

Das göttliche Richtertum und die Lesbarkeit der Geschichte.

Rez. John Gwyn Griffiths, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions*. Studies in the History of Religions (Supplements of NUMEN) vol. LII, Leiden 1991

Jan Assmann

Zwei Grundfragen menschlicher Existenz bestimmen den thematischen Horizont dieser Studie: "die Frage nach Gerechtigkeit und die Frage nach Sinn. Für die Religionsgeschichte der alten Welt ergeben sich daraus zwei verschiedene Forschungsprogramme. Dem Problem der Gerechtigkeit könnte eine Untersuchung gelten, die sich den verschiedenen Gerechtigkeitskonzepten und Rechtskulturen im Hinblick auf deren religiöse Fundierung widmet. Der Frage nach dem Sinn wäre in religionsgeschichtlicher Perspektive eine Studie zu widmen, die den verschiedenen Formen göttlicher Einwirkung auf die Geschichte bzw. das individuelle Schicksal nachgeheimerlichen Beurteilung menschlichen Verhaltens entspringen und durch Belohnungen und Bestrafungen einen rechtsförmigen, auf Gerechtigkeit gegründeten Zusammenhang von Tun und Ergehen herstellen. Auch lassen sich Formen göttlichen Richtertums denken, die nicht in Schicksal und Geschichte eingreifen. Hier ist es dann typischerweise das Leben nach dem Tode, in dem das göttliche Urteil zum Tragen kommt. *The Divine Verdict* widmet sich vorrangig der zweiten Frage, d.h. den verschiedenen Antworten, die die Religionen der alten Welt von China bis Griechenland auf die Frage nach der Lesbarkeit von Schicksal und Geschichte im Licht eines göttlich sanktionierten Sinn-Zusammenhangs von Tun und Ergehen gefunden haben. Als entscheidendes Kriterium gilt die Frage, ob sich dieser Zusammenhang diesseits oder jenseits der Todesschwelle erfüllt, ob die Rechnungen hier oder erst dort aufgehen. Es handelt sich um ein reiches, aber auch etwas erratisches Buch. Die folgenden Abschnitte versuchen, den Inhalt der einzelnen Kapitel kurz zu referieren.

Israel ist diejenige Kultur der alten Welt, die am entschiedensten das Konzept eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs auf der Ebene der kollektiven Geschichte entwickelt hat.¹ Das hängt, wie Griffiths zu Recht hervorhebt, mit der Bedeutung des Bundes-Gedankens zusammen, auf dessen Basis sich hier eine Gruppe zum Kollektivsubjekt eines "Volkes" zusammenschließt. Die Hethiter kennen ebenfalls die Vorstellung göttlicher Einwirkung auf die Geschichte, haben sie aber weniger systematisch entwickelt.² Wer jedoch erwartet, daß die Untersuchung von hier zu

¹ Vgl. hierfür besonders John van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983.

² Zur hethitischen Geschichtsschreibung vgl. besonders H.A. Hoffner, "Histories and Historians of the Near East: The Hittites", in: *Orientalia* 49, 1980, 283-332; Hubert Cancik, *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Abh.d.DPV, Wiesbaden 1976.

den Formen mesopotamischer Geschichtsschreibung³ übergeht, die ja gleichfalls aufs engste mit der Vorstellung göttlich-richterlicher Interventionen zusammenhängt⁴, sieht sich enttäuscht: Mesopotamien kommt nur auf individueller Ebene für die Frage eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs in den Blick mit den bekannten Vorläufern des Hiob-Stoffes.⁵ In der altiranischen Sicht der Welt als eines Kampfplatzes zwischen Gut und Böse scheint der Tun-Ergehen-Zusammenhang überwunden. Das Rechte muß um seiner selbst willen getan werden; der Lohn folgt am Ende der Zeiten.

Das Griechenland gewidmete Kapitel behandelt zunächst anhand der Orestie des Aischylos die Erinyen und geht damit von der Ebene der Geschichte auf die des individuellen Schicksals über. Die Erinyen rächen vergossenes Blut. Und da sie zur Götterwelt gehören, könnte man auch hier von göttlicher Aufrechterhaltung eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen sprechen, sorgen sie doch dafür, daß ein Frevel bestraft wird. Man vermißt aber den rechtlichen Aspekt. Die Erinyen personifizieren das Blut, das nach Rache schreit; sie fragen nicht nach Motiven und Umständen und handeln nicht aufgrund richterlicher Beurteilung und Entscheidung. Die Durchsetzung des rechtlichen Gesichtspunkts kennzeichnet vielmehr, jedenfalls bei Aeschylus, ihre Überwindung. Die Erinyen gehören zum Blutrache-System, das zu einer stammeskulturellen, vorpolitischen Stufe gehört und von der Idee eines göttlich sanktionierten Tun-Ergehen-Zusammenhangs abgelöst wird.

