyrologen Gerald Browne veröffentlicht. Es handelt sich um eine Proklamation aus dem ersten Jahr des nubischen Königs Moses Georgios, der von 1155 bis in die 1190er Jahre regiert hat.³ Auch dieser Text fängt mit der Trinitätsformel an. Dann folgt das Datum: geschrieben am 29. des ägyptisch-koptischen Monats *Mesore*, im Jahr 871 der sogenannten Ära der Märtyrer (das heißt, am Montag, dem 22. August des Jahres 1155), am ersten Tag eines neuen Mondmonats. (Zur besseren historischen Einordnung: Am 18. Juni dieses Jahres war Friedrich Barbarossa in Rom vom Papst zum römisch-deutschen Kaiser gekrönt worden.) Dem Datum folgt eine lange Liste von Würdenträgern des Königreiches: König Moses Georgios, Neffe des wahrscheinlich vorherigen Königs David; die Königin-Mutter,

² Jacques van der Vliet, *The Christian Epigraphy of Egypt and Nubia*, London 2018, 309–316.

³ Publikation: Gerald M. Browne, *Old Nubian texts from Qasr Ibrim III*, London 1991, 3–4, 39–40, 79–81, Tafel.

Maria; Menas, der Bischof von Ibrim; Darne, *Eparch* von Nobadien; Menankouda, *Silentiarios*⁴ von Nobadien – sowie neun weitere Beamte, als Vorgesetzte und Vertreter der Verwaltung. Jetzt erst fängt der eigentliche Text der Proklamation an. Nachdem der König daran erinnert hat, dass er – nach Gott und mit dessen Autorität – in seinem Reich die höchste Rechtsinstanz ist und für alle sorgt, erwähnt er, wie ihn im dritten Monat nach seiner Thronbesteigung zwei lokale Würdenträger baten, sich der Sache der Epimachoskirche im Bezirk Ibrim West anzunehmen. Offenbar unterlag die genannte Kirche der Pflicht, einmal im Jahr, in einem bestimmten Monat namens *Thaboti*, dem Bischof von Ibrim ein *Komi*, eine bestimmte Maßeinheit Wein zu liefern, mittels des *Silentiarios* von Nobadien. Dabei konnte der Bischof den Wein ablehnen (aus welchen Gründen auch immer, das wird leider nicht erwähnt), wonach dann anstatt des Weines sieben Bündel Wermutkraut geliefert werden mussten. Diese Gewohnheit nun wurde anscheinend als lästige Pflicht erfahren, und – wie wir sehen – war der König in der Lage einzugreifen. Moses Georgios, seinen eigenen Worten zufolge „mit Sorge für die Epimachoskirche im Herzen“, tut nun genau dies. Es wird im Text nicht wortwörtlich gesagt, dass die Kirche von der Wein- oder auch Wermutlieferpflicht befreit wurde – vielleicht war das nicht erwähnenswert –, sondern, dass der *Eparch* von Nobadien höchstpersönlich von nun an, immer an einem bestimmten Abend im genannten Monat *Thaboti*, ein Bündel Wermutkraut, den sieben Teil also der oben erwähnten Menge, vom *Silentiarios* von Nobadien in die Epimachoskirche bringen lassen müsse, und der *Silentiarios*, hier offenbar der Vermittler zwischen Staat und Kirche, zwei *Parnatt* (ein Hohlmaß) Weizen aus der Apostelkirche in Ibrim hinzufügen solle. Diese Kirche der zwölf Apostel ist höchstwahrscheinlich die Kathedrale, wo der Bischof seinen Thron hatte. Also scheint es, als dürfe die Epimachoskirche nicht nur ihre jährlichen Weinlieferungen an den Bischof einstellen, vielmehr solle sie auch noch aus den Weizenvorräten der Kathedrale entschädigt werden.

Der Hintergrund dieser Transaktionen entgeht mir, aber der König war sich seiner Sache sehr sicher; er behauptet, der heilige Epimachos habe ihm die vier Ecken des Landes untergeordnet und seine Autorität werde dafür sorgen, dass niemand der Epimachoskirche etwas antun könne, sei es der *Eparch* selbst oder der *Silentiarios* oder wen auch immer der Bischof schicken könnte. Und falls jemand sich über die Rechtsgültigkeit dieser Vorgänge beschweren möchte, so wird er vom König ausführlich ver-

⁴ „Der für Ruhe und Ordnung sorgt“, Beamtentitel, bereits als spätrömisch-byzantinischer Hofitel bekannt.

flucht: Er möge in der Versammlung des Volkes niemanden finden, der ihn wiedererkennt – soziale Ausgrenzung also –, er möge einen Herzinfarkt erleiden und so enden wie Judas Iskariot, der Verräter Jesu; und am Tage des Jüngsten Gerichts möge ihm der Reiterheilige Sankt Epimachos, stark im Kampf, begegnen und ihn mit seinem Speer treffen. Fürwahr eine ernste Sache also! Das Dokument wird vom König mit dem dreifachen Zeichen des Kreuzes abgeschlossen, und endet dann mit Namen und Zeugnissen des königlichen Archivars, Papasa, und des ersten königlichen Schreibers, Ounta.

Wein für den Bischof also – oder auch nicht, wenn der König eingreift. Diese Proklamation nun war für mich der Schlüssel, um die im ersten Teil meiner „Ansage“ erwähnten drei Listen mit Kirchennamen zu deuten: Die genannten Kirchen unterlagen wohl genau dieser Verpflichtung, einmal im Jahr, vielleicht für ein bestimmtes Fest am neunten oder zehnten *Thaboti*, der Kathedrale von Ibrim Wein zu liefern. Das vorher erwähnte nubische Wort *Sag* könnte „Einnahme, Ertrag“ bedeuten: „Einkommen der Apostelkirche“ also. Ein oder zwei *Komi* pro aufgelistete Kirche macht mehr als 50 dieser Einheitsmaße, wie viel auch immer ein *Komi* war. Was mit dem Wein passierte, wird leider nicht erklärt. Da die genaue Interpretation des sonst nur einmal noch vorkommenden Monatsnamen *Thaboti* unsicher ist, ist auch unklar, wann genau diese Weinlieferungen stattfanden. Man darf aber annehmen, dass dies nicht allzu lang vor oder nach der Bitte der beiden Beamten aus Qasr Ibrim und der Herstellung der Proklamation am 29. *Mesori* geschah, eine Woche übrigens vor Anfang des neuen Kalenderjahres im September. Es liegt auf der Hand, dass diese Lieferungen etwas mit der Weinernte zu tun hatten, aber ob die gelieferten Mengen etwa als Gehalt für den Bischof persönlich oder auch als Abendmahlswein für seine Kathedrale gedacht waren, bleibt unklar.

Mehr wäre zu sagen über die textuellen Überlappungen in den drei Listen und deren Datierung. Wahrscheinlich handelt es sich bei den heute von mir besprochenen Dokumenten mit ihren Kirchennamen um drei zufällig erhalten gebliebene Exemplare einer Gattung, von der anzunehmen ist, dass in jedem Jahr eine neue Liste hinzukam, worin festgehalten wurde, welche Kirchen im Bistum Ibrim Wein für den Bischof entweder schon geliefert hatten oder noch liefern sollten. Die Epimachoskirche nun wird in zwei der Listen noch aufgeführt, neben einer Jakobskirche im gleichen Bezirk; im Falle des dritten Textes stand Ibrim West wohl in der fehlenden ersten Hälfte, mit oder ohne Erwähnung der Epimachoskirche. Deshalb könnte man sogar annehmen, mindestens zwei dieser Dokumente müssten älter sein als der 22. August 1155, der Tag, an dem Moses Georgios die Kirche von ihrer

lästigen Pflicht befreite – es sei denn, der König hat aus irgendwelchen Gründen seinen Willen doch nicht durchsetzen können...

In vielen anderen altnubischen Urkunden aus Qasr Ibrim, vor allem in Kaufverträgen, die meist auch aus dem 12. Jahrhundert datieren, werden Grundstücke genannt, die im Besitz von Kirchen waren. In diesen Dokumenten werden auch mehrere Kirchen erwähnt, die nicht auf unseren Listen stehen. Das heißt entweder, nicht alle Kirchen waren verpflichtet Wein zu liefern, oder auch andere als die des heiligen Epimachos wurden davon befreit.

V. Literarische Texte über die Heiligen

Das dokumentarische Zeugnis lässt sich durch literarische Quellen aus Qasr Ibrim ergänzen. In Griechisch, Koptisch und Altnubisch sind Fragmente von Texten erhalten, die unter anderem Leben und Wirken der Heiligen in unseren Kirchenlisten zum Thema haben; aber auch andere Heilige sind hier vertreten. Ich nenne nur einige koptische Texte:⁵ Predigten des Johannes Chrysostomos über die Vier Lebewesen, des Acacius von Caesarea über den kleinen Märtyrer Kyriakus und seine Mutter Julitta, des Stephan von Hnes (Heracleopolis Magna, beim heutigen Ichnasaya el-Medina) über den Erzengel Michael, und ein Fragment über Sankt Theodor und den Drachen. Einer der interessantesten Texte enthält eine Geschichte, in der der ägyptische Klostervorsteher Schenute zu Lebzeiten bei einem Besuch im Himmel den schon gestorbenen Johannes Chrysostomos, Erzbischof von Konstantinopel, trifft, wobei sich die beiden über Sünde, Reue und Vergeltung unterhalten.

VI. Christliches Nubien und die verschwundenen Kirchen südlich von Leipzig

Wie die königliche Proklamation über „Wein für den Bischof“ zeigt, können wir die Namen der Heiligen in unseren drei Listen wahrscheinlich genauer nicht nur als Verweise auf Kirchengebäude, sondern auf die Weingüter dieser Kirchen deuten. So entsteht aus der Kombination dieser vier Texte ein Einblick in eine verlorene Welt, eine Landschaft mit Kathedralen und Kirchen in befestigten Städten am Nil und kleineren Kirchen in den Ortschaften im Umland, und in der freien Natur dazwischen, wie beim Feigenbaum und bei der Berghöhle, wo auch Weintrauben angebaut wurden.

⁵ Bis jetzt unveröffentlicht; Erstpublikation geplant in meiner Dissertation (Universität Leiden).

Engel und Soldatenheilige, Apostel und Kirchenväter waren die himmlischen Schirmherren dieser mittelalterlichen christlichen Gesellschaft des Königreichs Nubien. Eine jetzt unumkehrbar verlorene Welt, denn seit der späteren Islamisierung ab dem 14. Jahrhundert ist das christliche Element so gut wie völlig aus Kultur und Geschichte der Nubier verschwunden, und seit dem Bau der Staudämme im späten 19. und im 20. Jahrhundert hat sich auch die nubische Landschaft völlig verändert – ja, zum größten Teil wurde sie vernichtet, durch Wasser, das gestaut wurde, um Elektrizität zu erzeugen. Die Nubier im betroffenen Gebiet wurden umgesiedelt, Richtung Norden nach Ägypten oder Richtung Süden in den Sudan, und das ehemalige Königreich Nobadien gibt es jetzt auch physisch nicht mehr. Die Zitadelle von Qasr Ibrim, einst siebenzig Meter oberhalb vom Nil, ist heute eine kleine Insel im Nasserstausee, und der ganze Bezirk von Ibrim West am anderen Ufer, einschließlich der Epimachoskirche und aller Weingüter, ist weg – überschwemmt, ertrunken.

Eine ferne, fremde Welt? Nicht unbedingt. Auch in Sachsen gibt es Umsiedlungsstandorte und verlorene Landschaften, wo ganze Dörfer und ihre Kirchen verschwinden mussten: in diesem Fall für den Braunkohletagebau, wo die Löcher später mit Wasser gefüllt worden sind wie im Falle des heutigen Leipziger Neuseenlands. In Heuersdorf wurde die Emmauskirche abtransportiert und so gerettet. Im Störmthaler See, entstanden auf Kosten mehrerer Ortschaften und ihrer Kirchen, gibt es jetzt die Vineta-Insel mit einer „schwimmenden Kirche“. Da ist das christliche Nubien in Leipzig auf einmal ganz nah.

Auch die Nubier haben die Psalmen gebetet, haben in der Kirche gesungen, und – auch wenn es vielleicht mal Probleme gab zwischen König und Bischof – Gott gedankt für den Wein und für Seinen Segen.

Vorgetragen am 14. November 2012.

„Der Geber soll dankbar sein, dass er unter den
Gebern und nicht unter den Empfängern ist“

Arme und Armenfürsorge unter den Juden im mittelalterlichen
Kairo

Tonio Sebastian Richter

„Im Namen des Barmherzigen! Dein Knecht, der Alexandri-
ner Jachja, Sohn des 'Ammâr (schreibt); ‚Wohl dem, der sich
des Schwachen annimmt, zur Zeit des Unheils wird der Herr
ihn retten‘ [Psalm 41,2].“

„Möge der Schöpfer, dessen Erwähnung erhaben und des-
sen Namen geheiligt seien, die frommen Gebete für deine
Exzellenz, den berühmten Ältesten Abu-'l-'Alâ Sâ'id, ... unse-
ren Meister und Lehrer 'Ulla ha-Levi, ... beantworten, und
dich allezeit einen solchen sein lassen, der angefleht wird,
nicht einen der (selbst) fleht, und dich vor allem, was du
fürchtest, bewahren! Möge er gewähren, dass wir Zeugen
der Freude werden, der Kinder deiner Kinder ansichtig zu
werden! Möge er dir nicht den guten Erfolg versagen, und
möge er deine Hilfe und dein Heil sein, um seines großen
Namens willen, und möge es so sein Wille sein!“

„Dein Knecht informiert dich, dass ich ein Alexandriner bin,
der niemals bisher in der Situation war, von jemandem zu
nehmen oder jemandem sein Gesicht enthüllen zu müssen!
Ich pflegte meinen Unterhalt zu verdienen und schaffte es,
gerade so auszukommen. Ich trage Verantwortung für Kin-
der, eine Familie und eine alte Mutter, die in fortgeschritte-
nen Jahren ist und zudem blind. Ich handelte mir Verluste
wegen Darlehen ein, die ich Muslimen in Alexandria schul-
de. Ich blieb versteckt, unmöglich, mich in der Öffentlichkeit
zu zeigen, bis zu dem Punkt, da mein Sinn zermartert war
von der Lage. Unfähig, auszugehen, fing ich an, meinen
Kindern und meiner alten Mutter beim Verhungern zuzuse-
hen. Mein Herz ertrug es nicht länger, herumsitzen und sie in
dieser Lage sehen. So entfloh ich, Zuflucht in der Gnade Got-
tes und der Freundlichkeit Israels [d. h. der jüdischen Ge-
meinde] suchend. Heute ist es nun bereits lange her, dass ich
zuletzt etwas Speise bekommen konnte. Einer meiner Gläu-
biger kam an, und ich ging zurück ins Versteck.

