

Gut und Böse in Mensch und Welt

Herausgegeben von
HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH
und FLORIAN WILK

*Orientalische Religionen
in der Antike*

10

Mohr Siebeck

Orientalische Religionen in der Antike
Ägypten, Israel, Alter Orient

Oriental Religions in Antiquity
Egypt, Israel, Ancient Near East

(ORA)

Herausgegeben von / Edited by

Angelika Berlejung (Leipzig)
Joachim Friedrich Quack (Heidelberg)
Annette Zgoll (Göttingen)

10



Gut und Böse in Mensch und Welt

Philosophische und religiöse Konzeptionen
vom Alten Orient bis zum frühen Islam

Herausgegeben von
Heinz-Günther Nesselrath und Florian Wilk

Mohr Siebeck

HEINZ-GÜNTHER NESSELRATH, geboren 1957; Promotion und Habilitation in Köln; seit 2001 Professor für Klassische Philologie an der Universität Göttingen.

FLORIAN WILK, geboren 1961; Promotion und Habilitation in Jena; seit 2003 Professor für Neues Testament an der Universität Göttingen.

ISBN 978-3-16-152574-2 / eISBN 978-3-16-160599-4 unveränderte eBook-Ausgabe 2021
ISSN 1869-0513 (Orientalische Religionen in der Antike)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2013 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Vorwort

Am 11. und 12. November 2010 fand das 13. Internationale Symposium des an der Georg-August-Universität Göttingen beheimateten Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“ statt. Insgesamt zwölf Referentinnen und Referenten beleuchteten das Thema „Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen“ aus ihren jeweiligen Disziplinen. Die meisten der auf diesem Symposium gehaltenen Vorträge sind im vorliegenden Band versammelt. Zur Schließung der zunächst vorhandenen Lücke zwischen der späteren Antike und dem Islam konnten zusätzlich die Beiträge von Therese Fuhrer und Martin Tamcke gewonnen werden.

Allen Autorinnen und Autoren sei für die konstruktive Zusammenarbeit bei der Aufbereitung ihrer Beiträge für den Druck herzlich gedankt. Bei der Erstellung der Druckvorlage und der Anfertigung des Registers hat uns Frau stud. theol. Kristina Bode tatkräftig unterstützt. Ihr danken wir ebenso wie den Kolleginnen Angelika Berlejung und Annette Zgoll und dem Kollegen Joachim Quack für die Aufnahme des Bandes in die Reihe ORA sowie für etliche sachdienliche Hinweise zur finalen Textgestaltung. Schließlich gilt unser Dank dem zuständigen Cheflektor, Herrn Henning Ziebritzki, und den Mitarbeiterinnen des Verlags Mohr Siebeck für die professionelle verlegerische Betreuung.

Göttingen,
im Juli 2013

Heinz Günther Nesselrath
Florian Wilk

Inhaltsverzeichnis

<i>Heinz-Günther Nesselrath / Florian Wilk</i> Einleitung	1
<i>Bernd Schipper</i> ,Gut und Böse‘ im Alten Ägypten.....	7
<i>Catherine Mittermayer</i> Gut und Böse Anforderungen an menschliches Handeln im Beziehungsgefüge zwischen Göttern und Menschen in den mesopotamischen Mythen	31
<i>Philip Kreyenbroek</i> Good and Evil in Zoroastrianism.....	51
<i>Wilhelm Blümer</i> Gutes und Böses aus Götterhand? Zum Verhältnis von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung des Menschen in der frühgriechischen Dichtung	63
<i>Konrad Schmid</i> Genealogien der Moral Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament.....	83
<i>Devorah Dimant</i> The Demonic Realm in Qumran Sectarian Literature	103
<i>Jan Dochhorn</i> Das Böse und Gott im Römerbrief – eine Skizze.....	119
<i>Ulrich Volp</i> Der Schöpfergott und die Ambivalenzen seiner Welt Das Bild vom Schöpfergott als ethisches Leitbild im frühen Christentum in seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Kritik.....	143
<i>Markus Stein</i> Der Dualismus bei den Manichäern und der freie Wille	161

Therese Fuhrer

Kann der Mensch ohne Fehler sein?

Augustin über die ‚Sünde‘ 177

Angelika Neuwirth

Die Entdeckung des Bösen im Koran

Überlegungen zu den koranischen Versionen des Dekalogs 193

Martin Tamcke

‚Das reine Leben des Glaubens will ich nach deinem Vorbild erwerben‘

Der Kampf um das Gute und wider das Böse nach einer ostsyrischen

Heiligenlegende 211

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 221

Autorenregister 223

Namen- und Sachregister 229

Textregister 239

Einleitung

Heinz Günther Nesselrath / Florian Wilk

Was ist „gut“? Was ist „böse“? Diese Fragen sind, wie der Büchermarkt und die medial verbreiteten Nachrichten in gleicher Weise belegen, höchst aktuell. Sie sind jedoch zugleich uralte. In der Religions- und der Philosophiegeschichte kam ihnen von Anfang an hohe Bedeutung zu, denn sie berührten die jeweilige Rede von Gott oder Göttern ebenso wie das Bild, das man sich von der Welt, den Menschen und ihrem Zusammenleben machte. Dabei entwickelten sich in verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten je andere Zugänge zur Frage nach „Gut und Böse“. Auf welcher Grundlage, mit welchen gedanklichen Kategorien und mit welchem Ziel man sie stellte und bedachte; ob und wie dabei Kosmologie, Anthropologie und Ethik miteinander verknüpft wurden; und welche Aspekte der Frage mit Bedacht oder notgedrungen ungeklärt blieben – dazu gab es vielfältige Lösungsansätze, die oft genug in Konkurrenz zueinander traten.

Der vorliegende Band versammelt zwölf Studien, die exemplarische Einblicke in das Nachdenken über „Gut und Böse in Mensch und Welt“ eröffnen, wie es in den frühen Kulturen Ägyptens, Mesopotamiens, Irans und Griechenlands, in alttestamentlichen, qumranischen und neutestamentlichen Texten, in einigen paganen und christlichen Schriften aus dem 2. bis 5. Jahrhundert sowie im Koran und in ostsyrisch-christlichen Heiligenviten bezeugt ist. Die Autorinnen und Autoren bearbeiten das Rahmenthema aus diversen Blickwinkeln und mit unterschiedlichen methodischen Ansätzen. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, dass sie jeweils ihre eigene Wahrnehmung der von ihnen behandelten Dokumente präsentieren und diese nur in bestimmten Hinsichten auslegen. Andererseits entsprechen die Studien so der Vielfalt der untersuchten Textsorten und lebensweltlichen Themen. Zudem lassen sie gerade auf diese Weise zeit- und kulturübergreifende Querbezüge zwischen den verschiedenen Literaturen sichtbar werden. Insgesamt zeichnen sie ein breites Panorama der Vorstellungen von Gut und Böse, die das Leben der Menschen im weiteren Mittelmeerraum vom Altertum bis in die Spätantike bestimmt haben.

