

Jan Assmann

Religion und Gerechtigkeit

Nichts ist uns natürlicher als der Gedanke, dass Religion und Gerechtigkeit ursprünglich und untrennbar zusammenhängen. Gerechtigkeit ist die Sache der Religion, hier hat sie ihren Ursprung, ihren Nährboden und ihren bis heute tragfähigen, unverzichtbaren Rahmen. Das älteste Recht ist heiliges Recht, und die Idee der Gerechtigkeit bildet den Inbegriff des Willens Gottes, der die Geschicke lenkt. Ob eine Gesellschaft ohne Religion zu ziviler Ordnung, Recht und Gerechtigkeit in der Lage sei, war in der Aufklärung eine viel diskutierte Streitfrage. Pierre Bayle versuchte sie Ende des 17. Jahrhunderts bereits positiv zu beantworten, aber selbst Voltaire dichtete einige Jahrzehnte später: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer“ – wenn es Gott nicht gäbe, müsste man ihn erfinden – weil nämlich ohne den Glauben an Gott die Menschen jeden Sinn für Sitte und Anstand verlieren und sich gegenseitig die Köpfe einschlagen würden.

Heute stellt sich das Problem anders dar. Die Frage ist nicht, ob eine atheistische Gesellschaft zur Aufrechterhaltung ziviler Ordnung in der Lage sei, sondern ob die Religion in der Lage ist, die Menschheit vor dem Rückfall in die Gesetzlosigkeit und Ungerechtigkeit zu bewahren (worauf nach der Erfahrung der Shoah niemand zu hoffen wagt¹), ob Gerechtigkeit wirklich den Kern der Religion bildet und ob Gottes Wille sich wirklich auf die Wahrung der Gerechtigkeit richtet. Wenn es heute darum geht, universale Normen der Gerechtigkeit zu finden, können diese nur transreligiös sein, d. h. entweder allen Religionen gemeinsam sein oder jenseits aller Religionen liegen. Vielleicht müssen wir die Ideen der Religion und der Gerechtigkeit wieder etwas stärker unterscheiden und versuchen, bei der Durchsetzung der Gerechtigkeit auch ohne Religion auszukommen, *etsi Deus non daretur*, ohne darüber zu Atheisten zu werden oder dem Willen Gottes in irgendeiner Weise zu nahe zu treten.

Daher ist es wichtig, die These von der Geburt der Moral und des Rechts im Schoß der Religion zu überprüfen. Dafür bietet die Ägyptologie besonders gute Möglichkeiten. Denn hier, im alten Ägypten, reichen die Quellen weit zurück, lange vor die Entstehung der biblischen

und der griechischen Texte. Hier bieten sich uns Einblicke in eine Welt, die der Geburt vieler uns vertrauter und als ursprünglich erscheinender Phänomene vorausliegt.

Die Geburt der Gerechtigkeit im Schoße der Religion stellt man sich als das Resultat einer allmählichen Ethisierung der Religionen vor, die von blutigen Opfern und grausamen Riten zu geistigeren Formen des Gottesdienstes aufgestiegen seien. Das Modell eines solchen Aufstiegs bildet die prophetische Bewegung innerhalb der israelitischen Religion, die diese im Laufe einiger Jahrhunderte durchgreifend ethisiert habe. Als Kernstück dieses Ethisierungsprozesses wiederum gilt die Opferkritik der Propheten, vor allem bei Jesaja, 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.

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. (Ps 51,18–19)

Hören wir noch an Stelle vieler anderer ähnlicher Aussagen den Propheten Jesaja, der dieses Thema gleich an den Anfang seines Buches stellt:

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 Gräuelpfer ist es mir.
Neumond und Sabbat, Versammlung berufen – ich mag nicht Frevel
und Feiertag.
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!

Religion und Gerechtigkeit

Trachtet nach Recht, weist den Gewalttätigen in Schranken,
helfet der Waise zum Rechte, führet die Sache der Witwe!
(Jesaia 1,11–17)

Ähnliche Aussagen finden sich bei Amos und Micha, und der 50. Psalm ist ganz diesem Thema gewidmet.

Was die Propheten sagen, ist, dass ohne Gerechtigkeit der Opferkult wirkungslos bleibt, weil Gott die Opfer nicht annimmt. Zum Begriff der kultischen Reinheit gehört unabdingbar der Begriff der moralischen Rechtfertigung dazu, um den Menschen und sein Opfer vor Gott akzeptabel zu machen. Es handelt sich hier also nicht um eine Ersetzung des Opferkults durch die Gerechtigkeit, sondern um die Verklammerung beider: das eine nicht ohne das andere. Die Forderung nach Ersetzung ist dann ein zweiter, radikalerer Schritt, den sich das Christentum auf seine Fahnen geschrieben und der Protestantismus noch verschärft hat.