Ich hörte, dass deine Exzellenz ein Herz für seine Mit-Juden
hat und ein Gönner ist, der um Gotteslohn handelt und be-
strebt ist, gute Werke zu tun. Daher werfe ich mich vor Gott
und dir nieder um Hilfe vor dem Ungemach der Zeit und um
Ausstattung mit etwas Speise und etwas, um es meiner Fami-
lie zu mitzubringen, einschließlich der Witwe des älteren

Abu-'l Hassan ibn Mas'ûd und ihrer Schwester, und der Tochter ihrer Tante mütterlicherseits, der Witwe des älteren Salâma ibn Sa'îd, und anderen, und meinen Kindern und meiner alten Mutter, und um von meinen Schulden abzuzahlen.

In der Tat hat dein Knecht erfahren, dass seine alte Mutter verletzt ist, und ich fürchte, dass ihre Zeit herangekommen ist wegen mir und dass ich nicht beschenkt werde, sie wiederzusehen, sondern in meinem und ihrem Herzen eine ungestillte Sehnsucht zurückbleibt.

So tue mir denn, was dich nahe an Gott bringt, sei dafür gepriesen, und ernte Lohn um meinet- und meiner Kinder willen! Bei Dir, möge Gott deinen hohen Rang verstetigen, liegt die hehre Entscheidung darüber, was für deinen elenden Knecht zu tun sei!

Und möge das Wohlergehen deiner Exzellenz immerfort zunehmen!"¹

Nicht häufig spricht zum Historiker aus seinen Quellen die Stimme der Armen. Selbst die vielen Tausend antiken Papyri Ägyptens, so reiches Zeugnis sie uns auch sonst zu vielen Belangen des täglichen Lebens geben, sind in dieser Hinsicht partiisch, dass sie dem Alltag der Besitzenden verbunden bleiben, dem sie ihre Existenz verdanken, zumal die meisten dieser Schriftsätze des Alltags irgendwie mit der Verwaltung oder dem Transfer von Geld und Gütern befasst sind. Nackte Armut gleicht darin dem perfekten Verbrechen, dass sie keine Spuren hinterlässt.

Und doch täuschten wir uns nicht, als wir sie soeben hörten, diese Stimme eines Armen. Wir verdanken sie und ihresgleichen einer Quelle, die anders als die anderen ist, einem Glücksfall also, wenn man so sagen möchte, zumindest für die Wissenschaft. Diese einzigartige Quelle heißt in der Literatur die „Kairoer Geniza“. *Geniza* „Grabstätte“, spezifischer „Thora-Grab“, werden Orte genannt, an denen jüdische Gemeinden ausgediente Handschriften der hebräischen Bibel deponierten, die um des in ihnen enthaltenen Gottesnamens willen nicht zerstört werden konnten oder in unwürdige Hände gelangen sollten. In der Ibn Ezra Synagoge im heutigen Alt-Kairo, damals Al-Fustât oder Misr genannt, wurde in den 1890er Jahren eine Geniza, ein bis dato verborgener Raum, geöffnet, dessen Inhalt binnen weniger Jahre seinen Weg in amerikanische und europäische Sammlungen fand, vor allem nach Philadelphia und Cambridge. Schätzungen sprechen von insgesamt ca. 210.000 Manuskripten, geschrieben in Hebräisch, Aramäisch, Arabisch

¹ TS 13 J 18.14 aus Mark Cohen, *The Voice of the Poor in the Middle Ages*, Princeton 2005.

und Judaeo-Arabisch (Arabisch in hebräischer Schrift). Dieses gewaltige Depositum geht weit über Thora-Handschriften hinaus und enthält nicht nur diverse Arten von literarischen und wissenschaftlichen Texten, sondern auch einige Tausend Dokumente: Alltagstexte wie Privatbriefe, Geschäftsbriefe, Frauenbriefe, Armenbriefe, Petitionen, Gerichtsakten, Ehe- und Scheidungsurkunden, Testamente, Rechnungen, Listen etc. Es konnten auch in Briefen durchaus Gottesnamen – wenn schon nicht das Tetragramm des Namens JHWH, so doch Gott allein gebührende Hoheitsprädikate – vorkommen, weshalb auch sie eines Begräbnisses in der Geniza würdig erachtet worden sein mögen.



Abb. 1: Forschungsarbeit mit Handschriften aus der Geniza von Kairo, © Cambridge University Library, entnommen aus Emily Greenhouse, *Treasures in the Wall*, in: *The New Yorker*, March 1, 2013, <https://www.newyorker.com/books/page-turner/treasures-in-the-wall>.

Der geographische Radius dieser Dokumente schließt nicht nur jüdische Gemeinden in *al-Fustât*, Kairo (*al-Qahira*) und Ägypten, sondern Palästina, Syrien und Irak im Osten, Nordafrika, Andalusien und Sizilien im Westen ein. Die chronologische Spanne reicht vom 9. bis ins 16. Jahrhundert; das 11. bis 13. Jahrhundert wird als die „klassische“ Geniza-Periode bezeichnet; es ist die Zeit der Fatimiden- und Ayyubiden-Dynastien, die Muslimen, Juden und Christen in Ägypten Prosperität ermöglichte. Drei in den Geniza-Texten belegte Dokument-Typen bezeugen

gen Armut, Arme und eine (öffentliche wie private) Armenfürsorge der jüdischen Gemeinden: die Briefe Armer an private Wohltäter, Listen von Wohltätern zugunsten der Armen und Listen von Almosenempfängern.

In den Geberlisten subskribieren besser oder gut situierte Gemeindeglieder für ihre in Not befindlichen Mitbürger Geldbeträge in unterschiedlicher Höhe. Geld, das die glücklichen Spender in ihren einträglichen Berufen als Staatsbeamte, Steuerpächter, Kaufleute, Bankiers, Ärzte oder Textilproduzenten erworben haben.

Die Empfängerlisten zeigen uns die Berufsgruppen der *working poor*, berufstätiger Almosenempfänger: Gärtner, Wasserträger, Torwächter, Töpfer, Botengänger, Schuster, Schwarzschmiede, der Totengräber und der *Schomêr* (Prüfer der *kaschrût*, des „Koscher-Seins“, von Lebensmitteln) werden neben den Namen berufsloser *chronisch Armer* – Witwen, Waisen, Alte, Kranke – genannt.

Eine mittlere Gruppe, Leute in regulären, aber schlecht bezahlten Anstellungen wie Synagogendiener oder Kantoren, erscheinen wechselweise unter den „Gebern“ oder unter den „Empfängern“. Diese drei „Einkommensgruppen“ und ihre Angehörigen entsprechen auffallend einer zeitgenössischen Analyse, die der arabische Schriftsteller Abû Yûsuf († 798) in seinem *Kitâb al-ḥarâğ* dem Abbasidenkalifen Hârûn al-Raschîd (786–809) als Basis eines gestaffelten Steuersystems von 12 : 24 : 48 Dirham präsentierte:

12 Dirham an Steuern sollte „von denen, die mit ihren Händen arbeiten, wie der Schneider, der Färber und der Schuster“, erhoben werden,

24 Dirham: für die Professionen der Kategorie „Wohlhabende“, sofern ihr Einkommen *de facto* nicht für den „Spitzensteuersatz“ ausreicht,

48 Dirham: „von den Wohlhabendsten, wie Bankiers, Kaufleuten, Ärzten und allen, die ein Kunsthandwerk ausüben oder Handel treiben“.

Die Typologie der Armut, die uns in den Geniza-Dokumenten begegnet, ist selbst arm. Sie lässt sich mit dem von Michel Mollat für die Armut im mittelalterlichen Europa erarbeiteten Konzept beschreiben: den zwei Arten von Armut, die Mollat *Strukturelle Armut* und *Konjunkturelle Armut* nennt.²

Strukturelle Armut bezeichnet den notorischen, den strukturellen Zustand der Entbehrung, von dem Arme ohne die Möglichkeit zum Unterhaltserwerb betroffen sind, die auch als *chronisch* bezeichnete Armut, unter der das Bataillon der Bettler leidet. Es

² Michel Mollat, *Die Armen im Mittelalter*, München 1984.

ist die Armut der „klassischen“, der sprichwörtlichen Armen: kranke und schwache Menschen, körperlich behinderte Menschen, alte Menschen, verwitwete und verlassene Frauen, Waisenkinder.

Bei Konjunktureller Armut hingegen treten Bedarf, Not und Armut *als Folge von Umständen* ein. Ausübende gering bezahlter Tätigkeiten, die im günstigen Falle den Erhalt der Familie ermöglichen, die *working poor*. Ein plötzliches Ein- oder Zusammenreffen ungünstiger Umstände wendet ihre ökonomische Situation zum Schlechten, umso eher, je mehr sie ihren Lebensunterhalt aus Geschäften mit Risiko beziehen. Konjunkturelle Armut ist im glücklichen Fall temporäre Armut. Doch für die Betroffenen ist sie besonders schwer zu ertragen. Sie sind, wie sie in ihren Briefen sagen, „aus ihrem Wohlstand gefallen“ (*yorêd minechasa*) und schämen sich, zu Empfängern von Almosen zu werden. Ihr Selbstbild ist eines von „Genügsamkeit“, nicht von „Bedürftigkeit“.

In den Geniza-Dokumenten lernen wir als typische Betroffene konjunktureller Armut kennen: die Ausübenden gering geachteter und wirtschaftlich prekärer Berufe, Fremde, Gefangene, Flüchtlinge, Schuldner, namentlich Steuerschuldner. Flüchtlinge strömten damals wie heute aus Kriegsgebieten herbei (zur Zeit der Kreuzzüge etwa aus Kleinasien, Syrien, Palästina). In der Fremde sind sie ihren Familien und sozialen Netzwerken entrissen und dadurch anfällig für Verarmung. Sie sagen: „Ich kam in diese Stadt mit leeren Händen“, beteuern: „Einst war ich einer derer, die geben“, versuchen, ihr Geschick in Worte zu fassen: „Du weißt, ich bin alleine und arm hier, im Land meines Exils, ohne Verwandte oder Freunde, allein bin ich unter ihnen ‚wie eine Tamariske in der Wüste‘“ [Anspielung auf Jeremia 17,6]. Es sind Arme, denen Almosen zu geben auch im Islam und Christentum zu den Heilsnotwendigkeiten gerechnet wird.

Hoffnungslose Schuldner, die vom „giftigen Medikament gegen Armut“ (Mollat), dem Darlehen, genossen hatten, waren nach ihrer Rechtsstellung der Privatexekution, Schuldhaft oder Schuldknechtschaft durch ihre Gläubiger ausgesetzt, denen sie sich allenfalls, wie *Jahja ibn Ammâr* durch ein Leben im Verborgenen entziehen konnten. Ihr prekärer juristischer Zustand änderte aber nichts daran, dass sie im Judentum, Christentum und Islam als almosenwürdig betrachtet wurden.

Die Armenbriefe der Kairoer Geniza argumentieren nicht nur mittels einer „Rhetorik der Armut“, so, wenn der gute Ruf des Adressaten als freudiger Geber und die zeitlichen und ewigen Vorzüge des Gebens wortreich erinnert werden oder die katastrophale Lage des Absenders eher lakonisch zur Sprache gebracht wird: „Dein Knecht informiert dich: ...“. Sie argumentieren auch auf der Basis einer „Theologie der Armenpflege“:

„Glücklich, der an den Elenden denkt; in schlechten Zeiten wird Gott ihn von Leid fernhalten“, und „So tue mir denn, was dich nahe an Gott bringt, sei dafür gepriesen, und ernte Lohn um meinet- und meiner Kinder willen!“

In unserer Gegenwart sind die Armen unserer Gesellschaft, wiewohl in einem sozialen Netz staatlicher Fürsorge aufgefangen, in einer schlechteren Situation als die Armen der Kairoer jüdischen Gemeinde im Mittelalter. Die Gesellschaft der Besitzenden sieht in ihnen nicht die Gelegenheit und Aufforderung, ihr ethisches Bewusstsein zu schärfen oder ihren Gemeinsinn zu bewahren, sondern den Kostenfaktor, der die sozialen Sicherungssysteme ruiniert: ein zynischer Diskurs potentieller „Geber“, die nicht dankbar, sondern stolz und eifersüchtig darauf bedacht sind, nicht unter den „Empfängern“ zu sein; ein Diskurs zudem, der doch nichts anderes ist als eine säkulare Variante des „Herr, wann hätten wir dich hungrig oder durstig, obdachlos oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und dir nicht geholfen?“

Die Antwort Jesu lautet seit jeher: „Was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan“ (Matthäus 25,44–45).

Vorgetragen am 13. Januar 2012.

Not lehrt sehen
Michael Heberers „Ägyptische Knechtschaft“ 1585

Tonio Sebastian Richter



Abb. 1: Michael Heberer als Galeerensklave. Abbildung leicht verändert entnommen aus: Michael Heberer, *Aegyptiaca Servitus*, Nachdruck Graz 1967, 112/113.

Der Kupferstich im zweiten Kapitel des zweiten Buches seines Erlebnisberichts¹ zeigt Michael Heberer in seinen schlechtesten Tagen. Seiner Oberkleider beraubt und in Eisen geschlagen, steht er vor einer vereinzelt Palme. Selbst des geringfügigen Labsals ihres Schattens wird er schon bald entbehren müssen – unten in der Bucht dräut sein zukünftiger Arbeitsplatz, die Galeere. Wer war Michael Heberer?