In „Gut und Böse‘ im Alten Ägypten“ zeigt Bernd U. Schipper auf, wie sich die Begriffe ‚Gut‘ und ‚Böse‘ im Kontext des altägyptischen Weltbildes bestimmen lassen: Sie haben nicht nur eine (erwartbare) ethische, sondern auch (und sogar primär) eine kosmologische Dimension; das Böse, in der Spätzeit vor allem durch den Gott Seth personifiziert, scheint als chaotische, die Weltordnung gefährdende Kraft bereits ein wesentlicher Bestandteil der ägyptischen Schöpfungskonzeption zu sein, dem die Ordnung als das Gute gegenübersteht. In Anwendung dieser kosmischen Konzeption auf den einzelnen Menschen (der sich auf die Seite der Ordnungsmäch-

te stellen und die Ma'at, die gute Weltordnung, in seinem eigenen ethischen und kultischen Handeln verwirklichen muss) tritt statt des kosmischen ein moralisch-ethischer Aspekt in den Vordergrund. Wie die Unterweltbücher zeigen, kann das Böse nicht endgültig überwunden, sondern immer nur für eine gewisse Zeit neutralisiert werden. Gut und Böse sind jedenfalls eng in das ägyptische Weltbild verwoben und in allen Bereichen der ägyptischen Literatur (Göttermymen, Jenseitsliteratur, Totenbuch, weisheitliche Unterweisungstexte) präsent.

In den alten Kulturen Mesopotamiens wird Gut und Böse ganz von dem Verhältnis zwischen Menschen und Göttern bestimmt, wobei, wie Catherine Mittermayer („Gut und Böse: Anforderungen an menschliches Handeln im Beziehungsgefüge zwischen Göttern und Menschen in den mesopotamischen Mythen“) zeigt, merklliche Unterschiede in der Sicht dieses Verhältnisses zwischen sumerischen und akkadischen Mythen bestehen: Sumerische Erzählungen präsentieren sowohl positive als auch negative Beispiele menschlichen Verhaltens (Frevler gegen die Götter werden bestraft, den Göttern dienende Könige unterstützt und belohnt); sie tun dies freilich vor dem Hintergrund anderer Texte, die als wesentliche Elemente der *condicio humana* die Sündhaftigkeit und das Leid herausstellen. Die jüngeren akkadischen Mythen zeichnen demgegenüber oft ein pessimistischeres Bild von menschlichem Ausgeliefertsein an die Götter, die in den Menschen nur zweckdienliche mindere Wesen sehen; wenn der Mensch hier gleichwohl zu gutem Handeln angehalten wird, so vor allem, um wenigstens vor sich selber gerechtfertigt dazustehen.

Vor allem mit Ursprung und Entwicklung der Vorstellung von Gut und Böse als kosmischen Mächten im iranischen Zoroastrismus beschäftigt sich der Beitrag von Philip Kreyenbroek („Good and Evil in Zoroastrianism“). Dabei werden zum Einen die wahrscheinlichen Bedingungen (der Konflikt zwischen zwei verschiedenen menschlichen Kulturen) rekonstruiert, die zu Zarathustras dualistischer Weltsicht führten. Zum Andern wird skizziert, wie im Zoroastrismus – begründet in Zarathustras offenbar sehr komplexen Vorstellungen über den kosmologischen Status und die Wertigkeit von Gut und Böse – die beiden Mächte in ihrem Verhältnis zueinander aufgefasst sind: Zum Teil gelten sie als völlig gleichwertig; zum Teil aber erscheinen sie als unter der Ägide einer guten Universalmacht stehend, die gleichwohl dem Bösen eine zumindest zeitweilige Rolle in der Welt zugesteht und damit für den Menschen eine moralische Wahl vorsieht.

Einen Einblick in die vierte frühe Kultur im Bereich zwischen Mittelmeer und Orient, die distinkte Vorstellungen von Gut und Böse entwickelt hat, bietet Wilhelm Blümer („Gutes und Böses aus Götterhand? Zum Verhältnis von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung des Menschen in der frühgriechischen Dichtung“). Er analysiert die Darstellungen menschlichen Verhaltens bei Hesiod und Homer unter dem Gesichtspunkt, ob und inwieweit dieses Verhalten einer freien Entscheidung unterliegt oder von Göttern abhängig ist. Die beiden Dichtungen Hesiods geben zu dieser Frage durchaus verschiedene Antworten: Lässt sich in der Theogonie noch eine große Willkür überirdischer Mächte feststellen, so erscheinen in den Werken und Tagen die Fähigkeiten der Menschen, durch gutes oder schlechtes Handeln ihr eigenes Schicksal zu bestimmen, viel prominenter, und der Garant für die sich darin zeigende gute Ordnung ist Zeus. Diese Möglichkeit menschlicher Selbstbestimmung

durch moralisches Handeln lässt sich auch in den homerischen Epen Ilias und Odyssee finden: An wichtigen Helden der Ilias (Sarpedon, Hektor, Agamemnon) kann demonstriert werden, dass sie Belohnung und Bestrafung von Göttern nach ihrem guten oder schlechten Verhalten empfangen und dadurch für ihr Schicksal wesentlich selbst verantwortlich sind.

Unter dem Obertitel „Genealogien der Moral“ untersucht Konrad Schmid „Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament“. Solche Qualifizierungen sind in außerkanonisch-apokalyptischen und spätweisheitlichen Schriften – auf gegensätzliche Weise – stark ausgeprägt. Sie treten jedoch, geistesgeschichtlich gesehen, erst hervor, als (nach dem Verlust des Königtums in Juda) der Mensch als solcher und (mit dem aufkommenden Monotheismus) die Welt als eigenständige Entität wahrgenommen werden. Erstmals geschieht dies, nach dem Exil und unter der Perserherrschaft, in der Priesterschrift: Sie qualifiziert die gegenwärtige Welt als das Resultat einer Depravation der „guten“, freilich nur zum Teil auf Dauer gestellten Schöpfungsordnung, welche im Kult in und für Israel partiell restituiert wird. Die nachpriesterschriftlichen Rahmentexte zur Sintfluterzählung unterscheiden dann die Bosheit der Menschen von der Welt, die nach der Flut nicht mehr um der Menschen willen verflucht werden sollte. Damit beginnt eine differenzierte Diskussion, die in den späteren Teilen des Alten Testaments ganz verschiedene Lösungen für das Problem von Gut und Böse zutage fördert.

Devorah Dimant geht in ihrem Beitrag „The Demonic Realm in Qumran Sectarian Literature“ der Frage nach, wie sich die dualistische, unter dem Vorzeichen des Kampfes zwischen dem Fürsten des Lichts und dem Engel der Finsternis stehende Weltsicht der Qumrangemeinschaft auf das Leben ihrer Angehörigen auswirkt. Da man deren hebräische Schriften mit gutem Grund als homogenes Korpus betrachten kann, führt eine von der Zwei-Geister-Lehre ausgehende terminologische Analyse zu klaren Ergebnissen: In der letzten Phase der Geschichte, die nach Gottes Plan von Belial dominiert und daher durch die Schreckensherrschaft heidnischer Könige über das schuldbeladene Israel bestimmt wird, ist die Gemeinschaft der Verfolgung durch die hasmonäischen Regenten und heftigen Kontroversen mit ihren religiösen Antipoden ausgesetzt. Sie sieht sich berufen, dennoch – und allen Verlockungen Belials zum Trotz – die Weisungen der Thora zu befolgen, um so die für ihren priesterlichen Dienst notwendige Reinheit zu bewahren. Die mit dieser Weltsicht gegebene Theodizee-Problematik bleibt in den Qumrantexten freilich ungelöst.