Zur Vorstellung von der Geburt der Gerechtigkeit im Schoße der Religion geht es aber noch einen Schritt weiter. Hier ist keineswegs „die“ Religion ganz allgemein gemeint, sondern ausschließlich die monotheistische, biblische Religion. Mit dem Monotheismus ist die Gerechtigkeit in die Welt gekommen. Die heidnischen Religionen sind, so glaubt man, auf einer vormoralischen und vorrechtlichen Stufe stehen geblieben. 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.

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 Gräuel

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. (Sap.Sal. 14.8–12)

Denn entweder töten sie ihre Kinder zum Opfer

oder kommen zu Gottesdiensten zusammen, die sie geheim halten 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. (Sap.Sal. 14.23–27)

Daran ist in jedem Fall richtig, dass den „heidnischen“ Religionen die Vorstellung fremd ist, dass die Einhaltung von Gesetzen und die Ausübung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eine Form kultischen 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 Moralvorstellungen gekannt; diese hätten sich vielmehr 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 hoch entwickelte 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 einer Tradition, die wir unter der Bezeichnung „Weisheitsliteratur“ führen. Das ist keine quellensprachliche Bezeichnung. Der ägyptische Ausdruck für diese Gattung ist *sb3jj.t*, wörtlich „Erziehungslehre“.² Was diese Texte lehren wollen, ist nicht eigentlich Weisheit, sondern gutes Verhalten, wozu Tischsitten und Benimmregeln ebenso gehören wie erhabene Axiome der Mitmenschlichkeit. Der ägyptische Ausdruck, der hier im Zentrum steht, lautet *Ma'at*. *Ma'at* ist eine Göttin, sodass wir uns auch hier nicht in einer vollkommen religionsfernen Sphäre bewegen. Die Sphäre der Gerechtigkeit ist nur relativ, nicht absolut profan. Sie ist relativ profan, weil die Vorschriften kultischer Reinheit z. B. nicht zu den moralischen

Normen zählen. Hier gibt es keine Vorschriften, wie etwa das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen. Der ganze Bereich der Ritualgesetze, *caeremonialia* bei Thomas von Aquin oder *chukkim* in der rabbinischen Überlieferung³, fehlt hier. Reinheitsvorschriften, Tabus usw. hat es natürlich auch in Ägypten in Fülle gegeben, aber sie gehören nicht in die allgemeine moralische Unterweisung.

Das war in Israel ursprünglich sicher nicht viel anders. In der Bibel stoßen wir auf genau denselben Typus von Lebensregeln, wie ihn die ägyptischen und mesopotamischen Weisheitslehren vertreten.⁴ Diese Lebensregeln haben nicht den Status von *mitsvot*, 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 Salomon 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 *torah*, das aber so viel wie „Weisung“ heißt, sich auf die gesamten 5 Bücher Moses bezieht und neben dem Gesetz auch die Geschichte umfasst. 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 des mosaischen Rechts steht die Weltläufigkeit der salomonischen Weisheit. Das Buch der Sprüche enthält alle möglichen Spruchsammlungen, darunter auch eine, die insgesamt aus dem Ägyptischen übersetzt wurde.⁵ Das Spruchgut der Weisheit bildete ein Wissen, das im ganzen östlichen Mittelmeerraum verbreitet war. Dem exklusiven und heiligen Charakter des mosaischen Rechts kontrastiert der weltläufige und vergleichsweise profane Charakter der salomonischen Weisheit. Auch hier muss man den Begriff des Profanen natürlich einschränken. Zwar ist Chochma keine Göttin wie die altägyptische Ma'at, aber über diesen

ganzen Komplex der Weisheit ist wie eine Überschrift der Satz gesetzt: „die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang“ (Ps. 111,10 vgl. Spr 1,7; 9,10; Sir 1,14), und dieser Satz stellt die Weisheit auf ein religiöses Fundament. In der späteren rabbinischen Hermeneutik kommen sich Torah und Chochma denn auch sehr nahe und verschmelzen zuweilen sogar zu ein und derselben Figur. Wir reden hier aber über Ursprünge. Und da dürfte klar sein, dass die Weisheit in Israel einen ebenso weltlichen und kultfernen Ursprung hat wie in Ägypten.