Heberer wird um 1560 im kurpfälzischen Städtchen Bretten als achttes Kind eines Ackerbürgers geboren. Zu dieser Zeit ist es bereits Brettens Ruhm, dass Philipp Melanchthon hier aufgewachsen ist, und tatsächlich ist Heberers Mutter eine nahe Verwandte des großen Humanisten und Reformators, ihr Mädchenname war noch Schwarzerdt – die deutsche Version des gräzisierten „Melanchthon“.

1575 nimmt Michael Heberer ein Studium in Wittenberg auf und geht im Frühjahr 1578 nach Leipzig, wo er drei Semester

¹ Michael Heberer von Bretten, *Aegyptiaca Servitus*, Heidelberg 1610. Faksimile-Ausgabe mit einer Einleitung von Karl Teply, Graz 1967 (Frühe Reisen und Seefahrten in Originalberichten, 6).

bis zum Sommer 1579 verbringt. Nach zwei Jahren als Hauslehrer veranlassen ihn „gewisse Umstände“ dazu, seinen lang gehegten Wunsch, fremde Länder zu sehen, in die Tat umzusetzen. 1582 reist er über Frankreich nach Italien, befährt das Mittelmeer, lernt Tunis und Malta kennen. Eines Tages gerät sein Schiff in Kampfhandlungen mit Schiffen des Osmanischen Reiches und infolge dessen in Seenot. Es gelingt einer Gruppe von Männern, darunter Heberer, in einem Rettungsboot lebendig die nordafrikanische Küste bei Alexandria zu erreichen. Die Gruppe wird aufgegriffen, und nach islamischem Recht werden Heberer und seine Leute im Mai 1585 zu Staatssklaven der Hohen Pforte.

„Allhier geb ich dem günstigen Leser / und einem jeden Christen Menschen zu bedencken / die unbeständigkeit des Glücks / die wunderbar und unversehliche zufäll deß Menschlichen Lebens. Der gefangene Graff und die Adeliche Ritter / waren noch vor wenig wochen / in allen Ehren / Wolstandt / und grossem Ansehen ... gehalten / Jetzund seind sie ärger als dazumal ihre Diener / verschmecht / veracht / ja ärger als ihre Hund gehalten. / ... Und dass ich von mir selber sage, der ich erst vor Sieben oder Acht wochen noch in Franckreich / lustig / freudig / frey eigen und ledig: Wie solt ich mir haben traumen lassen / dass ich in so kurtzer zeit / nicht allein über die 2000 Meil uff dem Wilden Meer solte verworffen werden / Sondern / auch in Egypten / da ich die Tag meines lebens / keine gedancken hin gehabt / in Heidnische Dienstbarkeit gerahten und mit dem Wasser der Trübsal auß dem Paradeis deß Fluß Nili, getrencket werden?“ (S. 102–103)

Die Tage und Wochen, die Heberer in Unterägypten, in Alexandria, im Ostdelta und vor allem in Kairo zubringt, waren indessen nur der Anfang und die bessere Zeit seiner Gefangenschaft. Der ungleich längere und härtere Teil waren die Jahre, da er auf einer Galeere angeschmiedet war, bevor er 1587 in die Freiheit gekauft wurde. Über Italien und Spanien kehrte er zurück nach Deutschland, wo er 1592 in die Dienste des Kurfürsten Friedrich IV. von der Pfalz trat und zum Kanzleiregistrator aufstieg. Heberer starb nach 1623.

Wir wüssten all dies nicht, hätte nicht Heberer seine Erinnerungen an die durchlebten Abenteuer veröffentlicht: „Aegyptiaca Servitus: / Das ist / Warhafte Beschreibung einer Dreyjährigen Dienstbarkeit / So zu Alexandrien in Egypten ihren Anfang / und zu Constantinopel ihr Endschaft genommen. Gott zu Ehren / und dem Nechsten zur / Nachrichtung / in.... Druck verfertiget Durch Michael Heberer ... der solche in der Person außgestanden“.

Heberers *Aegyptiaca Servitus* ist in verschiedener Hinsicht phänomenal. Ägyptologen können sich z. B. über die ersten akkuraten Maßangaben der großen Pyramide von Giza freuen:

„Als wir nun mit unsern *Guardianis* in zimliche Kundschaft kommen waren / liessen wir einen under ihnen / so ein *Renegat* oder *Mammaluck* / von *Genua* auß Italien bürtig / ... ansprechen / daß er unser etlich auff einen Freitag (da wir ohn das nit arbeiten solten) zu den Pharaonischen Begräbnüssen (denn also (S. 131) nennen sie die *Pyramides*) führen wolte / solche zu besichtigen / Welches er uns bewilliget. Führet uns also über den *Nilum* auß der Stadt *Cayra* in die Stadt *Memphis* oder *New Babylon* / darnach durch den Sandt zu den *Pyramidibus*. Die ligen von der Stadt ungefehrlich ein halbe Teutsche Meil wegs / nit weit von dem *Nilo*. Die gröste hat von einem Eck zu dem andern in die Viere 324 Schritt² / in die Höhe 250 Staffeln³ / und spizet sich zu in die Viere / Ist oben auff etliche Schritt breit. ... Und ist darinn zu sehen / ein Begrebnüs von schwarzem Marmelstein / in die Neun Schuc lang⁴ / Fünff hoch und breit. Die andere *Pyramides* seind kleiner. Aber es sind solche Gebew / und von so gewaltigen Steinen uffgeführt / daß sie billich von der Welt gerühmet werden / und alle andere wunder der welt ubertreffen und uberharren. Dann die andere alle zerstört und undergangen“.

Genauere Beobachtung und detaillierte Beschreibungen von Land und Leuten finden sich allenthalben, zur Freude des Ethnologen. So schreibt Heberer „Von der art, sitten und Kleidungen der Egypter.“

„Die Inwohner dieses Lands gehen gar schlecht gekleidet / Mann und Weib / gemeinlich in Leinen Hembdern mit grossen weiten Ermeln / wie der Pfaffen Meßgewandt / die sie gemeinlich blaw ferben lassen (S. 118)“ ... „Die Arm / Halß / und Fußbandt wie auch Ring / und Kleinoter an den

² 324 Schritt (à 70–80 cm) ergeben umgerechnet 226,8–259,2 m; die Cheopspyramide ist tatsächlich 230 m hoch.

³ Staffeln = Stufen/Lagen: Die Cheopspyramide besaß original ca. 210 Lagen; spätere Publikationen dokumentieren die Abtragung: Greaves (1639) 207; Petrie (1882) 203; heute sind es nur noch 201 Lagen.

⁴ Schuh oder Fuß sind regional unterschiedlich lang, meist 28–30 cm; d. h. die angegebene Länge des Sarges beträgt 250–270 cm, nach hessischem Fuß (= 25 cm) 225 cm; der Cheopssarg ist in der Tat 227 cm lang. Länge und Breite sind umgerechnet 140–150 cm, nach hessischem Fuß 125 cm; Höhe und Breite des Cheops-sarges betragen tatsächlich etwa 100 cm.

Ohren / seind den Weibern gemein / doch mehr in den Stedten als uff dem Land“ (S. 120).

Hätte Heberer nach dem Usus seiner Zeit eine Pilgerreise geplant und durchgeführt, er hätte den Orient vermutlich mit den Augen all der vielen Vorläufer auf den ausgetretenen Pilgerpfaden des Heiligen Landes erblickt: als Welt der Bibel, der antiken Geographen, des mittelalterlichen Romans und der vielen zeitgenössischen Pilgerberichte. Sicherlich hätte er dann keine Gelegenheit gehabt, die Barmherzigkeit eines Juden zu erfahren, und er hätte nie Dankbarkeit gegenüber der Gutmütigkeit menschenfreundlicher Muslime bzw. zum Islam konvertierten Christen verspüren müssen/können?

Aber es sollte eben anders mit ihm kommen, und die Irritation seiner Augen, vor denen das Schicksal so vieles Ungeahnte und Unerhörte geschehen ließ, machte seine Wahrnehmung in einem erstaunlichen Maße durchlässig und sensibel für Details, die sonst von Stereotypen und Vorurteilen verschattet bleiben.

„Da nun dem Bassa unser ankunfft angezeigt ward, ließ er uns näher zu seinem *Palatio* führen, und liesse erstlich durch einen Dolmetschen fragen / Wo wir weren gefangen worden / Darnach auch von einem jeden allein erkundigen / Wie er hiesse / auch Vatter und Mutter nahmen / Was eines jeden hanthierung / handwerck oder Kunst / Und ward solches alles fleissig uffgeschrieben / Zu was end / kund ich nit wissen.

Weil aber der Bassa sahe / dass wir etwas müd / befahl er uns heissen niedersitzen / daß wir thaten / und setzten uns auf die erden. Da kam allerhand gesind umb uns herumb / uns zu besichtigen. Es kamen auch etliche die uns die Hand begrieffen / sonderlich inwendig / darauß sie abnehmen kondten / welche von harter arbeit waren / Die befragten unser viel / ob wir wolten Türcken werden / so solten wir gute Tag haben / Aber es wolte sich niemandts damals angeben. Wiewol bald hernacher / ein Becker / und Schneider / so beyde Frantzosen waren / sich schendtlich vergassen / und zu Türcken wurden.

In solchem zulauff came under andern auch ein Jud zu uns. Der gieng zu mir und meinem Gesellen [*einem Pommern*] und fragte / Ob wir nit Teutsche weren / dem ich zur Antwort gab / Ja / Da fragt er / Aus was Landsart / Ich sagt / Von dem Rheinstrom / da verwundert er sich / und sprach / Wir solten in unserm Creutz geduldig sein / und gieng damit hinweg. Über ein kleine weile kam er wider zu uns / und bracht unser jedem ein frisch Brodt. Dann er gesehen / dass wir matt und hungerig / und sprach /, wir sollens seinetwegen verzehren / Dessen wir nit wenig erfrewet / ihme danckten / weil wir aber sehr durstig / batt ich ihn

auch umb ein trunck Wasser / Da bracht er uns auch einen Krug voll / Also sassen wir und zehrten nach lust / dann wir sehr hungerig und durstig waren. Gemeldter Jude zeigte uns ferner an / daß er ein Burger von *Constantinopel* were / und käuffte Frücht ein zu Cayra / solche nach hauß zu führen / und verhiesse uns, da wir gen / *Constantinopel* kämen (wie er dann verhofft / daß es bald geschehen möchte) uns (S. 122) alles guts und befürderung zu unser Freyheit zu thun / da wir uns anderst mit Gelt ledigen köndten / Dem wir seiner gethanen gutthaten und alles anerbietens höchlich dancketen“

Die Unmittelbarkeit und der Realismus der Erzählung machen Heberers Reisebeschreibungen zu einem bewegenden Zeugnis des Humanismus, sowohl im epochalen Sinne – Heberer war ein Kind des 16. Jahrhunderts, und wuchs bzw. studierte sich in den in Blüte stehenden europäischen Humanismus ein – humanistisch aber auch und vor allem im universalen, im moralischen Sinne.

Dabei ist Heberers Erzählung zugleich auch ein Zeugnis durchgestandener Hoffnung auf Bewahrung; ein Zeugnis des Glaubens an und des Dankes für die Hilfe Gottes. Allem erlittenen Ungemach und Unrecht zum Trotz deutet er seine „dreyjährige Dienstbarkeit“, das bittere Los des Galeerensklaven, als eine *Pilgerschaft*, wenn er sie als *Aegyptiaca servitus*, „ägyptische Knechtschaft“ bezeichnet und so in den Sinnhorizont der pharaonischen Bedrückung und des Auszugs des Volkes Israel stellt:

„Diese unsere Dienstbarkeit / ermahnete uns an die Dienstbarkeit des Volcks Israel / ... Wir machten uns also unsere Dienstbarkeiten umso leichter / und trösteten uns mit dem Gefengnüs ... : *Iosephi*, mit dem *Exilio* *Abrahami*, ja viel mehr mit dem *Exilio* unsers Herren und einigen Seligmachers *Iesu Christi* selbst / so er gleich nach seiner Geburt / auß befehl deß Engels Gottes / in diesen Landen außgestanden / und lebten der gewissen Hoffnung / daß der Gott / der sein volck Jsrael so wunderbarlich auß des Tyrannen *Pharaonis* Hend errettet hatte / würde uns auch nit in der Dienstbarkeit stecken noch verderben lassen / sondern zu seiner zeit wider erledigen“ (S. 127).

Immer wieder unterbricht Heberer seine Erzählung, um zu reflektieren, wie Gott ihn durch die Härte seines Schicksals beten und hoffen gelehrt habe. Not lehrt beten, sagt schon das Sprichwort: Unter der Belagerung von Schicksalsschlägen und miserablen Situationen kann der Mensch die Bastion der Kontrolle über sich selbst und über seine Umwelt aufgeben und sich ergeben – in die Hilfe wohlthätiger Menschen oder in die Hand Gottes.

Aber nicht nur das vermag Not, sie lehrt auch *sehen*.

Wie weiland Heberer, so leben auch wir noch und wieder in einer Zeit, in der das Unmögliche plötzlich eintritt, Gewissheiten in Grundlosigkeit verstürzen, Aktien sich in Schrottpapiere verwandeln. Und wieder, so scheint es, hebt sich kurz der Nebel über dem Gelände, und das in guten Zeiten verwöhnte, schläfrige, ablenkbare und verführbare Auge beginnt zu *sehen*.

Dass Krisen oft auch Chancen bieten, hört man derzeit oft. Dass jene Chancen aber aus neuem, zuvor verstelltem *Sehen* entstehen und dass sie zu nutzen bedeuten würde, neues *Sehen* in neues *Denken*, *Sprechen* und *Handeln* zu übertragen, dies sollte immer hinzugefügt werden!

