

## Die Theologisierung der Gerechtigkeit

Nach einer allgemeinen Überzeugung hat sich das moralische Bewußtsein der Menschen im Schoße der Religion entwickelt und ist daher einerseits von seinen je spezifischen religiösen Ursprüngen geprägt, so daß es so viele verschiedene Moralvorstellungen gibt, wie es Religionen gibt auf der Erde, und ist andererseits ebenso wie die Religionen selbst durch Säkularisierungsprozesse gefährdet. Mit den Religionen, das ist die Sorge, schwinden auch die moralischen Normen, die die Menschen vor dem Bösen zurückhalten. So dichtete noch Voltaire „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer“, weil nämlich ohne den Glauben an Gott die Menschen jeden Sinn für Sitte und Anstand verlieren und sich gegenseitig die Köpfe einschlagen würden.

Diese Geburt der Moral aus dem Geist der Religion stellt man sich als das Resultat einer allmählichen Ethisierung der Religionen vor, die von blutigen Opfern und sonstigen mehr oder weniger grausamen, schmerzhaften, körperlichen Riten – nach Nietzsche sind ja alle Religionen auf dem tiefsten Grunde Systeme von Grausamkeit – zu geistigeren Formen des Gottesdienstes aufgestiegen sind. Das Basismodell eines solchen Aufstiegs ist 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:

„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.  
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; waschet, reiniget euch!

Tut hinweg eure bösen Taten, mir aus den Augen!  
 Höret auf, Böses zu tun, lernet Gutes tun!  
 Trachtet nach Recht, weiset in Schranken den Gewalttätigen,  
 helfet der Waise zum Rechte, führet die Sache der Witwe!“ (Jesaja 1, 11–17)

„Ich hasse, ich verschmähe eure Feste und mag nicht riechen eure Feiern.  
 Denn wenn ihr mir Brandopfer darbringt – an euren Gaben habe ich kein Gefallen,  
 und das Opfer eurer Mastkälber sehe ich nicht an.  
 Hinweg von mir mit dem Lärm deiner Lieder!  
 Das Spiel deiner Harfen mag ich nicht hören!  
 Aber es ströme wie Wasser das Recht,  
 und die Gerechtigkeit wie ein unversiegliger Bach!“ (Amos 5, 21–24)

„Womit soll ich vor den Herrn treten, mich beugen vor dem Gott der Höhe?  
 Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern?  
 Hat der Herr Wohlgefallen an vieltausend Widdern, an ungezählten Bächen Öls?  
 Soll ich meinen Erstgeborenen hingeben für meine Sünde, die Frucht meines Leibes als Sühne meiner Seele?  
 Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert:  
 nichts als Recht üben und die Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott.“ (Micha 6, 6–8)

Auch der 50. Psalm gehört in diesen Zusammenhang:

„Ich mag nicht den Stier aus deinem Hause  
 noch Böcke aus deinen Hürden.  
 Mein ist ja alles Getier des Waldes,  
 das Wild auf meinen Bergen zu Tausenden.  
 Ich kenne alle Vögel des Himmels,  
 und was auf dem Felde sich regt, ist mir kund.  
 Wenn mich hungerte, ich brauchte es dir nicht zu sagen;  
 denn mein ist der Erdkreis und was ihn erfüllt.  
 Sollte ich das Fleisch von Stieren essen  
 und das Blut von Böcken trinken?  
 Bringe Gott Dank als Opfer dar  
 und bezahle so dem Höchsten deine Gelübde.  
 Und rufe mich an am Tage der Not,  
 so will ich dich erretten und du sollst mich preisen.“

Was die Propheten sagen, ist, daß ohne Gerechtigkeit der Opferkult wirkungslos bleibt, weil Gott die Opfer nicht annimmt. Zum Begriff der kultischen Reinigung 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 hat. Es gibt aber auch Stimmen in der Antike, die gerade dies dem Mose zuschreiben. Nach Strabo etwa soll Mose ein ägyptischer Priester gewesen sein, der aus Unzufriedenheit mit der ägyptischen Religion das Land verlassen habe, um mit vielen Gleichgesinnten nach Judäa auszuwandern. Seine Lehre habe in der Erkenntnis bestanden, daß „jenes Eine Wesen Gott sei, welches uns alle und Erde und Meer umfaßt, welches wir Himmel und Erde und Natur der Dinge nennen.“<sup>1</sup> Diese Gottheit könne kein Bild wiedergeben. „Man müsse vielmehr alles Bildnismachen unterlassen und die Gottheit verehren ohne Bildnis.“ Auch der Opfer bedürfe es nicht. Worauf es allein ankommt, um Gott wohlgefällig zu sein, sei, „tugendhaft und in Gerechtigkeit zu leben.“ Dabei denkt Strabo freilich nur an den Dekalog. Seiner Ansicht nach seien die Hebräer später von der reinen Lehre abgefallen und hätten abergläubische Sitten entwickelt wie Speiseverbote, Beschneidung und andere Gesetze.<sup>2</sup>

Das prophetische Mißtrauen gegen den Opferkult wird im Christentum noch einmal überboten durch das Mißtrauen gegen die „Werkgerechtigkeit“, die nicht aus der Liebe kommt, sondern aus dem ökonomischen Prinzip *do ut des*, das noch immer dem Opferkult verhaftet ist.

Aus dieser innerisraelitischen Spannung zwischen der prophetischen und der priesterlichen Auffassung von Religion hat sich dann im Laufe der Jahrhunderte eine Vorstellung von Heidentum entwickelt, die davon ausgeht, daß heidnische Religionen amoralisch sind. Während der bildlose Monotheismus der Propheten das Halten der Gesetze und das Praktizieren der Gerechtigkeit als höchste Stufe von Gottesdienst auf seine Fahnen geschrieben hat, kennen die Götzendiener kein Gesetz und keine Moral.