Halten wir also als Ergebnis unserer Überlegungen fest: Die Vorstellung, dass die „heidnischen“ Religionen keine Moral gekannt hätten, trifft so nicht zu. Nur so viel ist richtig, dass die Moral nicht zur Religion im engeren Sinne gehört, zum Opferkult und seinen Reinheitsregeln. Sie gehört in den Bereich einer weltlichen, oft ständischen oder höfischen Weisheit. Sie betrifft das Zusammenleben der Menschen und nicht den Umgang mit dem Göttlichen.

Meine These ist also, dass die Gerechtigkeit nicht im Schoße der Religion geboren wurde, sondern von außen in die Religion eingedrungen ist. Dabei ist nicht nur die Religion ethisiert, sondern vor allem auch die Gerechtigkeit theologisiert oder sakralisiert worden. Dieser Prozess zeigt sich am klarsten, wenn man ihn von Ägypten aus betrachtet.

Das ägyptische Wort Ma'at bezieht sich auf semantische Felder, die wir im Deutschen mit Recht, Gerechtigkeit, Richtigkeit, Wahrheit, Ordnung umschreiben können.⁶ Ma'at ist eine regulative Idee, an der sich sowohl die Rechtsprechung der Richter als auch die Unterweisung der so genannten 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 (*hpu*) der Ma'at“ zusammengefasst.⁷ Der ägyptische Begriff Ma'at umfasst daher Moral und Recht, soziale Normen und juristische Gesetze.

In der Weisheit geht es ganz allgemein um ein Wissen, das nach der biblischen Geschichte vom Sündenfall dem Menschen eigentlich vorenthalten bleiben sollte: das Wissen um Gut und Böse. Mit diesem Wissen ausgestattet, braucht der Mensch eigentlich die väterliche

Führung Gottes nicht mehr, sondern kann (und muss) sich selbst seinen Weg durch das Dickicht der Normen und Interessen bahnen. Daher ist er *sicut Deus* geworden, urteilsfähig, frei zum Guten wie zum Bösen. Die Weisheit beruht auch hier gerade nicht auf göttlicher Weisung, sondern menschlicher Erfahrung. Diese Freiheit hat Gott nach biblischer Auffassung dann später durch die Gabe seiner Torah wenn nicht eingeschränkt, dann doch orientiert, sodass nun, mit dem Propheten Micha zu reden, „dem Menschen gesagt ist, was gut ist, und was der Herr von ihm fordert“ (Mi 6,8). Dadurch wird die Gottesfurcht der Weisheit gleichsam vorgeordnet und zum Anfang der Weisheit erklärt.

Für Ägypten bestimmt sich das Gute und das Böse ganz 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 *3ḥ*. So ist auch die Lehre

„nützlich (*3ḥ*) für den, der auf sie hören wird,
aber schädlich für den, der von ihr abweicht“.⁸

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

Du bist ein Mann, der jetzt Worte hört,
um gut und böse unterscheiden zu lernen.⁹

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“ (Ptahhotep 441, Maxime 31), „Sprich nicht zu ihm, bis er dich aufruft, man kann ja nicht wissen, ob er schlecht gelaunt ist“ (Ptahhotep 126–7, Maxime 7), „Lache, wenn er lacht: das wird seinem Herzen äußerst wohl tun“ (Ptahhotep 131–2¹⁰), „dränge dich nicht vor in der Amtsstube: mit dem Ellenbo-

gen erreicht man nichts“ (Ptahhotep 220ff., Maxime 13) usw. usw. Die Kunst des rechten Lebens umfasst auch das Triviale. Man hat diese Weisheit daher „utilitaristisch“ genannt¹¹ – 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 unmittelbar manifest. In anderen Fällen liegt er nicht so offen zutage. So steht schon ziemlich viel psychologische Einsicht hinter der Maxime, dass es dem Bittsteller mehr darauf ankomme, aufmerksam angehört zu werden, als dass seine Bitte erfüllt werde.¹² Vor allem aber geht es in der ägyptischen Weisheitslehre um 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*.

Weise ist, wer sich in seinem Handeln an einem *Fernhorizont des Gelingens* orientiert. Die Gier ist kurzsichtig, sie orientiert sich am Augenblicksnutzen und hat niemals ihre Sache zu einem guten Ende führen können:

Groß ist die Ma'at, ihre Wirksamkeit dauert,
sie wurde nicht gestört seit der Zeit des Osiris.
Man bestraft den, der ihre Gesetze übertritt,
aber dem Gierigen scheint das etwas Fernes.