Die Rettung aus der Krise – bei Heberer hört sich das so an:

„Aly Reiss aber nach dem er mich an solch sicher ort geliefert / und mir meine Schrifftliche Freyungsbrieffe zugestellt hatte / nam er seinen Abschied von dem Herren *Ambassadeur*, und wünschete mir Glück zu meiner Erledigung“ (S. 332).

„Da ich nun diesen meinen Freybrieff hatte / und mich ausser der Türcken Banden widerumb under den Christen gantz ledig befande / war ich gleichsam im Paradeiß. Und weil ich mich von dem Todt wider lebendig / von den Banden ledig / und von der schweren Gefengnüs widerumb Frey befande / tröstete ich mich / mit dem lebendigen wort des Propheten *Samuelis*, in dem 2. Capitel deß Buchs / da er spricht: Der HERR tödtet und macht lebendig / führet in die Hell und wider herauß / Er hebet auff den dürfftigen aus dem Staub / und erhöhet den Armen auß dem Koht“ (S. 333).

Vorgetragen am 1. Juli 2009.

„Der Mensch verbringt zehn Jahre, indem er ein Kind
ist, bevor er Leben und Tod erkennt“
Kinder in der altägyptischen Literatur

Franziska Naether

„Die gute Lebenszeit dessen, der alt geworden ist, steht in seiner eigenen Verfügung.
Wer bedürftig ist, wenn es Güter im Speicher gibt, ist es, der seinen Teil davon erfleht.
Wer sechzig Jahre überschritten hat, an dem ist alles vorübergegangen.“¹
Die Lebenszeit, die sich bis zum Gipfelpunkt erstreckt, von der sind zwei Drittel verloren.
Er (der Mensch) verbringt 10 (Jahre), indem er jung ist, bevor er Leben und Tod erkennt.
Er verbringt weitere 10 (Jahre), indem er die Arbeit und die Lehre annimmt, von der er leben können.
Er verbringt weitere 10 Jahre, indem er spart und Besitz erwirbt, um davon zu leben.
Er verbringt weitere 10 Jahre bis zum reifen Alter, bevor sein Herz Einsicht erlangt.
Bleiben 60 Jahre in der gesamten Lebenszeit, die (der Weisheitsgott) Thot dem Mann Gottes zugeschrieben hat.
Einer unter Millionen, wenn der Gott segnet, ist es, der sie erreicht, wenn das Schicksal gewogen ist.
Der Frevler und der Mann Gottes kennen nicht die Art der Lebenszeit, die ihnen zugeschrieben wurde.“

So heißt es in einem fast 2000 Jahre alten Weisheitstext, der Lehre des so genannten Papyrus Insinger aus Ägypten unter römischer Beherrschung, etwa 70 n. Chr., der sich heute im Rijksmuseum van Oudheden im holländischen Leiden befindet.² Die Schriftrolle ist nach ihrem Ankäufer, dem Antikenhändler Jan Herman Insinger, benannt. Die hier zitierte Passage ist eines der Zeugnisse, von denen Wissenschaftler das ideale (altägyptische) Lebensalter von 100 bzw. 110 Jahren gewonnen haben. Einige andere Quellen belegen dies ebenfalls. Wie kommt es zu dieser Anzahl an Jahren?

¹ Papyrus Insinger, Kolumne 17,9–11; [...]; 17,21–18,5. Übersetzung aus: Friedhelm Hoffmann/Joachim Friedrich Quack, *Anthologie der demotischen Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4)*, Berlin 2007, 257.

² Textausgabe: František Lexa, *Papyrus Insinger*, Paris 1926.

Diese Frage führt uns zum Oberthema der Universitätsvesper und des Studium universale im laufenden Sommersemester (2012): der Kindheit und dem Kind-Sein. Die Alten Ägypter haben den idealen 100 bzw. 90 Lebensjahren 10 Jahre der Kindheit vorangestellt. Es war das Verdienst des bekannten Ägyptologen und Kulturwissenschaftlers Jan Assmann, dies herausgestellt zu haben.³ Frühere Interpretationen gingen nämlich davon aus, dass am Ende der Lebenszeit eine Dekade hinzugefügt worden sei, gewissermaßen als Zugabe für gute Lebensführung und zur Erlangung von Weisheit.

Über demographische Aspekte möchte ich an dieser Stelle nicht referieren. Es soll jedoch gesagt sein, dass nur die Eliten, die Zugang zu medizinischer Versorgung hatten und unter entsprechenden hygienischen Bedingungen lebten, ein hohes Alter erreichen konnten. Allerdings mussten auch von ihnen die kritischen, vor allem die ersten beiden, Lebensjahre überstanden werden. Frauen unterlagen einem zusätzlichen Risiko, das ihre Lebenserwartung verringerte – der Gefahr, bei Geburten zu sterben. Doch zurück zu unserem Textbeispiel.

Der Text von Papyrus Insinger ist ein Lehrtext, in demotischer Sprache und Schrift abgefasst.⁴ Solche Sammlungen von lehrhaften Sprüchen, Maximen und Sentenzen sind in Ägypten seit frühesten Zeiten belegt. Eine bekannte literarische Vermittlungsform sind die Weisheitslehren, die von einem „Vater“ für den „Sohn“ verfasst wurden, z. B. die „Lehre des Amenemhet“ I. für dessen Sohn Sesostri I., also von dem alten Pharao für den neuen jungen König.⁵

Ein anderes Werk, das mit „Lehre eines Mannes für seinen Sohn“ betitelt ist,⁶ macht deutlich, dass Autoren und Rezipienten nicht

³ Jan Assmann, Die Unschuld des Kindes. Eine neue Deutung der Nachschrift von CT spell 228, in: Terence Du Quesne (Hrsg.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B. H. Stricker* (Discussions in Egyptology Publications, Special Number 2), Oxford 1995, 19–26.

⁴ Zum Demotischen Mark Depauw, *A Companion to Demotic Studies* (Papyrologica Bruxellensia 28), Brüssel 1997.

⁵ Textausgabe: Faried Adrom, *Die Lehre des Amenemhet* (Bibliotheca Aegyptiaca 19), Turnhout 2006; Günter Burkard/Heinz-Josef Thissen, Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I, Altes und Mittleres Reich (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 1), 3. Auflage, Berlin 2008, 107–114.

⁶ Textausgabe: Hans-Werner Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe auf dem Gottesweg des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches* (Ägyptologische Abhandlungen 60), Wiesbaden 1999; Burkard/Thissen, a.a.O., 169–173.

streng wörtlich zu nehmen sind; sicherlich haben wir es mit fiktiven Konstruktionen zu tun.⁷

Dahinter verbergen sich Lehrer-Schüler-Konstellationen. Diese konnten in der Realität auch Vater-Kind-Beziehungen sein, denn in einer Gesellschaft ohne Schulpflicht, wo nur wenige Jungen eine institutionelle Schulbildung erhielten, war die Ausbildung im Elternhaus nicht unüblich.

Aus der Bibel sind uns vergleichbare Spruchsammlungen erhalten, z. B. die Sprüche König Salomos und das Buch des Predigers Kohelet. Wechselseitige Beeinflussung zwischen Ägypten und Israel werden für sie und ebenso für die Psalmen in der Forschung seit längerer Zeit thematisiert. Viele der Sentenzen bedienen sich universaler Normen, gewissermaßen eines „Weltwissens“, das auch Eingang in den biblischen Wertekanon gefunden hat.

Sprüche, die teilweise noch in unserem Spruchgut überliefert sind, sind beispielsweise „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein“, „Die Trunkenheit von gestern löscht nicht den Durst von heute“ oder die „Goldene Regel“ des Tun-Ergehen-Zusammenhangs: „Was du nicht willst, das man dir tu‘, das füg‘ auch keinem andern zu“, die bereits in den ägyptischen und biblischen Texten zu finden sind. Ich habe sie alle einem spätägyptischen Weisheitstext entnommen, der „Lehre des Anchscheschonqi“.

Dieser ist mit einer Rahmenhandlung versehen, die den Sprüchen einen literarischen Kontext gibt. Wir erfahren, dass der Priester Anchscheschonqi, Günstling des Pharao, die Nachricht von einem geplanten Attentat auf den Herrscher zufällig mit anhört, aber nicht meldet, wie es seine Pflicht gewesen wäre. Kurz darauf erfährt der König davon und lässt alle Mittäter umbringen, nicht aber den Mitwisser Anchscheschonqi. Er kommt lebenslänglich hinter Gitter. Zu einem Festtag des Herrschers lässt dieser alle Gefangenen frei – außer Anchscheschonqi:

„Der Pharao begnadigte alle Menschen, die in den Gefängnissen von Daphnai waren, außer Anchscheschonqi, Sohn des Thanuphis. Sein Herz wurde deswegen schwach. Er sprach zum Stabträger, der ihm zugewiesen war: ‚Möge mir diese Gunst von dir erwiesen werden! Mögen mir eine Palette und ein Papyrus [gebracht] werden, weil ich einen Jungen habe! Ich bin (noch) nicht dazugekommen, ihn zu unterweisen. Ich

⁷ Zur Pseudepigraphie im Allgemeinen Wolfgang Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung (Handbuch der Altertumswissenschaften, 1. Abteilung, 2. Teil), München 1971; Anthony Grafton, Fälscher und Kritiker. Der Betrug in der Wissenschaft, Berlin 1991.

will ihm eine Lehre aufschreiben. Ich will es ihm nach Heliopolis bringen lassen, um ihn damit zu unterrichten.“⁸

Mit diesem Auszug soll die Perspektive auf die Kinder in solchen Lehrtexten verdeutlicht werden: Eltern und Lehrer, also Erwachsene, blicken auf Kinder als auf „unfertige Menschen“, „kleine Erwachsene“, die auf ein professionelles berufliches Milieu vorbereitet werden sollen. Zu den Themen gehörten die Einhaltung gesellschaftlicher und religiöser Werte und Normen. Nur ansatzweise wird Platz dafür eingeräumt, dass das Kind seine Erfahrungen selber macht und aus gelegentlichen Fehlern lernt.⁹

Wir wissen inzwischen, dass nicht alles im Leben von Erziehungsberechtigten vorgegeben werden sollte. Zu Recht fragte Rüdiger Lux in seinem Beitrag zu dem Zyklus des Studium universale im Sommersemester 2012, ob wir nicht alle in einem gewissen Sinne „unfertig“ bis ans Lebensende bleiben.¹⁰

Umgekehrt machen Kinder viele Dinge intuitiv richtig, z. B. durch entdeckendes Spiel. „Spielen ist etwas für Kinder“ – könnte man denken, doch ist es mehr als eine Tätigkeit scheinbar ohne bewussten Zweck, zum Vergnügen, zur Entspannung; allein aus Freude an seiner Ausübung. Damit es zum Spielen kommt, müssen Regeln „beherrscht“ werden. Gewissermaßen ergebnisoffen wird ein Schritt ins Chaos gegangen. Der spielende Mensch (*homo ludens*) war für Schiller ein Bild gegen Mechanisierung und Spezialisierung der Lebensführung. „Der Mensch ist nur dort ganz Mensch, wo er spielt“ war sein Motto, um die Ganzheitlichkeit der menschlichen Fähigkeiten zu betonen. Heute sind Strategien zwischen Wettkampf und Kreativität Teil eines jeden Managementtrainings. Spielen soll Innovationen fördern, Lernen anregen und den Teamgeist stärken.“¹¹ Es ist keinesfalls altägyptischem Lehrpersonal anzulasten, dies nicht erkannt zu haben. Ganz im Gegenteil: Einige Lebenslehren wie die bereits erwähnte „Lehre des Ani“ oder die „Satirische Streitschrift“ des Papyrus

⁸ Kolumne 4,9–12. Übersetzung: Günter Vittmann, in: Thesaurus Linguae Aegyptiae, online verfügbar unter <http://aew.bbaw.de/tla/>.

⁹ In der „Lehre des Ani“ gibt es einen Dialog zwischen Lehrer und Schüler, in dem der Schüler die Anweisungen des Lehrers punktuell in Frage stellt. Allerdings ist es am Ende immer die Ansicht des Lehrers, die sich durchsetzt.

¹⁰ Vgl. Rüdiger Lux, Janusz Korczak und die Magna Charta Libertatis für das Kind, in: Dominik Becher/Elmar Schenkel (Hrsg.), Kinder, Kinder! Vergangene, gegenwärtige und ideelle Kindheitsbilder, Frankfurt/M. 2013, 118.

¹¹ Stephanie Garling, Editorial: Das Spiel zwischen Chaos, Strategie und Unterhaltung, in: Arbeitstitel 2/1, 2010, II, online verfügbar unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:15-gucosa2-168827>.

Anastasi 1 lassen Selbstreflexion und Dialog zwischen Lehrer und Schüler zu.

Es ist außerordentlich schwierig, die antike Schule und Spielwelt klar zu erkennen. Die eine war am Tempel angesiedelt und kann nur in Ausnahmefällen als „Klassenraum“ archäologisch lokalisiert werden. Aus der Welt des Spielens haben wir zwar Spielzeug überliefert, doch es besteht immer die Möglichkeit, dass z. B. kleinformatische Skulpturen auch im Kult als Weihgaben hätten Verwendung finden können. Im Leipziger Ägyptischen Museum beispielsweise besitzen wir Hähne, Hündchen und weitere Tierfiguren aus Terrakotta, von denen wir nicht genau sagen können, ob sie als Kinderspielzeug oder Kultgerät genutzt wurden.

Heute ist „entdeckendes Lernen“ eine immer beliebter werdende Form in Kindergärten und Grundschulen, sich mit komplizierten Sachverhalten im Kindesalter auseinanderzusetzen. Damit ist gemeint, dass sich Kinder Sachverhalte durch Erfragen und Ausprobieren selbst erschließen. Wir können von engagierten Lehrern hören, von Schulsozialarbeitern, die „kleine Forscher“ in den Bildungseinrichtungen für diverse Themen begeistern. Dadurch werden viel nachhaltigere Bildungserlebnisse geschaffen als durch Frontalunterricht. Eine solche Form der Vermittlung ist oft kostspielig und in Zeiten von Einschnitten in Erziehung und Wissenschaft leider meist nicht umsetzbar.