Der Beitrag „Das Böse und Gott im Römerbrief – eine Skizze“ von Jan Doehorn bietet eine Rekonstruktion und systematische Darstellung der Gedankenwelt, die der paulinischen Rede vom Bösen und seinem Verhältnis zu Gott zugrunde liegt. Eine exegetische Sondierung der Belege für Wörter, die „böse“ bedeuten, lässt die anthropologische Ausrichtung dieser Rede, aber auch die Vielschichtigkeit des Handelns Gottes im Bezug auf das Böse erkennbar werden. Erstere kann man in einer „Anthropologie des Bösen“ erläutern: Böses Handeln wird im Römerbrief für Menschen generell, Heiden, Juden und Christen je anders beschrieben, dabei auf die als personale, ursprünglich externe Macht gedachte Sünde zurückgeführt und als solches anhand des Gesetzes bzw. einer *lex naturalis* identifiziert. Gottes Reaktion auf das Böse ist dementsprechend vielschichtig: Gott kann böses Tun im Zuge von

Rechtfertigung und Erwählung ignorieren, wird aber am Ende jeden Menschen nach dessen Werken richten; bis dahin zeigt sich Gottes Zorn in der Bestrafung von Übeltätern durch die Obrigkeit, in der Preisgabe von Gottlosen an Unzucht und Laster sowie im „Aushalten“ derer, die zu bösem Tun und somit für den Untergang geschaffen sind.

Unter dem Titel „Der Schöpfergott und die Ambivalenzen seiner Welt. Das Bild vom Schöpfergott als ethisches Leitbild im frühen Christentum in seiner Auseinandersetzung mit der philosophischen Kritik“ legt Ulrich Volp dar, wie die theoretischen Probleme der – im Disput mit gnostischem und markionitischem Denken entwickelten – *creatio-ex-nihilo*-Lehre die weiteren Debatten prägen. Während etwa der heidnische Kelsos die Ewigkeit der Materie postuliert und die christliche Lehre angesichts des allezeit in der Welt vorhandenen Bösen für unvernünftig hält, führt sein Gegner Origenes das Böse infolge der Möglichkeit, es durch Hinwendung zur Tugend zu reduzieren, auf die Distanz vom Schöpfer zurück. Der Apologet Makarios Magnes wiederum wertet im Streit mit einem anonymen Hellenen die Unvollkommenheit und Vergänglichkeit der Welt als Ausdruck ihrer Abbildhaftigkeit im Verhältnis zur wahrhaften Realität Gottes und ruft zur Vergeistigung des Lebens auf. Augustin spricht dann von der gut geschaffenen Welt, in der es Böses nur als einzudämmende *privatio boni* gebe. So verbinden alle drei christlichen Autoren das Bekenntnis zum vollkommenen Schöpfergott mit einer Ethik der Annäherung an Gott – und der Erwartung einer Verwandlung des Alls.

In der späteren Antike hat dualistisches Denken – sicher unter dem Einfluss des immer noch lebendigen Zoroastrismus – im Manichäismus noch einmal ein neues und sehr wirkungsmächtiges System hervorgebracht, in dem Gut und Böse erneut als kosmologische Größen gedacht sind. In diesem System ist, wie Markus Stein in seinem Beitrag „Der Dualismus bei den Manichäern und der freie Wille“ zeigt, der Mensch das Produkt eines schon lange andauernden Kampfes zwischen dem Lichtreich des Guten und dem finsternen Reich des Bösen; denn die Mächte der Finsternis brachten Adam und Eva hervor, um durch die von diesem Paar ausgehende immer neue geschlechtliche Zeugung das göttliche Licht auf Dauer im Fleisch als Werk des Bösen zu binden. Durch göttliche Intervention aus dem Lichtreich jedoch über seinen Licht-Kern unterrichtet, kann jeder Mensch seinen Beitrag zur erneuten und schließlich dauerhaften Befreiung des Lichts aus dem Gefängnis des Bösen leisten, bis am Ende der Zeiten Gut und Böse erneut dauerhaft getrennt sind. In der manichäischen Kosmologie gibt es freilich eine Spannung zwischen Fremdbestimmtheit des Menschen (durch die in ihm vorhandenen Anteile des Guten und Bösen) und freier Willensentscheidung, die sich letztlich nicht ohne Rest auflösen lässt.

Wie in der (stark vom Christentum geprägten) Welt der Spätantike der zunächst nicht unbedingt moralisch konnotierte Begriff *peccatum* wesentlich durch Augustinus eine moralische Einfärbung („Sünde“) bekommen hat, zeigt Therese Fuhrer („Kann der Mensch ohne Fehler sein? Augustin über die ‚Sünde‘“). Gegen viele damals verbreitete Ethiken (die stoisch-pagane, aber auch und vor allem die der Manichäer und Pelagianer) entwirft Augustinus das pessimistische Bild eines Menschen, der aus eigener Kraft nicht fehlerlos sein kann, sondern zur moralischen Besserung göttlicher Hilfe bedarf, weil er von Anfang an mit der Erbsünde belastet ist. Diese

wurde dadurch begründet, dass der erste Mensch sich aus freien Stücken für das Böse entschied und seine Nachfahren dies ihrerseits tun können und es auch tun, wenn ihnen göttliche Gnade nicht die Fähigkeit verleiht, sich für das Gute zu entscheiden. Mit diesen Vorstellungen lässt sich nicht nur plausibel machen, warum Menschen in ihrem Streben nach dem Guten immer wieder scheitern; die Erbsündenlehre dient sogar zur Erklärung der Existenz alles Schlechten und aller Leiden in der Welt. Ein fehlerfreier und damit glücklicher Mensch kann nach Augustinus letztlich nur im Jenseits existieren.

Angelika Neuwirth stellt in ihrem Beitrag „Die Entdeckung des Bösen im Koran“ ethikhistorische „Überlegungen zu den koranischen Versionen des Dekalogs“ an, um den Prozess zu erhellen, der die Wahrnehmung von Normübertretung als Sünde zum Konsens der koranischen Gemeinde werden ließ. In mittelmekkanischer Zeit erfahren die mosaïschen Zehn Gebote in Sure 17 erstmals eine autoritative Neuproklamation, die mit der ethischen Verantwortung des Einzelnen und einem kommunitären Selbstverständnis der Gemeinde ganz neue Gedanken zum Ausdruck bringt. Dabei werden alte pagane mit biblischen Normen zu einem Kanon göttlicher Gebote vereinigt. Der spätmekkanische Dekalog (Sure 6) ruft dann – mit einigen Variationen – den Kern des Gebotenen und Verbotenen in Erinnerung, um dessen Verbindlichkeit einzuschärfen. Der medinische Dekalog (Sure 2) schließlich knüpft an den Sinai-Bund an, um die unzulängliche Treue der medinischen Juden herauszustellen. So erweist sich der Koran auch in seinen Gesetzeskatalogen als Text der Spätantike, der das Streben nach Selbstbehauptung als von Gott verpönt markiert und zugleich eine Verinnerlichung der Pflicht zur Barmherzigkeit durch das Individuum anbahnt.

Unter dem Motto „Das reine Leben des Glaubens will ich nach deinem Vorbild erwerben“ legt Martin Tamcke dar, wie „(d)er Kampf um das Gute und wider das Böse nach einer ostsyrischen Heiligenlegende“ aus frühislamischer Zeit, der Vita des Katholikos Îšôc̣jahb III., verläuft. Der vorgebliche Autor, Hënânîšôc̣ I., der als Exeget gegen die muslimische Reduzierung Jesu auf die Funktion eines Propheten polemisiert und – späteren Chroniken zufolge – als Patriarch dem muslimischen Herrscher gegenüber die innere Macht des christlichen Glaubens betont hatte, wurde auf eine Anklage seines Widersachers Jôhannân hin vom Sohn des Kalifen abgesetzt. Dazu passt die Vita, die die christuskonforme Amtsführung des Katholikos besingt: In seiner Lehre habe er die Wahrheit des Glaubens aufgezeigt, den Suchenden die Schau des menschlichen, von Gottes Glanz durchstrahlten Leibes Christi eröffnet und damit die Grundlage gelegt für das, was an Tugend möglich sei. Allein im Blick auf Christus und seinen – ihm in Liebe und Leiden ähnlich gewordenen – Nachfolger, den Katholikos, können nämlich die Gläubigen den Kampf gegen die bösen Lüste des Leibes gewinnen und Anteil am Guten, dem Geistigen, erhalten.

