

Jan Assmann (Heidelberg)

Recht und Gerechtigkeit als Generatoren von Geschichte

Wie entsteht und artikuliert sich Geschichte, unter welchen Bedingungen, in welchen Formen? Artikulieren heißt, Form und Struktur in etwas Formloses und Unstrukturiertes hineinbringen. Die vergehende Zeit und was in ihr geschieht, hat als in eminentem Sinne form- und strukturlos zu gelten. Es gibt, was die Zeit angeht, strukturierende Anhaltspunkte wie Sonnenzyklen, Mondphasen usw., aber das geht gerade in die Gegenrichtung von dem, was wir Geschichte nennen. Geschichte ist also etwas, was von sich aus keinerlei natürliche strukturierende Elemente vorfindet, sondern kulturell generiert wird. Wir fragen nach den Generatoren von Geschichte.

Auf diese Frage gibt Hegel eine überraschende Antwort: das Unglück.

„Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.“¹

Der Gegensatz erzeugt die Spannung, aus deren kinetischer Energie die Geschichte hervorgeht. Glück definiert Hegel als Zusammenstimmung, und dies gilt ihm als ein Geschichtsblocker. Als eine weitere notwendige Bedingung für die Entstehung von Geschichte gibt Hegel das Vorhandensein eines Staates an. Ohne Staat keine Geschichte. „In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden.“² Aber Staaten setzen wiederum, genau wie die Dynamik der Geschichte, einen Gegensatz (also eine Art von Unglück, Unfrieden oder Spannung) voraus. „Ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden.“³ Stratifizierte Gesellschaften bilden Staaten aus, die einen bändigenden Rahmen bilden für die darin gefaßten Gegensätze und Spannungen, deren Dynamik die Geschichte in Bewegung setzt und vorantreibt. Wo diese Gegensätze dagegen naturalisiert und der Schöpfungsordnung einverleibt werden wie im indischen Kastensystem, erlischt die Geschichte wieder.⁴ Hegel konzipiert hier nebenbei einen hochinteressan-

1 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart (Reclam) 1961, S. 71.

2 *ibid.*, S. 86.

3 *ibid.*, S. 145.

4 *ibid.*, S. 115.

ten Begriff von Antigeschichte oder Enthistorisierung, auf den wir noch zurückkommen werden.

Geschichte ist für Hegel zugleich ein Geschehen und dessen Erzählung, *res gestae* und *historia rerum gestarum*. Erzählung ist dabei für Hegel gleichbedeutend mit Erinnerung; im folgenden spricht er nur noch von Mnemoteknik. Das heißt: Nur das ist Geschichte, was in die Erinnerung eingeht, und in die Erinnerung geht nur ein, was sich verändert. „Der gleichförmige Verlauf ihres [sc. der Familie oder des Stammes] Zustands ist kein Gegenstand für die Erinnerung.“⁵ Geschichte kann es also nur dort geben, wo es etwas zu erinnern gibt. Für Hegel gilt: „Aber der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt.“⁶

Hegel bezieht sich auf den Doppelsinn des deutschen Wortes „Geschichte“ als Ereignis und Erzählung. Das zeigt deutlicher als alles andere, daß es vor allem und in erster Linie auf den Akt der Artikulation ankommt, und erst in zweiter Linie darauf, ob es sich um eine Artikulation im Raum der Dinge oder des Diskurses handelt. Das ist im Grunde gleichgültig, denn die Welt entsteht ihrerseits durch Diskurse, auch die Welt ist eine Artikulation, wenn wir Welt als „symbolische Sinnwelt“ verstehen wollen, als Weltbild. Artikulation ist eine Sache der Sprache. Wonach hier gefragt wird, ist semantische Artikulation, also die Einführung von Form und Struktur in ein Sinnfeld, in unserem Fall das Sinnfeld Geschichte. Dieses Sinnfeld entsteht durch eine Art von Urbarmachung oder Kolonisierung. Es wäre zu eng, diesen Begriff der Artikulation auf die Sprache zu beschränken. Auch Bilder können eine solche Kolonisierung des Unartikulierten leisten. Ägypten ist dafür ein gutes Beispiel: hier scheint die Geschichte mit den Bildern anzufangen.⁷ Nehmen wir Hegels Begriff der Erzählung in diesem ganz allgemeinen Sinne von Artikulation und Repräsentation, dann müssen wir ihm voll und ganz zustimmen. Geschichte entsteht zugleich mit stratifizierten und staatlich organisierten Gesellschaften. Diese bilden zugleich mit ihren Herrschaftsinstitutionen Medien aus, die der Artikulation und Repräsentation von Geschichte dienen. Nun ist aber Geschichte, wie sie in Ägypten entsteht, etwas völlig anderes als die Geschichte, die in Mesopotamien entsteht, und diese unterscheidet sich wiederum diametral von jener Prosa, die in Griechenland entsteht und die wir im engeren Sinn als Geschichte verstehen, etwa, wenn wir Cicero folgen und Herodot als den Vater der Geschichte bezeichnen.

Es ist also wenig gewonnen, wenn wir den Begriff von Geschichte so

5 Übrigens im genauen Gegensatz zu Maurice Halbwachs' Bestimmung des Gegensatzes zwischen *histoire* und *mémoire*, s. dazu Verf.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 42–45.

6 Hegel, S. 114.

7 Verf.: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996, S. 41–50.

allgemein ansetzen, daß er alle diese grundverschiedenen Formen zusammenzufassen und gegen einen ebenso allgemeinen Begriff von Vorgeschichte abzugrenzen vermag. Ebenso wenig ist gewonnen, wenn man mit Hegel diese verschiedenen Geschichtsbegriffe in eine evolutive Reihe ordnet. Im folgenden Beitrag möchte ich die Verschiedenheit und Besonderheit der einzelnen Formen von Geschichte herausstellen, wie sie sich im Orient im Zusammenhang mit der Staatsentstehung herausbilden. Dabei möchte ich einerseits der Auffassung entgegenreten, die Geschichte sei einheitlich und allgemein mit der Entstehung von Staaten gleichzusetzen und andererseits der These widersprechen, sie sei (wie so vieles andere) die exklusive Errungenschaft der Griechen und insbesondere Herodots.

Christian Meier z.B. erkennt nur Herodots Werk den Charakter von Geschichte zu und läßt alles das nicht als „Geschichte“ gelten, was lange vor Herodot im Alten Orient an Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart in verschiedenen Formen literarischer Gestaltung und schriftlicher Aufzeichnung überliefert wurde.⁸ Mehr noch: Diese altorientalischen Formen der Ereignisdarstellung können nicht nur keinen Anspruch darauf erheben, als Geschichtsschreibung zu gelten, sondern sie müssen geradezu als deren Gegenteil, als Anti-Geschichte betrachtet werden. Denn der epochemachende Durchbruch, den Herodot mit seinem Geschichtswerk erzielt hat, verdankt sich, wie Christian Meier gezeigt hat, der Auflösung gewisser sinnstiftender Kohärenzfiktionen, die als Geschichtsgeneratoren den orientalischen Texten zugrunde liegen. Was im Orient die Artikulation im Sinne von Erfahrung, Aufzeichnung und Überlieferung von „Geschichte“ zuallererst möglich machte, das mußte im Westen aufgebrochen, abgestreift, verabschiedet werden, um Geschichtsschreibung im westlichen Sinne zu ermöglichen. Erst die Befreiung von den Sinnvorgaben einer normativen Wahrheit („Daß nicht sein kann, was nicht sein darf“) öffnet den Blick für die Kontingenz des Geschehenden, den „Eigensinn“ der Geschichte. Von dieser Position aus gesehen erscheinen die altorientalischen und biblischen Formen von Geschichtsschreibung als das Gegenteil von Geschichte, als der Inbegriff dessen, was überwunden werden mußte, um zur Geschichte vorzustoßen.⁹ Meier setzt also seinen Begriff von Geschichte ebenso wie Hegel gegen einen Gegenbegriff von Anti-Geschichte ab, der hier aber noch wesentlich enger gefaßt wird. Galt für Hegel die Naturalisierung von Gegensätzen als Antigeschichte, so sieht Meier bereits in der bedeutungsbezogenen Schematisierung von Ereignissen im Sinne eines „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ ein antigeschichtliches Prinzip.

8 Christian Meier: „Historical Answers to Historical Questions: the Origins of History in Ancient Greece“, in: *Herodotus and the Invention of History*, Sonderheft *Arethusa* 20.1,2 (1987), S. 41–57.

9 Christian Meier: *Athen*, Berlin 1993, S. 589ff.

Demgegenüber läßt sich aber gerade die Konstruktion eines solchen Zusammenhangs als ein Geschichtsgenerator deuten. Das tritt allerdings erst dann deutlich hervor, wenn man die entsprechenden Phänomene nicht als die Vorstufe und das Gegenbild der griechischen Geschichtsschreibung ins Auge faßt, sondern sie mit einer dritten Wirklichkeitskonstruktion konfrontiert, die nun ihrerseits die Vorstufe und das Gegenbild von Geschichte im altorientalischen Sinne bildet. Das will ich im folgenden versuchen. Jener Geschichtsbegriff, wie ihn Hegels Formel von der *Weltgeschichte als Weltgericht* voraussetzt, ist – das möchte ich im folgenden zeigen – die exklusive Errungenschaft Mesopotamiens und, darauf aufbauend, der biblischen Geschichte. Sie setzt einen Begriff von Gerechtigkeit als weiteren Geschichtsgenerator voraus, der den Ägyptern zunächst fremd war und den sie, wie alle anderen Völker der alten Welt, von Mesopotamien gelernt zu haben scheinen.

In der Gegenüberstellung von Ägypten einerseits und Mesopotamien, den Hethitern und dann vor allem Israel andererseits, läßt sich zeigen, daß das Prinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs¹⁰ bzw. der „konnektiven Gerechtigkeit“¹¹ Geschichtsdenken befördert, indem es die Zeit „lineariert“ und Struktur in die Ereignisse bringt. In diesem Sinne habe ich von einer „Geburt der Geschichte aus dem Geist des Rechts“ gesprochen.¹² Hier fungiert das Recht als der zentrale Geschichtsgenerator. Es ist diese aus dem Geist des Rechts geborene Geschichte, die noch Hegels Formel von der Weltgeschichte als Weltgericht zugrundeliegt.

Die Frage, die mich beschäftigt, lautet: Warum entsteht diese Form von Geschichtsartikulation in Mesopotamien und nicht in Ägypten? Ich möchte von dem eigenartigen Faktum ausgehen, daß es Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung im Sinne größerer in die Vergangenheit zurückgreifender Erzählungen in Ägypten nicht gab. Zwar gibt es Geschichtsartikulation in Form einer Fülle sogenannter „Historischer Inschriften“ und sogar Annalen, zwar gibt es Dokumente und Dokumentation aller Art, aber keine zusammenfassende retrospektive Geschichtsschreibung, keine sich

10 Zum Begriff des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ s. K. Koch (Hrsg.): *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (WdF 125), Darmstadt 1972; ders./J. Roloff: Art. „Tat-Ergehen-Zusammenhang“, *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 1987, S. 493–494; ders.: „Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie“, in: *Gesammelte Aufsätze 1*, hg. v. B. Janowski und M. Krause, Neukirchen-Vluyn 1991.

11 Verf.: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, S. 58–91.

12 Verf.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, Kap. VI.

über größere Zeiträume erstreckende Berichterstattung.¹³ Allem Anschein nach konnten die Ägypter mit der Vergangenheit nichts anfangen.¹⁴ Sie verfügten über keine semantischen Konnektive, die die Einzelfakten zur Geschichte verknüpft hätten. Die ägyptischen Geschichtsgeneratoren waren so anderer Art als in Mesopotamien, daß sie eine ganz andere Art von Geschichtsartikulation generierten.

Meine These ist, daß das mit der spezifisch ägyptischen Konstruktion von Zeit und Identität zusammenhängt.¹⁵ Die Ägypter lebten in einer Zeit, von der sie annahmen, sie fortwährend in Gang halten zu müssen. Es handelt sich um das, was man zyklische Zeit nennt, aber nicht in dem banalen Sinne, als hätten die Ägypter sich die Zeit kreisförmig vorgestellt, sondern in dem Sinne, daß sie überzeugt waren, die Zeit durch kulturelle Anstrengungen „zyklisieren“, zur Kreisbahn formen zu müssen, damit sich die Welt und die Wirklichkeit immer wieder erneuern kann und nicht ins Chaos läuft. Die zyklische Zeit entspricht nicht primitiver Weltsicht, sondern ist eine kulturelle Form, die durch genaue Einhaltung der Riten und Feste erzeugt und in Gang gehalten werden muß. Wer so denkt und handelt, hat für Geschichte, für größere lineare Abläufe naturgemäß wenig Sinn. Die „Gravitation der Wahrnehmung“ – um einen Begriff Christian Meiers aufzugreifen¹⁶ – steht hier auf Regelmäßigkeit und Wiederkehr, auf Erneuerung, aber nicht auf Neuerung. In einem solchen Weltbild bleibt die Geschichte ausgesperrt, und es wird alles darangesetzt, sie nicht hereinzulassen.¹⁷ Das ägyptische Wort, das der Bedeutung „Geschichte“ am nächsten kommt, lautet *hprwt* „Ereignisse“ und ist zunächst negativ konnotiert.¹⁸ In einem wichtigen Text liest man, Gott habe den Menschen die Magie als Waffe gegeben, um den Arm der Ereignisse abzuwehren.¹⁹ Damit

13 Vgl. hierzu Erik Hornung: *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt 1966; ders.: „Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein“, in: *Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquien zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie*, 3, München 1982, S. 13–30. Donald B. Redford: *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*, Mississauga 1986.

14 Für eine Veränderung dieser Grundeinstellung in der Ramessidenzeit (13. Jahrhundert v. Chr.) vgl. Verf.: „Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte“, in: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, S. 303–313.

15 Verf.: *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg 1975; ders.: „Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken“, in: A. Peisl, A. Mohler (Hrsg.): *Die Zeit*, München 1989, wiederabgedr. in: Verf.: *Stein und Zeit*, S. 32–58.

16 Z. B. *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1980, 441.

17 Die klassische Rekonstruktion dieses Weltbilds bleibt nach wie vor Mircea Eliade: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949; dt. *Kosmos und Geschichte*, Reinbek 1966.

18 *Ma'at*, S. 252–267.

19 Lehre für Merikare P 136–37, vgl. Joachim Friedrich Quack: *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992, 78f.

ist alles gesagt. Mit „Magie“ ist nichts geringeres als die in den Riten und Rezitationen liegende performativische Energie gemeint, die das Chaos bannt und die kreisförmige Ordnung erzeugt, in der sich alles erneuert und nichts stirbt und zugrundegeht.

In gewisser Weise gibt es das überall.²⁰ Früher nahm man an, daß sich die „zyklische“ und die „lineare“ Zeit im Sinne kultureller Zeitkonstruktion gegenseitig ausschlossen. Heute hat sich sowohl in der physikalisch-biologischen als auch in der kulturellen Zeittheorie eine Auffassung durchgesetzt, die von einem komplementären Miteinander der beiden Zeitformen ausgeht.²¹ Jede Kultur lebt gewissermaßen in zwei Zeiten, einer Zeit der Erneuerung, die man durch Riten und Feste begeht und bestärkt, und einer Zeit der Geschichte, über die man sich Rechenschaft ablegt, weil man die Vergangenheit braucht, z. B. um die Gegenwart zu legitimieren und die Zukunft zu fundieren. Die Unterschiede zwischen den Kulturen ergeben sich nicht aufgrund einer Option für die eine im Gegensatz zur anderen Zeit, sondern durch unterschiedliche Dominanzverhältnisse. In der einen spielen die Riten eine größere Rolle für das Weltbild als die Rechenschaft über vergangene Ereignisse, in der anderen ist das umgekehrt. Für die alten Ägypter gilt die Dominanz der Riten und damit der Erneuerungs- oder „zyklischen“ Zeit.

Aber auch bei ihnen gab es einen Ort für die Geschichtszeit: das Grab. Das Grab war für den Ägypter der Ort, von dem aus er sein Leben als Gesamtverlauf in den Blick faßte und über seine Vergangenheit Rechenschaft ablegte.²² Die einzigen Texte, die ein längeres Stück Vergangenheit berichten, sind biographische Grabinschriften. Wenn es irgendwo einen Nexus gibt zwischen Gericht und Geschichte, dann hier. Der Ägypter legt sich sein Grab zu Lebzeiten an und verfaßt seine Biographie, während er noch mitten im Leben steht.²³ Das Ende, von dem aus er es als einen linearen Ablauf in den Blick faßt, ist ein imaginiertes Ende. Von diesem Ende aus ordnen sich hier dem rückwärts gewandten Blick die Ereignisse zur linearen Verkettung einer Geschichte, von der man berichten, Rechenschaft geben kann. Dieses imaginierte Ende ist das Totengericht. Der Ägypt-

20 Zu Magie und Mythos als kulturellen Anstrengungen, das Chaos zu bannen, vgl. auch G. Balandier: *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris 1988.

21 Vgl. z. B. Günter Dux: *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1989, mit W. Kaempfer: *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt a. M. 1992, sowie Stephen J. Gould: *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*, München 1990.

22 Vgl. hierzu und zum folgenden Verf.: „Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten“, in: *Stein und Zeit*, S. 169–199.

23 Über die ägyptische Autobiographie fehlt noch immer eine zusammenfassende Untersuchung. Wichtig sind E. Otto: *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden 1954, und M. Lichtheim: *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*, OBO 84 (1988).

ter braucht die Vergangenheit seiner Lebensgeschichte, um auf dieses Fundament das Gebäude seiner Unsterblichkeit zu gründen. Zwischen seinem irdischen und seinem ewigen Leben liegt das Totengericht, vor dem er sich rechtfertigen, Rechenschaft ablegen muß. Das Ende, von dem aus er sein Leben überblickt, hat einen rechtlichen, ja tribunalistischen Charakter.²⁴ Dies ist der Rahmen, innerhalb dessen auch der Ägypter die lineare Geschichtszeit zuläßt. Dieser Rahmen hat stark rechtliche und moralische Strukturen. Auch hier fungiert also das Recht als Geschichtsgenerator. Aber es generiert nur Lebensgeschichte, nicht Nations- geschweige denn Weltgeschichte. Die Könige sind diesem Rahmen enthoben: Sie sind *eo ipso* unsterblich und müssen sich nicht durch die Rechtskonformität ihrer Lebensführung für die Ewigkeit legitimieren. Daher finden wir in Königsgräbern keine biographischen Inschriften.

In Mesopotamien ist die Situation genau umgekehrt.²⁵ Hier brauchen gerade die Könige die Vergangenheit. Sie brauchen sie, um sich zu legitimieren, und zwar in erster Linie vor den Göttern.²⁶ Das haben die ägyptischen Könige nicht nötig, weil sie dort den Göttern zugerechnet werden. Darüber hinaus gibt es aber auch Texte, die über die Regierungszeiten mehrerer Könige in die Vergangenheit zurückgreifen. Ein früher Text dieser Art ist unter dem Titel „Fluch über Akkade“ bekannt.²⁷ Hier wird u. a. erzählt, daß König Naramsin den Enlil-Tempel in Nippur zerstört und Enlil ihm daraufhin die Gutäer ins Land schickt.

Auch hier ergibt sich der Sinn, der die Ereignisse verknüpft und ihnen eine Richtung gibt, aus einer rechtlichen Situation. Naramsin hat sich gegen Enlil vergangen und wird gestraft. Viel weiter in die Vergangenheit zurück greift die sog. Weidnersche Chronik aus neubabylonischer Zeit. In dieser Chronik wird der Regierungserfolg der Könige darauf zurückgeführt, wie sie sich zum Esagila, dem Marduktempel von Babylon, verhalten haben.²⁸ In verschiedenen Fällen wird der Übergang der Königsherrschaft von einer Dynastie auf die andere „mit einer Schuld begründet, die die Herrscher auf sich geladen haben“ und auch der Untergang des

24 Zur ägyptischen Idee des Totengerichts vgl. Verf.: *Ma'at*, S. 122–159.

25 Zur mesopotamischen Geschichtsschreibung vgl. J. van Seters: *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, sowie A. K. Grayson: „Histories and Historians in the Ancient Near East“, in: *Orientalia* 49 (1980), S. 140–194; ders.: *Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources* 5, Locust Valley 1970.

26 Zur apologetischen Funktion der mesopotamischen Königsinschriften vgl. insbesondere H. Tadmor: „Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature“, in: H. Tadmor, Moshe Weinfeld (eds.): *History, Historiography and Interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures*, Jerusalem 1986, S. 36–57.

27 A. Falkenstein: „Fluch über Akkade“, in: *ZA* 57, NF 23 (1965), 43 ff.

28 A. K. Grayson: *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Nr. 19.

Reiches von Ur wird mit Verfehlungen König Sulgis verknüpft.²⁹ Der Gedanke der Schuld bringt Sinn in die Vergangenheit, Konsequenz in die Sequenz der Könige und Regierungszeiten und Kohärenz in die Kette der Ereignisse. Auch hier ist der Begriff des Ereignisses eher negativ besetzt. Aber der Unterschied zum ägyptischen Begriff des Ereignisses ist eklatant. In Ägypten ist das Ereignis eine Manifestation von Chaos und Kontingenz, bar jeder Bedeutung. In Mesopotamien dagegen ist das Ereignis voller Bedeutung. In ihm manifestiert sich der strafende Wille einer Gottheit, deren Zorn der König erregt hat.³⁰

In Ägypten wie in Mesopotamien wirkt also die Vorstellung eines Gerichts als Sinn- und Geschichtsgenerator. Aber während in Ägypten die Idee des Totengerichts nur biographische Geschichte generiert, weil es immer nur um die Rechtfertigung des Individuums geht, bringt in Mesopotamien die Idee einer göttlichen Instanz, die belohnend aber vor allem strafend gerade das Tun der Könige begleitet, Geschichte in einem sowohl sozial wie zeitlich viel umfassenderen Rahmen hervor. Dabei erweist sich nun gerade das Fehlen einer Totengerichtsidee als besonders geschichtsgenerativ. Damit ist nämlich impliziert, daß hier alle Rechnungen im Diesseits aufgehen müssen. Während die ägyptischen Vorstellungen von Totengericht und Unsterblichkeit den Sinnhorizont der Handlungsfolgen über die Lebenszeit des einzelnen hinaus ins Jenseits verlängern, müssen in Mesopotamien die Rechnungen im Diesseits aufgehen. Das heißt, daß sich der Horizont der Handlungsfolgen in die Abfolge der Generationen und Dynastien hinein ausweitet. So entsteht das, was wir Geschichte nennen. Was für den Ägypter Jenseits und Unsterblichkeit, das ist für den Mesopotamier Geschichte: ein Horizont der Erfüllung. In Mesopotamien ist das aber erst ansatzweise entwickelt. Zur vollen Artikulation kommt dieser Geschichtsbegriff erst in Israel. Das ist übrigens eine Beobachtung, die bereits Spinoza gemacht hat. Ihm war aufgefallen, daß im Alten Testament von der Unsterblichkeit der Seele und einer jenseitigen Gerechtigkeit nicht die Rede ist. An die Stelle der Unsterblichkeit setzt die Bibel das Weiterleben in den Generationen und an die Stelle des Totengerichts tritt hier die *historia sacra*. Damit ist Hegels Formel von der Weltgeschichte als Weltgericht bereits *in nuce* präsent.

Dabei spielt sicher eine wichtige Rolle die babylonische Divinationskultur. Hier kommt es auf die genaue Beobachtung und richtige Deutung der Zeichen an, in denen sich der Wille der Götter äußert. Das Zeichen

29 C. Wilcke: „Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit“, in: J. v. Ungern-Sternberg, H. Reinau (Hrsg.): *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart 1988, S. 113–140, spez. 133.

30 Vgl. hierzu B. Albrektson: *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series I, Lund 1967.

steht aber dem Begriff der Geschichte wesentlich näher als die zyklische Regelmäßigkeit. Zeichen weisen auf Ereignisse voraus. Damit ist ein gewisser Final-Nexus vorausgesetzt zwischen dem Willen der Götter und den Geschicken – d. h. aber auch: der Geschichte – der Menschen. Der Wille der Götter, der hier nicht wie in Ägypten vollständig absorbiert wird durch das Geschäft der Weltangahaltung, richtet sich auch auf die menschliche Geschichte, auf menschliches Handeln und Ergehen. Damit aber bildet hier, anders als in Ägypten, auch die Geschichte einen Raum religiöser Erfahrung und Bedeutung und erfüllt sich mit Sinn.³¹

Im ganzen kann man sagen, daß dem mesopotamischen Modell die Zukunft gehört. Wir sehen an zahllosen Quellen des 14. und 13. Jahrhunderts, wie auch in Ägypten die Theologie der Inganghaltung allmählich einer Theologie des Willens weicht und damit einer neuen Sinngebung des „Geschehenden“.³² Wie die Welt in ihrem zyklischen Regelmäß als Resultat göttlicher Inganghaltung, so erscheint die Geschichte in ihrem Auf und Ab von Heil und Unheil nun als Resultat göttlicher Willensbildung und Intervention.

Die Götter intervenieren aber keineswegs grundlos. Vielmehr beantworten sie mit ihren Interventionen menschliches Handeln. Sie belohnen die Guten und strafen die Bösen.³³ Ihre Interventionen sind also aufs engste verbunden mit der Idee der Gerechtigkeit und eines Vergeltungszusammenhangs zwischen Tun und Ergehen. Damit wird sofort klar, warum Mesopotamien und Ägypten in dieser Hinsicht so verschiedene Wege gehen. Ägypten ist eine Kultur des starken Staates. Die Durchsetzung der Gerechtigkeit, die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen ist hier voll und ganz in die Zuständigkeit des Staates und seines „Erzwingungsstabes“ verwiesen.³⁴ Mesopotamien dagegen hat einen viel schwächeren Staatsbegriff, vor allem aber eine lange, kulturell prägende Phase polyzentrischer Kleinstaatlichkeit. Unter diesen Voraussetzungen erscheinen Recht und Gerechtigkeit nicht nur als innerstaatliche, sondern auch als zwischenstaatliche Phänomene. Erzwingungsstäbe gibt es aber nur im innerstaatlichen Bereich; zwischenstaatlich müssen die Götter als Garanten von Recht und Gerechtigkeit fungieren. So entwickelt sich im Bereich der Keilschriftkulturen eine zwischenstaatliche Rechtssphäre, eine

31 J. Bottéro: „Symptomes, signes, écritures“ , in: J. P. