

Jan Assmann, Heidelberg

Gerechtigkeit und Monotheismus

In seinem grundlegenden Buch über die Tora hat Frank Crüsemann auf den kategorischen Unterschied aufmerksam gemacht, der die Tora von den Rechtskulturen der altorientalisch-ägyptischen Welt abhebt: den Unterschied zwischen Gottesrecht und Königsrecht.¹ Königsrecht regelt mögliche Streitfälle zwischen den Menschen und sorgt im Staat für Ordnung und Sicherheit, Gottesrecht dagegen fundiert die gesamte Lebensführung und schließt nicht nur die moralischen Normen der »Weisheit«, sondern auch noch die Geschichtserzählungen ein, die das Gesetz rahmen und begründen. Gottesrecht »versteht sich als vor dem Staat entstanden und also auch über den Staat gesetzt.«² Kein Zweifel: mit der Tora ist etwas völlig Neues in die Welt gekommen, was es trotz aller Parallelen und Anklänge im Detail in Mesopotamien, Ägypten und anderswo so nicht gab.

An dieser Einsicht gilt es unbedingt festzuhalten, auch wenn ich mich im Folgenden kritisch mit zwei landläufigen Grundannahmen auseinandersetzen möchte, die noch immer das Selbstbild der monotheistischen Religionen bestimmen: die eine besagt, daß der Monotheismus Moral und Gerechtigkeit in die Welt gebracht habe, und die andere, die sich in logischer Konsequenz aus der ersten ergibt, besagt, daß ohne den Glauben an einen allwissenden, richtenden Gott die Menschen sich an keine Regeln von Recht und Moral halten würden. Wenn ich diese beiden Klischeevorstellungen aus der Sicht der Ägyptologie in Frage stelle, sage ich zwar Theologen vom Range Frank Crüsemanns nichts Neues, hoffe aber dennoch, einige nicht uninteressante Aspekte zur Debatte über den biblischen Monotheismus und die Frage der Gerechtigkeit beitragen zu können. Die folgenden Bemerkungen richten sich, um das noch einmal klarzustellen, nicht gegen Thesen der theologischen Forschung, sondern gegen vulgäre Klischees und rennen bei aufgeklärten Theologen unweigerlich offene Türen ein.

Wenden wir uns zunächst der ersten Grundannahme des Monotheismus zu, daß mit ihm Moral und Gerechtigkeit in die Welt gekommen seien: »Entscheidend ist, daß gerade durch den biblischen Monotheismus die Ethik Einzug in die Religion hält (Dekalog) – ein Novum, hatten doch die Götter Babylons, Assyriens

1. F. Crüsemann, *Tora*.

2. F. Crüsemann, *Tora*, 25.

oder Kanaans mit Ethik in diesem Sinne nichts zu tun.«³ In dieser Form ist der Satz nicht ganz falsch; problematisch wird es erst, wenn der »Einzug in die Religion« als »Einzug in die Welt« verstanden wird, wie es Hannes Stein, von dem das stammt, gemeint hatte.⁴ Auf jeden Fall aber gilt: Moral und Gerechtigkeit bilden den Kern der monotheistischen Religionen, Monotheismus ist die Religion der Gerechtigkeit, hier geht es in erster Linie nicht um priesterliche Reinheit, sondern um moralische Lebensführung, und eine monotheistische Religion, für die nicht Entsprechendes gelte, ist ebenso undenkbar wie eine polytheistische Religion, in der die Ideen der Moral und der Gerechtigkeit eine vergleichbar zentrale und fundierende Rolle spielen würden.

Die Geburt der Gerechtigkeit im Schoße der monotheistischen Religion stellt man sich als das Resultat einer allmählichen Ethisierung der altisraelitischen Religion vor, die von blutigen Opfern und grausamen Riten zu geistigeren Formen des Gottesdienstes aufgestiegen sei. Als Träger dieses Aufstiegs gilt die prophetische Bewegung.⁵ Die altisraelitische Religion, so wird heute fast allgemein angenommen, war ursprünglich kaum weniger polytheistisch als die Religionen ihrer Umwelt.⁶ Sie hat aber unter der unablässigen Mahnung und Führung der Propheten von Elias bis Ezra eine Konversion vom Poly- zum Monotheismus durchgemacht, und diese Konversion ist gleichbedeutend mit dem Prozeß ihrer Ethisierung. Als Kernstück dieses Ethisierungsprozesses wiederum gilt die Opferkritik der Propheten, vor allem bei Jesaia, Amos, Micha, mit ihrer These, daß Gott die Gerechtigkeit, das Halten der Gebote, das Bewußtsein der eigenen Schuld und ein reuiges Herz hundertmal wichtiger und wertvoller seien als Hekatomben von Schlachttieren. Hören wir uns einige dieser wohlbekannten Mahnreden noch einmal an, um uns in Erinnerung zu rufen, was mit der Formel vom ethischen Monotheismus und der Ethisierung der Religion gemeint ist. Der Prophet Jesaia, dessen Wirken man in die zweite Hälfte des 8. Jh. datiert, beginnt sein Buch mit diesem Thema. Ich zitiere die Verse 11-17 aus dem ersten Kapitel:

Was soll mir die Menge eurer Schlachtopfer? spricht der Herr.
Satt habe ich die Brandopfer von Widdern
und das Fett der Mastkälber,
und das Blut der Stiere und Lämmer und Böcke mag ich nicht.
wenn ihr kommt, mein Angesicht zu schauen,
wer hat das von euch verlangt, daß ihr meine Vorhöfe zertretet?
Bringet nicht mehr unnütze Gaben – ein Greuelopfer ist es mir.
Neumond und Sabbat, Versammlung berufen – ich mag nicht Frevel und Feiertag.

3. J. Manemann, *Götterdämmerung*, 46.

4. H. Stein, *Moses*, 29.

5. Vgl. z. B. M. Weber, *Judentum*.

6. Ich lasse es hierfür beim Hinweis auf das neueste Buch von Bernhard Lang bewenden, in dem der interessierte Leser weiterführende bibliographische Angaben finden mag: *Jahwe der biblische Gott: ein Porträt*.

Eure Neumonde und eure Feste haßt meine Seele;
 sie sind mir zur Last geworden,
 ich bin's müde, sie zu ertragen.
 Und wenn ihr eure Hände ausbreitet, verhülle ich meine Augen vor euch;
 auch wenn ihr noch so viel betet, ich höre es nicht.
 Eure Hände sind voll Blut; wascht, reinigt euch!
 Tut hinweg eure bösen Taten, schafft sie mir aus den Augen!
 Hört auf, Böses zu tun, lernt Gutes tun!
 Trachtet nach Recht, weist den Gewalttätigen in Schranken,
 helfet der Waise zum Rechte, führet die Sache der Witwe!