Typisch für die griechische Anthropologie ist die Vorstellung eingeschränkter Verantwortung. Wo andere Kulturen innere Triebe und Affekte am Werk sehen, fühlt sich der Grieche von außen angestoßen. Ein besonders extremes Beispiel bietet der Begriff der *ate*, einer von Göttern verhängten Verblendung. In Indien scheint es eine ähnliche Vorstellung gegeben zu haben, vgl. das S. 134 zitierte Gebet an Varuna: "nicht meine Absicht war es, sondern Verführung: Alkohol, Zorn, Würfelspiel, Gedankenlosigkeit."⁶ Dieses Thema gehört allenfalls in den Zusammenhang der Frage nach göttlicher Einmischung in menschliches Schicksal, aber der Zusammenhang mit der Rechtsthematik scheint hier doch ziemlich aus dem Blick zu geraten. Sehr interessant ist der Abschnitt über Herodot, der die Frage nach Vor-

³ Zur mesopotamischen Geschichtsschreibung vgl. außer den genannten Werken von H. Cancik und J. van Seters noch A.K. Grayson, "Histories and Historians in the Ancient Near East", in: *Orientalia* 49, 1980, 140-194; ders., *Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources* 5, Locust Valley 1970.

⁴ Das alles hat B. Albrektson schon 1967 in einer im Literaturverzeichnis zwar genannten, aber im Text nicht berücksichtigten Studie sehr viel klarer und ausführlicher dargestellt und dabei G.v.Rads These eines israelitischen Sonderwegs ("Geschichte als Offenbarung") in entscheidenden Punkten relativiert. Zur Thematik des heiligen Krieges vgl. Kang Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin/New York, 1989.

⁵ Vgl. hierzu H.P. Müller, *Hiob und seine Freunde. Traditionsgeschichtliches zum Verständnis des Hiobbuches*, Zürich 1970.

⁶ In Ägypten werden solche mildernden Umstände wegen eingeschränkter Zurechnungsfähigkeit nur für die ersten 10 Lebensjahre zugestanden.

stellungen eines Tun-Ergehens-Zusammenhang in der Geschichtsschreibung wieder aufgreift und Herodot theologische Sinn-Konstruktionen bescheinigt, die ihm von anderen wie A. Momigliano und Chr. Meier⁷ vehement abgesprochen werden. Aber es wird nicht recht klar, ob Herodot einfach fromm und an Orakeln usw. interessiert war, oder ob er davon ausging, daß alles geschichtliche Geschehen von einem göttlichen Willen determiniert ist. Eine besonders ausführliche Würdigung erfährt Plutarchs Schrift *De Sera numinis vindicta* (Über den Aufschub göttlicher Rache). Die Geschichte der unglücklichen Lokrer, die jährlich zwei Jungfrauen zum Tempeldienst für Athene in die Verbannung nach Ilion schicken mußten als Buße für den Frevel des Ajax und dies wie inschriftlich bezeugt (noch) über 1000 Jahre nach dem trojanischen Krieg taten, ist ja in der Tat eine ungeheuerliche Geschichte. Man hätte in dem Griechenland-Kapitel gern etwas über die Göttin Nemesis erfahren, aber davon ist hier nicht die Rede (S.51f. wird sie einmal en passant erwähnt).⁸

Für Rom lautet die Formel: "Religion und Militärischer Expansionismus". Die Römer zogen niemals ohne religiöse Sanktionierung in den Krieg.⁹ Die Kriegsführung war von Riten umrahmt und fundiert. Aus dem archaischen ins kaiserzeitliche Rom übersetzt wird daraus die Vorstellung, daß die Ausdehnung Roms zu einem Weltreich dem göttlichen Willen entspricht. Die Römer erblickten in diesem Aufstieg die Belohnung für römische Tugenden. Den Gedanken einer Abhängigkeit der Geschichte vom Willen der Götter bringt Griffiths mit der römischen Divinationskultur in Verbindung, deren Sinn darin bestanden habe, geschichtliches Handeln mit dem Willen der Götter in Übereinstimmung zu bringen. Wenn auch dies zum Thema gehört, dann fragt man sich allerdings, warum die entsprechenden Phänomene in Mesopotamien (und China) nicht gleichfalls behandelt wurden.

Das Kapitel über das Christentum widmet sich neutestamentlichen Ansätzen einer Lesbarkeit geschichtlicher Ereignisse als Willensäußerungen Gottes. Allerdings ist im Hinblick auf die dominierende Naherwartung des Weltendes das Interesse für die Geschichte hier gering.

Indien konfrontiert uns mit einer immanentistischen Vergeltungslehre, die ohne göttliche Rechtsprechung auskommt ("every action has its in-built consequences"): die Karma-Lehre. Auch hier wundert man sich wieder, was diese Lehre in einem Buch über "Divine Judgement" zu tun hat, denn die Vergeltung funktioniert hier

⁷ Christian Meier, "Historical Answers to Historical Questions: the Origins of History in Ancient Greece", in: *Herodotus and the Invention of History*, Sonderheft *Arethusa* 20.1,2, 1987, 41-57.

⁸ Auch die Rolle der Adrasteia in der Kosmogonie des hermetisch-gnostischen Traktats *Kore Kosmou* (XXIII nach Stobaeus) wäre in diesem Zusammenhang interessant. Vgl. *Corpus Hermeticum* ed. A.J.Festugière/A.D.Nock IV, Paris (Coll. Budé) 1954, 1-50.