Überblickt man die Beiträge zum vorliegenden Band, so treten die grundlegenden Probleme, die beim Nachdenken über „Gut und Böse in Mensch und Welt“ im ägyptisch-vorderasiatischen Altertum und in der griechisch-römischen Antike berücksichtigt wurden, klar zutage. Man bedachte,

– was genau die Begriffe „gut“ und „böse“ meinen und welche Wertungen den jeweils bezeichneten Größen zukommen,

- wie sich diese Größen zueinander verhalten und in welcher Beziehung sie zu Gott oder den Göttern stehen,
- ob und, wenn ja, in welcher Weise „das Gute“ und/oder „das Böse“ als eigene, ggf. personal zu denkende Mächte zu begreifen sind und wie diese dann die Ordnung der Welt und/oder den Verlauf der Geschichte beeinflussen,
- wie der Mensch „Gutes“ und „Böses“ erfährt und/oder bewirkt, inwieweit er dabei fremd- oder selbstbestimmt lebt und welche Rolle in diesem Zusammenhang seine Beziehung zu Gott oder den Göttern spielt, schließlich
- ob und ggf. wie „das Böse“ zu überwinden sei.

Die Ansätze, Prozesse und Ergebnisse solchen Nachdenkens werden in den hier versammelten Studien für viele wichtige Orte und Phasen der Geistesgeschichte des weiteren Mittelmeerraums beschrieben. Dabei wird auch deutlich, wie verschiedene interkulturelle Konflikte und intrakulturelle Debatten, traditionsgeschichtliche Hintergründe und sozialgeschichtliche Verhältnisse die überlieferten Vorstellungen und Auskünfte über das genannte Thema geprägt haben. Auf diese Weise aber leisten die Autorinnen und Autoren nicht nur beachtenswerte Beiträge zur Philosophie- und Religionsgeschichte, sondern bieten darüber hinaus die Möglichkeit zu prüfen, inwieweit die Konzeptionen von einst auch heute noch helfen können, die Frage nach „Gut und Böse in Mensch und Welt“ auf plausible und lebensfördernde Art zu beantworten.

„Gut und Böse“ im Alten Ägypten

Bernd U. Schipper

Rüdiger Liwak zum 70. Geburtstag

Sucht man nach Arbeiten über das „Böse“ im Alten Ägypten, so wird man nicht so leicht fündig. Es gibt eine Reihe von Einzeluntersuchungen, wie z.B. den Klassiker von Herman te Velde über den Gott Seth oder die Einzelstudien von Rita Lucarelli zu den Dämonen des ägyptischen Totenbuchs.¹ Und auch die kürzlich erschienene Oxforder Dissertation von Mpay Kemboly über „The Question of Evil in Ancient Egypt“ thematisiert, wie der Titel verdeutlicht, eher die Frage und bietet weniger eine Lösung des Problems.² Der Grund hierfür liegt zum einen darin, dass sich die ägyptologische Forschung schon immer mit thematischen Gesamtdarstellungen schwer getan hat. Man konzentrierte sich auf die Texte und ihre Edition und weniger auf die Einordnung in größere religionsgeschichtliche Zusammenhänge. So erstaunt es nicht, dass die letzte Gesamtdarstellung zur ägyptischen Religion nicht von einem Ägyptologen im strengen Sinne geschrieben wurde. Der Verfasser der 1993 erschienenen „Geschichte der ägyptischen Religion“ ist ein Alttestamentler: Klaus Koch, der über Jahre einen Lehrstuhl für Altes Testament und altorientalische Religionsgeschichte an der Universität Hamburg innehatte.³ Ägyptologen, von denen man eine solche Darstellung erwartet hätte, wie z.B. der Heidelberger Emeritus Jan Assmann oder der Göttinger Friedrich Junge haben eine Gesamtsicht der ägyptischen Religion bislang nicht vorgelegt.⁴

Ich möchte in der Folge versuchen, die Dimensionen des mir gestellten Themas „Gut und Böse im Alten Ägypten“ aufzuzeigen. Dabei liegt der Akzent weniger auf einer detaillierten Analyse einzelner Quellen als auf der Darstellung eines Gesamt-

¹ TE VELDE (1977), LUCARELLI (2010).

² Dies soll nicht heißen, dass die Arbeit von KEMBOLY (2010) nicht eine wichtige Etappe auf dem Weg zu einer systematischen Untersuchung ist. Kemboly konzentriert sich jedoch auf die Frage nach der Herkunft des Bösen und damit auf die kosmologische Dimension des Themas (s. dazu unten Abschnitt 1). Zum Ganzen vgl. auch (mit Verweis auf ältere Literatur) FRANDBSEN (2000) 9–34.

³ KOCH (1993). Zum akademischen Werdegang vgl. die Selbstdarstellung von KLAUS KOCH in: GRÄTZ/SCHIPPER (Hrsg.) (2007) 33–49.

⁴ Das Werk „Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur“ (1984) von JAN ASSMANN ist eher ein Frühwerk, und seine wichtige Arbeit über „Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten“ (1990) beleuchtet nur einen Ausschnitt der ägyptischen Religion. Ein interessanter Versuch FRIEDRICH JUNGES findet sich in einem ebenfalls aus dem Göttinger Graduiertenkolleg hervorgegangenen Sammelband: JUNGE (2006) 3–44.

zusammenhangs. So erscheint es mir sinnvoll, zunächst grundsätzlich zu beginnen und die Begriffe ‚Gut‘ und ‚Böse‘ im Kontext des altägyptischen Weltbildes zu bestimmen, bevor auf deren Wandel eingegangen wird. Im Zentrum soll ein Aspekt stehen, der mir für die ägyptische Religion wesentlich zu sein scheint – die Korrelation von kosmologischem Denken und ethischem Handeln. ‚Gut‘ und ‚Böse‘ sind einerseits kosmologische Kategorien, welche die Welt bestimmen, und haben andererseits eine ethische Dimension.

Die folgende Darstellung gliedert sich in drei Teile. Im ersten werde ich ‚Gut‘ und ‚Böse‘ im Rahmen des so genannten ägyptischen Kosmotheismus darstellen, im zweiten auf die Ethisierung und Moralisierung von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ in den ägyptischen Weisheitstexten eingehen und in einem abschließenden dritten Teil versuchen, einige Grundlinien der ägyptischen Vorstellung von ‚Gut‘ und ‚Böse‘ nachzuzeichnen.