Die Gemeinheit rafft zwar Schätze zusammen,
aber niemals ist das Unrecht ‚gelandet‘ und hat überdauert.
Wenn das Ende da ist, dauert allein die Ma'at,
sodass ein Mann sagen kann: ‚Das ist die Habe meines Vaters‘.
(Ptahhotep, Maxime V)

Es dauert aber der Mann, der der Ma'at entspricht
und der fortgeht (stirbt) gemäß seiner Vorgehensweise.
Er allein ist imstande, ein Testament zu machen,
aber der Gierige hat kein Grab.
(Ptahhotep, aus der XIX. Maxime)

Weisheit basiert daher 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. Nur der vergeht nicht, der sich konstellativ „vertäut“ hat in einer Sphäre des Seinigen, die ihn über Alter und Tod hinaus weiterträgt.

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 Ordnung, 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. Die einzige ägyptische Definition des Prinzips Ma'at hebt denn auch genau auf diesen Punkt der Gegenseitigkeit, des Mit- und Füreinanderdaseins als der Grundlage menschlichen Zusammenlebens ab:

Der Lohn des Handelnden liegt darin,
dass für ihn gehandelt wird.
Das hält Gott für Ma'at.¹³

Ma'at ist etwas, das man „tut“ und „sagt“.¹⁴ Der Einzelne findet sie daher nicht nur *vor* als eine Ordnung, der er sich einzufügen hat, sondern er ist auch aufgerufen, diese Sphäre des menschlichen Miteinanders in seinem eigenen Handeln und Sprechen zu konstituieren.¹⁵ Was das heißt, geht wiederum am klarsten aus den Gegenbildern eines Ma'atgemäßen Lebens hervor. Das sind, Ptahhotep und anderen Texten zufolge, der „Habgierige“ und der „Tor, der nicht hört“¹⁶. Auch hier lie-

gen Tun und Sagen zugrunde. Habgier bezieht sich auf das Handeln, Torheit auf das Hören und damit auf die Sprache. Habgier und Verstocktheit gelten als die extremen Gegensätze der Weisheit und als hoffnungslose Fälle, unheilbare Krankheiten der menschlichen Seele, an denen jede Belehrung scheitern muss. Die Gier zerstört alles, sie ist das Prinzip des blinden Eigennutzes (der die Bedürfnisse der anderen nicht sieht, über Leichen geht, das Gemeinwohl aus dem Auge verliert) und der unkommunikativen Gewalt, die auf den anderen nicht hört, und zuschlägt, weil sie darauf verzichtet, sich verständlich zu machen, d. h. den Eigenwillen mit den Interessen der anderen zu vermitteln. Der Gierige und der Verstockte (der nur von seinen Trieben und seinem gierigen Willen gesteuert und der zur kommunikativen Einfügung unfähige Mensch) sind die Erzfeinde der Weisheit. Die Aufgabe der Weisheit besteht darin, die *Angewiesenheiten* oder Grundbedürfnisse des Menschen zu erkennen und seiner *Gier* und Verstocktheit gegenzusteuern, die diesen *basic needs* entgegensteht. Denn nach ägyptischer Vorstellung ist dem Menschen Leben nur als Zusammenleben möglich. „*Einer lebt, wenn der andere ihn leitet*“, sagt das Sprichwort.¹⁷ Seine Grundbedürfnisse zielen auf Gemeinschaft, Vertrauen, gemeinsame Sicherheit, konstellative Entfaltung, während Gier und Verstocktheit ihn isolieren und daher ins Unglück stürzen. Aber der Mensch muss zu einem sozialen = lebensfähigen Wesen erst erzogen werden. Von Natur ist nur Gier in ihm angelegt. Ganz ohne göttliche Weisung geht es auch in Ägypten nicht.

Nach Auffassung der Ägypter ist das der Sinn des Staates. Gott gibt hier keine Gesetze, aber er gibt den König, der die Gesetze erlässt und die Ma'at auf Erden verwirklicht, zu deren vollkommen freier und autonomer Verwirklichung die Menschen nun einmal nicht imstande sind. Ein ägyptischer Text bringt das folgendermaßen zum Ausdruck:

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.¹⁸

Der König, d. h. der Staat ist dazu eingesetzt, auf Erden die Ma'at entstehen zu lassen. Das geschieht dadurch, dass den Menschen Recht ge-

sprochen 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, Vergeblichkeit 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 erretten“.¹⁹ Hier tritt uns nun das Böse im innermoralischen Sinn entgegen. Das ist nicht einfach das Schädliche, Unzuträgliche, Nachteilige. Es ist die Gier, mit der sich die Starken auf die Schwachen stürzen. Deren Unterdrückung und Enteignung ist ihnen oft genug durchaus förderlich. Wie soll man ihnen klar machen, daß der naheliegende Vorteil auf lange Sicht zum Nachteil gerät? Das geht nicht ohne Gewalt, das heißt: ohne den Staat. 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.²⁰

Der Staat ist eine rettende Institution. Er ist dazu eingesetzt, die 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 in der Erlösung vom Joch der Vergänglichkeit besteht, dadurch dass sie Bindung und Bestand schafft, und die von der Unterdrückung durch Gewalt befreit, dadurch dass sie Recht schafft, vor dem jeder gleich ist.