⁹ Vgl. hierzu jetzt J.Rüpke, *Domi Militiae: die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.

ohne "divine Intervention". Aber es handelt sich auch hier um eine Variante des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, wobei das Ergehen im Rahmen einer Wiedergeburtsidee über die Todesgrenze hinaus in weitere Wiederverkörperungen wirkt. Der Vergleich des Karma-Prinzips mit Klaus Kochs Begriff der "Schicksalwirkenden Tatsphäre"¹⁰ ist sehr passend, aber wiederum fragt man sich, warum im Zusammenhang mit Israel nicht auf dieses (inzwischen von Alttestamentlern stark angefochtene) Prinzip eingegangen wurde.

In China ist es der Himmel, der die Geschehnisse der Menschenwelt beeinflusst. Zwar spielt diese Vorstellung bei Konfuzius nur eine geringe Rolle und gehört eher zu jenen Themen, über die er in seinen Gesprächen schweigt. Dafür ist dieses Konzept bei Mo-tse zentral. Gehorsam gegenüber dem Willen des Himmels kennzeichnet bei Mo-tse den Standard der Gerechtigkeit. Da es sich bei China um eine typische Divinationskultur handelt, hätte sich ein Vergleich mit mesopotamischen und römischen Techniken der göttlichen Willenserforschung angeboten.

Was Griffiths über den Daoismus berichtet, ist interessant, scheint aber wiederum mit dem Thema kaum zusammenzuhängen. Hier tritt das Prinzip Tao ("Weg") an die Stelle des Himmels, aber nicht als Subjekt eines Willens und einer schicksalwirkenden Einwirkung auf menschliches Schicksal. Worauf es ankommt, ist, in Übereinstimmung mit der Natur zu leben. Einfachheit, Selbstlosigkeit, Wunschlosigkeit sind die höchsten Werte. Der Daoismus wird als eine im Grunde a-moralische All-Einheitslehre dargestellt jenseits von Gut und Böse, mit einer ausgeprägt positiven Anthropologie. Durch Abstreifen kultureller Zwänge soll das Gute im Menschen freigesetzt werden. Aber als der wahre "Rousseau des Ostens" gilt Chuang-tse (S. 154ff), der offenbar darüberhinaus einen ausgeprägten Quietismus vertreten hat. Vom Thema - divine judgement - sind wir hier weit abgekommen, aber die Sache ist gleichwohl hochinteressant, und würde gewiß noch an Interesse gewinnen, wenn Griffiths ihr die Gegenposition des Legalismus mit seiner ebenso ausgeprägt negativen Anthropologie gegenübergestellt hätte. Aber davon ist in dem Kapitel nicht mehr die Rede.¹¹

Dem alten Ägypten widmet Griffiths zwei Kapitel. Im ersten geht es um das Königtum, in zweiten um die Ebene nichtköniglicher Personen. Wie wirkt sich das göttliche Richtertum auf der Ebene königlichen Tun und Ergehens aus, wo doch Pharao selbst ein Gott ist? In der Tat muß festgestellt werden, daß Pharao offenbar nicht kritisierbar ist und am Maßstab göttlicher Gerechtigkeit nicht gemessen

¹⁰ Vgl. K. Koch, "Gab es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?", in: *Zeitschr.f.Theol.u.Kirche* 52 (1955), 1-42 sowie "Wesen und Ursprung der 'Gemeinschaftstreue' im Israel der Königszeit", in: *Zeitschr.f.Ev.Ethik* 5, 1961, 72-90; Ders./J.Roloff, Art. Tat-Ergehen-Zusammenhang, *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 41987, 493-494; ders., *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1*, hg.v.B.Janowski und M.Krause, Neukirchen-Vluyn 1991.

¹¹ Vgl. zu China jetzt auch H.Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt 1993.

werden kann.¹² Zwar ist in den Texten oft davon die Rede, daß etwas schief läuft, ja die Welt geradezu aus den Fugen gerät. Aber die Schuld daran wird nie einem König zugeschrieben. Nicht einmal Tutanchamun nennt die Schuldigen an der Amarna-Katastrophe beim Namen. Erst die Demotische Chronik aus der Ptolemäerzeit bringt hier, offenbar unter jüdischem Einfluß, ein anderes Geschichts- und Königsbild zum Tragen, das schon Eduard Meyer mit der deuteronomistischen Schule in Verbindung gebracht hatte. Man hätte allerdings in diesem Kapitel noch etwas anderes erwartet. Der Sonnengott setzt nach ägyptischer Vorstellung unablässig in der Welt die Gerechtigkeit durch und hat den Pharao auf Erden eingesetzt, um ihn dort in dieser Aufgabe zu repräsentieren. Von hier aus hätten sich eine Fülle von Querverbindungen sowohl zu Mesopotamien eröffnet, als auch zur Bibel, wo gerade für das Richtertum Jahwehs so auffallender Gebrauch von der Sonnenmetaphorik ("solar language") gemacht wird.¹³ Ferner wäre in diesem Zusammenhang auch das Problem ägyptischer Geschichtstheologie zu behandeln gewesen, vor allem der Begriff des Krieges als Ausführung göttlichen Willens, wie er im Neuen Reich aufkommt.¹⁴