<sup>1</sup> Strabo argumentiert hier auf der Linie einer auch sonst vertretenen Theologie, derzufolge der Kosmos der wahre Tempel der Gottheit ist. Das ist ein Argument gegen den Bildkult, der am Sinn des biblischen Bilderverbots vollkommen vorbeigeht. Dort geht es um die Treue zu dem Einen; Bilder sind gleichbedeutend mit „anderen Göttern“. Hier geht es um die Unangemessenheit einer Verkürzung des Umfassenden und Unsinnlichen (der das All durchwaltende Logos ist nur dem Verstande, nicht den Sinnen erfaßbar) auf das konkrete Kultobjekt. Man nimmt an, daß Strabo hier auf Poseidonius fußt, der Text also in seiner Substanz bis auf die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. zurückgeht.

<sup>2</sup> STRABO, *Geographica* XVI, 2:35; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, Jerusalem 1976, 261–351, bes. 294 f. (no. 35).

„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 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.“ (Weish. 14, 8–12)

„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.“ (Weish. 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 einen Umgang mit dem Göttlichen konstituiert, 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 grober 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 untergebracht, 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 quellen sprachliche Bezeichnung. Der ägyptische Ausdruck für diese Gattung ist *sb3jj.t*, wörtlich

„Erziehungslehre“.<sup>3</sup> 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, so daß 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 *chuqqim* in der rabbinischen Überlieferung,<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> Diese Lebensregeln haben nicht den Status von mizwot, heiligen Verpflichtungen, die Gott selbst uns auferlegt hat, sondern mehr den von Empfehlungen, die auf langer Erfahrung, auf dem Traditionswissen von Generationen basieren. Diese relativ profane Art von Weisheit verbindet sich mit König Salomo als Symbolfigur, so wie das heilige Gottesrecht sich mit Mose als Symbolfigur verbindet. Der Unterschied zwischen Mose und Salomo symbolisiert in Israel die Grenze, die in den altorientalischen Kulturen zwischen der Sphäre des Kultischen und des Weltlichen verläuft. Für das Kultische im engeren Sinne steht freilich Aaron, nicht Mose. Mose aber 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

<sup>3</sup> Vgl. hierzu die schöne Anthologie von H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit*, Zürich 1988.

<sup>4</sup> T. VON AQUIN, *Summa Theologica* I-II, 99.4; dt. O. H. Pesch (Hg.), *Das Gesetz* (Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 13), Heidelberg-Graz 1977, 181 f.; A. SCHENKER OP, *Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin*, in: C.-J. P. DE OLIVEIRA (Hg.), *Ordo Sapientiae et Amoris* (FS J.-P. Torrell OP), Fribourg 1993, 169–193. Zur Dreiteilung der Gesetze vgl. D. KROCHMALNIK *Das Zeremoniell als Zeichensprache. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik*, in: J. SIMON, W. STEGMAIER (Hgg.), *Zeichen und Interpretation IV* (stw 1158), Frankfurt 1994, sowie M.-D. CHENU, *La théologie de la loi ancienne selon S. Thomas*, in: RT 69 (1961), 485–497; A. FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986, 240 f.; A. SCHENKER, a.a.O., 172 f. Bei Maimonides entspricht der scholastischen Dreiteilung die Unterscheidung zwischen mizwot (*moralia*), *chuqqim* (*caeremonialia*) und *mischpatim* (*iudicialia*), vgl. A. SCHENKER, a.a.O., und D. KROCHMALNIK, a.a.O.

<sup>5</sup> Vgl. G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970; B. LANG, *Klugheit als Ethos und Weisheit als Beruf. Zur Lebenslehre im Alten Testament*, in: A. ASSMANN (Hg.), *Weisheit*, München 1991, 177–192.

zu dem hebräischen Wort *torah*, das aber wohl soviel wie „Weisung“ heißt, sich auf die gesamten fünf 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 Gottesvolkes, und sie fundieren die Gerechtigkeit des Gottesvolkes, 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.<sup>6</sup> Das Spruchgut der Weisheit bildete ein Wissen, das im ganzen östlichen Mittelmeerraum verbreitet war. Dem exklusiven und heiligen Charakter des Rechts, für das der Name Moses steht, und das ja auch eine Ethik fundiert, kontrastiert der weltläufige und vergleichsweise profane Charakter der Weisheit, für die der Name Salomos steht. 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, das 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.

In einem zweiten Schritt möchte ich mich jetzt Ägypten zuwenden, um den kultfernen und in diesem Sinne profanen Charakter dieser Weisheit etwas näher zu beleuchten. Das ägyptische Wort *Ma'at* bezieht sich auf semantische Felder, die wir im deutschen mit Recht, Gerechtigkeit, Richtigkeit, Wahrheit, Ordnung umschreiben können.<sup>7</sup> *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

<sup>6</sup> D. RÖMHELD, *Wege der Weisheit. Die Lehren Amenemopes und Proverbien 22,17–24,22* (BZAW 184), Berlin-New York 1989.

<sup>7</sup> Zum ägyptischen Begriff der *Ma'at* und seiner fundierenden Bedeutung für die ägyptische Kultur vgl. J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

der Kultausübung, die Beamten bei der Verwaltung und – dieser Punkt ist entscheidend – jeder Ägypter in einer verantwortlichen Lebensführung zu richten haben. Alle diese Normen, also auch die sozialen Normen der allgemeinen Lebensführung, werden als „die Gesetze (*hprw*) der Ma'at“ zusammengefaßt.<sup>8</sup> Der ägyptische Begriff Ma'at stellt daher Moral und Recht, soziale Normen und juristische Gesetze in einen viel engeren Zusammenhang, als der ägyptologische Begriff „Weisheitsliteratur“ das erkennen läßt.