(1) ‚Gut und Böse‘ als kosmologische Kategorien

Die ägyptologische Forschung hat sich in jüngerer Zeit vor allem mit der so genannten Spätzeit der ägyptischen Kultur befasst. Es handelt um die griechisch-römische Epoche, in der nicht nur eine bemerkenswerte Tradierung älterer Texte nachweisbar ist, sondern auch deren Ausgestaltung in komplexen Ritualen. Forschungsprojekte wie beispielsweise das von Jan Assmann initiierte Heidelberger Projekt zu spätzeitlichen Totenliturgien oder das jüngst von Christian Leitz ins Leben gerufene Akademieprojekt zum „Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens“ stellen und stellen die Forschung auf eine neue Grundlage.⁵ Dies hat, um nur ein Beispiel zu nennen, dazu geführt, die komplexen spätzeitlichen Rituale des Osiriskultes in Abydos genauer einzuordnen.⁶

Diese Texte enthalten Rituale zur Abwehr von Feinden. Im Zentrum steht der Gott Seth, der traditionell in der ägyptischen Religion mit dem Negativen verbunden ist.⁷ Im Ritual werden sowohl Seths Stellung in der Götterwelt als auch die Untaten, die ihm zur Last gelegt werden, beschrieben. Dabei handelt es sich um eine lange Liste, angefangen von Vergehen gegen andere Götter wie z.B. Neith, Hathor, die Ma'at des Re, Ptah oder Schu, über Frevel gegen heilige Orte wie Memphis, Heliopolis, Mendes, Sais und Busiris bis hin zu Speisefrevel. Hinzu kommen verschiedene Kultobjekte, Pflanzen und Tiere, an denen Seth sich vergangen hat, und sogar Naturkatastrophen, die ihm zur Last gelegt werden: eine Sonnen- und eine Mondfinsternis, das Austrocknen des Nils, das Stürzen des Himmels auf die Erde und vieles mehr. Insgesamt 87 Frevel und 19 potentiell eintretende kosmische Katastrophen werden auf Seth zurückgeführt. Insofern handelt es sich nicht einfach nur um den

⁵ Vgl. dazu die Projektseiten http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de/index.php?option=com_content&view=article&id=1&Itemid=3 (Tübingen, abgerufen am 13.12.2011) und des mittlerweile ausgelaufenen Heidelberger Projektes <http://www.uni-heidelberg.de/fakultaeten/philosophie/zaw/aegy/totenliturgie.html> (abgerufen am 13.12.2011).

⁶ Vgl. hierzu SCHOTT (1939).

⁷ Vgl. dazu TE VELDE (1977) 32–45.

„Kultfrevl des Seth“, wie die ältere Forschung meinte, sondern um die „Gefährdung der göttlichen Ordnung“, wie eine jüngere Arbeit zum Thema zu Recht betont.⁸ Dies hat Auswirkungen auf die Vernichtungsrituale. Denn die beiden von Schott (1939) bearbeiteten Rituale zur Vernichtung des Seth haben de facto eine kosmologische Dimension, indem der Gott Seth als derjenige, der die Ordnung gefährdet, unschädlich gemacht wird. Ich zitiere den Beginn des Textes:

Ritual, Seth und seinen Anhang zu Fall zu bringen,
das in dem Tempel des Osiris, des ersten der Weltlichen,
des großen Gottes, Herrn von Abydos, vollzogen wird an allen Tagen ...
Man bringe eine Figur des Seth aus rotem Wachs,
auf deren Brust sein Name eingeschnitten ist,
lautend, „Seth, der Erbärmliche“.

In der Folge wird geschildert, wie die Figur traktiert und im Ritual symbolhaft getötet wird. Dies geschieht, um Seth seiner Macht zu berauben. Ziel ist, es nicht zu den einzelnen Untaten kommen zu lassen und die göttliche Ordnung zu schützen, indem Seth und sein Anhang unschädlich gemacht werden.⁹



Abbildung 1: Der Gott Seth

Es gibt eine ganze Reihe spätzeitlicher Ritualtexte, in denen auf drastische Art und Weise gegen Seth vorgegangen wird. Der Grund hierfür liegt darin, dass Seth – vor allem in der ägyptischen Spätzeit, d.h. in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends v. Chr. – als die Personifizierung des Bösen schlechthin galt. In vielen Texten wird er als *nbd* bezeichnet, was so viel wie „der Böse“ heißt.¹⁰ Diese Vorstellung und Zuordnung ändert sich jedoch mit der Zeit dergestalt, dass Seth weitere Rollen zu-

⁸ Vgl. ALTMANN (2010).

⁹ Die im Text genannten kosmischen Phänomene stehen im Kontext so genannter ‚apokalyptischer‘ Texte des Alten Ägypten. Sie finden sich bereits in der ‚Prophezeiung des Neferti‘ aus der 12. Dynastie und dann verstärkt in den ptolemäischen Apokalypsen (Lamm des Bockhoris, Töpferorakel); vgl. dazu SCHIPPER (2002) 282–294.

¹⁰ ERMAN/GRAPOW (1957) 247,6+7; HANNIG (2006) 1269 (mit den Belegen des Mittleren Reiches). Oder: der ‚Finsternis-Dämon‘, vgl. KEES (1924) 69f; KLASSENS 1952, 96.

wachsen.¹¹ Im vorliegenden Fall wird er nicht nur traditionell als Hauptopponent des Gottes Osiris dargestellt, sondern mit Apophis gleichgesetzt. Diese Gleichsetzung ist insofern bemerkenswert, als in der ägyptischen Unterweltsliteratur Seth gerade als Widersacher des Apophis gilt. Seth agiert in diesen, zumeist älteren Texten als Beschützer des Sonnengottes und tötet in dieser Rolle den schlangengestaltigen Apophis.¹²

Es wird hier noch ein anderer Aspekt deutlich, der für das mir gestellte Thema wichtig ist. Das Böse in Ägypten, wie auch das Gute, sind Größen, die primär nicht als moralische Kategorie gedacht werden, sondern eine kosmische Dimension haben. Sie sind rückgebunden an das Konzept des ägyptischen Kosmotheismus, bei dem die Welt als eine, wie Jan Assmann formulierte, „gespaltene Welt“ gedacht ist,¹³ eine Welt, die in zwei Teilbereiche zerfällt: Ma'at und Isfet. Diese kosmische Dimension hat Auswirkungen auf die menschliche Welt und auf das, was im ethisch-moralischen Sinne als ‚Gut und Böse‘ gelten kann. Letzteres ist – so meine These – ohne Ersteres nicht denkbar.

Der ägyptische Kosmotheismus zeichnet sich durch ein Weltverständnis aus, bei dem jeder Bereich des Lebens mit einem religiösen Aspekt verbunden ist: Geburt, Erwachsenwerden und Tod, Krieg und Frieden, Politik – alles ist religiösen Regeln unterworfen. Damit verbunden ist die Vorstellung, dass alle Bereiche des Landes oder auch der Welt „von Göttern erfüllt“ sind. Es ist ein Konzept, das nicht auf Ägypten beschränkt werden kann, sondern das, wie die Religionshistoriker Burkard Gladigow und Jan Bremmer gezeigt haben, als ein Wesensmerkmal vieler antiker Religionen gelten muss.¹⁴ Eine solche „Einbettung“ der Religion hat Auswirkungen auf jeden Systematisierungsversuch.¹⁵ Ausgangspunkt religiöser Spekulationen und Systematisierungen ist die Göttlichkeit der Welt und nicht etwa der Glaube an einen transzendenten Gott.¹⁶ Diese Göttlichkeit der Welt ist jedoch von vornherein ambivalent; es gibt, etwas vereinfacht gesagt, einerseits positive, das menschliche Leben fördernde Kräfte und andererseits negative Kräfte, die das menschliche Leben gefährden.¹⁷ Im ägyptischen Weltbild ist dies in dem Konzept der Ma'at und ihres Gegenüber, der Isfet, entfaltet.

Die Ägyptologie hat vor allem in Auseinandersetzung mit Jan Assmann die Frage diskutiert, ob Ma'at eine kosmogonische Größe ist oder nicht.¹⁸ Assmann selbst meint, dass die Ma'at erst später dazu wird und die Schöpfungstexte noch nicht die

¹¹ Vgl. dazu KEMBOLY (2010), Kap. 2.2.3, 223–243.