Das zweite Ägyptenkapitel behandelt die Frage göttlicher Einwirkung auf das diesseitige Leben einzelner Menschen. Merkwürdigerweise bekommt Griffiths hier als erstes die ramessidischen Hemerologien in den Blick, die doch mit der Frage nach der göttlichen, schicksalslenkenden Gerechtigkeit offenkundig überhaupt nichts zu tun haben. Wie so oft in diesem reichen, aber erratischen Buch fühlt sich der Leser ratlos mit Materialien konfrontiert, die zweifellos interessant sind, aber im thematischen Zusammenhang der Untersuchung deplaziert wirken. Flüchtig werden auch die Stelentexte von Der el-Medine gestreift, die man gewöhnlich unter dem Stichwort "Persönliche Frömmigkeit"¹⁵ verbucht und die den zentralen, einschlägigsten Beitrag Ägyptens zur Fragestellung des Buches darstellen. Allerdings kommt Griffiths ein paar Seiten später unter der Überschrift "Confessional literature" noch einmal darauf zurück.

¹² Vgl. hierzu P. Hadot, "Fürstenspiegel", in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 8, Stuttgart 1972, 555-632 (zu Ägypten: 556-562).

¹³ Vgl. hierzu B. Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes «am Morgen» im Alten Orient und im Alten Testament. Band I: Alter Orient*, WMANT 59, 1989.

¹⁴ Vgl. dazu Kang Sa-Moon, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin/New York, 1989, sowie neuerdings Th. v.d. Way, *Göttergericht und "Heiliger Krieg" im Alten Ägypten. Die Inschriften des Merenptah zum Libyerkrieg des Jahres 5*, SAGA 4, Heidelberg 1992 und I. Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, ÄAT 24, Wiesbaden 1993.

¹⁵ Vgl. A. Erman, *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt* (SBAW 1911); B. Gunn, "The Religion of the Poor in Ancient Egypt", *JEA* 3 (1916), 81-94; H. Brunner, "Die religiöse Wertung der Armut im alten Ägypten", *Saeculum* 12 (1961), 319-344; G. Fecht, *Literarische Zeugnisse zur «Persönlichen Frömmigkeit» in Ägypten*, AHAW 1965; G. Posener, "La piété personnelle avant l'âge amarnien", *RdE* 27 (1975), 195-210, vgl. auch die bei H. Brunner, "Persönliche Frömmigkeit", *LA* IV, 951-963 angegebene Literatur sowie; J. Baines, "Practical Religion and Piety", *JEA* 73 (1987), 79-98; id., "Society, Morality, and Religious Practice", in B.E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt* (London, 1991), 123-200.

Mehr Aufmerksamkeit widmet der Autor der Sinuhe-Erzählung aus dem Mittleren Reich. Es liegt ihm daran, zu zeigen, daß hier Motive göttlicher Intervention vorweggenommen werden, die in anderen Textgattungen erst in der 3. Zwischenzeit und später belegbar sind. Eine Erklärung für diese Zeitverschiebung wird aber nicht angeboten. Die Vorstellung, daß Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft, kennzeichnet die "spätere Autobiographie". Früher war dafür der König zuständig¹⁶, während sich Gottes Belohnen und Strafen auf die jenseitige Existenz beschränkte. In der Spätzeit läßt die Abhängigkeit des Diesseitsschicksals vom König nach und Gott wird für das Ganze zuständig. Mit Recht sieht Griffiths hier einen mesopotamischen Einfluß am Werk. Das vorderorientalische Modell, demzufolge der Tun-Ergehen-Zusammenhang ausschließlich in der Hand Gottes liegt, setzt sich zweifellos im Verlauf des Neuen Reichs auch in Ägypten durch.

Der zweite Teil des Buches ist den Vorstellungen vom Totengericht gewidmet, die in der Konstruktion eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs das Jenseits einbeziehen.¹⁷ Dieser Teil beginnt mit Ägypten, das zurecht als die Heimat, jedenfalls als die älteste und reichste Ausformung der Totengerichtsidee angesehen wird. Begrüßenswert ist die klare Unterscheidung, die Griffiths vornimmt zwischen "*post-mortem litigation*" und eigentlichem Totengericht. Unter *post-mortem litigation* werden Rechtsstreitigkeiten verstanden, in die man nach dem Tode verwickelt werden kann. Man muß damit rechnen, auch nach dem Tode noch angeklagt und vor ein jenseitiges Tribunal gebracht zu werden. Ankläger ist hier ein Prozeß-Gegner. Solche Vorstellungen kennt vor allem das Alte Reich. Das eigentliche Totengericht ist demgegenüber eine spätere Idee. Sie sieht vor, daß jeder Mensch sich gleich nach dem Tod einem Gericht stellen muß, daß den Charakter einer Prüfung hat.