Ähnliche Aussagen finden sich bei Amos und Micha, und der 50. Psalm ist ganz diesem Thema gewidmet. Im 51. Psalm stehen die wunderbaren Verse:

Schlachtopfer willst du nicht, ich würde sie dir geben;
 an Brandopfern hast du kein Gefallen.
 Das Opfer, das Gott gefällt, ist ein zerknirschter Geist.
 Ein zerbrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähen.⁷

Die Propheten reden nicht von den »Heiden«, d. h. den anderen Religionen bzw. den Religionen der Anderen, sondern von der eigenen Religion. Was sie gegenüberstellen, ist nicht Polytheismus und Monotheismus, sondern die traditionelle Kultpraxis der eigenen, israelitischen Religion mit der ganz anders gearteten Forderung, die Gott an sein Volk stellt. So heißt es bei Micha:

Womit soll ich vor den Herrn treten, wie mich beugen vor dem Gott in der Höhe? Soll ich mit Brandopfern vor ihn treten, mit einjährigen Kälbern?
 Hat der Herr Gefallen an Tausenden von Widdern, an zehntausend Bächen von Öl? Soll ich meinen Erstgeborenen hingeben für meine Vergehen, die Frucht meines Leibes für meine Sünde?
 Es ist dir gesagt worden, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir erwartet: Nichts anderes als dies: Recht tun, Güte und Treue lieben, in Ehrfurcht den Weg gehen mit deinem Gott.⁸

Später aber, als sich der Monotheismus und mit ihm die Idee der Gerechtigkeit als Mitte der Religion in Israel längst durchgesetzt hatte, stoßen wir auf die Konstruktion der fremden Religion bzw. des Heidentums, dem die Idee der Gerechtigkeit von Haus aus fremd sei. Zum Konzept des Heidentums und des »Götzendienstes« gehört die Vorstellung einer Gesellschaft ohne Gesetz und Moral. So heißt es in dem apokryphen Buch der Weisheit:

Verflucht soll das sein, was mit Händen geschnitzt ist, wie auch der, der es schnitzte; dieser, weil er's machte, jenes, weil es Gott genannt wird, obwohl es doch vergänglich ist.

7. Ps 51,18-19.

8. Mi 6,6-8.

Denn Gott sind beide gleich verhaßt,
 der Gottlose und sein gottloses Werk;
 denn das Werk wird samt dem Meister bestraft werden.
 Darum werden auch die Götzen der Heiden heimgesucht,
 denn sie sind in der Schöpfung Gottes ein Greuel
 und zum Ärgernis für die Seelen der Menschen geworden
 und zum Fallstrick für die Füße der Unverständigen.
 Denn Götzenbilder zu ersinnen ist der Anfang der Hurerei,
 und sie zu erfinden ist des Lebens Verderben.⁹

Denn entweder töten sie ihre Kinder zum Opfer
 oder kommen zu Gottesdiensten zusammen, die sie geheimhalten müssen,
 oder feiern wilde Gelage nach absonderlichen Satzungen
 und halten so weder ihren Wandel noch ihre Ehen rein,
 sondern einer tötet den anderen mit List oder kränkt ihn durch Ehebruch;
 und überall herrschen ohne Unterschied Blutvergießen, Mord, Diebstahl, Betrug,
 Schändung, Untreue, Streit, Meineid, Beunruhigung der Guten, Undank, Befleckung
 der Seelen, widernatürliche Unzucht, Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifungen.

Denn den namenlosen Götzen zu dienen, das ist Anfang, Ende und Ursache alles Bösen.¹⁰

Aus dieser Zeit also, aus dem vorgeschrittenen Hellenismus und der römischen Kaiserzeit, der Zeit der Juden- und Christenverfolgungen und eines erbitterten Konflikts der Religionen, stammt die Vorstellung, der Monotheismus habe zu allererst die Ideen der Moral und Gerechtigkeit in einer Welt voller Unzucht und Unrecht hineingetragen. Diese Vorstellung steht und fällt mit der Unterscheidung zwischen Monotheismus und Heidentum, zwischen der einen wahren und den vielen falschen Religionen, eine Unterscheidung, die erst jetzt mit kategorischer Schärfe gezogen wird.¹¹ Diese Unterscheidung ist das eigentlich Neue und nie dagewesene, sie ist in der Tat erst mit dem Monotheismus in die Welt gekommen. Keine der sogenannten heidnischen oder polytheistischen Religionen hat jemals eine so scharfe Grenze zwischen sich und den anderen Religionen gezogen und die eigene Religion als Wahrheit, die Religionen der anderen dagegen als Unwahrheit und als »Heidentum« ausgegrenzt. Diese Grenze ist das grundstürzend Neue, das der Monotheismus in die Welt gebracht hat.¹²

9. Weish 14,8-12.

10. Weish 14,23-27.

11. Siehe hierzu J. Assmann, Moses.

12. Dabei wird die Grenze zwischen der eigenen, wahren Religion und den falschen Religionen der anderen, der Heiden, im Judentum, Christentum und Islam jeweils ganz anders interpretiert. Im Judentum wird sie als Selbstaussgrenzung aus dem Kreis der Völker verstanden. Das hebräische Wort für Heiden, *goyim*, heißt ja eigentlich »Völker«, ebenso wie das lateinische *gentiles*. Das Christentum hat diese Grenze eingerissen

Was hat es also nun, aus der Sicht der Ägyptologie, mit dem Anspruch auf sich, der Monotheismus habe Moral und Gerechtigkeit in die Welt gebracht? Hier läßt sich zunächst feststellen, daß diese Vorstellung durchaus einen wahren Kern hat. Der ägyptischen Religion ist nämlich wie vermutlich allen anderen »heidnischen« Religionen die Vorstellung fremd, daß die Einhaltung von Gesetzen und die Ausübung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit *per se* eine Form religiösen Handelns darstellt, die einen den Göttern näher bringt oder geradezu eine Form des Umgangs mit dem Göttlichen darstellt, analog zum Opferkult und diesem an Verdienst und Wirkung sogar noch überlegen. Nicht richtig ist allerdings die Vorstellung, die heidnischen Gesellschaften hätten keine anspruchsvolleren Moralvorstellungen gekannt, sondern diese hätten sich erst im Schoße der monotheistischen Religionen entwickelt. Das ist ein schwerer Irrtum, wenn nicht geradezu eine bewußte Verunglimpfung; auch die »Heiden und Götzendiener«, wie z. B. die Babylonier und die Alten Ägypter, hatten sehr hochentwickelte Moralvorstellungen; nur waren sie bei ihnen nicht in der Religion verankert, sondern in anderen vergleichsweise profanen Bereichen des kulturellen Lebens. Überliefert sind uns die moralischen Normen der frühen Hochkulturen des Alten Orients in der sogenannten »Weisheitsliteratur«. Der ägyptische Ausdruck, der hier im Zentrum steht, lautet Ma'at. Ma'at bezieht sich auf semantische Felder, die wir im Deutschen mit Recht, Gerechtigkeit, Richtigkeit, Wahrheit, Ordnung umschreiben können.¹³ Ma'at ist eine regulative Idee, an der sich sowohl die Rechtsprechung der Richter, als auch die Unterweisung der sogenannten Weisheitslehrer orientieren soll. Ma'at ist also der Oberbegriff aller Gesetze und Vorschriften, nach denen sich die Richter bei der Rechtsprechung, die Priester bei der Kultausübung, die Beamten bei der Verwaltung und – dieser Punkt ist entscheidend – jeder Ägypter in seiner Lebensführung zu richten haben. Alle diese Normen, also auch die sozialen Normen der allgemeinen Lebensführung, werden als »die Gesetze (*hpw*) der Ma'at« zusammengefaßt.¹⁴ Der ägyptische Begriff Ma'at umfaßt daher Moral und Recht, soziale Normen und juristische Gesetze.

In der Weisheit geht es ganz allgemein um das Wissen um Gut und Böse¹⁵, das nach der biblischen Geschichte vom Sündenfall dem Menschen eigentlich vorenthalten bleiben sollte. Für Ägypten bestimmt sich das Gute und das Böse ganz

und will auch die Völker zur wahren Religion bekehren. Durch diese Öffnung hat sich aber die Unterscheidung zwischen wahr und falsch nur verschärft und ist zuweilen aggressiv, zumindest »invasiv« geworden.

13. Zum ägyptischen Begriff der Ma'at und seiner fundierenden Bedeutung für die ägyptische Kultur s. J. Assmann, Ma'at.
14. Ptahhotep 90 (pPrise 6.5): »Bestraft wird, wer ihre (scil. der Ma'at) Gesetze mißachtet«, s. G. Burkard, Lehre, 200.
15. G. von Rad wollte die Wendung »Gut und Böse« als totalisierende Allformel deuten (Genesis, 71 f. u. a.). Von »Allwissenheit« ist hier aber nicht die Rede. Allerdings läßt

immanent und ohne jeden Rekurs auf göttliche Weisung aus dem Gegensatz von Gelingen und Scheitern bzw. Bestehen und Vergehen. Was gut und böse ist, bestimmt sich nach den Folgen. Gut ist, was gelingt und besteht, böse, was mißlingt und vergeht. »Gut« ist daher gleichbedeutend mit »nützlich«, »förderlich«. Der ägyptische Begriff dafür ist *3h*. So ist auch die Lehre

»nützlich (*3h*) für den, der auf sie hören wird,
aber schädlich für den, der von ihr abweicht.«¹⁶

Die Unterscheidung von gut und böse im Sinne von nützlich und schädlich ist der Weisheit Anfang. So beginnt z. B. die *Lehre des Amennacht* mit den Worten:

Du bist ein Mann, der jetzt Worte hört,
um gut und böse unterscheiden zu lernen.¹⁷

Dieses Unterscheidungsvermögen macht nicht gottgleich (*eritis sicut Deus*) wie die Frucht vom Baum der Erkenntnis, sondern nur »menschengleich«. Ohne sie ist ein menschliches (und d. h. nach ägyptischen Begriffen: ein geselltes) Dasein nicht möglich. Sie ist ganz einfach die Vorbedingung der Gesellschaftsfähigkeit. Daher geht es bei dieser Weisheit um Menschliches und Allzumenschliches. »Krümme deinen Rücken vor deinem Vorgesetzten«¹⁸, »Sprich nicht zu ihm, bis er dich aufruft, man kann ja nicht wissen, ob er schlecht gelaunt ist«¹⁹, »Lache, wenn er lacht: das wird seinem Herzen äußerst wohl tun«²⁰, »dränge dich nicht vor in der Amtsstube: mit dem Ellenbogen erreicht man nichts«²¹ usw. usw. Die Kunst des rechten Lebens umfaßt auch das Triviale. Man hat diese Weisheit daher »utilitaristisch« genannt²² – nicht ganz zu unrecht, denn das Gute ist ja das *Gelingende*, Nützliche, und dazu gehört auch das, dessen Nützlichkeit offen zutage liegt. Die Trivialität der einzelnen Ratschläge bemißt sich nach dieser Evidenz und d. h. nach der Weite des Horizonts einkalkulierter Handlungsfolgen. In den genannten Beispielen ist dieser Horizont sehr eng, d. h. der angestrebte Nutzen

sich die Formel »Gut und Böse« auch nicht auf den moralischen Bereich einschränken. S. R. Albertz, *Ihr werdet*, 89-111; E. Otto, *Woher*, 207-231.

16. Ptahhotep 49-50 (Prolog, Ende: G. Burkard, *Lehre*, 198), vgl. Amenemope 3.11-12 (*I. Shirun-Grumach*, *Lehre*, 227):

»Es ist nützlich, es in dein Herz zu geben,
es ist schädlich für den, der es nicht beachtet«.

17. H. Brunner, *Erziehung*, 179.

18. Ptahhotep 441, Maxime 31, Burkard, *Lehre*, 212.

19. Ptahhotep 126-7, Maxime 7, Burkard, *Lehre*, 201.

20. Ptahhotep 131-2: Variante L₂, nicht im pPrisse. S. H. Brunner, *Weisheit*, 114 Verse 110-111.

21. Ptahhotep 220 ff., Maxime 13: Burkard, *Lehre*, 204.

22. Vor allem die Lehre des Ptahhotep, aus der ja auch alle angeführten Zitate stammen, und zwar im Vergleich mit der Lehre des Amenemope, die auf einem wesentlich höheren Niveau religiöser Vergeistigung zu stehen schien. Zur Kritik dieser Auffassung s. A. de Buck, *Karakter*, 322 ff.

unmittelbar manifest. In anderen Fällen liegt er nicht so offen zutage. Das sind die Maximen, deren Erfüllungshorizont ins Jenseits hinübergreift. Der Augenblicksnutzen der Höflichkeit und der Ewigkeitsnutzen der Uneigennützigkeit bezeugen beide die Weisheit des richtigen Weges *sub specie aeterni- et utilitatis*. Daher heißt es von der Ma'at, der Richtschnur gelingenden Lebens:

Ma'at aber wird ewig sein,
sie steigt an der Hand dessen, der sie tat, ins Totenreich hinab.
Er wird begraben und vereint sich der Erde,
aber sein Name wird nicht ausgelöscht werden auf Erden,
sondern man gedenkt seiner wegen des Guten.
Das ist die Regel der Gottesworte.²³

Sage die Ma'at, tue die Ma'at,
denn sie ist groß und gewaltig;
sie ist beständig, ihre Macht ist bewährt,
sie allein geleitet zur Grabversorgtheit (*jm3hjj*).²⁴

In Ägypten würde man also sagen: Der Tod ist der Weisheit Anfang, ganz im Sinne des 90. Psalms, wo es heißt: Lehre uns unsere Tage zählen, auf daß wir weise werden. Weisheit basiert in Ägypten auf einer Ausweitung des Gelingens- und Erfüllungshorizonts bis über den Tod hinaus. Der Weise sieht weiter als der Unwissende. Ma'at ist das Prinzip der maximalen Ausweitung des Horizonts einkalkulierter Handlungsfolgen, nicht nur in der Zeit-, sondern auch in der Sozialdimension: über die Ziele des Eigennutzes hinaus auf das Gesamtgefüge der Gesellschaft, dem es sich, wenn Leben schmerzfrei gelingen soll, einzufügen gilt. Die ägyptische Weisheit appelliert an den Trieb nach Dauer und verknüpft ihn mit dem Sozialtrieb des Menschen, seiner Angst vor Einsamkeit und Isolation. Sie identifiziert Einsamkeit und Vergänglichkeit. Wer sich in der Sozialdimension isoliert, vergeht und scheitert in der Zeitdimension. Dauer ist nur in der Gemeinsamkeit zu finden, ägyptisch: in der Liebe der Anderen. »Ein Mensch lebt, wenn ein anderer ihn leitet«.²⁵ Nur der vergeht nicht, der sich konstellativ »vertäut« hat in einer Sphäre des Seinigen, die ihn über Alter und Tod hinaus weiterträgt. Lebenskunst ist Überlebenskunst, nämlich die Kunst, den Tod zu überleben, und diese Lebenskunst ist Gemeinschaftskunst.

Da sich das Wertsystem der Ägypter auf der Skala von Bestehen und Vergehen, Gelingen und Scheitern ordnet, ist das Beständigste auch das Höchste und Heiligste. Daher ist Ma'at eine Göttin. Aber obwohl sie eine Göttin ist, ist die Ord-

23. Bauerngeschichte B1, 307-311 (Parkinson, Tale, 338-342) = B2, 72-76.

24. Bauerngeschichte B1, 320-322 (Parkinson, Tale, 351-353) = B2, 84-87. Zu beiden Stellen s. J. Assmann, Ma'at, 113.

25. In einem magischen Text äußert die Göttin Isis diese Sentenz wie ein gängiges Sprichwort. Metternichstele M 50, C. E. Sander-Hansen, Metternichstele, 35 f.41; A. Klasens, Statue Base, 10, 52; H. Sternberg, Metternichstele, 3.

nung, die sie verkörpert, keine göttliche, sondern eine eminent menschliche, zivilisatorische Ordnung. Die Ordnungen, um die es hier geht, sind die *Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens*, die sich der Mensch als die ihm eigentümliche Lebenssphäre erfindet, weil er als und in Natur allein nicht leben kann. Ma'at ist das Bauprinzip einer urbanen Welt von Takt, Rücksicht und Gegenseitigkeit, eine *Kulturwelt*, deren Ordnung Vertrauen, Kommunikation, Gemeinschaft, und damit sowohl soziale Synthesis und Harmonie als auch Bestand und – darauf kommt es dem Ägypter besonders an – nachtodliche Fortdauer ermöglicht. Ma'at konstituiert eine spezifisch menschliche Sphäre von Sinn und Vertrauen innerhalb einer komplexen, vieldeutigen und übermächtigen Welt.

Das war in Israel ursprünglich sicher nicht viel anders. Im Buch der Sprüche (Proverbien) stoßen wir auf genau denselben Typus von Lebensregeln, wie ihn die ägyptischen und mesopotamischen Weisheitslehren vertreten.²⁶ Diese Lebensregeln haben nicht den Status von *mišwôt*, heiligen Verpflichtungen, die Gott selbst uns auferlegt hat, sondern mehr den von durchaus menschlichen Ratschlägen, die auf langer Erfahrung, auf dem Traditionswissen von Generationen basieren. Diese relativ profane Art von Weisheit verbindet sich in der Bibel mit König Salomo als Symbolfigur, so wie das heilige Gottesrecht sich mit Mose verbindet. Mose steht für das Gottesrecht, diejenige Form von Gerechtigkeit, die aus dem Bund mit Gott und damit aus dem Zentrum der Religion kommt, diejenigen Gesetze, deren Befolgung den Menschen mit Gott in Verbindung – im Bund, im Bündnis – halten. Diese Gesetze werden im Deutschen, Englischen, Französischen usw. gern singularisch als »das Gesetz« zusammengefaßt, als Entsprechung zu dem hebräischen Wort *tôrāh*, das aber soviel wie »Weisung« heißt, sich auf die gesamten 5 Bücher Moses bezieht und neben dem Gesetz auch die Geschichte umfaßt.²⁷ Diese Ligatur von Gesetz und Geschichte ist aber entscheidend: auf ihr beruht die Exklusivität des Gesetzes. Dieses Recht ist ebenso heilig wie die Geschichte; es sind die Gesetze des Gottesvolks, und sie fundieren die Gerechtigkeit des Gottesvolks, keine allgemeine Ethik.

In deutlichem Gegensatz zu dieser Exklusivität und Heiligkeit des mosaischen Rechts steht die Weltläufigkeit und vergleichsweise Säkularität der salomonischen Weisheit. Das Buch der Sprüche enthält alle möglichen Spruchsammlungen, darunter auch eine, die insgesamt aus dem Ägyptischen übersetzt wurde.²⁸ Das Spruchgut der Weisheit bildete ein Wissen, das im ganzen östlichen Mittelmeerraum verbreitet war. Um diese Traditionen bibelfähig zu machen, wurde ihnen der Gedanke der Gottesfurcht wie eine Überschrift vorgeschaltet: »die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang« (Ps 111,10 vgl. Spr 1,7; 9,10; Sir 1,14). Dieser Satz stellt auch die ursprünglich weltliche Weisheit auf ein religiöses Fundament.

26. S. z. B. G. von Rad, *Weisheit*; B. Lang, *Klugheit*, 177-192.

27. S. dazu Crüsemann, *Tora*, 7f.

28. D. Römheld, *Wege*.

Diese ursprünglich sowohl weltliche wie interkulturell verbreitete Weisheit aber ist der eigentliche Mutterschoß der Gerechtigkeitsidee. Bei dieser Gerechtigkeit geht es nun aber nicht um »law and order«. Wir müssen unterscheiden zwischen einer »Gerechtigkeit von oben« und einer »Gerechtigkeit von unten«. Gerechtigkeit von oben ist ein Organ des Staates, eingesetzt, um die Regierenden vor Rebellion, die Besitzenden vor Raub und die Ordnung vor Störungen aller Art zu schützen. Bei der ägyptischen Idee der Ma'at handelt es sich um eine Gerechtigkeit von unten, eine rettende Gerechtigkeit, die den Armen und Schwachen, den Besitzlosen und Rechtlosen, den sprichwörtlichen Witwen und Waisen zuhelfe kommt.²⁹ Diese Gerechtigkeit wird nicht von oben durchgesetzt, sondern von unten eingeklagt. Nach ägyptischer Auffassung ist sie nicht ein Organ des Staates, sondern umgekehrt: der Staat ist dazu eingesetzt, sie auf Erden zu verwirklichen.

Re hat den König eingesetzt
auf der Erde der Lebenden
für immer und ewig
um den Menschen Recht zu sprechen, und die Götter zu befriedigen,
um die Ma'at entstehen zu lassen der, um die beim Isfet zu vernichten.
Er (der König) gibt Gottesopfer den Göttern
und Totenopfer den Verklärten.³⁰

Der König, d. h. der Staat ist dazu eingesetzt, auf Erden die Ma'at entstehen zu lassen. Das geschieht dadurch, daß den Menschen Recht gesprochen und den Göttern und Toten Opfer dargebracht werden. Wiederum stoßen wir auf die klare Unterscheidung der beiden Sphären Opferkult und Gerechtigkeit: Opfer für die Götter, Gerechtigkeit für die Menschen. Recht, Gerechtigkeit, Ethik ist eine menschliche Angelegenheit. Eine moralische Lebensführung bringt sie den Göttern nicht näher, aber rettet sie vor Scheitern, Vergewaltigung und Vergänglichkeit. Ein anderer Text spezifiziert, was es heißt, den Menschen Recht zu sprechen: es geht darum, »zwischen dem Starken und dem Schwachen zu entscheiden«, oder auch: »den Schwachen vor dem Starken zu retten.«³¹ Das ist das Prinzip der rettenden Gerechtigkeit. In dieselbe Richtung weist die Sentenz aus einem Weisheitstext, der die Fürsorge des Schöpfers für seine Geschöpfe preist. Dort heißt es:

Er schuf ihnen Herrscher im Ei
und Befehlshaber, um den Rücken des Schwachen zu stärken.³²

29. J. Assmann/B. Janowski/M. Welker (Hg.), Gerechtigkeit; B. Janowski, Gerechtigkeit.

30. J. Assmann, König; J. Assmann, Ma'at, 206 f.

31. Totenbuch, Kapitel 126, s. dazu J. Assmann, Ma'at, 197 f., 202 f., 207 sowie J. Assmann, Ägypten, 216 f.

32. Lehre für Merikare, P 135, s. J. Assmann, Ägypten, 218-220.

Der Staat ist eine rettende Institution. Er ist dazu eingesetzt, die rettende Gerechtigkeit durchzusetzen, d. h. das Prinzip, daß die Menschen zur Gemeinschaft verbindet und Gemeinschaft stiftet zwischen Menschen, Göttern und Toten; daher gehören die Gottes- und Totenopfer auch zur Verwirklichung der Ma'at. So ist also nach ägyptischer Auffassung der Staat die Verwirklichung der Gerechtigkeit, die von der Unterdrückung durch Gewalt befreit, dadurch daß sie Recht schafft, vor dem jeder gleich ist, und die darüberhinaus in der Erlösung vom Joch der Vergänglichkeit besteht, dadurch daß sie Bindung und Bestand schafft. Der Staat ist ein Organ der Gerechtigkeit, nicht umgekehrt.

Auch in der Bibel geht es um die rettende Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit von unten. Hier sind es die Propheten, die sie einklagen. Sie sprechen im Auftrag Gottes und treten dem Staat gegenüber. So etwas gibt es nicht in der altorientalischen Welt. Daher liegt die Auffassung nahe, erst der Monotheismus, wie ihn die Propheten verkünden, habe diese Gerechtigkeitsidee in die Welt gebracht. Anstelle der Propheten gibt es aber in der altorientalischen Welt Fürstenspiegel und Weisheitstexte, die den König, d. h. den Staat an seinen Auftrag erinnern, die rettende Gerechtigkeit auf Erden durchzusetzen. Die Autoren sind keine Propheten, die im Auftrag Gottes reden, weil es eben hier um schlichte, relativ profane Prinzipien der Lebens- und Gemeinschaftskunst geht. In Ägypten handelt es sich vor allem um ein Literaturwerk, das unter dem Titel *Die Klagen des Bauern* bekannt ist.³³ Es erzählt von einem Oasenbewohner, der mit seinen armseligen Erzeugnissen nach Ägypten zieht, um sie gegen Getreide einzutauschen, unterwegs aber beraubt wird und nun bei dem Fürsten und Rechtspfleger der entsprechenden Region in neun wohlgebauten, hochpoetischen Reden sein Recht einklagt, indem er dem Fürsten die Grundsätze der Ma'at vorhält. Deutlicher läßt sich ihr Charakter als Gerechtigkeit *von unten* nicht klarmachen. Der Oasenmann erfüllt dieselbe Funktion und verkündet dieselben Forderungen wie die biblischen Propheten, aber in eigener Sache und ohne göttliche Berufung.

Die Tugenden, um die es hier geht, sind die Tugenden der Mitmenschlichkeit und Wohltätigkeit, der selbstlosen Fürsorge und sozialen Verantwortung. Es geht um die rettende Gerechtigkeit, die dem Unterdrückten zu Hilfe eilt, nicht um die blinde iustitia des römischen Rechts; es geht, mit einem Wort, um die biblische Gerechtigkeitsidee. Der biblische Monotheismus hat diese Gerechtigkeitsidee nicht erfunden, aber er hat ihr einen anderen Stellenwert verschafft, indem er sie zur Sache Gottes gemacht, das heißt: theologisiert hat. Genau wie der ägyptische Staat befreit auch das biblische Gesetz, das Gottesrecht, für das der Name Moses steht, von der Unterdrückung von Menschen durch Menschen. Der Un-

33. Leider fehlt noch immer eine lesbare deutsche Gesamtübersetzung dieses hochbedeutenden Texts, s. einstweilen die schöne Teilübersetzung von E. Hornung, Meisterwerke, 9-22. Zur Interpretation des Textes s. A. Gnirs, Reading. Die neueste englische Übersetzung findet sich in R. Parkinson, Tale.

terschied besteht darin, daß in der Bibel auch der Staat, und zwar ganz besonders der ägyptische Staat als Inbegriff oppressiver Staatlichkeit, als ein Instrument der Unterdrückung verstanden wird. Die Tora befreit also auch noch vom Staat, und zwar dadurch, daß sie sich an die Stelle des Staates setzt. Daher wird sie von Gott selbst erlassen. Hier tritt zum ersten Mal in der Religionsgeschichte Gott selbst als Gesetzgeber auf. So etwas hat es in den alten Kulturen nicht gegeben. Daher hat der Gedanke, erst der Monotheismus habe Recht und Moral in die Welt gebracht, einen wahren Kern. Zum ersten Mal werden hier die ursprünglich sozialen Normen der Gemeinschaftskunst zu religiösen Normen eines Gott wohlgefälligen Lebens erhoben. Wir haben es hier nicht nur mit einer Ethisierung der Religion, sondern vor allem auch umgekehrt mit einer Sakralisierung oder Theologisierung der Ethik zu tun. Das sieht man nur, wenn man sich klar macht, daß es die Ethik schon vor dem Monotheismus gab. Der Monotheismus hat sie nicht erfunden, aber er hat sie theologisiert, d. h. zur Sache Gottes gemacht.

Diese These, die ich nun schon seit einigen Jahren vertrete, ist völlig zu Unrecht als eine scharfe Kritik des Monotheismus empfunden worden. Im Gegenteil nimmt sie den biblischen Monotheismus gegen Vorwürfe in Schutz, wie sie etwa Friedrich Nietzsche erhoben hatte. Nietzsche hat bekanntlich die Prinzipien der rettenden Gerechtigkeit als »Sklavenmoral« denunziert.³⁴ Auch er hielt sie für eine Erfindung des biblischen Monotheismus und sah daher in diesem die Religion der Entrechteten und Unterprivilegierten, geboren aus dem Ressentiment gegenüber dem siegreichen Griechen- und Römertum, das die »vornehmen« Werte des Adels und Reichtums, der Stärke und der Schönheit vertrat. Kein Geringerer als Max Weber hat ihm darin vehement zugestimmt.³⁵ Wer demgegenüber zeigen kann, daß die biblischen Prinzipien der rettenden Gerechtigkeit sich ebenso auch in den Weisheitstraditionen der altorientalischen Kulturen finden und die Grundlagen einer allgemein verbreiteten Staats-, Lebens- und Gemeinschaftskunst bildeten, der spricht den biblischen Monotheismus von diesem Vorwurf frei und kann überdies klar stellen, daß diese Prinzipien mit Ressentiment und Sklavenmoral nichts zu tun haben.³⁶ Im Gegenteil, es handelt sich hier um eine wahrhafte Herrenmoral, um die Moral von Herren, die sich ihrer Verantwortung nach unten bewußt geworden sind und sich um so mehr als Herren wissen, je klarer ihnen bewußt ist, was unter ihnen steht und ihrer Fürsorge anheimgegeben ist. Ein Herr ist man nicht durch Stärke und Schönheit, sondern durch ein Abhängigkeitsgefüge, dem man in übergeordneter Verantwortung vorsteht. Daher bekennen sich die ägyptischen Herren zu dieser Moral in ihren Grabinschriften, auch wenn es sich um eine Gerechtigkeit von unten handelt,

34. F. Nietzsche, *Genealogie*, 257-289.

35. Max Weber hat in seiner Studie über das antike Judentum die Ressentiment-These mit großer Zustimmung aufgegriffen, s. E. Fleischmann, Max Weber, 263-286.

36. S. hierzu J. Assmann, *Ma'at*, 273-278.

wie sie in der erwähnten Bauerngeschichte auch von einem Vertreter der Unterschicht eingeklagt wird.

Der Ruf nach Gerechtigkeit erging daher nicht erstmals in Israel, sondern bereits viel früher in Ägypten und Mesopotamien, aber er erging zunächst an den Staat. Dennoch finden sich bereits hier Ansätze zu einer Theologisierung. In beiden Kulturen kommt es zur Ausbildung der Vorstellung von einem göttlichen Richtertum. In Mesopotamien ist es der Sonnengott Schamasch, der als göttlicher Richter auftritt und darüber wacht, daß das Unrecht auf Erden nicht überhand nimmt,³⁷ in Ägypten dagegen bildet sich die Idee eines allgemeinen Totengerichts aus, vor dem sich jeder Mensch nach dem Tode zu verantworten hat.³⁸ Damit vollziehen beide Kulturen einen beachtlichen Schritt in Richtung auf eine Theologisierung der Gerechtigkeit. Der einzige Unterschied liegt nur darin, daß in Ägypten und Mesopotamien Gott nur als Richter, aber nicht, wie in der Bibel, auch als Gesetzgeber auftritt.

Dieser Unterschied ist allerdings sehr erheblich. Zwei Punkte machen diesen Unterschied aus. In Ägypten und Mesopotamien vertritt und unterstützt der richtende Gott den Staat, in Israel dagegen setzt sich der gesetzgebende Gott an die Stelle des Staates. In Ägypten und Mesopotamien ist es dem König und seinen Ratgebern, d. h. menschlicher Weisheit überlassen, die Gesetze zu formulieren, nach denen Recht gesprochen und die Idee der Gerechtigkeit auf Erden verwirklicht wird. Gesetze sind Menschenwerk, sie ändern sich im Wandel der Zeit und jeder König ist frei, nach Maßgabe seiner Einsicht in die Prinzipien der rettenden Gerechtigkeit seine Gesetze zu erlassen. Die Tora dagegen ist Gottes Werk, sie ist jedem zeitlichen Wandel enthoben, und wenn es überhaupt noch eines Königs bedarf, dann hat er sich tief unter die Tora zu beugen und sie Tag und Nacht zu studieren, um sie in einer sich wandelnden Welt zu verstehen und zur Geltung zu bringen.³⁹

Über dieses Gesetzbuch sollst du immer reden und Tag und Nacht darüber nachsinnen, damit du darauf achtest, genau so zu handeln, wie darin geschrieben steht. Dann wirst du auf deinem Weg Glück und Erfolg haben.⁴⁰

Der andere Punkt betrifft das göttliche Richtertum. Auch hier macht es einen großen Unterschied, ob Gott nach eigenem, von ihm selbst erlassenen und offenbarten Recht richtet oder nach den Gesetzen menschlicher Weisheit. Ich will mich hier auf Ägypten und die Idee des Totengerichts beschränken, an dem sich dieser Unterschied besonders klar zeigen läßt. Gott (d. h. Osiris und seine 42 Beisitzer) urteilt hier nach denselben Kriterien wie Mit- und Nachwelt. Wer mit

37. B. Janowski, Rettungsgewißheit.

38. Zur Totengerichtsvorstellung als einer »Theologisierung der Gerechtigkeit« s. J. Assmann, Herrschaft, 133-177.

39. Vgl. Crüsemann, Tora, 274-277.

40. Jos 1,8.

den Menschen in Einklang gelebt hat, steht auch im Einklang mit Gott. Erst die Bibel zieht hier eine scharfe Grenze und formuliert die Einsicht, daß man auch um der Gerechtigkeit willen leiden kann.⁴¹ Erst im Rahmen einer Religion, in der Gott nicht nur als Richter, sondern auch als Gesetzgeber auftritt, wird der Gedanke denkbar, daß das Urteil der Menschen und das Urteil Gottes weit auseinandergehen und daß man um der Treue zu Gottes Geboten willen unter Umständen auf Erden Unglück und Verfolgung erleiden muß.

Die Normen, um die es beim Totengericht ging, waren die Normen der Gemeinschaftskunst, der Weisheit. Nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, keine Unzucht treiben, den König nicht beleidigen, den Gott nicht schmähen, keinen Aufruhr anzetteln, keinen Tempelbesitz antasten, nicht begehren, und zwar weder die Habe noch das Weib eines anderen, dazu die typischen Tugenden des guten Beamten wie der korrekte Umgang mit Maßen, Gewichten, und Grenzsteinen, aber auch sehr viel subtilere Dinge wie etwa niemanden bei seinem Vorgesetzten anschwärzen, keinen Schmerz zufügen, niemanden hungern lassen, keine Tränen verursachen, keine Tiere quälen, nicht am Beginn jeden Tages die vorgeschriebene Arbeitsleistung erhöhen, nicht schimpfen und streiten, niemanden belauschen, niemandem zuzwinkern, nicht zornig, nicht gewalttätig sein, sich nicht überheben und nicht taub sein gegenüber Worten der Wahrheit.⁴² Das alles würde man auch in den profanen Weisheitslehren finden. Dazu jedoch kommen hier jetzt auch Vorschriften, die den Eindruck von Tabus machen und zeigen, daß wir uns hier bereits in Richtung auf Gottesrecht und heilige Verpflichtungen bewegen, deren Einhaltung weniger dem Zusammenleben der Menschen als der Erfüllung göttlicher Ansprüche dient: »Ich habe nicht geschlechtlich verkehrt und keine Unzucht getrieben an der reinen Stätte meines Stadtgottes (...) ich habe das Überschwemmungswasser nicht zurückgehalten in seiner Jahreszeit, ich habe dem fließenden Wasser keinen Damm entgegengestellt; ich habe das Feuer nicht ausgelöscht, wenn es brennen sollte (...) ich bin dem Gottesbild bei seiner Prozession nicht entgegengetreten.«⁴³

Die Idee des Totengerichts bedeutete einen ersten und entscheidenden Schritt in der Richtung einer Theologisierung der Ethik. Dadurch wurden bereits hier die Normen der Ethik auf eine theologische Grundlage gestellt, wie sie im christlichen Abendland bis in die Moderne hinein als die einzig tragfähige galt. Zwei Grundannahmen, so schloß man, sind nötig, damit auf Erden Gerechtigkeit herrscht: die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz einer Instanz, die lohnend und strafend über das Schicksal der Seele entscheidet. Schon im 17. Jh. wurde manchen klar, daß es sich hier nicht um Errungenschaften des biblischen Monotheismus, sondern um die Grundsätze einer »natürlichen Theologie«, wie

41. Vgl. z. B. Ps 34,20: »Der Gerechte muß viel leiden, doch allem wird der Herr ihn entreißen.«

42. Totenbuch, Kapitel 125, s. E. Hornung, Totenbuch, 233-245.

43. Hornung, Totenbuch, 234 f.

man damals sagte, handelt, die auch bei den Heiden und in besonderer Klarheit bei den alten Ägyptern zu finden seien.⁴⁴ Spinoza stellte dann überdies auch noch klar, daß dem Alten Testament die Idee der Unsterblichkeit der Seele fremd sei und erregte mit dieser Entdeckung keinen geringen Skandal. War es schon anstößig genug, zu zeigen, daß die angeblich exklusiv biblischen Wahrheiten auch bei den Heiden zu finden waren, so stellte es den Gipfel der Häresie dar, zu behaupten, daß diese Wahrheiten der Bibel selbst abgingen. Bei Spinoza bezieht sich das zwar auf die Unsterblichkeit der Seele, aber nicht auf die Gerechtigkeit. Er vertrat die geniale These, daß genau die Funktion, die bei den Ägyptern die Unsterblichkeit der Seele erfüllt, im Alten Testament durch die Idee der Geschichte wahrgenommen wird: nämlich einen Erfüllungshorizont zu erschließen, in dem alle Rechnungen aufgehen und ein jeder zu seinem Recht kommt, auch wenn im Leben diese Rechnungen offen blieben.

Inzwischen leben wir nicht mehr im 17. Jh., und so sollte es eigentlich auch keinen Skandal mehr machen, wenn jemand behauptet, biblische Wahrheiten wie etwa die Idee der rettenden Gerechtigkeit bei den Heiden wiederzufinden. So war es für mich höchst überraschend, mit diesen Überlegungen auf erbitterten Widerspruch von Seiten der Theologie zu stoßen. Als ich sie bei den Salzburger Hochschulwochen 2000 vortrug, verstieg sich ein Kirchenmann (der Weihbischof Dr. Andreas Laun) gar zu der Behauptung, die Konsequenzen meiner Position würden »zu Abtreibung, zum Sloterdijkschen Menschenpark und zu neuen Auschwitzen« führen – so verbittert (und verblendet) verteidigt die Kirche noch heute das Dogma bzw. das Klischee von der untrennbaren Einheit von Monotheismus und Gerechtigkeit.⁴⁵ Wer sagt, daß es die Gerechtigkeit auch außerhalb der Bibel und damit auch ohne den Monotheismus gibt, daß also Ethik und Monotheismus ganz verschiedene Wurzeln haben, der behauptet, so wird offenbar unterstellt, daß wir auf den Monotheismus verzichten können, weil wir auch aus eigener Kraft zu einem Leben in Gerechtigkeit imstande sind. Damit komme ich abschließend auf die zweite Klischeevorstellung zu sprechen, die ich in diesem Beitrag relativieren möchte, nämlich, daß ohne den Glauben an einen allwissenden, richtenden Gott die Menschen sich an keine Regeln von Recht und Moral halten würden. In Wirklichkeit nimmt die These von den verschiedenen Wurzeln der Gerechtigkeit und der monotheistischen Religion⁴⁶ auch hier wieder, genau wie im Fall von Nietzsche, die Religion gegenüber Vorwürfen in Schutz, die von der Aufklärung gegen sie erhoben wurden.⁴⁷

Diese Vorwürfe zielen genau in die Gegenrichtung von Nietzsches Ressentiment-These der »Sklavenmoral«. Sie werfen der biblischen Gerechtigkeitsidee vor, staatstragend und nichts als staatstragend zu sein und gipfeln in der

44. Vgl. vor allem Lord Herbert of Cherbury, *De veritate*, 1625.

45. J. Assmann, *Religion*, 13-30.

46. S. hierzu vor allem H. Bergson, *Les deux sources*.

47. Vgl. hierzu W. Schröder, *Ursprünge*.

blasphemischen Behauptung, der Monotheismus sei die Erfindung von drei Betrügern, Moses, Jesus und Mohammed, die mit der Verkündung eines einzigen allwissenden Gottes ihrer Gesetzgebung absolute Autorität verschaffen wollten.⁴⁸ Wer behauptet, der Monotheismus habe Recht und Gerechtigkeit in die Welt gebracht, der leistet, so wird deutlich, dem Vorwurf Vorschub, der Monotheismus bestehe im Grunde in nichts anderem als in Recht und Gerechtigkeit. Da ohne den Monotheismus mit seiner Rechts- und Gerechtigkeitsidee die Menschen einander totschiessen würden, so wurde es irgendwann einmal unausweichlich, den Monotheismus einzuführen. Wenn es Gott nicht gäbe, so müsste man ihn erfinden – »si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer« – dichtete Voltaire in einem ironischerweise gegen die Blasphemie von den drei Betrügern gerichteten Gedicht. Die Ironie liegt darin, daß er zu verstehen gibt, daß wir Gott erfunden haben, weil wir ohne diese lebensdienliche Fiktion miteinander nicht zurechtkommen. In der Tat hat diese Argumentation eine lange Tradition, die bis in die griechische Antike, also bis ins »Heidentum« zurückreicht.

Der berühmteste Text ist ein Fragment aus einem Satyrspiel des Euripides und wird dem Gotteslästerer Sisyphos im Sinne einer Blasphemie in den Mund gelegt: Danach »hat ein schlauer und gedankenkluger Mann die [Götter]furcht den Sterblichen erfunden, auf daß ein Schreckmittel da sei für die Schlechten, auch wenn sie im Verborgenen etwas täten oder sprächen oder dächten. Von dieser Überlegung also ausgehend führte er das Göttliche ein.«⁴⁹ Die Idee einer allwissenden Gottheit sollte die Menschen dazu bringen, die Gesetze auch dann zu achten, wenn keine Zeugen da sind und keine öffentliche Kontrolle sie am Unrecht tun hindert, und sie sollte nicht nur ihr Tun und Reden, sondern sogar noch ihre verschwiegenen Gedanken kontrollieren. Eine ähnliche Überlegung findet sich auch bei Polybios.⁵⁰ Dort ist sie aber in keiner Weise blasphemisch gemeint. Polybios sieht einen der Hauptgründe für den geschichtlichen Erfolg Roms in der überragenden Stellung, die die Römer der Religion im Ganzen ihres Staatswesens einräumten. »Der größte Vorzug der römischen Republik«, schreibt er, »scheint mir in dem Glauben an die Götter zu liegen (*peri theon diapsei*).« Die Römer hätten der Religion diesen Vorrang »um der Masse willen« (*dia plethous charin*) eingeräumt: »Deshalb scheinen mir die Alten die Vorstellungen von Göttern (*peri theon ennoias*) und den Glauben an den Hades wohlüberlegt der Masse eingeflößt zu haben.« Die Religion, genauer: die Volksreligion wird zwar als Fiktion, aber als eine zivilisatorische Errungenschaft, eine Ordnung, Frieden und Gerechtigkeit stiftende und in diesem Sinne legitime,

48. Anonymus [Johann Joachim Müller], *De imposturis religionum* (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen, kritisch herausgegeben und kommentiert von W. Schröder, Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Abt. I, Bd. 6, Stuttgart-Bad Cannstadt 1999.

49. Zit. nach Schröder, *Ursprünge*, 220.

50. *Historiae* VI, 56.6-12.