Auch in wissenschaftlichen Diskursen sollte man sich einen kindlichen Zugang zu Fragestellungen des beruflichen Lebens und des Alltags bewahren. Wie elaboriert „Fragen an das Material“ sein können, mit denen Historiker ihren Quellen begegnen, wie Sozialwissenschaftler ihr „Forschungsdesign“ mit einem komplexen Methodeninventar konfrontieren und wie welche Laborstrecken für organische und anorganische Materialien durch Naturwissenschaftler arrangiert werden: Ich plädiere hier dafür, nicht die einfachen W-Fragen nicht aus dem Gedächtnis zu verlieren: „Wer, Was, Wo, Wodurch, Warum, Wie, Wann“ – oder in viel schönerem lateinischen modifiziertem Versmaß Hexameter:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis,
cur, quomodo, quando?

Und solche Fragen kommen ganz einfach zustande, wenn man einem jüngeren Familienmitglied oder Kind aus dem Bekanntenkreis über die eigene Tätigkeit erzählt. Machen Sie sich auf das ein oder andere „Warum?“ gefasst! Das kann auch gerne von einem weiteren „Warum?“! „Und warum?“ gefolgt sein. Dem sollte man gewachsen sein. Und vielleicht sind die Erwachsenen manchmal ganz froh, wenn die Kinder die Warum-Fragen stellen,

denn so findet man mit einer Fragemethode etwas heraus, die mancher vielleicht scheut, um nicht vermeintliche Wissenslücken einzugestehen müssen. Damit haben die W-Fragen bei Kindern schon wieder Methode. Warum eigentlich nicht?

Vorgetragen am 23. Januar 2013.

Der berauschte Pharao
Disco, Drogen und Demotisch

Franziska Naether

Der Beitrag „Der berauschte Pharao“ behandelt eine Erzählung, die in der Forschung den Namen „Amasis und der Schiffer“ oder „Amasis und der Kapitän“ trägt und auch „Pharao Amasis und der Wein“ heißen könnte. Die Geschichte ist abgefasst in demotischem Ägyptisch, einer späten Sprach- und Schriftstufe des Alten Ägypten.

Die Erzählung ist auf einem Papyrus überliefert, der im 3. vorchristlichen Jahrhundert beschrieben wurde. Die Handschrift stammt vermutlich aus dem Nildelta und liegt heute in der Bibliothèque Nationale in Paris.



Abb. 1: Pharao Amasis II. Berlin, Staatliche Museen, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv.-Nr. 11684; © Wikimedia Commons, Foto: José Luiz Bernardes Ribeiro, CC BY-SA 4.0.

Pharao Amasis, die Hauptfigur, herrschte von 570 bis 526 v. Chr. als fünfter König der 26. Dynastie über Ägypten. Er war zunächst Militärführer und kam als Usurpator auf den Thron. Angeblich stammte er aus einfachen Verhältnissen. Seine Regierungszeit soll durch kluge Friedens- und Wirtschaftspolitik bestimmt gewesen sein im Kräftespiel mit anderen antiken Mächten wie Kyrene (im heutigen Libyen gelegen), den altgriechischen Stadtstaaten, den Persern und dem Neubabylonischen Reich. Zahlreiche Bauwerke in Ägypten sind in seiner Zeit und in seinem Auftrag entstanden.¹

In unserem Papyrustext aber treten diese politischen Leistungen des Amasis in den Schatten gegenüber anderen Charakterisierungen des Königs. Der uns interessierende Passus hat folgenden Wortlaut:

„Eines Tages zur Zeit des Pharao Amasis sprach Pharao (zu seinen Großen: ‚Ich will ägyptischen qelbi(-Wein) trinken!^{2]} Sie [= die Großen, d. h. hohe Beamte] sprachen: ‚Unser großer Herr! Es ist (sehr) schwer, ägyptischen qelbi(-Wein) zu trinken!³ Er sprach zu ihnen: ‚Widersetzt euch nicht dem, was ich sage!‘ Sie sprachen: ‚Unser großer Herr! Möge Pharao tun, wie ihm beliebt!‘ Pharao sprach: ‚Möge man zum See eilen!‘ Man tat, wie Pharao befohlen hatte. Pharao speiste mit seinen Frauen, indem kein Wein der Welt vor ihnen stand außer ägyptischem qelbi(-Wein). Pharao vergnügte sich mit seinen Frauen. Er trank eine sehr große Menge Wein, weil Pharao nach ägyptischem qelbi(-Wein) Verlangen hatte. Pharao begab sich in der nämlichen Nacht am See zur Ruhe. Er schlief unter einem Weinstock im Norden. Am (nächsten) Morgen konnte sich Pharao wegen seines großen Katers nicht erheben. (Als) die (vorgesehene) Zeit nahte, konnte er sich nicht erheben. Die Magistraten jammerten mit den Worten: ‚Ja gibt es denn so etwas? Es ist geschehen, dass Pharao einen großen

¹ Erhart Graefe, Le „Tempelbauprogramm“ du roi Amasis, in: Didier Devauchelle, La XXVIe dynastie –continuités et ruptures. Promenade saïte avec Jean Yoyotte. Actes du colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l’Université Charles-de-Gaulle – Lille 3, Lille 2003, 159–164.

² Das ist entweder ein Gefäß, ein Maß von ca. 12 Litern oder eine Weinsorte; vgl. Karl-Theodor Zauzich, Wie maß-voll war Amasis?, in: Enchoria 16, 1988, 139–140.

³ Weil der Wein sehr stark ist – in der Antike war es üblich, Wein mit Wasser zu verdünnen – sozusagen die Weinschorle *avant la lettre*.

Rausch hat.' Überhaupt niemand konnte (hin)gehen, um zu Pharao zu sprechen. Die Magistraten gingen zu dem Ort, an dem sich Pharao befand. Sie sprachen: ‚Unser (großer) Herr! Was für ein Elend ist es, in dem sich Pharao befindet?‘ Pharao sprach: ‚Ich habe einen großen Kater. (Es) steht nicht (in meiner) Macht, irgendwelche Geschäft(e) zu erledigen. Aber seht, ob es unter euch jemanden gibt, der mir eine Geschichte erzählen kann, dass ich mich daran erfreue!‘

Unter den Magistraten gab es einen Priester der (Göttin) Neith mit Namen Psammetich(?), (der sehr) gelehrt (war). Er trat vor den Pharao. Er sprach: ‚Mein großer Herr! Hat Pharao vielleicht noch nicht (die Geschichte) gehört, die einem jungen Schiffer namens Harmachoros, Sohn des Osor[kon], der zur Zeit des Pharao ... lebte, widerfahren ist?‘“

Die Geschichte handelt von einem Schiffer und seiner Frau. Ein nicht genannter König scheint den Kapitän unter einem Vorwand von seiner Gattin wegzulocken, was diesen schon im Vorfeld sehr traurig stimmt. Leider ist das Ende der „Geschichte in der Geschichte“ nicht erhalten, denn der Papyrus bricht mitten im Text ab. Manche Forscher vermuten, dass der König den Kapitän wegschickt, um sich an seine Frau heranzumachen. Ob der Pharao Amasis sich nach der erzählten Geschichte besser fühlte oder einen Tag mit Müßiggang und Ausnüchtern verbrachte, ist ebenw enig überliefert.⁴

⁴ Der weitere erhaltene Text lautet: „Er hatte eine (wörtlich: seine) Frau namens Schepmer, genannt (mit Beinamen) Onchis, indem ein anderer Name des Schiffers, den sie (seine Frau) zu ihm sagte, Peteesis war. Sie liebte ihn, und er liebte sie ebenfalls. Eines Tages ließ Pharao ihn (den Schiffer) nach Daphnai gehen und am nächsten Tag [zurückkeh]ren(?), indem er (der Schiffer) sehr unwillig war über den Befehl des Pharaos. ‚Es ist eine eilige Fahrt. Du wirst heute nach Daphnai gehen. Du wirst am nächsten Morgen zurückkehren.‘ Er [= der Fischer] empfand sehr großes Unbehagen darüber, dass er sich den Befehlen, die Pharao ihm erteilt hatte, nicht widersetzen konnte. Er sagte, dass es seine Sache(?) war, in der man ihn gehen ließ vor den Pharao. Er ging (in) sein Haus. Er speiste mit seiner Frau. Er konnte nicht wie sonst trinken. (Als) die Zeit kam, gingen die beiden zu Bett. Er konnte sie nicht berühren, um mit ihr zu schlafen, wegen der Art der Pein, in der er war. Sie sprach zu ihm: ‚O dass er (der Angesprochene) heil sei – Fluß!‘“ Es handelt sich hierbei sicherlich um das weit verbreitete Erzählmotiv, dass der König einen Untertan mit einem dienstlichen Auftrag wegschickt, um sich ungestört der Ehefrau des Mannes nähern zu können; vgl. z. B. David und Bathseba in 2. Samuel 11–12.

Bemerkenswert ist, dass in beiden Erzählungen der Pharao von einer ganz anderen Seite gezeigt wird, als man die ägyptischen Herrscher aus den offiziellen Quellen kennt: als Stellvertreter der Götter auf Erden, oberste Richter, Gesetzgeber, religiöse Oberhäupter und stets siegreiche Heerführer. Im Gegensatz zur altägyptischen Königsideologie haben wir hier einen genießerischen, ja dekadenten Zecher vor uns, der neben anderen Ausschweifungen ein Übermaß an starkem Alkohol konsumiert, obwohl ihm sein Hofstaat vorher schon davon abgeraten hatte. Doch es kommt, wie es kommen musste – nach dem Suff kommt der Rausch, und nach dem Rausch kommt der Kater.

Die Geschichte wird gerne als „Schwank“ oder „Volkserzählung“ gewertet,⁵ bei deren Lektüre der Ägypter über den ersten Mann im Land einmal lachen konnte, da ihm Dinge wiederfuhren, die auch der breiten Masse nicht fremd waren.

Der griechische Historiker Herodot, der im 5. Jahrhundert v. Chr. über Ägypten berichtet, hat auch zu Amasis etwas zu sagen: Nach seinem Zeugnis ist der König ein Mann mit klaren Prinzipien gewesen: Vom frühen Morgen bis zum Mittag habe er akribisch die Regierungsgeschäfte geführt, aber danach habe er sich ausgiebig vergnügt.⁶

Wenn man diese beiden Zeugnisse zusammennimmt – die demotische Erzählung und den historiographischen Bericht des Herodot – so kommt man zu folgendem Schluss über die literarische Figur des Amasis: Er wird von Herodot und einigen anderen Autoren als kluger Taktierer zwischen den Mächten des Mittelmeerraums dargestellt, gleichzeitig aber als gewohnheitsmäßiger, geübter Trinker. Die demotische Geschichte geht dabei noch drastischer vor als der Historiker: Ihr zufolge muss es der König in dieser Nacht wohl selbst nach seinem Alkoholpegel gewaltig übertrieben haben, wenn er das Übernachten an der frischen Luft am See dem Palast vorzog und trotzdem noch am Morgen einen Kater hatte.

In diesem Zusammenhang könnte man noch fragen, wie es sich mit den weiblichen Gästen des Abends verhielt – der Geschichte zufolge gab es ja ausschließlich qelbi(-Wein). Deren Befinden ist

⁵ Gabriele Höber-Kamel, *Das Pharaonische Ägypten. König Amasis und der Schiffer – ein altägyptischer „Schwank“*, in: *Kemet* 11/3, 2002, 28–29.

⁶ Herodot, *Historien* 2, 173, 1–2. Besprochen bei Hartwig Altenmüller, *Einführung in die Hieroglyphenschrift*, 2. Auflage, Hamburg 2010, 86–87.

nicht aufgezeichnet worden – es lag nicht in der Intention des Autors – aber weder werden unpässliche Alkoholisierte geschildert, noch werden die Damen nach dem feucht-fröhlichen Gelage durstig ins Bett gegangen sein. Allein der König ist der Zecher. Wenn uns das Fragment dieser Geschichte heute etwas sagen will, dann vor allem dieses: Übermaß an Genussmitteln tut selten gut – beim einfachen Volk wie bei Königen. Das primäre Interesse war wohl Kritik am hehren Königsideal.

Machen wir einen zeitlichen Sprung in das Nachtleben heutzutage. Jedes Wochenende pilgert das Feiervolk in die Kathedralen der Unterhaltung, um sich amüsieren zu lassen. Die Clubs und Discotheken liegen meist in Kellern oder alten Fabrikhallen, in denen die Maschinen schon lange stillstehen. Sie dienen höchstens noch als Kulisse. Der Eintrittspreis zum Vergnügen kostet einen Geldschein und die Abgabe der Jacke an der Garderobe. Damit hängt man am besten gleich Sorgen und Nöte mit an den Haken. Warum nicht einmal aus dem Alltag und seinem klassischen-Tag-Nacht-Zeitgefüge ausbrechen?

Durch das Dunkel vieler Clubs leuchten meist abstrakte, manchmal verstörende visuelle Animationen. Lampen blitzen auf, oft in kurzen Intervallen, und geben dem Herzen, dem Leben einen neuen Takt vor: den der Lichteffekte des Stroboskops, und natürlich den des Beat.

Elektronische Musik in all ihren Variationen und mit ihren peitschenden Rhythmen wurde seit den 1980er Jahren neben den bekannten legalen Drogen wie Alkohol auch immer von synthetischen Drogen begleitet. Eine beträchtliche Anzahl an Discogängern nimmt illegale Aufputzmittel, um sich in Stimmung zu bringen.