Das Zwei-Wege-Buch gehört wohl nicht in diesen Zusammenhang. Hier geht es um das Wissen, das nötig ist, um das erstrebte Ziel zu erreichen, aber nicht um moralische Bewährung. Natürlich stellt sich die Frage, ob es nicht beim Totengericht vornehmlich um magisches Wissen geht. Griffiths verweist auf Texte wie die *Lehre des Ptahhotep* und die *Lehre für Merikare* sowie auf die biographischen Inschriften von Baki und Petosiris, um deutlich zu machen, daß die Idee des Totengerichts auch für die diesseitige Lebensführung eine moralisch orientierende Rolle spielte. Der im Anschluß an R. Merkelbach besonders von R. Grieshammer vorgetragene These, daß das Totengericht in der Priesterweihe eine Art Vorbild und Sitz im Leben gehabt habe, vermag sich Griffiths aufgrund chronologischer Schwierigkeiten nicht anzuschließen. Er sieht die Beziehung eher

¹⁶ Das gilt in dieser Form aber nur für den "Loyalismus", nicht für die allgemeine traditionelle Weisheit. Vgl. zu dieser Verf., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, insbes. Kap. 3 und 4.

¹⁷ Vgl. hierzu Verf., a.a.O., Kap. 5.

umgekehrt: die traditionelle Totengerichtsidee und ihre kanonische Ausformung in Gestalt des 125. Totenbuchkapitels sind das Modell für die spätzeitlichen Priestereide gewesen.¹⁸ Auch in anderer Hinsicht rechnet Griffiths mit einer "Übertragung auf die Lebenden" (transference to the living). Die Darstellung des Totengerichts im ptolemäischen Tempel von Der el Medine könnte (nach dem Prinzip "Wandrelief und Raumfunktion") im Zusammenhang eines Tempelrituals zu verstehen sein, das eine Art vorweggenommenes Totengericht darstellte, nach dem Vorbild der Mysterienreligionen. Ähnlich wie in Mesopotamien legte auch in Ägypten der König im Zusammenhang des Neujahrsfests eine Art Reinigungsbeichte in der Form eines "negativen Sündenbekenntnisses" ab: auch dies wird als Übertragung der Totengerichtsidee gedeutet.

Welche ägyptischen Motive haben die jüdisch-christliche Tradition besonders nachhaltig beeinflusst? Griffiths hebt drei hervor: den Begriff des "zweiten Todes", die "Krone der Rechtfertigung" und die spezifisch jüdische Vorstellung einer himmlischen Buchführung mit Wägung der Taten und Einschreibung in ein himmlisches Rechnungsbuch. Viel Aufmerksamkeit widmet Griffiths der Frage, ob eher ägyptische oder iranische Einflüsse die jüdische und die christliche Tradition geprägt haben und untersucht dies an folgenden Punkten:

1. individuelles Gericht gleich nach dem Tod:

Dieses Motiv ist sowohl in Iran als auch in Ägypten belegt, aber in Ägypten wesentlich reicher entfaltet.

2. Weltgericht am Ende der Zeiten:

In Ägypten nicht belegt. Die Vorstellungen vom Weltende (insbesondere TB Kap. 175) kennen kein Gericht.

3. Gericht über die Völker:

Eine spezifisch jüdische Vorstellung, die weder in Iran noch in Ägypten vorkommt.¹⁹

4. Auftreten eines Heilands:

Ägypten kennt Osiris als Retter, aber nicht als eine apokalyptische, am Ende der Zeiten auftretende Figur. Der in den Prophezeiungen des Neferti geweissagte Heilskönig hat wiederum keine kosmischen Aspekte. Hier sind daher die iranischen Parallelen maßgeblicher.

5. Himmel und Hölle:

Himmel und Hölle, als kosmische Ausprägung des Gegensatzes von Gut und Böse, kommen in Iran und in Ägypten vor, wobei Iran die Himmels- und Ägypten die Höllenvorstellungen reicher entfaltet hat.

6. Auferstehung des Fleisches:

¹⁸ Ich selbst vertrete a.a.O. den entgegengesetzten Standpunkt.

¹⁹ Was natürlich mit dem israelitischen Geschichtsbild und dem Begriff des "auserwählten Volkes" als dem kollektiven Subjekt der Geschichte, letztlich also mit der Bundesidee zusammenhängt.

Dieser Gedanke scheint vor allem in der ägyptischen Tradition vorgebildet zu sein.