Die Parallele zur Torah springt in die Augen. Das biblische GESETZ, das Gottesrecht, für das der Name Moses steht, befreit von der Unterdrückung von Menschen durch Menschen, genau wie der ägyptische Staat. In Ägypten nun wird diese Unterdrückung als ein Naturzustand verstanden, der – ganz im Sinne von Hobbes – in der menschlichen Habgier, dem Prinzip *homo homini lupus* – angelegt ist und vom Staat in den Zivilzustand umgewandelt werden muss, in dem der Mensch dem Menschen nicht mehr „Wolf“, sondern Mitmensch ist.

Die Bibel hingegen versteht genau diesen Staat als den Inbegriff der Unterdrückung. Die Torah befreit das Gottesvolk von der pharaonischen Unterdrückung. Daher wird es gerahmt von der Geschichte der Befreiung und überschrieben von der Aussage „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat“. Von innen gesehen aber versteht und legitimiert sich auch der ägyptische Staat als ein Institut der Befreiung, genau wie die Torah. In Ägypten stellt sich der Staat an die Stelle des Naturzustands mit seinem Recht des Stärkeren, in Israel aber setzt sich die Torah an die Stelle des Staates. Das ist der entscheidende Schritt der Theologisierung von Gerechtigkeit. Bevor ich aber darauf eingehe, möchte ich die Entwicklung in Ägypten noch etwas weiter verfolgen.

Die Schwäche der ägyptischen Gerechtigkeitsidee liegt darin, dass sie sich nicht auf den Willen eines strafenden und belohnenden Gottes berufen kann, sondern den Staat zu ihrer Durchsetzung braucht. Der Staat aber – diese Erfahrung haben die Ägypter im Laufe ihrer langen Geschichte mehrfach machen müssen – kann zusammenbrechen. Wie haben sie diese Erfahrung verarbeitet? Haben sie daraus die Lehre gezogen, nach unbedingteren, enttäuschungsfesteren, letztinstanzlichen Rahmenbedingungen der Gerechtigkeit Ausschau zu halten? Genau dies scheint mir der Fall, und ich würde den Ursprung der ägyptischen Idee des Totengerichts in der Ersten Zwischenzeit zu Ende des 3. Jahrtausends als Reaktion auf den Zerfall des Alten Reichs verstehen wollen.²¹ Wir können den Prozess ihrer allmählichen Herausbildung über viele Jahrhunderte verfolgen. Es fängt an mit der Vorstellung eines jenseitigen Gerichtshofs, der immer dann und nur dann tagt, wenn ein Fall vorgebracht, ein Prozess angestrengt und eine Anklage erhoben wird. In dieser Form ist das Totengericht schon im Alten Reich bekannt. Danach wandelt es sich zur Vorstellung einer Prüfung, der sich jeder nach seinem Tode zu unterziehen hatte, um sich vor einem göttlichen Ankläger für seine Lebensführung zu verantworten.

Als *locus classicus* für die Idee einer solchen Verantwortung vor dem „wissenden“ Gott gilt ein Abschnitt aus der Lehre für Merikare,

Die Richter, die den Bedrängten richten,
du weißt, dass sie nicht milde sind
an jenem Tag des Richtens des Bedrückten,
in der Stunde des Erfüllens der Vorschrift.
Schlimm ist der Ankläger, der ein Wissender ist.

Religion und Gerechtigkeit

Verlasse dich nicht auf die Länge der Jahre!
Sie sehen die Lebenszeit als eine Stunde an.
Wenn der Mensch übrig bleibt nach dem Landen,
werden seine Taten als Summe neben ihn gelegt.