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. Allerdings ist dieser Gegensatz im Sündenfallmythos, mit Nietzsche zu reden, im „außermoralischen Sinne“ gemeint und bezieht sich, viel umfassender, auf alles, was dem Menschen förderlich und schädlich ist.<sup>9</sup> 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, so daß nun „dem Menschen gesagt ist, was gut ist, und was der Herr von dir fordert“ (Mi 6,8). Dadurch wird die Gottesfurcht der Weisheit 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. Wie jeder Wert seinen Unwert, so impliziert jedes Gelingen die Möglichkeit des Scheiterns. Was die Lehren vermitteln wollen, ist die Kunst, solches Scheitern zu vermeiden. Der richtige Weg ist der Weg der Schmerzfreiheit und der Beständigkeit.<sup>10</sup> Die Maximen der

<sup>8</sup> Ptahhotep 90 (pPrisse 6.5): „Bestraft wird, wer ihre (scil. der Ma'at) Gesetze mißachtet (vgl. G. BURKARD, Weisheitstexte II [TVAT III/2], 200).

<sup>9</sup> Gerhard von Rad wollte die Wendung „Gut und Böse“ als totalisierende Allformel deuten. Das Alte Testament, Deutsch, hg. v. V. HERNTRICH/A. WEISE, Das erste Buch Mose, übers. u. erkl. v. G.v.Rad, Berlin 1955, 71 f. u.ö. Von „Allwissenheit“ ist hier aber nicht die Rede. Allerdings läßt sich die Formel „Gut und Böse“ auch nicht auf den moralischen Bereich einschränken, vgl. R. ALBERTZ, 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; O.H.STECK, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b–3,24 (BSt 60), Neukirchen 1970; H.J. STOEBE, Gut und Böse in der Jahwistischen Quelle des Pentateuch, in: ZAW 65 (1953), 188–204. E. OTTO, 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 (Hgg.), Recht und Ethos im Alten Testament. Gestalt und Wirkung. FS H. Seebaß, Neukirchen-Vluyn 1999, 207–231.

<sup>10</sup> Vgl. H. BRUNNER, Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957, 123–126 mit Verweis auf pChester Beatty IV vso. 6.3–9, wo dieser „Weg des Lebens“, den der Weise weisen will, als „der

Weisheit sind Wegmarken, die von den Gefahren des Aneckens, Mißlingens und Vergehens fortlenken. 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.“<sup>11</sup>

Die Unterscheidung von gut und böse im Sinne von nützlich und schädlich, schmerzfrei und schmerzhaft, beständig und vergänglich 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.“<sup>12</sup>

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 f., Max.7), „Lache, wenn er lacht: das wird seinem Herzen äußerst wohl tun“ (Ptahhotep 131–2<sup>13</sup>), „dränge dich nicht vor in der Amtsstube: mit dem Ellenbogen erreicht man nichts“ (Ptahhotep 220 ff., Maxime 13) usw. Die Kunst des rechten Lebens umfaßt auch das Triviale. Man hat diese Weisheit daher „utilitaristisch“ genannt<sup>14</sup> – 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

---

schmerzfreie Weg“ und „Schutzwehr gegen das Krokodil“ bezeichnet wird. Das Krokodil steht emblematisch für die Aggressivität des Stärkeren.

<sup>11</sup> Ptahhotep 49–50 (Prolog, Ende) vgl. Amenemope 3.11–12, s. I. GRAMACH, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, MÄS 23, München 1972, 25:

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

<sup>12</sup> Vgl. H. BRUNNER, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden 1957, 179.

<sup>13</sup> Variante L2, nicht im pPrise, vgl. H. BRUNNER, *Weisheit*, S. 114 Verse 110–111.

<sup>14</sup> 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 vgl. A. DE BUCK, *Het religieus Karakter der oudste Egyptische wijsheid*, in: *Nieuw theologisch tijdschrift* 21 (1932), 322–349.

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 geschehe, weshalb er gekommen ist, und daher das gute Zuhörenkönnen die oberste Tugend des Beamten bildet.<sup>15</sup> Und in derselben *Lehre des Ptahhotep* finden sich auch Maximen, deren Horizont einkalkulierter Handlungsfolgen nicht nur das ganze Leben, sondern auch die nachtodliche Ewigkeit umgreift.<sup>16</sup> Das alles findet in ein und derselben Lehre Platz. Wir haben es mit der wohlbekannteren „Einheit von Moral und Manieren“ zu tun, die nach Luhmann<sup>17</sup> erst zu Ende des 18. Jh. aufgegeben wird. Der Augenblicksnutzen der Höflichkeit und der Ewigkeitsnutzen der Uneigennützigkeit bezeugen beide die Weisheit des richtigen Weges *sub specie aeterni et utilitatis*.

Die Weisheit – wahrscheinlich gilt das generell, vor allem aber gilt es für die ägyptische Weisheit – hat einen Abscheu vor Veränderung. Sie bezieht sich auf das Konstante. Dieser Bezug bildet die Grundbedeutung des Begriffs Ma'at. Ma'at ist das Prinzip der Beständigkeit, des Wahren, Rechten und Guten, das sich *auf lange Sicht* als solches erweist. Weisheit besteht darin, diese Ma'at zu erkennen und im eigenen Reden und Handeln zu realisieren. Das Wort kommt von einem Verb mit der Grundbedeutung „lenken, leiten, darbringen, den Dingen die richtige Richtung geben“ und bezieht sich daher auf so etwas wie den „Richtungssinn“ der Wirklichkeit.<sup>18</sup> Ma'at ist der verborgene Richtungssinn der Welt, ihre (zeitlich gedachte) Tiefenstruktur bzw. ihre normative Langzeitperspektive. Wer sich in seinem Handeln diesem Richtungssinn anpaßt, scheitert nicht.

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.“

<sup>15</sup> Ptahhotep, Maxime 17. Derselbe Grundsatz begegnet auch in der als „Einsetzung des Wesirs“ bekannten Lehre sowie in einer biographischen Inschrift des frühen Mittleren Reichs, vgl. J. ASSMANN, Ma'at, 13–15 mit Anm. 59.

<sup>16</sup> Vgl. G. FECHT, Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime), Glückstadt 1958.

<sup>17</sup> N. LUHMANN, Das verlorene Paradigma. Über die ethische Reflexion der Moral, in: FAZ vom 28.12.1988 Nr. 302 S. N§–4.

<sup>18</sup> Vgl. dazu W. WESTENDORF, Ursprung und Wesen der Maat, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und der Weltordnung, in: Festgabe Walter Will, Köln 1966, 201–225. Vgl. im Deutschen die Worte „richten“, „richtig“ und „Richtung“, die auf den gleichen Zusammenhang von Recht, Wahrheit und Ordnung verweisen, wie er im ägyptischen Begriff der Ma'at angelegt ist.

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,  
 so daß 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 Gelingenshorizonts (das ist der Horizont einkalkulierter Handlungsfolgen). Der Weise sieht weiter als der Unwissende. Aber diese Weitsicht setzt voraus, daß es so etwas wie Konstanten gibt, wie wir sie mit Begriffen wie „Richtungssinn“, „Langzeitperspektive“ und „Tiefenstruktur“ umschrieben haben. 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, einer *Kulturwelt*, deren Ordnung Vertrauen, Kommunikation, Gemeinschaft und damit sowohl soziale Synthesis und Harmonie als auch Bestand und 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.“<sup>19</sup>

Ma'at ist etwas, das man „tut“ und „sagt“.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> Was das heißt, geht wiederum am klarsten aus den Gegenbildern eines Ma'at-gemäßen Lebens hervor. Das sind, Ptahhotep und anderen Texten zufolge, der „Habgierige“ und der „Tor, der nicht hört“<sup>22</sup>. Auch hier liegen 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

<sup>19</sup> Neferhotep-Inschrift hg. von W. 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“.

<sup>20</sup> Die unendlich oft zu belegende Forderung „Sage die Ma'at, tue die Ma'at“ erscheint in den „Klagen des Bauern“ (B1 320, s. Assmann, Ma'at 77) 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“.

<sup>21</sup> Dieses „generative“ Element in der ägyptischen Ordnungsvorstellung hat H.H. SCHMID in „Wesen und Geschichte der Weisheit“, ZAW.B 1966 und DERS., Gerechtigkeit als Weltordnung (BHTh 40), Tübingen 1968, mit Recht stark hervorgehoben, allerdings aufgrund seines kosmologischen Vorurteils im Sinne von „Kosmos-Konstitution“ mißverstanden.

<sup>22</sup> Die wichtigsten Texte zur Habgier hat G. FECHT, Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep (5. u. 19. Maxime), APIK 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.“

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* entgegenstehen. Denn nach ägyptischer Vorstellung ist dem Menschen Leben nur als Zusammenleben möglich. „Einer lebt, wenn der andere ihn leitet“, sagt das Sprichwort.<sup>23</sup> 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  
beim Rechtsprechen der Menschen, beim Befriedigen der Götter,  
beim Entstehenlassen der Ma'at, beim Vernichten der Isfet.  
Er (sc. der König) gibt Gottesopfer den Göttern  
und Totenopfer den Verklärten.“<sup>24</sup>

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, Vergeblichkeit und Vergänglichkeit. Ein anderer Text spezifiziert, was es heißt, den Menschen Recht zu sprechen:

<sup>23</sup> In einem magischen Text äußert die Göttin Isis diese Sentenz wie ein gängiges Sprichwort. Vgl. C. E. SANDER-HANSEN, Metternichstele M 50, Die Texte der Metternichstele, *Analecta Aegyptiaca* VII, Kopenhagen 1956, 35 f., 41; A. KLASSENS, 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 (Hgg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)* Bd. II. 3: Rituale und Beschwörungen II, Gütersloh 1988, 376.

<sup>24</sup> J. ASSMANN, Der König als Sonnenpriester, *Abh. des Deutschen Arch.Inst.Kairo* VII, 1970; J. ASSMANN, Ma'at a.a.O., 206 f.

es geht darum, „zwischen dem Starken und dem Schwachen zu entscheiden“, oder auch: „den Schwachen vor dem Starken zu erretten.“<sup>25</sup> 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.“<sup>26</sup>

Der Staat ist eine rettende Institution. Er ist dazu eingesetzt, die Gerechtigkeit durchzusetzen, d.h. das Prinzip, das 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. Während aber diese Unterdrückung in Ägypten als ein Naturzustand verstanden wird, der – ganz im Sinne von Hobbes – in der menschlichen Habgier, dem Prinzip *homo homini lupus* – angelegt ist und vom Staat in den Zivilzustand transformiert wird, in dem der Mensch dem Menschen nicht mehr „Wolf“, sondern Mitmensch ist, versteht die Bibel 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.

<sup>25</sup> Totenbuch, Kapitel 126, vgl. J. ASSMANN, Ma'at a.a.O., 197 f., 202 f., 207 sowie DERS., Ägypten. Eine Sinngeschichte, Frankfurt a.M. 1999, 216 f.

<sup>26</sup> Lehre für Merikare, P 135, vgl. J. ASSMANN, Ägypten a.a.O., 218–220.

Die Ägypter haben mehrfach die Erfahrung gemacht, daß der Staat zusammenbricht. 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 gegen Ende des 3. Jahrtausends sehen und als Reaktion auf den Zerfall des Alten Reichs verstehen wollen.<sup>27</sup> 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*, einem Literaturwerk, das sich als Text der 10. Dynastie (21. Jh. v. Chr.) ausgibt. Die *Lehre für Merikare* ist ein Fürstenspiegel. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Idee einer allgemeinen Verantwortung vor dem Totengericht zuerst mit Bezug auf den König formuliert wurde, also im Zusammenhang der Frage, wie denn der Staat, der für die Grundlegung der Gerechtigkeit zuständig ist, seinerseits zu fundieren sei. Die erhaltenen Handschriften der *Lehre* stammen allerdings alle erst aus der späten 18. Dyn. (Ende 14. Jh.).

„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.

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,

<sup>27</sup> Vgl. J. ASSMANN, *Ägypten*, a.a.O., 178–195; J. ASSMANN/B. JANOWSKI/M. WELKER, *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998.

der wird dort sein als ein Gott,  
frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit.“<sup>28</sup>

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 zu schimpfen und zu streiten, niemanden zu belauschen, niemandem zuzuzwinkern, nicht zornig, nicht gewalttätig zu sein, sich nicht zu überheben und nicht taub zu sein gegenüber Worten der Wahrheit.<sup>29</sup> 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.“<sup>30</sup>

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 fort dauern 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.<sup>31</sup> Das wunderbare Bild der Herzwägung gibt

<sup>28</sup> Lehre für Merikare P 53–57 vgl. J. F. QUACK, Studien zur Lehre für Merikare, Wiesbaden 1992, 34 f.

<sup>29</sup> Totenbuch, Kapitel 125, vgl. E. HORNING, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich 1979, 233–245.

<sup>30</sup> E. HORNING, a.a.O., 234 f.

<sup>31</sup> Vgl. zur Herzwägungsszene meinen Beitrag: Zur Geschichte des Herzens im alten Ägypten, in: J. ASSMANN/TH. SUNDERMEIER, Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993, 81–112.

keine wirkliche Wägezeremonie 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.

„Ich frohlocke beim Sagen der Ma'at,  
denn ich weiß, daß sie heilswirksam (Ach) ist  
für den, der sie tut auf Erden  
von der Geburt bis zum ‚Landen‘.  
Ein trefflicher Schutzwall ist sie für den, der sie sagt,  
an jenem Tage, wenn er gelangt zum Gerichtshof,  
der den Bedrängten richtet<sup>32</sup> und den Charakter aufdeckt,  
den Sünder bestraft und seinen Ba abschneidet.

Ich existierte ohne Tadel,  
so daß es keine Anklage gegen mich und keine Sünde von mir  
gibt vor ihnen,  
so daß 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.“<sup>33</sup>

Was dieser Text 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.

<sup>34</sup> Zitat aus der Lehre für Merikare, s. S. 142.

<sup>35</sup> Turin, Stele 156, A. VARILLE (Hg.), in: BIFAO 54 (1954), 129–135. J. ASSMANN, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München 1990, 134–136; M. LICHTHEIM, Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies (Orbis biblicus et orientalis 120), Fribourg 1992, 103–105. 127–133.

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 weit ins 18. Jahrhundert hinein, bis hin zu Kant, dessen Bestimmung des kategorischen Imperativs dann erst die Bedingungen moralischen Handelns auf eine neue Grundlage stellte, 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. Es wurde weithin als ungenügend empfunden, die Frage nach der letztinstanzlichen Grundlage der Gerechtigkeit mit „Gott“ oder „Religion“ zu beantworten. Welche Religion? Und welcher Gott? Daß die hebräische Bibel bzw. das Alte Testament von Totengericht und Unsterblichkeit nichts wußten, war ein Problem, das man auf verschiedene Weise zu lösen versuchte.<sup>34</sup> Daß andererseits die alten Ägypter so viel darüber wußten, ja daß eben diese beiden Ideen in Ägypten zentral und ursprünglich waren, war 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. Der Unterschied ist freilich entscheidend. Denn das Recht, nach dem Gott die Toten richtet, ist nicht Gottesrecht, sondern menschliche Weisheit. Es sind nach wie vor in weitem Umfang die traditionellen Normen des Zusammenlebens. Wer diese Normen hält, wandelt auf dem Weg des Bestands und vergeht nicht. Das gilt vergleichbar in Israel. Auch hier verbürgt das Gesetz Bestand, aber nicht den individuellen Bestand über die Todesgrenze hinaus, das ewige Leben im Jenseits, sondern den kollektiven Bestand im gelobten Land, im Diesseits. Erst im Christentum und nachbiblischen Judentum kommt auch hier das Jenseits als Ort des Bestandes und der Unvergänglichkeit in den Blick.

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 Zusammenbrüche zur Sache Gottes geworden

<sup>34</sup> Vgl. hierzu vor allem W. WARBUTON, *The divine legation of Moses demonstrated on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation.* London (1738–1741), <sup>2</sup>1778.

ist. Die Suche nach dem „Weltethos“ 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 um 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 dem die Religionen unüberschreitbare Grenzen aufgerichtet haben, wieder auf die Erde heruntergeholt und zum Gegenstand geduldigen Aushandelns gemacht werden.

### *Abstract*

Die Geschichte der Gerechtigkeitsideen zeigt, daß diese ursprünglich nicht in der Religion, sondern in vergleichsweise weltlichem Kontext entstanden und erst im Zuge eines langen Theologisierungprozesses in die Religion eingedrungen sind, was nicht nur zu einer Ethisierung der Religion, sondern auch zu einer Sakralisierung der Ethik geführt hat. Die Suche nach den Grundlagen eines Weltethos würde durch eine Entsakralisierung der Gerechtigkeit vermutlich erleichtert.

The history of the idea of justice shows religion not to be its original context. Originally, this idea had nothing to do with the will of God but with the basic needs of social harmony and human success. Only in the context of biblical monotheism, these norms underwent a process of theologization which led both to an ethicalization of religion and a sacralization of ethics. The quest for global ethics would probably profit from a desacralization of ethics which would render its norms negotiable.

## Diskussion zum Vortrag von Prof. Dr. Assmann

Prof. Hollweg:

Wenn man den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten als etwas Geschichtliches ansieht – was meines Erachtens auch wirklich Geschichte ist –, dann müßte man doch sagen, daß die Israeliten sich in Ägypten als Nicht-Menschen fühlten. Sie wurden als Sklaven ausgebeutet, die das Wirtschaftssystem Ägyptens in Gang hielten. Das aber beinhaltet eine Trennung: Hier die ägyptische religiöse Gemeinschaft und dort die anderen, die außen vor stehen und lediglich funktional bedeutsam sind. Ist dies ein mögliches Motiv der Geschichte vom Auszug Israels aus Ägypten?

Herr Alkonavi:

Herr Assmann, ich habe Ihr Buch und auch einen Artikel im „Spiegel“ über Echnaton mit großem Interesse gelesen. Dort wird gesagt, Echnaton habe eine Religion vertreten ohne Jenseitsvorstellung, und die Israeliten hätten diese Vorstellung ebenfalls nicht gehabt. Die These scheint mir problematisch. Über Paulus lese ich nämlich im dreiundzwanzigsten Kapitel der Apostelgeschichte: Weil Paulus wußte, daß ein Teil Sadduzäer und der andere Teil Pharisäer war, rief er im Hohen Rat: „Brüder, ich bin ein Pharisäer, ein Sohn von Pharisäern. Wegen der Hoffnung und der Auferstehung der Toten stehe ich vor Gericht“. Als er dies sagte, kam es zu einem Streit zwischen den Pharisäern und den Sadduzäern. Die Versammlung entzweite sich darüber. Denn die Sadduzäer behaupten, es gebe weder eine Auferstehung, noch Engel und Geistwesen. Die Pharisäer aber nehmen beides an. Nun las ich im Spiegelartikel: Die Religion Echnatons sei zugrunde gegangen, weil sie keine Vorstellung vom Jenseits kannte. Und Sigmund Freud sagte: Echnatons Monotheismus entstand als Reaktion auf die Erweiterung des Reiches.

Meine Frage lautet: Kann das nicht umgekehrt sein? Wüstennomaden tragen nur das Lebensnotwendigste bei sich. Im Unterschied zu den Städtern errichten sie keine Gräber und Kultstätten. Als Echnaton das Land erweiterte, übernahm er die Gottesvorstellung nicht von den Städtern, sondern von den Nomaden, zu denen auch die Juden gehörten. Josef war bereits in Ägypten. Folglich vertreten die Sadduzäer nomadische Gewohnheiten, während die Pharisäer einen städtischen Hintergrund erkennen lassen.

Prof. Neiman:

Dein Vortrag, Jan, stellte mich vor die Frage des Utilitarismus. Ich glaube zwar, völlig mit Deiner allgemeinen Intention einverstanden zu sein, daß die Ethik nicht nur aus der Religion ableitbar ist. Sie darf sogar in gewissem Sinne nicht aus der Religion kommen. Aber dann hat man das Problem, das ich heute früh

kurz angesprochen habe, nämlich den von Hallevi geäußerten Vorwurf: Ethik wird verstanden als eine Sammlung von Regeln, die irgendwelche Räuberbanden auch bräuchten. Möglicherweise stellt aber die Religion, gerade weil sie nicht ethisch ist, eine höhere Form des Bewußtseins dar. Ich hätte gern ein wenig mehr dazu gehört.

Prof. Feldtkeller:

Mich interessiert im Zusammenhang mit dem Projekt Weltethos, welche Konsequenzen Sie aus dem hier Erforschten für die Gegenwart ziehen? Würden Sie empfehlen ad fontes zu gehen, um, den Anfängen entsprechend, eine nicht religiös begründete Form des Ethos anzustreben? Oder würden Sie den Erfahrungen nachgehen, die Sie auch hier beschrieben haben: Da der genannte Weg als nicht genügend tragfähig empfunden wurde, verband man ihn mit der Religion. Deswegen müßte man auch heute nach einer religiösen Grundlage suchen.

Prof. Assmann:

Ich beginne mit der Frage von Herrn Alkonavi über das Verhältnis von Jenseitsglauben und Lebensform. Die These ist, daß nomadische Völker keinen Jenseitsglauben haben, da der Jenseitsglaube mit der Sesshaftigkeit zusammenhängt. Das leuchtet insofern ein, als natürlich zu einem Jenseitsglauben auch ein Totenkult gehört. Zum Totenkult gehört wiederum eine Nekropole, in deren Nähe man wohnt. Man muß die Gräber der Vorfahren ja besuchen können. Insofern hat das eine gewisse Plausibilität. Wie Echnaton damit zusammenhängt, sehe ich allerdings nicht.

Dazu sollte man allerdings sagen: Es gibt im Alten Orient zwei verschiedene kulturelle Grundeinstellungen gegenüber der Frage nach dem Jenseits und der Unsterblichkeit. Der erste Kulturtyp findet sich in Mesopotamien und allen mit Mesopotamien zusammenhängenden Kulturen, also auch in Kanaan. Dieses Paradigma reicht im Grunde bis Griechenland. Hier wird die Unterwelt als Ort gesehen, an dem man tot ist. Dazu gehört auch die Scheol, der Ort, an dem die Toten sich befinden. Ägypten gehört zum zweiten Typ. Die ägyptische Unterwelt ist nämlich ein Ort, an dem man lebendig ist. Man ist vom Tod erlöst und befreit. Wie kulturgeographisch gar nicht anders zu erwarten, gehört Israel zum mesopotamischen Paradigma. Mit Sesshaftigkeit hat diese Differenz also nichts zu tun. Die Babylonier und Sumerer waren ebenso sesshaft wie die Ägypter. Eher würde ich meinen, daß im selben Raum ganz verschiedene Kulturtypen zusammenleben, die sich auch untereinander beeinflussen. Ich bin überzeugt, daß die Heraufkunft des Jenseitsglaubens in der pharisäischen Tradition im Gegensatz zur sadduzäischen Lehre auf ägyptischem Einfluß beruht.

Daran läßt sich jetzt vielleicht die Frage nach dem Exodus und der Behandlung der Kinder Israels in Ägypten als eine unmenschliche anschließen. Scheinbar wurden die Israeliten nicht als Menschen anerkannt. Die schönen Regeln des Zusammenlebens der Ma'at beschränkten sich offenbar nur auf die Ägypter

selbst. Die Hebräer aber wurden auf schreckliche Weise versklavt. Nun, dies gehört in denselben Zusammenhang der Greuelpropaganda des Monotheismus, aus dem ich Ihnen – als späteste Blüte – die Weisheit Salomos zitierte. Die ägyptischen Quellen bieten reichlich Informationen über die Ansiedlung von Ausländern in Ägypten. Aus der Zeit vor dem sechsten Jahrhundert erfahren wir zwar leider gar nichts über Juden in Ägypten. Aber wir erfahren Verschiedenes über Libyer in Ägypten und über die Seevölker. Wir überschauen ein breites Spektrum sogenannter „Ausländer“. Im Grunde handelt es sich um einen ganz problematischen Begriff, wenn man ihn auf diese Zeit in Ägypten anwendet. Über Semiten aus Syro-Palästina wissen wir sehr viel. Die königliche Familie trug lauter semitische Namen. Die Nomenklatur stammte aus dem Grenzgebiet. Die biblische Josefsgeschichte zeichnet deshalb ein ganz realistisches Bild der Aufstiegschancen sogenannter „Ausländer“ im Ägypten der Ramseszeiten. Um es kurz zu machen: Die in Ägypten siedelnden Söldner assimilierten sich und bestiegen in der 21./22. Dynastie den Thron Ägyptens. Die libyschen Dynastien gehen auf Söldnergarnissionssiedlungen zurück. Es kann keine Rede davon sein, daß es da eine Ausgrenzung von Ausländern gegeben habe. Das ist an der Exodushistorie sicher unhistorisch. Berichtet wird dies aus innersemantischen Gründen.

Was ich aber doch nochmals sehr unterstreichen möchte, ist das Historische an der Exodusüberlieferung, die Opposition gegen den ägyptischen Staat. Die ganze Exodushistorie und damit auch die Stiftung des Gesetzes, die Entstehung des Monotheismus, hat eine politische Spitze. Das ist eine Revolution gegen den Typus des orientalischen Rechtskönigtums. Wird Gott zum Gesetzgeber, verlieren Könige vom Typ Pharaos oder Hammurabis gewissermaßen den Boden unter den Füßen. Die Exoduserzählung unterstreicht diese politische Stoßkraft wunderbar. Es geht allein um politische Opposition, nicht etwa um theologische Fragen. In meinem Mosesbuch habe ich dies falsch dargestellt. Wenn ich das an dieser Stelle gleich korrigieren darf: Es geht überhaupt nicht um Idolatrie. Es geht nur um Unterdrückung.

Natürlich, Susan Neiman, es ist die Frage, ob eine Ethik des Zusammenlebens, eben diese sogenannten utilitaristischen Regeln, genügt. Wie gelingt das Leben? Dabei geht es natürlich immer um das wohlverstandene Eigeninteresse. Aber dieses Eigeninteresse bezieht eben das Wohlbefinden des anderen in die eigenen Überlegungen ein. Daß auch Räuberbanden auf diese Weise verfahren, bezweifle ich. Im Unterschied zur Gruppensolidarität der Bande nämlich wird in Ägypten eine maximale soziale Ausweitung dieses Horizontes verfolgt. Die Solidarität macht auch an den Landesgrenzen nicht halt. Sie besitzt eine universalistische Tendenz, die natürlich bei den Ägyptern ethnozentrisch fundiert ist. Im Ägyptischen sind das Wort „Mensch“ und das Wort „Ägypter“ eins. Ich will das gar nicht verklären, aber in der Praxis sieht man eben doch, daß sich mit dem Prinzip der Ma'at keine ausgrenzenden Mechanismen verbinden.

Zu der Frage von Herrn Feldtkeller: Genau das ist meine Tendenz. Ich würde meinen, wir kommen weiter, wenn wir die Ethik wieder enttheologisieren. Wenn wir sie von den hohen Sockeln der Offenbarung herunterholen, haben wir es wahrscheinlich leichter, uns zu verständigen. Wir sind jetzt gefordert, Regeln des Zusammenlebens zu formulieren, die eben für die Menschheit gelten. So nahe sind wir uns jetzt alle gekommen auf diesem Globus, daß wir von einem Zusammenleben ausgehen müssen. Ich glaube nicht, daß uns die Offenbarungstraditionen da wirklich weiterhelfen. Ich habe den Eindruck, sie wirken eher erschwerend.

Publikum:

Herr Assmann, Sie haben gesagt, daß das Totengericht ausschlaggebend war dafür, daß die Ethik in Ägypten theologisiert wurde. Wie sah denn das vor der Erfindung des Totengerichts aus? Gab es da andere Formen, andere Manifestationen der Ethik bzw. ihrer Theologisierung?

Prof. Goodman-Thau:

Die Bibel berichtet auf verschiedenen Ebenen vom Protest gegen die Verbindung zwischen Kult, Staat und Ethik. Der Streit zwischen Priester und König auf der einen Seite sowie Prophet auf der anderen Seite ist, wenn ich recht sehe, eine der dynamischsten Weisen, in der die Bibel über die Ethik schon von Anfang an diskutiert. Braucht Gott all diese Opfer oder geht es um die Gerechtigkeit? So fragte schon Amos. Vielleicht besteht ein Unterschied darin, wie dieser Streit im Judentum und wie er in einer christlichen Kultur aufgenommen wird. Ich denke an Hermann Cohen. Als Neukantianer fragt Cohen: Was bedeutet es, reinen Willens zu sein? Und wie ist Ethik zu verstehen? Die Offenbarung ist Teil der Ethik, und Ethik ist die offenbarte Vernunft. Warum braucht Hermann Cohen die offenbarte Vernunft? Ich möchte etwas differenzierter von Dir hören, wie Du das siehst.

Prof. Krötke:

Meine Frage geht nochmal in die Richtung Ihrer Generalisierung des Ansatzes der Ethik, daß also eine rein immanente, utilitaristische Ethik eigentlich auch die Zukunft der Moralbildung in unserer Gesellschaft und Welt sein müßte. Ich sehe erstens einen immanenten Widerspruch dazu in Ihrem Vortrag selber. Insofern ein solcher Utilitarismus es auch immer zu tun hat mit dem, was Sie die Gier der Menschen genannt haben, die Beziehung auf sich selbst und gerade nicht die Aufnahme der Anliegen der anderen in die eigene Lebensführung. Dieser ganze Wald von Unvernünftigkeit spricht eigentlich nicht dafür, daß eine solche Nützlichkeitsethik die Zukunft des Ethos sein könnte. Möglich zu sein scheint mir dies allenfalls in überschaubaren Gesellschaften. Aber im Zeitalter der Globalisierung? Was soll ein Volk, dem es in irgendeiner Ecke der Welt halbwegs gut geht, dazu veranlassen, die Anliegen entfernt lebender Menschen in

ihre eigene Lebensführung aufzunehmen? Die Universalisierbarkeit dieses Ethos scheint mir angesichts des faktischen Weltzustandes recht unwahrscheinlich.

Publikum:

Wann und wie entstand Ihrer Auffassung nach der Monotheismus?

Publikum:

Mir ist bei Ihrem Vortrag nicht ganz klar gewesen, wie weit Sie das Totengericht selbst als Theologisierung ansahen oder nicht. In dem Moment, wo das Totengericht eingeführt ist, ist doch die Immanenz bereits überschritten. Dann ist die Frage nach der Beziehung von Ethik und Gott gestellt.

Prof. Assmann:

Ich fange mit der Frage nach dem Monotheismus an. Meiner Meinung nach hat der Monotheismus eine doppelte Wurzel. Eine ist politisch und kommt aus der bereits erwähnten Widerstandsbewegung gegen die Konstruktionen von Herrschaft im Alten Orient. Man schreibt eben den gesetzgebenden Gott und den einen Gott auf seine Fahnen. Da geht es aber um das Bündnis mit dem einen Gott, es geht nicht darum, daß es keine andern Götter gibt und daß wir diesen Gott haben und ihm treu sind. Treue hätte überhaupt keinen Sinn, wenn es keine anderen Götter gäbe; auch eheliche Treue hat überhaupt keinen Sinn, wenn es nur eine Frau gibt. Das ist etwas völlig anderes als der andere Monotheismus, der sagt: Es gibt nur einen Gott, die anderen Götter existieren nicht. Nennen wir ihn den philosophischen Monotheismus. Dessen Erfinder ist Echnaton um das Jahr 1350 v. Chr. Er vertritt die Idee, daß es neben der Sonne keine anderen Götter gebe. Die anderen Götter sind inexistent, gehören abgeschafft. Die Idee, die Sonne sei der einzige Gott, ist natürlich völlig unbiblich. Daran sieht man schon, daß das mit der Bibel gar nichts zu tun hat. Es hat aber sehr viel zu tun mit dem philosophischen Monotheismus, wie er sich dann in der späteren Antike entwickelt. Diese Entwicklung will ich hier nicht nachzeichnen. Ich will nur betonen: Der Monotheismus hat eine doppelte Wurzel. Man muß das differenzieren und sehen, wie beide erst im dritten bzw. zweiten Jahrhundert vor Christus zusammenwachsen.

Dann übernehme ich jetzt die beiden Fragen zum Totengericht. Zunächst die Frage, ob es eine Ethik in Ägypten vor dem Totengericht gegeben habe. Es war eine meiner Hauptthesen, zu zeigen, daß die Ethik sich in ganz anderen, sozusagen auch gottfernen Bereichen entwickelt. Das sind Verhaltenslehren. Diese entwickeln sich im Rahmen des Staates, und der Staat wird dann als Grundlage für das Funktionieren dieser Regeln verstanden. Die Idee des Totengerichts erwächst aus der Erfahrung des Scheiterns, des Zusammenbruchs des Staates und aus der Suche nach demgegenüber transzendenten Fundamenten. Selbstverständlich wird mit der Idee des Totengerichts die Immanenz überschritten. Doch mir kommt es vor allem auf den Unterschied zwischen der Vorstellung Gottes als

Richter und Gottes als Gesetzgeber an. Das halte ich für entscheidend. Die Idee vom göttlichen Richter ist sicher ein Schritt auf diesem Wege, den ich nachgezeichnet habe. Aber die Vorstellung Gottes als Gesetzgeber geht einen entscheidenden Schritt weiter. Die Normen des Totengerichts sind die Normen der Weisheit, die von einem göttlichen Richterspruch sanktioniert werden. Das Urteil, das die Gesellschaft schon gesprochen hat, dieses Urteil wird jetzt von Gott ratifiziert. Gott unterschreibt das Urteil der Menschen. Etwas völlig anderes ist die Aussage der neutestamentlichen Erzählung von Lazarus. Zwar findet sich eine analoge Vorstellung auch in Ägypten, doch deutlich später und unter jüdisch-christlichem Einfluß. Daß das Schicksal des Menschen und das gesellschaftliche Urteil darüber im Totengericht gewissermaßen auf den Kopf gestellt wird, ist ein komplett neuer Gedanke. Er hängt mit dem Begriff des richtenden Gottes zusammen. Diesbezüglich wird eine kategoriale Grenze abermals überschritten.

Zu Hermann Cohen kann ich jetzt nur wenig sagen. Ich finde es eine wunderbare Idee, daß die Vernunft als solche eine göttliche Offenbarung darstellt. Das versöhnt ja diese Positionen auf sehr schöne Weise. Ich würde meinen, das lassen wir so stehen. Ich möchte das jetzt nicht zerreden.

Und ein letzter Punkt: die Übersetzbarkeit der Ethik. Hier geht es um die These, zwischen Gottesrecht und menschlicher Weisheit bestehe eine Relation der Übersetzbarkeit. Das ist eine der genialen Lösungen der jüdischen Tradition. Man kann sie nur bewundern. Aber wir sind uns doch einig, daß diese Übersetzbarkeit ein Bewußtsein davon präsent hält, daß das menschliche Dinge sind, die aus der menschlichen Erfahrung stammen. Und insofern nehme ich es einmal als Bestätigung der Genealogie, die ich Ihnen vorführen wollte: Das Ethos stammt vom Menschen und wurde in den Himmel versetzt. Von dort sollten wir es jetzt eigentlich wieder herunterholen.