¹² Eine der nach wie vor besten Überblicksdarstellungen zum Gott Apophis ist die von H. Kees in dem 1952 erschienenen „Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte“: BONNET (1952) 51–53.

¹³ Vgl. zum Folgenden SCHIPPER (2006) 197–202.

¹⁴ Vgl. dazu GLADIGOW (2003) 3–7 und BREMMER (1996) 3.

¹⁵ Zum Begriff „Einbettung“ s. BREMMER (1996) 3 und SCHIPPER (2007a) 2f.

¹⁶ Eine in der Ägyptologie umstrittene Frage ist, ob es im Neuen Reich eine „Heraufkunft des transzendenten Gottes“ gab, wie Siegfried Morenz in einem gleichnamigen Artikel meinte: MORENZ (1964) 112.

¹⁷ Vgl. dazu SCHIPPER (2006) 201 mit Anm. 61.

¹⁸ Dies ist der Ansatzpunkt für die in Anm. 2 genannte Dissertation, vgl. KEMBOLY (2010) 1–3.357–364.

Ma'at als die von der Gottheit bei der Schöpfung gesetzte Ordnung denken. Dies unterscheidet zunächst Assmanns Ma'at-Konzeption von älteren Arbeiten.¹⁹ Assmann zufolge tritt die Ma'at erst in Texten des Neuen Reiches als kosmische Schöpfungsmacht auf.²⁰ Demzufolge ist das Böse kein Funktionselement des Weltsystems, sondern erst später durch eine „schuldhafte[...] Störung der ursprünglichen Ordnung in die Welt gekommen.“²¹

Betrachtet man die Texte, dann ist eine solche These schwer durchzuhalten. Assmann hat zunächst Recht, wenn er darauf verweist, dass die ägyptische Religion keine Chaostheorien kennt, wie sie in den mesopotamischen Texten belegt sind. Auch bezeugen weder die klassischen Schöpfungskosmogonien noch der bekannte Ma'at-Hymnus pBerlin 3055 die Vorstellung der Ma'at als einer kosmischen Kraft.²² Es gibt jedoch auch Texte, die eine solche Bedeutung nahelegen.

So wird beispielsweise in Spruch 80 der Sargtexte der Gedanke entfaltet, dass aus der Göttin Tefnut die Ma'at entsteht. Diese bildet zusammen mit dem Gott Schu („Leben“) zwei wichtige kosmogonische Kräfte.²³ Die Ma'at symbolisiert das Prinzip der göttlichen Ordnung, der Gott Schu steht für das Leben. Ein weiterer Beleg ist der bereits genannte Kampf gegen Apophis. Dabei handelt es sich um eine Auseinandersetzung zwischen dem Gott Re, der für die Ordnung steht, und dem Gott Apophis, der diese gefährdet. Im pLouvre 3292 H und im großen Amunshymnus (pKairo CG 58038) hat dieser Kampf deutliche Anklänge an ein urzeitliches Geschehen.²⁴

Du bist aufgegangen in deiner schönen Barke
bei deinem Dahingleiten auf dem Wege der unendlichen Zeit,
in der Aufgabe, die du in unwandelbarer Dauer vollbringst.
Deine Umringer-Schlange, sie hat deine Feinde verzaubert,
die Kraft deiner Mannschaft steht dem Böartigen entgegen.
Dein Herz weitet sich bei dem Erfolg,
das Messer des „Achtsamen“ hat Apophis gemetzelt.

Eine solche Zuordnung des „Bösen“ zum urzeitlichen Geschehen macht insofern Sinn, als auch die ägyptischen Schöpfungsvorstellungen die Unterscheidung von Ordnung und Unordnung (Chaos) kennen und ohne diese nicht funktionieren würden.²⁵ Insofern wird man das ‚Böse‘ im Sinne der chaotischen, die Schöpfung gefährdenden Kräfte als wesentlichen Bestandteil der ägyptischen Schöpfungskonzeptionen verstehen müssen,²⁶ auch wenn dieses Konzept zum Teil eher implizit als

¹⁹ Vgl. dazu beispielsweise BONNET (1952) 430. Ähnlich auch die Positionen von C.J. Bleeker und A. Moret. S. dazu den Forschungsüberblick bei ASSMANN (1995) 33.

²⁰ ASSMANN (1995) 160. Vgl. auch HELCK (1980) 1111f.

²¹ ASSMANN (1994) 94. Vgl. dazu auch KEMBOLY (2010) 7–13.

²² Text bei ASSMANN (1999) 277ff (Nr. 125).

²³ JUNGE (2003) 87.

²⁴ Zitiert nach ASSMANN (1999) 135 (Nr. 45,9–19); zum Amunshymnus ebd. 107–122.176–183 (Nr. 87).

²⁵ Dazu HERMSEN (1996) 12–14 und BICKEL (1994) 168–176.

²⁶ So auch JUNGE (2003) 87 mit Anm. 155 und DERS., (1993) 157, siehe auch KEMBOLY (2010) 21, der jedoch letztlich hier vorsichtig ist und die Entstehung des Bösen mit der Ebene der Schöpfung des Schöpfergottes verbindet, 357f.

explizit anklingt. Der Grund hierfür liegt darin, dass die Schöpfungsmythen die Entstehung des Kosmos als Ganzes unter dem Blickwinkel der Weitergabe von Herrschaft schildern. Es geht letztlich um Kratogonien, mithin um die Übertragung von Macht. So wie beispielsweise im babylonischen *Enuma Elisch* der Aufstieg des Stadtgottes von Babylon, Marduk, geschildert wird, entfaltet die ägyptische Schöpfungslehre von Heliopolis, wie die Macht und die Herrschaft auf den Pharao übergehen. Den neun Göttern der Lehre von Heliopolis wird mit Horus eine weitere Gottheit zugeordnet,²⁷ die für den Pharao steht.

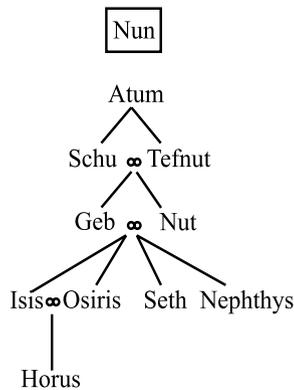


Abbildung 2: Die Neunheit von Heliopolis

Die Schöpfungslehre von Heliopolis schildert somit nicht einfach nur die Entstehung von Himmel und Erde (Nut und Geb) aus dem Gott Atum, sondern die Weitergabe von Herrschaft über die verschiedenen Götterpaare an den irdischen Pharao. Dieser hat aufgrund seiner Gleichsetzung mit Horus an der göttlichen Welt Anteil, so dass er sich in den Tempelritualen auf „Augenhöhe“ mit den Göttern bewegen und das Opfer darbringen kann. In der heliopolitanischen Lehre auf dem Stein des Schabaka²⁸ findet sich somit ein doppelter Fokus: Einerseits die Etablierung von Herrschaft, andererseits deren Verbindung mit der Erschaffung der Welt. Die unterschiedlichen Götterpaare stehen dabei für unterschiedliche Ebenen: Aus dem Schöpfergott Atum (= „das All“) entsteht mit Schu und Tefnut (Luft und Feuer) ein erstes kosmogonisches Stadium, auf das mit Geb und Nut (Erde und Himmel) der Raum entsteht, indem mit den Götterpaaren Osiris und Isis sowie Seth und Nephthys die beiden Teile Ägyptens und damit die Herrschaftsräume etabliert werden.²⁹ So heißt es in Abschnitt 10a–12b des Textes:³⁰

²⁷ Dazu ASSMANN (1997) 128 (dort auch die hier abgebildete Skizze).