Als den spezifisch jüdischen Beitrag zur abendländischen Eschatologie betrachtet Griffiths den politischen Messianismus, d.h. die zur religiösen Idee transformierte Hoffnung eines unterdrückten Volkes auf politische Befreiung. Auf diesen politischen Zusammenhang werden die Vorstellungen eines Krieger-und-Richter-Messias (Qumran, Kriegsrolle), eines End-Gerichts über die Nationen (Enoch) und eines apokalyptischen Kampfes zurückgeführt. Während bei Jesaja am Ende der Zeit die anderen Völker die Einzigkeit Jahwehs anerkennen, werden sie im apokalyptischen Schrifttum vom Messias erobert. Wir haben es hier mit der schwelgerisch entfalteten Rache-Topik einer Unterdrückten-Religion zu tun.²⁰ Auch die Johannes-Apokalypse ist in ihrem Aufbau durch den *combat myth*, den apokalyptischen Endkampf zwischen Licht und Finsternis bestimmt. Die politische Symbolik (die "Hure Babylon") ist klar gegen Rom gerichtet, das in den Qumran-Texten mit dem Stichwort *kittim* gemeint ist. Auch hier erscheint der Messias vor allem als Krieger und Richter, aber in der Gestalt des Lammes. Auch bei Paulus spielt der Gedanke der göttlichen Gerichtbarkeit eine zentrale Rolle. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung durch Glauben und Rechtfertigung durch Werke. Beide Formen zählen, die eine im Leben, die andere im Endgericht. Hier, im Leben, gehört der Christ zur Gemeinde aufgrund seines Glaubens (und nicht der Beschneidung usw.), dort aber, am Ende der Zeiten, zählen allein die Werke. Erst ganz am Ende dieses Kapitels wird kurz Mt 25 erwähnt, der Text, in dem die christliche Vorstellung eines Weltgerichts am Ende der Zeiten ihre verbindliche Ausformung gefunden hat und für die abendländische Begrifflichkeit göttlichen Richtertums nun wahrhaft zentrale Bedeutung besitzt. Die Unterscheidung und der Zusammenhang zwischen "Totengericht" und "Weltgericht", die hier beide unter dem Oberbegriff "posthumous judgement" vereinnahmt werden, hätte klarer herausgearbeitet werden müssen.²¹

Das 10.Kap. behandelt verschiedene Motive, die über Kreta von Ägypten nach Griechenland gewandert sein könnten, darunter zunächst die Idee des Elysiums. Bei Homer ist das Elysium für die Gottessöhne (und Schwiegersöhne wie Menelaos) vorbehalten. Bei Pindar ist Tugend (*arete*) das entscheidende Kriterium. Auch in Ägypten ist das himmlische Jenseits zunächst den Gottessöhnen (den Königen) vorbehalten und wird erst nach dem AR auf alle ausgedehnt, die (aufgrund ihrer Tugend) das Totengericht passiert haben. In minoischen und mykenischen

²⁰ Vgl. V.Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Rom 1960; dt. *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker* (Soziol. Texte), Neuwied. Engl. New York 1963.

²¹ Der Heidelberger Theologe V. Herrmann hat dem Vergleich dieses Kapitels mit dem ägyptischen Totenbuch und Grabbiographien eine hochinteressante, leider unveröffentlichte Arbeit gewidmet: *Die Motivation des Helfens in der altägyptischen Religion und in der urchristlichen Religion. Ein Vergleich anhand von Totenbuch Kap. 125/Texten der idealen Selbstbiographie und Mt. 25, 31-46*, Abschlußarbeit am diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg WS 1990/91.

Gräbern sind in größerem Umfang goldene Waagschalen als Beigabe gefunden worden, oft mit dem Bild eines Schmetterlings dekoriert. Schon Schliemann dachte dabei an Ägypten und die Herzwägung im Totengericht. Der Schmetterling ist im späteren Griechenland ein gängiges Symbol der Seele (*psyche*). Bei Homer spielt die Wägesymbolik eine beachtliche Rolle. Wie in Ägypten gilt auch hier, daß die Schale des Verlierers sinkt. Besonders bei der Memnon-Sage, in deren Zusammenhang die Wägeszene auch ikonographisch belegt ist, darf man mit ägyptischen Bezügen rechnen, denn Memnon ist ja Äthiopier (= Ägypter).

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, daß in der späteren griechischen Überlieferung minoische Könige als Totenrichter auftreten. Zwar werden im Totengerichtsmythos der Platonischen Republik die Richter nicht mit Namen genannt, aber in der Apologie erscheinen sie als Minos und Rhadamanthys. Plato steht hier in orphischer Tradition, die ihrerseits eine Reihe kretisch vermittelter ägyptischer Motive enthält (z.B. das kosmogonische Ei). Auch bei Vergil erscheinen Rhadamanthys und Minos als Totenrichter. Plato und Vergil kennen die Vorstellung von zwei Wegen in der Unterwelt, von denen der rechte ins Elysium, der linke in den Tartarus führt. Dieselbe Vorstellung ist auch auf den orphischen Goldplättchen bezeugt, die Mitgliedern der Sekte als Totenpässe ins Grab beigegeben wurden. Dort führt der linke Weg in den Hades, der rechte zu den heiligen Wiesen und zum Hain der Persephone. Auch Ägypten kennt eine Rechts-Links-Symbolik sowie die Vorstellung richtiger und falscher Wege ins erstrebte Jenseits.