Speed, Ecstasy, Crystal Meth – das sind Drogen, um ohne Pause feiern zu können, ohne einen Gedanken an Morgen verschwenden zu müssen, ohne Probleme, Langeweile oder Traurigkeit. Es sind sogar Fälle von Handwerkern bekannt, die auf Droge ein Wochenende schwarz durcharbeiten können. Gerade Crystal Meth, in Mitteldeutschland und Bayern schon seit fast zwei Jahrzehnten ein Thema, hat in den letzten Jahren rasante Zuwächse zu verzeichnen, weil die Beschaffung einfacher geworden ist.⁷ Die Substanz macht innerhalb kürzester Zeit süchtig – zum Teil

⁷ Vgl. dazu einen Pressebericht in der Süddeutschen Zeitung vom 14.12.2011, online verfügbar unter <http://www.sz-online.de/nachrichten/drogenkauf-wie-im-discounter-915293.html>.

bereits nach dem ersten Konsum. Maßvoller Konsum ist keine Option, denn der Körper nimmt sofort Schaden. Wer in den genannten Regionen aufgewachsen und jünger als 40 Jahre ist, kennt sicher den einen oder anderen Fall im persönlichen Umfeld, den die Jugendsprache gemeinhin als „Opfer“ titulierte. Wer nicht, muss nur genau hinsehen: antisoziales Verhalten, bizarre Bewegungen, quasi atemlose Kommunikation in Wort und Schrift.

Langzeitstudien über die Auswirkungen dieser Substanzen liegen in der Regel noch nicht vor. Und wenn die Wissenschaft eine Droge analysiert hat, nachweisen kann und Probanden für Auswertungen befragt hat, kommt das nächste Präparat auf den Markt. Euphorisierende oder dämpfende Substanzen wird es immer geben. Im Fall von Crystal Meth, dem Heroin-Ersatz Krokodil, Liquid Ecstasy & Co. ist noch nicht abschätzbar, welche Auswirkungen auf unser auf Subsidiarität basierendes Gesundheitssystem zukommen werden.⁸

Eines sei aber auch gesagt: Die Unkosten für die Gesellschaft infolge von Alkohol- und Nikotinmissbrauch und der Adipositas sind weitaus gravierender als die des Drogenkonsums.⁹

Mit diesem Blick auf die Belastungen für die Gesellschaft durch Ausschweifungen wären wir wieder bei Amasis, dem betrunkenen Pharao, der seinem Umfeld nach dem Rausch zur Last wird, weil er notwendige Aufgaben nicht übernehmen kann. Eine Führungskraft, die nicht in der Lage ist zu führen. Ein Herrscher, der selbst Hilfe braucht.

Wie passt das zu dem Bild des klugen Staatsmannes, das Herodot vermittelt? Gar nicht. Beide Quellen – die Erzählung und der historiographische Bericht – sind fiktiv und keine Zeitzeugenberichte. Davon kann man wohl kaum Aussagen zur realen Persönlichkeit des Amasis ableiten. Sie stellen jedoch Lesarten der Rezeption seines Bildes dar, von denen es vielleicht noch weitaus mehr gegeben hat.

⁸ Zu den einzelnen Substanzen, ihren Wirkungen und Gefahren vgl. die Aufstellung der Europäischen Beratungsstellen für Drogen und Drogensucht, online verfügbar unter <http://www.emcdda.europa.eu/publications/drug-profiles/de>. Eine aktuelle Übersicht über Drogenmissbrauch in Deutschland im Jahr 2012 ist hier zu finden: <http://www.emcdda.europa.eu/publications/country-overviews/de>.

⁹ Vgl. eine Veröffentlichung der Weltgesundheitsorganisation (WHO): European Action to Reduce the Harmful Use of Alcohol 2012–2020. Kopenhagen 2012, 1; online verfügbar unter http://www.euro.who.int/__data/assets/pdf_file/0008/178163/E96726.pdf.

Im Wintersemester 2012/13 war in den Vortragszyklen der Universitätsvesper und des Studium universale unter der Überschrift „Rausch“ viel zu erfahren über verschiedene Formen des Berauschtseins. Neben der Intoxikation mit legalen oder illegalen Substanzen gibt es den Rausch auch als mystische Trunkenheit, als Sinnesöffner für spirituelle Erfahrungen. Der Konsum von manchen rauschverursachenden Substanzen außerhalb spezifischer religiöser Rituale kann als anstößig gelten – Ayahuasca zum Beispiel, ein südamerikanischer Lianentrunke für Zukunftsvisionen und Begegnungen mit Geistern, oder der Genuss von geweihtem Wein. Im antiken Mittelmeerraum ist der Kult um den griechischen Gott Dionysos, den römischen Bacchus, das bekannteste Beispiel für sakralen Alkoholgenuss. In Riten zu Ehren dieses Gottes sind Satyrn und Mänaden aktiv – ekstatisch tanzende und vom Alkohol berauschte Begleiter dieses Gottes.¹⁰ Im Alten Ägypten war insbesondere der Kult der Göttin Hathor mit ausschweifendem Rauschtrinken verbunden.¹¹

Hier haben wir es mit einem Streben nach Nähe zur Gottheit aus dem Alltag im Festgeschehen zu tun. Sicherlich könnte man diese Entrückung auch neurologisch und soziologisch mit Aspekten des bereits geschilderten heutigen Nachtlebens vergleichen, doch das soll an dieser Stelle nicht versucht werden.¹²

Nur ein Punkt ist mir noch wichtig: Nach jedem Fest, nach jedem Genuss kommt der Alltag wieder. Nach jedem Wochenende, nach jedem Sonn- und Feiertag steht die unausweichliche Gewissheit, dass danach auch wieder ein Montag, ein Arbeitstag, kommen wird – welche Substanz man auch immer konsumiert. Es gibt kein Entrinnen vor der Lebenswirklichkeit. Drogen sind oft Teil einer verfehlten Sinnsuche.

„Wein ist Gottes Wohltat“ steht auf einem antiken Flaschenfragment und kennzeichnet das Getränk als beliebtes Genussmittel bei Festen und als Handels- und Zahlungsmittel.¹³ Die Ägypter

¹⁰ Michel Maffesoli, *Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus*, Frankfurt/M. 1986.

¹¹ Dazu exemplarisch Franziska Naether/Gil H. Renberg, „I celebrated a fine day“: An Overlooked Egyptian Phrase in a Bilingual Letter Preserving a Dream Narrative, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 175, 2010, 49–71.

¹² Vgl. Anne Debal, *Zur Bedeutung von Rausch und Ekstase im kulturellen Vergleich – unter besonderer Berücksichtigung von compulsivem Drogengebrauch in westlichen Gesellschaften*, München 2008.

¹³ Vgl. den Beitrag „Wein für den Bischof“ von Joost Hagen in dieser Publikation.

konnten aber auch die weniger schönen Seiten des Rauschs illustrieren – literarisch in der Erzählung des Amasis, aber auch im Flachbild und der in der Malerei. In mehreren Gräbern in Luxor aus der Zeit der Königin Hatschepsut und des Königs Thutmosis III. im 15. Jahrhundert v. Chr. sind Gäste eines Banketts dargestellt, denen es genauso oder noch schlechter ging als Pharao Amasis nach seiner Zecherei – z. B. im Grab des Djeserkareseneb und des Neferhotep.¹⁴ Hier ist der ausschweifende Genuss als Zeichen von sozialem Prestige zu deuten. Übermaß ist nur selten die richtige Wahl, bewusster Genuss dagegen schon eher.

Vorgetragen am 23. Januar 2013.

¹⁴ Nina De Garis Davies, *Scenes from some Theban Tombs*, Oxford 1963, 7, Tafel 6.

Umstrittenes Impfen
Vom Heilen im Alten Ägypten und dem Umgang mit
wissenschaftlichen Informationen

Franziska Naether

Von 2015 bis 2016 war ich Gastwissenschaftlerin an der Universität in New York. Dort gibt es ein Filmfestival, das der Schauspieler und Mit-Begründer Robert de Niro traditionell organisiert: das Tribeca Film Festival. 2016 hatte es in diesem Zusammenhang großen Ärger gegeben: Robert de Niro hatte einen Film für das Programm ausgesucht, der sich mit dem Thema „Impfgegner“ beschäftigt. Der semi-dokumentarische Streifen mit dem Titel „Vaxxed: from Cover-Up to Catastrophe“ nimmt eine positive Haltung gegenüber Impfgegnern ein.

Es dauerte nicht lange, bis kritische Stimmen laut wurden: Journalisten, andere Schauspieler und Filmemacher, aber auch eine interessierte Öffentlichkeit kritisierten de Niro für die Auswahl dieses Filmes, und der Druck auf den Schauspieler wurde letztendlich so stark, dass er den kontrovers beurteilten Film wieder aus dem Programm nahm.¹ Ich habe diese Debatte mit großem Interesse verfolgt und war über den Ausgang positiv überrascht. Zum einen kann ja durch Festivalbeiträge ein Thema aufgegriffen werden, das durchaus umstritten ist, aber in diesem speziellen Fall schien der Film in einem Duktus produziert worden zu sein, der wenig Spielraum für Debatten ließ – oder sie gar nicht erst ermöglichen wollte.

Mittlerweile ist mehrfach in Medien und Öffentlichkeit thematisiert worden, dass das Kernargument der Impfgegner, Wirkstoffe von Impfungen könnten Autismus bei Kindern hervorrufen, widerlegt worden ist. Die Studien, die zu diesen Ergebnissen führten, sind alle als fehlerhaft eingestuft worden: aufgrund falscher Prämissen und sozialwissenschaftlich fragwürdiger Methodik, zum Beispiel nicht repräsentativer Gruppengrößen.² Zudem ergaben mehrere neue Studien, dass kein Zusammenhang zwischen Impfungen und

¹ <https://www.theguardian.com/film/2016/mar/27/robert-de-niro-pulls-vaccination-film-tribeca-vaxxed>.

² Studie erschienen 1998 im Journal „The Lancet“, seit einigen Jahren zurückgezogen; vgl. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20137807>.

Autismus besteht.³ Impfen ist gelebter wissenschaftlicher Fortschritt. Es führt zu einer erheblich verbesserten Lebenserwartung im Vergleich mit Kindern vormoderner Gesellschaften, denen diese Möglichkeit nicht offenstand – unabhängig davon, ob sie Sklavensohn oder Pharaonentochter waren.

Hinzu kommt, dass die Thesen und Ergebnisse der fehlerhaften Studie immer wieder falsch zitiert worden sind und dass sich die vermeintlichen Ergebnisse extrem lange als vermeintliche Fakten im Bewusstsein halten. Die Widerlegung kommt nicht in allen Teilen der Öffentlichkeit an. Das liegt zum Teil daran, dass die Medien diese nicht ausreichend rezipieren. Zusätzlich gibt es verstärkt Kreise, die sich den Erkenntnissen der Wissenschaft bewusst verweigern, ihr Anti-Expertentum zelebrieren und äußerst anfällig für Verschwörungstheorien sind.⁴

Wir sind damit bei zwei bekannten Problemen, deren Diskurs sich in den letzten Jahren verschärft hat. Erstens: die Art, wie wissenschaftliche Erkenntnisse in der Öffentlichkeit rezipiert werden. Oftmals ist es so, dass Korrekturen oder Aktualisierungen von Erkenntnissen oder Problemlösungen keinen Platz in der Öffentlichkeit haben. Die Kontroverse oder bestimmte Argumente z. B. im politischen Diskurs finden in den Medien eine höhere Aufmerksamkeit als das Ergebnis oder die Lösung eines Problems nach langen Debatten. Auch die Tatsache, dass Wissenschaft Zeit braucht, dass Demokratie aus Kompromissen nach oft lange andauerndem Austausch von Argumenten besteht, ist einer Öffentlichkeit, die auf rasche Ergebnisse fokussiert ist, oder einem Journalismus, der Schlagzeilen bevorzugt, unbequem: Denn warum soll man lange Debatten und Wege zu einem Ziel verfolgen, wenn man seiner Zielgruppe leicht verdauliche Häppchen mit Kontroversen, Stichwörtern oder vermeintlich einfachen Lösungen servieren kann?

Zum Zweiten wird es immer schwieriger, Menschen von einer anderen Meinung zu überzeugen. Heutzutage wird viel Politik über Kommentarspalten, Tweets, kurze Nachrichten oder soziale Medien gemacht, und Menschen scheuen sich nicht mehr, sogar mit ihrem Klarnamen zu polemisieren und sich der Auffassungen ihrer eigenen Filterblase oder Echokammer zu vergewissern.

³ <https://www.theguardian.com/society/2014/may/20/autism-link-to-vaccines-dismissed-by-studies-of-more-than-a-million-children>.

⁴ Vgl. die unpublizierte Dissertation von Francois Van Schalkwyk, *New potentials in the communication of open science with non-scientific publics: The case of the anti-vaccination movement*, Stellenbosch 2018.

Es wird merklich schwerer, sich mit Fakten und Argumenten, die auf Statistiken beruhen, durchzusetzen. Das Vorsorgen im Kontext des Impfens ist dafür ein passendes Phänomen: Man kann vermutlich unzählige Beispiele dafür anführen, dass Menschen nicht gestorben oder schwer krank geworden sind, weil sie geimpft waren. Aber ein vermeintlich relevanter Einzelfall kann überzeugender wirken als eine auf breiter Materialbasis geführte Debatte.

Das ist menschlich; wir wissen, dass auf der emotionalen Ebene mit Einzelschicksalen mehr Überzeugungskraft entfaltet werden kann, und sprechen von „Narrativität“ oder „Tellability“. Die Methode des Storytellings vermitteln wir auch in der akademischen Ausbildung. Studierende haben z. B. in Kursen bei mir die Aufgabe, mittels digitaler Techniken eine Geschichte zu erzählen. Vordergründig kommt es mir bei den Prüfungsleistungen um das Umsetzen der gelernten Software an, aber die Technik muss sachgerecht auf die antiken Quellen angewendet werden. Die Texte und Artefakte kommen in Form von Wikis und 3D-Modellen oder Rekonstruktionszeichnungen in den Abgabeleistungen der Studierenden vor. Das ist Storytelling in Reinform: die Einbettung von Fallbeispielen in eine digitale Landschaft. In anderen Seminaren sind wiederum andere Kompetenzen gefragt: Dort müssen die Fallstudien im Zusammenhang betrachtet werden. Die Mehrheit der Menschen – und das muss man leider feststellen – bevorzugt die Einzelschicksale und nicht die Tortendiagramme, Statistiken und repräsentativen Analysen.