Das Dortsein aber währt ewig.
Ein Tor, wer tut, was sie tadeln.
Wer zu ihnen gelangt ohne Frevel,
der wird dort sein als ein Gott,
frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit.²²

Die Normen, um die es beim Totengericht ging, waren die Normen des sozialen Lebens. Nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, keine Unzucht treiben, den König nicht beleidigen, den Gott nicht schmähen, keinen Aufruhr anzetteln, keinen Tempelbesitz antasten, 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.²³ 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.“²⁴

Beim Totengericht genügte es aber nicht, solche Vergehen einfach verbal abzustreiten. Der Gott war ja allwissend. Diese Situation der Beichte vor einem allwissenden Gott wurde bildlich in der Szene der Herzwägung gestaltet, die man symbolisch zu verstehen hat. Während der Tote seine Unschuldsbeteuerungen vortrug, lag das Herz auf der Waage und wurde gegen eine Figur der Wahrheitsgöttin abgewogen. Es handelte sich um eine Art Lügendetektor: bei jeder Lüge würde die Waagschale mit dem Herzen sinken. Wird das Herz am Ende zu

schwer befunden, würde ein Monstrum es verschlingen. Der Mensch würde dann als Person verschwinden; im günstigen Falle aber würde er fortauern und unsterblich werden, und zwar nicht nur als unsterbliche Seele, sondern im vollen Umfang seiner Personalität, mit dem Bewusstsein seiner irdischen Existenz, seinen Titeln und Würden.²⁵ Das wunderbare Bild der Herzwägung gibt keine wirkliche Wägezermone wieder, sondern macht in der Weise des Symbols das Unsichtbare sichtbar: die Beziehung zwischen dem Gewissen des Menschen, symbolisiert im Herzen, und dem Willen und Wissen Gottes, symbolisiert in der Figur der Ma'at. Dass die Ägypter, zumindest Einzelne, nach diesen Normen gelebt haben und das Totengericht nicht nur als ein magisches Ritual des Totenkults betrachtet haben, geht aus Inschriften wie der folgenden hervor:

Ich existierte ohne Tadel,
sodass es keine Anklage gegen mich und keine Sünde von mir gibt vor
ihnen,
sodass ich gerechtfertigt hervorgehe,
indem ich gelobt bin inmitten der Grabversorgten,
die zu ihrem Ka gegangen sind.
(...)

Ich bin ein Edler, der über die Ma'at glücklich ist,
der den Gesetzen der ‚Halle der beiden Ma'at‘ naheiferte,
denn ich plante, ins Totenreich zu gelangen,
ohne dass mein Name mit einer Gemeinheit verbunden wäre,
ohne den Menschen Böses angetan zu haben
oder etwas, das ihre Götter tadeln.²⁶

Was dieser Grabherr die „Gesetze der Halle der beiden Wahrheiten“ nennt, sind die Normen des Totengerichts. Die Idee des Totengerichts bedeutete einen ersten und entscheidenden Schritt zur Theologisierung der Gerechtigkeit. Die Normen des Totengerichts sollten nicht nur das harmonische Zusammenleben unter den Menschen fördern, sondern auch und vor allem den Menschen akzeptabel machen für die Gottesnähe, in die er nach ägyptischer Vorstellung nach dem Tode einzugehen berufen war, sofern eben seine moralische Verfassung das erlaubte.

Die Antwort, die das alte Ägypten auf das Problem der Gerechtigkeit und das heißt, der letztinstanzlichen Fundierbarkeit der Moral gefunden hat, galt im christlichen Abendland bis in die Moderne hinein als die einzig tragfähige. 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. Dass diese beiden Ideen im alten Ägypten eine so zentrale Rolle spielten, galt vielen Aufklärern schon im 17. Jh. als ein starkes Argument zugunsten der Annahme einer *natürlichen Theologie*, einer ursprünglichen Gotteserkenntnis vor aller Offenbarung. Es waren diese beiden Ideen, die Ägypten, lange vor der Entzifferung der Hieroglyphen, für das Abendland bedeutend machten. Den Ägyptern war es gelungen, ohne offenbartes Gesetz einen Staat und eine Gesellschaft von geradezu fabelhafter Stabilität aufzubauen, die weithin für ihre Weisheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit berühmt waren.

Der eigentliche Schritt einer Theologisierung der Gerechtigkeit, in Ägypten, ist also nicht die Einsetzung des Staates, sondern die Idee des Totengerichts. Dadurch werden die Normen der Ethik auf eine theologische Grundlage gestellt. Allerdings tritt Gott hier nicht als Gesetzgeber auf, sondern als Richter. Dieser Unterschied ist freilich entscheidend. Denn das Recht, nach dem Gott in Ägypten die Toten richtet, ist nicht Gottesrecht, sondern menschliche Weisheit. Gott urteilt nach denselben Kriterien wie Mit- und Nachwelt. Wer mit 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. 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 auseinander gehen.

Im Licht dieser Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit Gottes und dem Urteil der Menschen verschwindet die Grenze zwischen Opferkult und Recht, wie wir das eingangs bei den Propheten gesehen haben. Wo Gott als Gesetzgeber auftritt, wird die Gerechtigkeit zum Willen Gottes. Mit diesem Schritt ist die Gerechtigkeit zur Sache Gottes geworden und in das Zentrum der Religion gerückt. Das ist in der Tat erst die Errungenschaft des biblischen Monotheismus.