Das 11. Kapitel, das sich der Frage nach Totengerichtsvorstellungen im alten Israel widmet, beginnt mit begrüßenswerten begrifflichen Klärungen. Zwei Unterscheidungen sind für Griffiths wichtig: 1. die zwischen (a) diesseitigem (Erfolg/Scheitern) und (b) jenseitigem Ergehen (Seligkeit/Verdammnis), 2. die zwischen (a) okkasionellem Rechtsstreit aufgrund privater Klage und (b) einer allgemeinen Prüfung. Israel kennt kein jenseitiges Ergehen: die Rechnungen müssen im Diesseits aufgehen. Aber es kennt den Gedanken einer allgemeinen Prüfung und drückt ihn wie in Ägypten mit dem Symbol der Wägung aus. Wie in Ägypten verbindet sich auch in Israel mit dem Symbol der Wägung die Betonung der Individualität. Es geht um jeden Einzelnen in der Besonderheit seiner spezifischen Lebenszusammenhänge. Die Wägesymbolik kommt besonders im Proverbienbuch vor (16:2, 21:2, 24:12 Gott wägt die Herzen!), das auch sonst ägyptische Anklänge aufweist. Zwar entscheidet das Urteil immer über diesseitiges, niemals jenseitiges Ergehen, aber es verwirklicht sich auf lange Sicht, nicht sofort, es ist "ultimate rather than immediate". Man ist dankbar, daß Griffiths in diesem Zusammenhang nochmals auf das Buch Hiob zurückkommt, das im 1. Kapitel etwas kurz weggekommen war. Es geht um die berühmten Verse 19:25ff. "Ich weiß, daß mein Erlöser lebt". Wer ist gemeint? Ein Anwalt im Prozeß gegen Gott? Auch in ägyptischen Texten ist zuweilen von einem Retter im Gericht die Rede. Griffiths vergleicht ein

Gebet an Thoth im Buch vom Atmen und verweist auf CT I 24aff., wo das Richterkollegium um Beistand angerufen wird. Ein vergleichbarer Anruf kommt auch im TB 125 vor. Auch die Verse Hi 29:11ff. erinnern stark an Ägyptisches: "Ich rettete den Armen und die Waise, war dem Blinden Auge und ein Fuß dem Lahmen, ein Vater dem Bedürftigen und ein Anwalt dem Fremden." Das 31. Kapitel mit seinem "Avowal of Integrity" wird mit dem Unschuldsbekenntnis des 125. Totenbuchkapitels in Verbindung gebracht, wobei in Vers 6 eine klare Anspielung auf die Wägeszene gesehen wird: "Soll Gott mich wägen auf der Waage der Gerechtigkeit." Die ägyptische Totengerichtsszenarie sei hier in die israelitische Welt übertragen worden, die kein Leben nach dem Tode kennt. Der judiziale Charakter der Prüfung ist dabei bewahrt worden: auch Hiobs Auseinandersetzung mit Gott wird in der Form eines Rechtsstreits (*rib*) dargestellt.

Das 12. und letzte Kapitel behandelt die Vorstellungen göttlicher Rechtssprechung in den Mysterienreligionen. Diesen Kulte²² gemeinsam ist die Vorstellung eines Lebens nach dem Tode, einer Entscheidung über Seligkeit oder Verdammnis an der Todesschwelle und einer Möglichkeit diesseitiger Vorbereitung bzw. Vorwegnahme der Entscheidung. Für die *Isis-Mysterien* besitzen wir eine sehr explizite Quelle im 11. Buch der Metamorphosen des Apuleius. Besonders einschlägig sind die Motive der initiatorischen Beichte und des priesterlichen Urteils. Die Beichte des Lucius wird zwar im Text nicht explizit berichtet, aber vorausgesetzt. Der Priester weiß alles über den Initianden, der ihm offenbar vorher gebeichtet hat. Der Priester tritt hier geradezu als Psychoanalytiker auf, der auf der Basis der ihm mitgeteilten Lebensbeichte eine Diagnose fällt. Diese Diagnose - der priesterliche Urteilsspruch - ist in einem echt therapeutischen Sinne von Sympathie und Verständnis geleitet. Die Hauptsünden des Lucius sind Geschlechtslust und Neugier (*curiositas*). Damit fällt auch das Wissen, die gelehrte Bildung (*doctrina*) dem priesterlichen Verdikt anheim, denn sie verdankt sich der Neugier. Hier wird die augustinische Verdammung der Neugier vorweggenommen, die die abendländische Geistesgeschichte bis ins 17.Jh. beherrscht hat.²³ Die Initiationszeremonie bei Apuleius wird als eine vorweggenommene Passage der Todesschwelle dargestellt und läßt sich auch als eine Vorwegnahme des Totengerichts verstehen. Kannte auch das pharaonische Ägypten schon Formen solcher Vorwegnahme? In diesem Zusammenhang verweist Griffiths nochmals auf seine Deutung der Totengerichtsszene im ptolemäischen Tempel von Der el-Medine, den er als den Ort einer an Lebenden vollzogenen Totengerichtszeremonie deuten möchte.

Auch in den eleusinischen Mysterien steht die Vorbereitung auf den Tod im Vordergrund. Der durch den Anblick der Riten vermittelte Status eines "olbios" (Seligen) gilt bereits hier, aber setzt sich im Jenseits fort. Der Gedanke eines To-

²² So vielleicht mit W.Burkert, anstatt "Religionen".

²³ Vgl. H.Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt 1973.

tengerichts ist ikonographisch bezeugt. Die Mysterienkulte fördern durch den Gedanken der persönlichen Erlösung im Totengericht eine Form von Individualismus, die für die abendländische Entwicklung wichtig wird, aber schon die ägyptische Tradition kennzeichnet. Seele für Seele wird einzeln gewogen. Auch in den übrigen Mysterienkulten (Kabiren in Samothrake, Mithras, Dionysos) spielen die Motive der Reinigung von Schuld, der Rechtfertigung vor einem göttlichen Richter und der Erwerbung eines seligen Jenseits-Status eine Rolle.

Der Leser, der Griffiths bis hierhin gefolgt ist, wird sich reich belehrt, aber auch wohl etwas verwirrt fühlen. Was man vermißt, ist der rote Faden, die thematische und argumentative Stringenz. Dabei wird aber alles, was die einzelnen Kapitel an Stoff vor dem Leser ausbreiten, auf eine äußerst solide und zuverlässige Weise behandelt. Mit der Redlichkeit des Philologen geht Griffiths auf alle Probleme ein und gibt sich nie mit interessanten, aber anfechtbaren Lösungen zufrieden. Es handelt sich um eine mit höchster Gelehrsamkeit und philologischer Gründlichkeit und Umsicht gearbeitete Studie. Die Probleme liegen eher in der eigenwilligen Auswahl und Anordnung des Stoffs selbst als in seiner Behandlung. Bei vielem, was hier zur Sprache kommt, bleibt dem Leser die Relevanz für die Fragestellung des Buches verborgen, wohingegen er anderes vermißt, was ihm für die Frage nach dem Richtertum Gottes als zentral einschlägig erschienen wäre. Diese Schwäche des Buchs tritt im "Epilog" besonders deutlich zutage. Denn wer erwartet, daß hier der Blick sich weiten und von der höheren Warte des inzwischen erreichten Überblicks einige strukturierende und systematisierende Linien ausgezogen würden, sieht sich enttäuscht. Es werden vielmehr noch einmal in Kurzfassung konkrete Einzelheiten ausgebreitet.

Ich nehme an, daß die Schwierigkeiten des Buches damit zusammenhängen, daß die beiden thematischen Brennpunkte - das göttliche Richtertum und der Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen - sich gegenseitig im Wege stehen. Dadurch entsteht der Eindruck einer gewissen Ziellosigkeit. Die Argumentation geht bald in die eine, bald in die andere Richtung, und der Gang der Untersuchung nimmt einen mäandernden Verlauf. Wo sich, wie z.B. bei der Behandlung Ägyptens und Mesopotamiens im ersten Teil, der Tun-Ergehen-Zusammenhang in den Vordergrund schiebt, bleiben wichtigste Aspekte des göttlichen Richtertums abgedunkelt. Das betrifft besonders den typischen Zusammenhang von Sonnenlauf und Gerechtigkeit, der in beiden Kulturen eine zentrale Rolle spielt und auch die biblische Metaphorik prägt. Auch vermißt man eine Darstellung der spezifisch vorderorientalischen Idee der "rettenden" Gerechtigkeit, die für die Armen, die sprichwörtlichen "Witwen und Waisen"²⁴ Partei ergreift und die auch Formen der Rechtsauf-

²⁴ F.Ch.Fensham, "Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", in: *Journal of Near Eastern Studies* 21, 1962, 129-139; H.K.Havice, *The Concern for the Widow and the Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O.T. Ethics* (Ph.D.thesis, Yale University 1978).

hebung, des Verzichts und des Erbarmens umfaßt.²⁵

Man kann sich fragen, ob gerade dieses Thema für eine so weitausgreifend phänomenologisch-komparatistische Untersuchung geeignet ist. Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit variieren, ebenso Vorstellungen eines Lebens nach dem Tode, drittens Vorstellungen über die Götter und die Dimensionen der Götterwelt, viertens die Formen von Geschichtsbegriff und -bewußtsein, fünftens Schicksalsglauben und Glücksvorstellungen. Es gibt mehr Variablen als Konstanten und die einzige Konstante ist die wissenschaftliche Metasprache, die diese heterogenen Materialien in den Rahmen einer einheitlichen Begrifflichkeit zwingt. Vielleicht hätte die Untersuchung an Stringenz gewonnen, wenn gelegentlich auch einmal negative Befunde und alternative Lösungen in den Blick gefaßt worden wären. Als solche müßten gelten 1. Vorstellungen eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs, die nichts mit göttlicher Gerechtigkeit zu tun haben, sondern eher als eine Art von Verstrickung negativ bewertet werden (hier wäre neben der indischen Karma- und Samsara-Lehre vor allem die Gnosis zu erwähnen gewesen), und 2. Formen einer Überwindung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, die Raum für Kontingenz und die Erfahrung des Sinnlosen lassen, ohne gleich in die gnostische Inversion zu verfallen. Es handelt sich um eine erste Sondierung eines ungeheuer ausgedehnten Terrains, an die sich eine Menge weiterer Untersuchungen anschließen lassen; aber keine von ihnen wird es sich leisten können, an diesem grundlegenden Werk vorbeizugehen.

²⁵ Zu den Verzichtsgesetzen königlicher Erlasse s. D. Charpin, "Les décrets royaux à l'époque Paléo-Babylonienne", in: *Archiv für Orientforschung* 34, 1987, 36-44; M. Weinfeld, "Sabbatical Year and Jubilee in the Pentateuchal Laws and their ancient Near Eastern Background", in: T. Veijola (Hrsg.), *The Law in the Bible and in its Environment*, Göttingen 1990, 39-62.