»lebensdienliche«, ja unabdingbare Fiktion anerkannt. »Es wäre höchst unvernünftig«, betont Polybios, »wenn die heutigen sie der Masse austreiben würden«. Auch Diodor meint es in keiner Weise blasphemisch oder auch nur kritisch, was er von den sechs großen Gesetzgebern der Menschheitsgeschichte schreibt.⁵¹ Der erste dieser Gesetzgeber, der ägyptische Reichsgründer, den Diodor bald Menas oder Menes, bald Mnevis nennt, »behauptete, daß Hermes ihm die Gesetze gegeben habe«. So berief sich in Kreta Minos auf Zeus und Lykurg bei den Spartanern auf Apollon, Zoroaster bei den »Arianern« (*arianoi*) auf *Agathos Daimon* (Ahura Mazda), Zalmoxis bei den Getern auf Hestia und Moses bei den Juden auf *Iao* (Jahwe).⁵² Diodor bzw. sein Gewährsmann, vielleicht Hekataios v. Abdera, beschreibt diese Strategie als ein ebenso legitimes wie erfolgreiches Verfahren der Staatsgründung und Gesetzgebung und als den Inbegriff kluger Staatskunst. Als ein solcher kluger Staatsmann galt vor allem auch Numa Pompilius⁵³, der in der antiken Literatur geradezu als ein Doppelgänger des Mose erscheint. Wie Mose auf Jahwe, habe sich Numa auf die Nymphe Egeria als die Quelle seiner Gesetzgebung berufen. Wie Mose habe auch Numa diese Gesetze in einem Buch kodifiziert. Hier wird nicht behauptet, daß die Götter fiktiv seien; Fiktion ist nur die Beziehung von Gottheit und Gesetzgebung. Cicero aber, der sich in *De Natura Deorum* ausführlich mit dieser Position auseinandersetzt, sieht völlig klar, daß sie darauf hinausläuft, den Götterglauben (*tota de dis opinio*) als eine Fiktion kluger Staatsmänner darzustellen und die Religion damit überhaupt aus den Angeln zu heben.⁵⁴ So wird dann auch in der Neuzeit der Bericht des Diodor über die sechs Gesetzgeber zum Vorbild für den Grundtext des Atheismus, das Pamphlet von den drei Betrügnern. Diese aggressive Religionskritik ist nichts anderes als die Kehrseite des monotheistischen Anspruchs, die Gerechtigkeit in die Welt gebracht zu haben. Indem diese Lehre Gott auf die Rolle des Gesetzgebers und Richters reduziert, leistet sie demselben funktionalistischen Reduktionismus Vorschub, wie er der atheistischen Religionskritik zugrunde liegt. Wenn ich diese Klischees aus der Sicht der Ägyptologie zu dekonstruieren versuche, dann glaube ich nicht, dem Monotheismus zu nahe zu treten oder am Zeuge zu flicken. Es wäre um den Monotheismus schlimm bestellt, wenn er mit Vorstellungen stehen und fallen sollte, die sich historisch nicht halten lassen.

51. Bibliotheca Historica I, 94.1-2.

52. Vgl. z. B. J. Assmann, Moses, 135.

53. Livius, Ab Urbe Condita I, 19.4, vgl. Plutarch, Vitae Numa 4.1; 8.10; 15.11; bes. 8.3 f.

54. De natura deorum I, 118: Quid i, qui dixerunt totam de dis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut, quos ratio non posset, eos religio ad officium duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt?

Literatur

- Albertz, R., »Ihr werdet sein wie Gott«. Gen. 3,1-7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, in: *Welt des Orients* 24, 1993, 89-111.
- Anonymus [Johann Joachim Müller], *De imposturis religionum* (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen, kritisch herausgegeben und kommentiert von W. Schröder, Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Abt. I, Bd. 6, Stuttgart-Bad Cannstadt 1999.
- Assmann, J., *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt a.M. 1999.
- Der König als Sonnenpriester, *Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo VII*, 1970.
 - Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000.
 - Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990.
 - Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München 1998.
 - Religion und Gerechtigkeit, in: H. Schmidinger (Hg.), *Gerechtigkeit heute. Anspruch und Wirklichkeit*, Salzburger Hochschulwochen 2000, Innsbruck/Wien 2000, 13-30.
- Assmann, J./Janowski, B./Welker, M. (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.
- Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932.
- Brunner, H., *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957.
- *Altägyptische Weisheit*, Zürich 1988.
- Burkard, G., Die Lehre des Ptahhotep, in: O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. III.2, Gütersloh 1991, 195-221.
- Buck, A. de, Het religieus Karakter der oudste egyptische Wijsheid, in: *NThT* 21 (1932), 322 ff.
- Crüsemann, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.
- Fleischmann, E., »Max Weber, die Juden und das Ressentiment«, in: W. Schluchter (Hg.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Frankfurt 1981.
- Gnirs, A. (Hg.), *Reading the Eloquent Peasant*, Proc. of the International Conference on The Tale of the Eloquent Peasant at the University of California, Los Angeles, March 27-30, 1997, *Lingua Aegyptia* 8, Göttingen 2000.
- Hornung, E., *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979.
- *Meisterwerke altägyptischer Dichtung*, Zürich 1978.
- Janowski, B., *Die rettende Gerechtigkeit*, Neukirchen-Vluyn 1999.
- 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, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Klasens, A., A Magical Statue Base (Socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden N.R. XXXIII*, Leiden 1952.
- Lang, B., *Jahwe der biblische Gott: ein Porträt*, München 2002.

- Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf. Zur Lebenslehre im Alten Testament, in: A. Assmann (Hg.), *Weisheit*, München 1991, 177-192.
- Manemann, J., »Götterdämmerung. Politischer Antimontheismus in Wendezeiten«, in: J. Manemann (Hg.), *Monotheismus. Jahrbuch Politische Theologie* 4, Münster 2002, 28-49.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Erste Abhandlung: »Gut und Böse«, »Gut und Schlecht«*, Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 5, Berlin/New York 2. Aufl. 1988.
- Otto, E., Woher weiß der Mensch um Gut und Böse? Philosophische Annäherungen der ägyptischen und biblischen Weisheit an ein Grundproblem der Ethik, in: S. Beyerle/G. Mayer/H. Strauß (Hg.), *Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung*. FS H. Seebaß, Neukirchen-Vluyn 1999, 207-231.
- Parkinson, R., *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, Oxford 1997.
- Rad, G. von, *Das erste Buch Mose. Genesis, ATD 2/4*, Göttingen 1967.
- *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970.
- Römheld, D., *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17 – 24,22*, BZAW 184, Berlin-New York 1989.
- Sander-Hansen, C. E., *Die Texte der Metternichstele, Analecta Aegyptiaca VII*, Kopenhagen 1956.
- Schröder, W., *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Questiones. Themen und Gestalten der Philosophie II*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1998.
- Shirun-Grumach, I., *Die Lehre des Amenemope*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, III.2, Gütersloh 1991, 222-250.
- Stein, H., *Moses und die Offenbarung der Demokratie*, Berlin 1998.
- Sternberg, H., »Die Metternichstele«, in: O. Kaiser (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Bd. II.3, *Rituale und Beschwörungen II*, Gütersloh 1988.
- Weber, M., *Das antike Judentum*, Tübingen 1920.