Was lernen wir aus dieser Geschichte? Doch wohl vor allem dieses: dass die Ethik nicht im Schoß der Religionen entstanden ist, sondern im Gegenteil im Rahmen der menschlichen Erfahrung, und dass sie erst im Laufe der Zeit und im Zuge vieler Enttäuschungen und Zu-

sammenbrüche zur Sache Gottes geworden ist. Die Suche nach dem „Weltethos“, die uns heute beschäftigt, ist durch diesen Prozess der Theologisierung nicht einfacher geworden. Im Gegenteil: in der heutigen Welt, in der im Zuge der Globalisierung die Menschen einander näher gerückt sind als je zuvor, sind es die Religionen, die die unüberwindlichsten Grenzen ziehen, auch und gerade hinsichtlich der Vorstellungen von Recht und Gerechtigkeit. Im Grunde geht es aber auch heute bei dem gesuchten Weltethos wie eh und je um nichts anderes als die Normen eines harmonischen Zusammenlebens, nur dass der Horizont dieses Zusammenlebens sich inzwischen auf die gesamte Menschheit ausgeweitet hat. Die Suche nach dem Weltethos erfordert eine gewisse Wiederverweltlichung der Gerechtigkeit. Sie muss vom Himmel, an den sie die Religionen versetzt und an dem sie aber auch unüberschreitbare Grenzen aufgerichtet haben, wieder auf die Erde heruntergeholt und zum Gegenstand geduldigen Aushandelns gemacht werden. Wir leben heute unter einem vielfach geteilten Himmel, aber auf einer nur gemeinsam zu bewohnenden Erde.

Anmerkungen

- ¹ Ich füge diese Bemerkung ein, weil nach meinem Vortrag von Weihbischof Dr. A. Laun die Ansicht vorgetragen wurde, die Konsequenzen meiner Position würden „zu neuen Auschwitzen“ führen. Das Recht zu solcher Argumentation hat das Christentum, das Auschwitz nicht nur nicht verhindert, sondern durch eine jahrtausendlange antijudaistische Tradition mit vorbereitet hat, in meinen Augen ein für alle Mal verspielt.
- ² Vgl. hierzu die schöne Anthologie von Hellmut Brunner, *Altägyptische Weisheit*, Zürich 1988.
- ³ Thomas von Aquin, *De legibus* = *Summa Theologica* I–II, 99.4; *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, hrsg. Philosophisch-Theologische Hochschule Walberberg bei Köln, Bd. 13 = O. H. Pesch (Hg.), *Das Gesetz*, Heidelberg-Graz 1977, 181f. A. Schenker OP, „Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin“, in: *Ordo Sapientiae et Amoris* (Fs. J.-P. Torrell OP), Fribourg 1993, 169–193. Zur Dreiteilung der Gesetze s. Daniel Krochmalnik, „Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik“, in: Josef Simon, Werner Stegmaier (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt 1997 sowie M.-D. Chenu, „La théologie de la loi ancienne selon S. Thomas“, RT 69, 1961, 485–497; A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986, 240f. und A. Schenker, a.a.O., 172f. Bei Maimonides entspricht der scholastischen Dreiteilung die Unterscheidung zwischen *mizwoot* (moralia), *chuggim* (nicht begründbare Ritualgesetze = *caeremonialia*) und *mischpatim* (= *iudicialia*), s. Schenker, a.a.O. und Krochmalnik, a.a.O.

Religion und Gerechtigkeit

- 4 S. z. B. Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970; Bernhard Lang, *Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf. Zur Lebenslehre im Alten Testament*, in: Aleida Assmann (Hrsg.), *Weisheit*, München 1991, 177–192.
- 5 Diethard Römheld, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17–24,22*, Berlin-New York 1989.
- 6 Zum ägyptischen Begriff der Ma'at und seiner fundierenden Bedeutung für die ägyptische Kultur s. Verf., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 2. Aufl. München 1990.
- 7 Ptahhotep 90 (pPrisse 6.5): „Bestraft wird, wer ihre (scil. der Ma'at) Gesetze missachtet“ (G. Burkard, *Die Lehre des Ptahhotep*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, III.2, Gütersloh 1991, 195–221, 200).
- 8 Ptahhotep 49–50 (Prolog, Ende) vgl. Amenemope 3.11–12: „Es ist nützlich, es in dein Herz zu geben, es ist schädlich für den, der es nicht beachtet“.
- 9 Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 179.
- 10 Variante L₂, nicht im pPrisse. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, S. 114 Verse 110–111.
- 11 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.
- 12 Ptahhotep, Maxime 17. Derselbe Grundsatz begegnet auch in der als „Einsetzung des Wesirs“ bekannten Lehre sowie in einer biographischen Inschrift des frühen Mittleren Reichs (J. Assmann, „Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten“, in: A. u. J. Assmann, *Chr. Hardmeier* (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis*. München 1983, 64–93, spez. 82f. m. Anm. 25).
- 13 Neferhotep-Inschrift ed. Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit*, Wiesbaden 1975, 29. In der Wendung „das hält Gott für Ma'at“ erblicke ich die ägyptische Form einer irreduziblen Begriffsbestimmung, einer „Definition“.
- 14 Die unendlich oft zu belegenden Forderung „Sage die Ma'at, tue die Ma'at“ erscheint in den *Klagen des Bauern* (B1 320) als ein „Ausspruch im Munde des Re“ (des Sonnen- und Schöpfergottes), also ebenfalls als eine definitorische Grundsatzaussage im Sinne der Neferhotep-Stelle, als ein „kategorischer Imperativ“.
- 15 Dieses „generative“ Element in der ägyptischen Ordnungsvorstellung hat H. H. Schmid in *Wesen und Geschichte der Weisheit*, Beihefte ZAW 1966 und *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Beitr. Hist. Theol. 40, 1968 mit Recht stark hervorgehoben, allerdings im Sinne von „Kosmos-Konstitution“ missverstanden.
- 16 Die wichtigsten Texte zur Habgier hat Fecht, *Der Habgierige und die Ma'at in der Lehre des Ptahhotep* (5. und 19. Maxime), ADAIK 1, Glückstadt 1958, behandelt. Es handelt sich um die 5. und die 19. Maxime der Lehre des Ptahhotep. Die 5. Maxime bezieht sich auf die Zeitdimension. In ihr wird der Habgierige in seiner Unfähigkeit dargestellt, die Ma'at als das Prinzip der Dauer zu erkennen, sodass er zwar kurzfristig Schätze aufhäufen kann, aber auf lange Sicht notwendig scheitern muss. Die 19. Maxime bezieht sich auf die Sozialdimension. In ihr erscheint die Habgier als die Zerstörung aller sozialen Bindungen: „Sie entzweit Väter und Mütter samt den Vollbrüdern, sie trennt die Frau vom Manne.“ Die Lehre über den Tor findet sich im Epilog des Ptahhotep. Von ihm heißt es: „Wissen sieht er als Unwissen an, Förderliches als Schädliches“. Er kann also Gut und Böse nicht unterscheiden. Daher ist er zu einem Leben in der Gesellschaft unfähig. Weil er sich nichts sagen lässt, „wird für ihn nicht gehandelt“: er fällt aus dem sozialen Netz der Gegenseitigkeit heraus, sodass er „lebendig tot ist“.

- 17 In einem magischen Text äußert die Göttin Isis diese Sentenz wie ein gängiges Sprichwort. Metternichstele M 50, ed. C. E. Sandér-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, *Analecta Aegyptiaca* VII, Kopenhagen 1956, 35f., 41; A. Klasens, *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, 10, 52; H. Sternberg, „Die Metternichstele“, in: O. Kaiser (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)* Bd. II.3, Rituale und Beschwörungen II, Gütersloh 1988, 376.
- 18 Verf., *Der König als Sonnenpriester*, *Abh. des Deutschen Arch. Inst. Kairo* VII, 1970; Verf., *Ma'at*, 206f.
- 19 Totenbuch, Kapitel 126, s. dazu Verf., *Ma'at*, 197f., 202f., 207 sowie *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt a. M. 1999, 216f.
- 20 *Lehre für Merikare*, P 135, s. Verf., *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, 218–220.
- 21 S. hierzu Verf., *Ma'at*, 5. Kapitel; *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, 178–195; Verf., Bernd Janowski, Michael Welker (Hgg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.
- 22 *Lehre für Merikare* P 53–57 vgl. J. F. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992, 34f.
- 23 Totenbuch, Kapitel 125, s. Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 233–245.
- 24 Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 234f.
- 25 Vgl. zur Herzwägungsszene meinen Beitrag „Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten“, in: Verf., Theo Sundermeier (Hgg.) *Die Erfindung des inneren Menschen*, Gütersloh 1993, 81–112.
- 26 Turin, Stele 156, ed. Varille, in: *Bulletin de l'Inst. Fr. d'Arch. Orient.* 54, 1954, 129–135. Verf., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, 134–136; Miriam Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, Fribourg 1992, 103–105, 127–133.