Dass es zunehmend problematisch für Experten wird, Menschen von einem Sachverhalt zu überzeugen, möchte ich an Hand eines Beispiels veranschaulichen. Ich bin Ägyptologin und komme aus einem Haus in der Nachbarschaft der Universitätskirche, dem Kroch-Hochhaus. Dort befindet sich das Ägyptische Museum der Universität Leipzig, wo ich unter anderem Ausstellungen kuratiere, Lehrveranstaltungen abhalte – vor Kurzem habe ich mit einer Gruppe von Studierenden und Schülern einen Audioguide für Kinder produziert⁵ – diverse Events plane und Führungen für verschiedene Gruppen von Besuchern halte. Es kommen Menschen ins Museum, die oftmals im Fernsehen oder im Internet Dokumentationen und (Horror-)Filme gesehen haben, von denen sie glauben, dass sie der Wahrheit entsprächen. Ich weiß natürlich, dass es sehr gute Produktionen gibt, an denen ernstzunehmende Wissenschaftler beteiligt sind. Aber daneben hat kaum eine weitere Zivilisation zu mehr fantastischen Spekulationen geführt als das

⁵ <https://soundcloud.com/user-778792758>.

antike Reich am Nil. Verallgemeinerungen zur altägyptischen Kultur sind schwierig, denn wir behandeln viele Jahrtausende Geschichte, Schriftgeschichte, Architekturgeschichte und so weiter. Doch im Sinne der Pseudowissenschaft waren es allein Aliens, die die Pyramiden gebaut und Heilmittel und verschiedenartige Technologien nach Ägypten gebracht haben, aber die Ägyptologen, also diejenigen, die darüber Bescheid wissen, wollen dieses Geheimwissen nicht teilen. Das ist eine altbekannte Mär, und hier darauf einzugehen, wäre müßig; denn Aspekte dieser Mystifizierung Altägyptens sind mittlerweile selbst Gegenstand der Forschung. Auch in unserem Haus sind bereits einige Arbeiten dazu entstanden, in denen sich Studierende kritisch mit den Narrativen der Pseudowissenschaften auseinandersetzen.

Ein anderes Phänomen, das ich in letzter Zeit öfter beobachte: Menschen zweifeln an, dass Museen Originale beherbergen. Offenkundig wird dies am Beispiel von Mumien. Bei Mumien handelt es sich bekanntlich um Menschen und auch Tiere, die für die Ewigkeit behandelt und vor dem physischen Verfall bewahrt wurden. Neben der Technik der Mumifizierung mit allen ihren mehr oder minder delikaten Details gibt es dafür ein Balsamierungsritual, mit dem die Priester die angewandten Methoden funktionsfähig werden ließen, denn der Körper wurde für das erhoffte Leben nach dem Tod noch gebraucht. Diese Vorstellung bildet einen zentralen Unterschied der altägyptischen Jenseitsvorstellungen im Vergleich zu Islam, Christentum oder Judentum, denn dort ist es nicht die sterbliche Hülle, sondern die Seele, auf die es im Leben nach dem Tod ankommt. Nicht so bei den Ägyptern: Jeder hat – je nach seinem Budget – versucht, für sich die Mumifizierung zu ermöglichen, Grabbeigaben zu erwerben und sich in einer Grabanlage bestatten zu lassen.⁶ Besucher zweifeln die Echtheit der Ausstellungsstücke an und insbesondere den Umstand, dass in Mumien „richtige Menschen drin sind“. Mein Gegenargument an dieser Stelle ist immer, dass Scans aller Art beweisen, dass die Mumien nicht „leer“ sind und darüber hinaus mehr Wissenszuwachs bringen. Außerdem wäre es äußerst unpraktisch, den ausgewickelten Körper an anderer Stelle aufzubewahren und die oft kompliziert gewickelten Mumienbinden und Verzierungen ohne den Körper wieder zusammenzufügen und in einer Ausstellung zu präsentieren. Darüber hinaus wollen wir die Würde des Toten wahren, wenn wir schon mit dem Export der Mumien die Totenruhe gestört haben.

⁶ Es sei der Vollständigkeit halber darauf hingewiesen, dass es Grabanlagen und Beigaben – wenn auch in bescheidenerem Umfang – auch in anderen Religionen gab.

Wir zeigen im Ägyptischen Museum drei vollständig erhaltene menschliche Mumien. Zwei von ihnen sind Frauen, die circa mit Ende Dreißig verstorben sind, und die eines jungen Mannes, der zwischen seinem 25. und 35. Lebensjahr zu Tode kam. Diese Angaben entstammen der Analyse von Röntgen- und computertomographischen Aufnahmen. Das ist eine relativ normale Lebenserwartung für Ägypter einer privilegierten Oberschicht, die Zugang zu Hygiene und guter Medizin hatten.

Demografische Befunde variieren regional und oft auch chronologisch. Selbst Friedhöfe mit größeren Zahlen von Bestattungen liefern nicht genug Material für vergleichende Studien etwa über die durchschnittliche Lebenserwartung. Ergänzende Daten können aber von unerwarteter Seite gewonnen werden: Aus Steuerunterlagen!

Willy Clarysse und Dorothy J. Thompson veröffentlichten vor knapp zehn Jahren das Buch „Counting the People“.⁷ Dabei handelt es sich um eine Entzifferung von mehreren steuerrelevanten Papyrusdokumenten aus der Oase Fayum in Mittelägypten etwa im zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Fast 59.000 Menschen lebten dort zu dieser Zeit – nicht mitgerechnet die Kinder und die von Steuern befreiten (und somit nicht in den Listen erfassten) Militärs und Priester. Clarysse und Thompson schätzen, dass die Oase insgesamt von etwa 85– bis 95.000 Einwohnern bewohnt wurde. Nach den Deklarationen in den Zensusdokumenten lebten durchschnittlich 4,25 Personen in einem Haushalt. Das ist fast doppelt so viel wie in heutigen Industrienationen. Knapp acht Menschen bewohnten ein Haus, also in der Regel zwei Familien. Die statistische Lebenserwartung von Frauen betrug nur 22,5 Jahre. Diese Zahl erklärt sich, wenn man die Sterblichkeitsrate von Mutter und Kind bei der Geburt bedenkt. Eine Frau bekam statistisch gesehen sechs Kinder, von denen nur ein Drittel das Erwachsenenalter von etwa 14 Lebensjahren erreichte. Die meisten Kinder starben in den ersten zwei Lebensjahren.

Ein weiterer Grund dafür, dass die Lebenserwartung so niedrig war, sind militärische Auseinandersetzungen, die in der Regel mehr Männer als Frauen betrafen. Wer Kinderkrankheiten, Gebären (Frauen) und Kriege (Männer) überlebte, hatte eine durchschnittliche Lebenserwartung von etwa vierzig Jahren.⁸

⁷ Willy Clarysse/Dorothy J. Thompson, *P. Count, Counting the People in Hellenistic Egypt*, Bd. 1+2, Cambridge 2009.

⁸ Zum Weiterlesen: Roger S. Bagnall/Bob W. Frier, *The demography of Roman Egypt (Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time 23)*, Cambridge 1994. [Paperback Edition 2006]; Fritz Mitthof, *Junge Heirat, viele Geburten, frühe Verwitwung*

Neben den Mumien, deren ungefähres Alter man mittels bildgebender Verfahren aus den Körpern ermitteln kann, sind Totenscheine und Mumientäfelchen, auf denen Todesursache und Todeszeitpunkt notiert sein können, und die genannten Steuerdokumente eine wichtige Quelle für die altägyptische Demografie. Freilich müssen sie quellenkritisch gelesen werden: Die Familien waren bestrebt, den Organen der Verwaltung frühzeitig das Ableben eines Familienmitgliedes zu melden, denn damit wurde auch dessen Austragung als Steuerzahler geregelt. Die Eintragungen im Geburtsregister waren noch nicht steuerrelevant, denn steuerpflichtig wurden junge Männer erst mit dem Erreichen des Erwachsenenalters. Das war in der Regel etwa um das 14. Lebensjahr. Clarysse und Thompson konnten in den Steuerdokumenten eine hohe Konzentration von jungen Männern unter 12 und über 16 Lebensjahren feststellen. Das zeigt, dass Familien versucht haben zu schummeln und ihre Jungs so lange als jünger auszugeben, bis sich ihr Alter nicht mehr verheimlichen ließ und sie als Steuerzahler registriert werden mussten.

Andererseits war es für die Familien natürlich ein großes Glück, wenn die Kinder das Teenageralter überhaupt erreichten. Dies gilt nicht nur für das Alte Ägypten, sondern auch für fast alle Kulturen bis hin zum 19. Jahrhundert n. Chr. Denn viele Babys und Kleinkinder starben an den Krankheiten, gegen die man heutzutage impfen kann: insbesondere Tuberkulose, aber auch Pocken aller Art, und an vielen Infektionskrankheiten, die bisher medizinisch noch nicht bestimmt werden konnten.⁹ Hinter jedem Sarg, der keine Erwachsenen-Normgröße aufweist, und jedem Grab, in dem sich Spielsachen befanden, steht ein familiäres Drama. Neben der Trauer um den Verlust spielte dabei die Sorge um den Totenkult und die Erhaltung des Namens der Eltern die entscheidende Rolle und der Wunsch, mit dem Erbe den Bestand der Familie zu sichern. Heutzutage ist es ja eher der Fall, dass das Vermögen erst Erben zur Verfügung steht, wenn diese bereits selbst

oder Scheidung. Demographische Aspekte des Frauenlebens im römischen Ägypten, in: Harald Froschauer/Hermann Harrauer (Hrsg.), *Emanzipation am Nil. Frauleben und Frauenrecht in den Papyri* (Nilus. Studien zu Kultur Ägyptens und des Vorderen Orients 11), Wien 2005, 65–73; Walter Scheidel, *Death on the Nile. Disease & the Demography of Roman Egypt* (Mnemosyne Suppl. 228), Leiden/Boston/Köln 2001.

⁹ Kamal Sabri Kolta/Doris Scharzmann-Schafhauser, *Die Heilkunde im alten Ägypten*, Stuttgart 2000.

fast das Rentenalter erreicht haben, da unsere Lebenserwartung eine ganz andere ist.

Es ist eine Errungenschaft der modernen Medizin, dass wir heute viel länger leben und eine verschwindend geringe Säuglingssterblichkeitsrate haben. Es ist der älteren Generation möglich, ihren Lebensabend lange nach dem Ausscheiden aus dem aktiven Arbeitsleben zu verbringen, insbesondere in Ländern mit sozialen Netzen wie Deutschland. In antiken Zivilisationen waren Leute, die das heutige Renteneintrittsalter überschritten, schon uralte Zeitgenossen, aber das ideale Alter der Alten Ägypter von 110 Jahren, wie es in einigen Weisheitstexten vorkommt, ist wohl nur ganz wenigen vergönnt gewesen oder war überhaupt nur eine literarische Fiktion.

Ich erlebe es immer wieder, wenn ich über individuelle Schicksale berichte, wie Besucher im Museum oder Hörer von Vorträgen ihr eigenes Leben mit dem der antiken Menschen vergleichen und dann feststellen, dass ihnen die Menschen vor 2000 oder mehr Jahren gar nicht so fremd sind, weil sie ungeachtet ganz anderer Lebensumstände ähnliche Sorgen und Nöte hatten. Für Situationen im Leben, für die man Orientierung und Beistand benötigt, suchen und finden viele damals wie heute Halt in der Religion: durch Teilnahme an Gottesdiensten, den Festen der Gemeinschaft, Gebete, Singen oder in antiken Gesellschaften durch Orakel und magische Praktiken, die zum Teil einen Nachhall in heutigen Religionen haben. Seien wir dankbar, dass der Verlust eines Kindes, eine der härtesten Prüfungen für Eltern, heute nicht mehr tatenlos hingenommen werden muss, sondern dass ihm durch Impfung vorgebeugt werden kann, wenigstens in unseren Breiten.

Vorgetragen am 24. April 2019.

„Körper, Ich und Seele“ aus altägyptischer Sicht
Ägyptologische Anmerkungen zu Gunther von Hagens’
umstrittenen „Körperwelten“

Friederike Seyfried

Wenn es darum geht, zu aktuellen Fragen und Problemen des gesellschaftlichen Lebens Stellung zu beziehen, werden Vertreter der Altertumswissenschaften in den seltensten Fällen um ihre Meinung gefragt – was ja auch beim Gegenstand ihrer Forschungsbemühungen in aller Regel einleuchtet.

Nun ist es aber ein erklärtes Ziel der Universitätsvespern, sich zu zeitgeschichtlich relevanten Themen zu äußern, und so mag es zunächst verwundern, welche Gründe eine Ägyptologin dazu bewegen, am Paulineraltar im Rahmen einer Vesper zur Anthropologie des Menschen aus altägyptischer Sicht zu sprechen, wo doch unsere Fragen nach „Körper, Ich und Seele“ gerade in einem Gotteshaus eher aus christlicher Perspektive zu beantworten wären.

Die Gründe für die folgenden Stellungnahmen mit Sichtweisen aus weit „vorchristlicher Zeit“ liegen darin, dass im Zuge der unendlich kontrovers diskutierten „Körperwelten“-Ausstellung Gunther von Hagens’ und seines Plastinationsverfahrens immer wieder Ägyptologen um ihre Meinung gefragt wurden. Die geschah natürlich vor allem vor dem Hintergrund der Präsentation altägyptischer Mumien in Museen und Sammlungen.

Wissend um die im großen und ganzen ablehnende Haltung der christlichen Kirchen zur Inszenierung der „Körperwelten“-Ausstellung, erhofften sich Journalisten und Medienvertreter über die Anfragen bei der „Ägyptologenzunft“ tendenziell positivere Einschätzungen zu diesem Themenkomplex, wobei sie mit provokanten Fragestellungen zur Mumifizierung und zur Ausstellung von Mumien versuchten, die Ägyptologen dem „von-Hagens’schen-Lager“ zuschlagen zu können. Dass sie mit dieser Annahme weit gefehlt hatten und warum sich gerade ein Vergleich altägyptischer Mumien mit den Plastinaten von Hagens’ verbietet, wird im Folgenden Gegenstand der Ausführungen sein. Dabei möchte ich weniger das ethische Problem des Zuschaustellens plastinierter Körper in den Vordergrund stellen, sondern die Einstellung zu „Ich“ und Körperverhältnis der bewusst unterzeichnenden Körperspender zum Kernpunkt der Betrachtungen machen.

Die kritische Auseinandersetzung mit dem ethischen Aspekt der genannten Körperspenden-Ausstellung ist mittlerweile an unzähligen vielen Orten und in allen Medien breitgetreten und diskutiert

worden, so dass es sich erübrigen sollte, hierzu erneut ein weiteres „Statement“ abzugeben. Mir erscheint es dennoch bedeutsam und positiv, dass in unserer säkularisierten Welt dieser ethische Fragenkomplex so überaus provokant und hitzig diskutiert wurde und zumindest zum Nachdenken in weiten Teilen der Bevölkerung angeregt hat.

Auch die – sowohl von Medizinern als auch von zahlreichen Juristen – überwiegend negative Einschätzung des Show-, Inszenierungs- und Kommerzcharakters der Ausstellung dürfte als ein positives Zeichen unserer noch geltenden gesellschaftlichen Werte ausgelegt werden. An diesem Punkt sieht sich auch die amtierende ägyptische Regierung harscher Kritik – insbesondere aus dem Ägyptologenlager – ausgesetzt, die den Erlass des 1981 ermordeten Präsidenten Anwar el-Sadat, die Mumien der Pharaonen aus Pietätsgründen nicht mehr öffentlich zur Schau zu stellen, aus rein kommerziellen Beweggründen gekippt hat und voyeuristische Blicke gegen „billige“ Dollars jedem Besucher ermöglicht.

Was aber gebietet dem Ägyptologen nun eigentlich, dieses „von Hagens'sche“ Körperszenario abzulehnen, wo er sich doch tagtäglich mit jener Kultur abgibt, die dem Erhalt der menschlichen Körper durch Mumifizierung – mehr als andere – fundamentale Bedeutung zumaß und wo er sich womöglich noch dazu bekennt, in den Ausstellungsräumen Ägyptischer Museen Mumien zu zeigen?

Zum einen würden die meisten meiner Kollegen zunächst einen Unterschied zwischen „Mumie“ und „Mumie“ machen und einen seiner Mumienhülle entblößten Körper ohnehin nicht öffentlich zur Schau stellen, wohingegen sie der wohl mit einer Gesichtsmaske geschmückten Mumie den Zustand einer für die Ewigkeit versorgten Persönlichkeit zubilligen würden, die, dergestalt in sich ruhend, auch den Blick der heutigen Öffentlichkeit nicht scheuen muss. Zum anderen aber weiß der Ägyptologe um das eigentliche Ziel der altägyptischen Mumifizierung, das dem Erhalt des Körpers für ein ewiges Leben des Verstorbenen dienen sollte – ein Aspekt, der bei von Hagens keine Rolle spielen dürfte, wohl aber bei manch einem seiner „Kunden“.

An diesem Punkt trifft man nun auf die interessante Frage, welche Beweggründe die bewusst unterzeichnenden Körperspender v. Hagens' veranlasst haben, sich nach ihrem Tode plastinieren zu lassen. Recherchiert man in den zahlreich erschienenen Publikationen zu diesem Thema, dann dürfte der überwiegende Teil der Körperspender eine vollkommen – sagen wir – „unverkrampfte“ Haltung zu diesem Thema einnehmen und in erster Linie das Argument „zum Nutzen der Wissenschaft“ ins Feld führen. Es gibt aber auch andere Stimmen, aus deren Erklärungen

eindeutig hervorgeht, dass man sich über die Plastination einen Körpererhalt für die Ewigkeit erhofft.

Hierzu gehören Zitate wie „die Individualität zu Lebzeiten wird über den Tod hinaus bewahrt“ und „ich möchte nicht völlig anonymisiert werden [...], wenn möglich sollten meine Tätowierungen erhalten werden“ oder „es fasziniert mich, auch nach meinem Tod noch zu existieren“ sowie „seit ich vom Plastinationsverfahren weiß, sehe ich meinem Tod absolut ruhig entgegen“.

All diese Aussagen implizieren die Sehnsucht, im Erhalt des Körpers den Tod zu überdauern, und spätestens an diesem Punkt berührt man die Fragen nach den Vorstellungen von „Körper, Ich und Seele“.

Offensichtlich kommt bei jenen Stimmen eine mehr oder weniger diffuse Vorstellung von der Anbindung der eigenen Persönlichkeit an den individuellen Körper zum Ausdruck – selbst wenn bei den Äußerungen nie von einer „Seele“ oder einem sonstwie zu bezeichnenden Person-Aspekt die Rede war –, so dass diese Grundeinstellung zunächst an altägyptische Konzeptionen denken lassen könnte.

Es lohnt sich allerdings, vor diesem Hintergrund einen genaueren Blick auf die altägyptischen Person-Vorstellungen zu werfen, die sicherlich in nicht unerheblichem Maße auch Einfluss auf die Entwicklungen vorderorientalischer und frühchristlicher Glaubens- und Jenseitsvorstellungen hatten.

Zunächst dürfte es von Bedeutung sein, dass sich die Fortdauer menschlicher Existenz im Alten Ägypten nach dem Tode mehr oder weniger auf zwei Ebenen oder in zwei Bereichen vollzog, die aber auf der gemeinsamen Basis des Individualitätserhalts der Person beruhen. Da herrscht zum einen die Überzeugung, dass ein Individuum so lange unsterblich ist, so lange sich die Nachwelt seiner erinnert. Um dies möglichst für alle Ewigkeit abgesichert zu wissen, schufen die Alten Ägypter jene Monumentalgräber, die bis heute durch ihre Inschriften, Bilder und Statuen Zeugnis von den jeweiligen Individuen ablegen. Insbesondere die Vergewärtigung der Person in ihrer mit Namen und Titel versehenen Statue, die somit zu einer Art sichtbarem „Ersatz-Körper“ wird, garantierte die Fortexistenz in der Sozialsphäre.

Die andere Ebene altägyptischer Fortexistenz berührt die religiöse Vorstellung einer immerwährenden Bezugnahme von Seele und Körper und erklärt die Notwendigkeit des individuellen Körpererhalts als Ruheplatz oder „Anker“ für die Seele. Dabei ist es von großer Bedeutung, dass durch den physischen Tod des Menschen zunächst die Einheit von Körper und Seele gewaltsam zerrissen wird und ein tatsächlicher Todeszustand eintritt. In Anleh-

nung an einen mythischen Präzedenzfall – nämlich den der Wiederbelebung des Totengottes Osiris¹ – wird daher der Akt der Mumifizierung als Heilung und Wiederherstellung empfunden. Dieser Heilungsprozess ist erst abgeschlossen, wenn die vollständig eingehüllte und mit einer Maske geschmückte Mumie rituell wieder ihr Persönlichkeitsselbst zugesprochen bekommt und nun der Seele wieder als Aufenthaltsort dienen kann.

Vor diesem, hier natürlich nur kurz umrissenen Person-Konzept der Alten Ägypter erklärt sich von selbst, dass man bei Ägyptologen weder Verständnis für eine „von-Hagens'sche-Körperwelten-Ausstellung“ noch geeignete Erklärungsmuster für die genannten Körperspender findet, die sich eigentlich die Unsterblichkeit ihrer selbst erhoffen.

Während man im Alten Ägypten unendlich viel Sorgfalt auf den Erhalt der eigenen Persönlichkeit – auch und im Besonderen bei Name und Körper – legte und nur so Unsterblichkeit garantiert werden konnte, wird durch die von Hagens übrigens zurecht auferlegten juristischen Vorgaben eine totale Anonymisierung der Leichen vollzogen, die nach altägyptischen Vorstellungen nur den „wirklichen Tod“ bedeuten kann.

Der Wunsch der Körperspender, die ja selbst den Individualitätsaspekt ins Feld geführt haben, läuft hier also in die Irre: Nicht einmal das „Körperselbst“ wird hier erhalten, geschweige denn der Name erinnert. Während die altägyptische Kultur den Todeszustand des Individuums durch die Wiederherstellung des im Tod „zerrissenen“ Körpers heilt, zergliedert v. Hagens den Körper, beraubt ihn seiner Individualität und führt damit – zumindest nach altägyptischer Vorstellung – zum endgültigen Tod, respektive zur Degradierung des Mensch-Seins in eine rein materielle Substanz. Wir sind heute tatsächlich an einem Punkt angelangt, wo die Anonymisierung der Person im Tode und über den Tod hinaus stetig fortschreitet und vergessen wird, welche kulturstiftende Kraft in der Beschäftigung mit dem Tode liegt.

Es scheint mir in diesem Zusammenhang beachtenswert, dass es im vielfältigen Angebot der Religionen und Sekten heutzutage zahlreiche Lösungen für die Wiedergeburt, die Auferstehung und das Weiterleben der Seele gibt, dass aber die Wertung des gestorbenen Körpers als Träger der individuellen Merkmale immer mehr an Bedeutung verliert. Gleichwohl ist den meisten von uns – und den hier zitierten Körperspendern – durchaus bewusst, dass es eben unser Körper ist, der unsere Individualität „verkörpert“.

¹ Siehe dazu den Beitrag „Sterbende Götter“ von Elke Blumenthal in dieser Publikation.

Auch das christliche Abendland, dessen Wurzeln nicht unerheblich auf den religiösen Fundamenten des Alten Orients fußen, hat in den letzten ein-/zweihundert Jahren immer mehr Abstand von dieser ursprünglichen Einheit „Körper, Ich und Seele“ gewonnen, wovon heutzutage die rückläufige Tendenz der Körperbestattungen und der damit verbundenen aufwendigen Friedhofskultur ein Zeugnis ablegt. Es soll hier keineswegs den Urnenbestattungen ihre Berechtigung abgesprochen werden, doch scheint es mir vor dem Hintergrund der gemachten Aussagen bemerkenswert, dass der Wunsch nach dem Erhalt eines „Körperselbst“ – und seien es nur die Knochen oder ein Platinat – nach wie vor für die Konzeption des Individuums eine Rolle spielt.

Abschließend erscheint es mir daher wünschenswert, dass neben den vielfältigen Lösungen zum Erhalt des „Seelenheils“ auch heutzutage der zweite Aspekt in der altägyptischen Denkweise nicht gänzlich verdrängt werde und die Erinnerungskultur des christlichen Abendlandes, die sich unter anderem in den Grabmälern der Friedhöfe widerspiegelt, nicht ganz verloren gehen möge, auf dass alle vorüberziehenden und lesenden Besucher ganz im Sinne altägyptischer Tradition bestätigen: „*Einer lebt, solange man sich seiner erinnert*“.

Vorgetragen am 26. Mai 2004.

Autorenverzeichnis

Blumenthal, Elke

1956–1961 Studium der Ägyptologie und Kunstgeschichte an der Universität Leipzig. 1961–1986 wissenschaftliche Assistentin und Oberassistentin am Ägyptologischen Institut/Ägyptischen Museum der Universität Leipzig und 1970–1999 dessen Leiterin. 1961 Diplom, 1964 Promotion (A), 1977 Promotion B (= Habilitation). 1978 Dozentin, ab 1986 Professorin, seit 1999 im Ruhestand.

Elfert, Pia

1977–1985 Studium der Islamwissenschaft, Ägyptologie, Biblischen Archäologie und Mittleren und Neuen Geschichte an den Universitäten Tübingen und Hamburg. 1990–1992 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Orientalische Philologie der Universität Würzburg. Seit 1984 freie Verlagsarbeit.

Hagen, Johannes Leonard

1996–2003 Studium der Ägyptologie und Koptologie an der Universität Leiden, Niederlande. 2005–2009 Promotionsstudent ebenda. 2010–2015 wissenschaftlicher Mitarbeiter des Projekts Database and Dictionary of Greek Loanwords in Coptic (DDGLC) der Universität Leipzig. Seit 2016 wissenschaftlicher Mitarbeiter beim Projekt Katalogisierung Orientalischer Handschriften in Deutschland (KOHD) an der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Arbeitsstelle Koptische Handschriften in Berlin.

Naether, Franziska

1999–2004 Studium der Ägyptologie, Alten Geschichte und Kulturwissenschaft an der Universität Leipzig, 2005–2008 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität zu Köln, 2009 Promotion, 2009–2019 akademische Assistentin am Ägyptologischen Institut/Ägyptischen Museum –Georg Steindorff*– der Universität Leipzig, 2015–2016 Forschungsaufenthalt an der New York University, USA und 2017–2018 an der Stellenbosch University, Südafrika.

*Die Benennung des Instituts und Museums erfolgte 2008.

Richter, Tonio Sebastian

1987–1992 Studium der evangelischen Theologie an den Kirchlichen Hochschulen Leipzig und Naumburg/S., 1993 dipl. theol.,

1993–1996 Studium der Ägyptologie am Ägyptologischen Institut der Universität Leipzig und der Koptologie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. 1998 Promotion, 2005 Habilitation für Ägyptologie mit Schwerpunkt Koptologie, 1999–2014 akademischer Assistent, Oberassistent, Lehrstuhlvertreter in Leipzig und an anderen Universitäten, seit 2014 Professor für Ägyptologie mit Schwerpunkt Koptologie an der Freien Universität Berlin. Seit 2015 gleichzeitig Akademieprofessor an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

Seyfried, Friederike

1980–1991 Studium der Ägyptologie und Klassischen Archäologie in Heidelberg und Wien, 1991 Promotion in Heidelberg. 1991–1994 wissenschaftliche Mitarbeiterin und Grabungsleiterin der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1995–1999 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ägyptologischen Institut der Universität Heidelberg, 1999–2009 Kustodin des Ägyptischen Museums der Universität Leipzig, seit 2009 Direktorin des Ägyptischen Museums und der Papyrussammlung der Staatlichen Museen zu Berlin, seit 2011 Honorarprofessorin der Freien Universität Berlin.