²⁸ Zu den Fundkontexten und der Datierung s. jetzt VON LIEVEN (2007) 255–257 und HAWARY (2010) 69–78.

²⁹ Dazu ASSMANN (1997) 129–131.

³⁰ Die folgenden Übersetzungen orientieren sich an HAWARY (2010) 120f., (10a–12b) und 123 (13c).

Geb spricht zu Seth: „Geh zu dem Ort, an dem du geboren bist.“ – Seth, Süden.

Geb spricht zu Horus: „Geh zu dem Ort, an dem dein Vater (tot) im Wasser lag.“ – Horus, Norden.

Die beiden Landesteile Ägyptens werden hier mit den beiden Göttern verbunden. In der Folge wird Horus als alleiniger Erbe eingesetzt, so dass es in 13c heißen kann:

(So) stand Horus (als König) an der Spitze des Landes.

„Gut“ und „Böse“, im Ägyptischen *nfr* und *dw* (oder *dwj*)³¹ – sind somit zwei kosmische Kräfte. Es sind zwei Funktionselemente des Weltsystems – die Ordnung und das Chaos – welche für die Ermöglichung und die Gefährdung des menschlichen Lebens stehen. Solchermaßen bestimmt ist dieses Gegenüber ein tragendes Element der ägyptischen Religion, das sich von den Anfängen bis zur griechisch-römischen Zeit nachweisen lässt.³²

Man kann sich das Konzept dieser beiden widerstreitenden Größen gut an der so genannten Jenseitsliteratur verdeutlichen. Die ausgesprochen elaborierten Spekulationen über die ägyptische Unterwelt schildern in beeindruckenden Bildern das Gegenüber zwischen dem Repräsentanten der Ordnung und dessen Feind.³³ Grundgedanke der Jenseitsliteratur ist die Nachtfahrt der Sonne. Der Sonnengott Re fährt nach ägyptischer Vorstellung am Tag über den Himmel und bei Nacht durch die Unterwelt. Dieser Bewegungsablauf hat einen zweifachen kosmischen Sinn – zum einen durch das Erzeugen von Licht, Wärme und Zeit, zum anderen in der Durchsetzung von Gerechtigkeit und Ordnung, der Ma'at.³⁴ Der Sonnengott wird hier zum Vorbild für den König, der seinerseits Gerechtigkeit und Ordnung auf der Erde durchsetzt. Die Nachtfahrt der Sonne hat somit eine „politische“ Dimension,³⁵ indem der Sonnengott einen Feind überwinden muss, der für die chaotischen Mächte steht: den Gott Apophis, der als riesige Schlange dargestellt wird, die das Himmelsgewässer ausschlüpft, so dass die Sonnenbarke strandet und nicht weiterschwimmen kann.³⁶

Am prägnantesten ist dieser Gedanke im sogenannten Amduat ausgeführt, einem Unterweltbuch, bei dem die Gattungsbezeichnung aller Unterweltbücher („das, was in der Unterwelt (*d3.t*) ist“) zur Bezeichnung eines speziellen Buches verwendet wurde.³⁷ Dieses Buch, dessen ursprünglicher Titel „Die Schrift des verborgenen Raumes“ lautete, schildert die jenseitigen Stätten in zwölf Stunden – den Stunden der Nachtfahrt der Sonne entsprechend. Wichtig im Hinblick auf den genannten Kampf zwischen Re und Apophis ist die siebte Stunde.³⁸

³¹ Vgl. zum Bedeutungsspektrum des ägyptischen Wortes *dw* / *dwj* ERMAN/GRAPOW (1957) V, 548f und HANNIG (2006) 2828–2830.

³² Dies wird beispielhaft ausgedrückt in dem Motiv des „Erschlagens der Feinde“, vgl. dazu den Materialüberblick bei SCHOSKE (1982) und KOCH (1993) 54f.

³³ Vgl. dazu den Überblick bei BACKES (2006), abgerufen am 13.12.2011, Abschnitt 2.3.2.

³⁴ Vgl. dazu ASSMANN (2001) 97.

³⁵ Dazu ASSMANN (2001).

³⁶ Vgl. KEMBOLY (2010) 355f.

³⁷ Dazu ALTENMÜLLER (2006), abgerufen am 13.12.2011, Abschnitt 2.3.3 (1) und HORNING (1997 [= ³1989]), 18.

³⁸ Dies betont auch KEMBOLY (2010) 259f (Kap. 3.2.2.1).

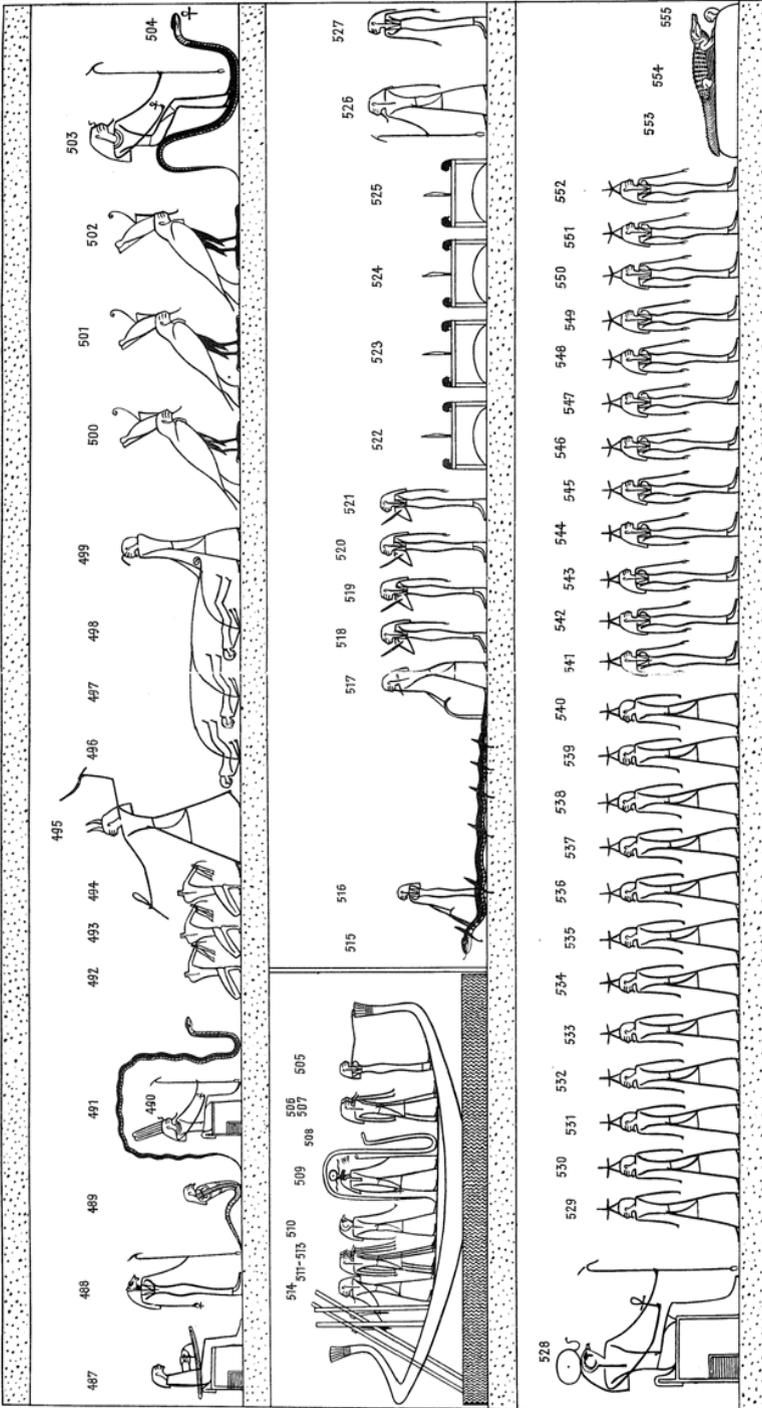


Abbildung 3: 7. Stunde des Amduat

Die Sonnenbarke gelangt bei ihrer Fahrt durch die Unterwelt zu einer Sandbank, die von Apophis mit seinem riesigen Schlangenleib ausgefüllt wird. Apophis hat das Fahrwasser der Sonnenbarke eingeschlürft, so dass diese zum Stillstand kommt. In der Einleitung zur siebten Stunde wird geschildert, wie mit dieser Situation umgegangen werden kann.³⁹

(117) Verweilen seitens der Majestät des großen Gottes in der Höhle des Osiris.

Weisung erteilen seitens der Majestät dieses Gottes

bei jener Höhle an die Götter, die in ihr sind.

Dieser Gott nimmt eine andere Gestalt an bei jener Höhle,

so dass er ablenken kann den Weg von Apophis weg

durch die Zaubersprüche der Isis und des Ältesten Zauberers.

Der Sonnengott nimmt nicht selbst den Kampf mit dem schlangengestaltigen Apophis auf. Dies tun vielmehr die Gottheiten, die mit ihm unterwegs sind und die am Bug der Barke stehen: Isis, die Zauberreiche, und der „Älteste Zauberer“. Mit letzterem ist vermutlich der Gott Seth gemeint, der bereits in den Pyramidentexten das Beiwort „der an Zauberkraft Reiche“ (Pyr 204) erhalten kann.⁴⁰ Das Böse, versinnbildlicht durch Apophis, wird durch Magie unschädlich gemacht.⁴¹ In der Person der Isis und der Person des Seth kommen zwei Konzepte von Magie zum Tragen. Das Böse, hier vorgestellt im Sinne einer kosmischen Größe, kann nur durch einen Abwehrzauber bzw. durch ein anderes Böses neutralisiert werden – hier versinnbildlicht im Gott Seth. Isis steht für den Abwehrzauber, Seth für die Neutralisierung von Gleichem mit Gleichem.⁴² Im Text selbst wird nicht geschildert, wie dies konkret geschieht. Es heißt lediglich:

Der Zauber der Isis und des „Ältesten Zauberers“ werden durchgeführt, um den Apophis abzuwehren von Re im Westen, im Verborgenen der *Dat*.

Mit *Dat* (*d3.t*) ist die Unterwelt gemeint. Der Zauberspruch wird nicht genannt, vielmehr erweist sich das magische Wissen als ein esoterisches Wissen, dessen Wirkung sich gerade daraus ergibt, dass es nicht bekannt ist.⁴³ Zudem fällt auf, dass der Gott Seth beim Apophismythos auf der Seite des Sonnengottes agiert. Er ist nicht der Feind der Ordnung, sondern hilft, diese zu erhalten, indem er zusammen mit Isis Apophis neutralisiert. Ich sage deshalb „neutralisiert“, weil es sich um ein zyklisches Geschehen handelt und nicht um einen einmaligen Akt. Das, was hier geschildert wird und auf der Abbildung zu sehen ist, geschieht jede Nacht. Bei jeder Nachtfahrt muss das Ritual der Feindvernichtung ausgeführt werden, ansonsten würde die kosmische Welt aus dem Gleichgewicht geraten. Dieses Ritual hat jedoch

³⁹ Hieroglyphischer Text nach HORNUNG (1963) 117/1 (Einleitung).

⁴⁰ Vgl. BONNET (1952) 703. Zur Verbindung Seths mit anderen Göttern vgl. DUQUESNE (1998).

⁴¹ Im Gegensatz zu Seth hat Apophis ausschließlich diese negative Rolle, vgl. dazu KEMBOLY (2010) 355.

⁴² In allen Fällen liegt ein performatives Handeln vor, bei dem – in ritualtheoretischer Hinsicht – die Objekte (bzw. hier: Götter) „das zu antizipierende symbolisieren“, SCHMITT (2004) 199.

⁴³ Dieser Gedanke wird ausgeformt in der Geschichte von der List der Isis, bei der die Göttin den geheimen Namen des Sonnengottes in Erfahrung bringen möchte. Eine leicht zugängliche Übersetzung des Textes findet sich bei PRITCHARD (1969) 12–14.

nicht nur eine kosmologische Bedeutung, sondern auch eine für den einzelnen Verstorbenen. Denn im Text folgt eine Anwendungsformel:⁴⁴

Man vollzieht (sie) auf Erden ebenso.

Wer sie vollzieht, ist einer, der in der Sonnenbarke ist, im Himmel und in der Erde.

Wenig ist es, dies Bild zu kennen!

Wer (es) nicht kennt, kann ‚den mit schrecklichem Gesicht‘ (= Apophis) nicht abwehren.

Ich möchte diese Anwendungsformel als Markierung des Übergangs von einem Konzept, bei dem ‚Gut und Böse‘ kosmische Größen sind, hin zu einem Verständnis, bei dem diese auf die Menschenwelt appliziert werden, verstehen. Dabei tritt der kosmische Aspekt zurück und der moralisch-ethische in den Vordergrund.

(2) ‚Gut und Böse‘ als ethische Kategorien

Wenn man den Aufbau des Amduat oder auch der anderen Unterweltsbücher betrachtet, dann enthalten diese nicht nur die Auseinandersetzung mit dem Feind des Sonnengottes, sondern auch die Ebene derjenigen, die sich auf Seiten des Sonnengottes stellen bzw. dies gerade nicht tun.⁴⁵

In der elften Stunde des Amduat wird dies wie folgt ausgestaltet: Im unteren Register steht links der Gott Horus mit der Sonnenscheibe auf dem Kopf und einem Schlangenstab in der Hand. Vor ihm richtet sich der Schlangendämon „der Millionen verbrennt“ auf, davor sechs feuergefüllte „Strafgruben“, die als hügelartige Gebilde dargestellt sind. Hinter den ersten fünf steht eine strafende, feuerspeiende Göttin. In den verschiedenen Gefäßen werden die Feinde gestraft, wie es die Beischrift ausführt.⁴⁶

Die Majestät dieses Gottes (Horus) erteilt Weisung, die niederzuzumetzeln, die seinen Vater Osiris geschlagen haben, die Leichname der Feinde und die Leiber der Toten, die auf den Kopf Gestellten, die am Gehen gehindert sind, und die Gestalten der Vernichteten.

Das dualistische Prinzip der ägyptischen Religion zwischen denen, die Ma'at tun, und jenen, die als Feinde der Ordnung betrachtet werden, ist hier deutlich zu greifen. Dabei handelt es sich um ein endgültiges Verderben. Die Schilderung endet mit dem Hinweis:⁴⁷

So sind sie beschaffen in der Dat.
Befohlen wird ihr Verderben, Tag für Tag,
durch die Majestät des Unterweltlichen Horus.

⁴⁴ Vgl. dazu HORNUNG (1963) 131.

⁴⁵ Diese Ebene findet sich in dem einzigen Text, der den Sonnenlauf bei Tage schildert: „Das Buch vom Tage“, das von Jean François Champollion im Grab Ramses' VI., (KV 9) entdeckt und jüngst neu bearbeitet wurde: MÜLLER-ROTH (2008) 522–531.

⁴⁶ Die Übersetzung lehnt sich an HORNUNG (1963) 180 an.

⁴⁷ HORNUNG (1963) 181.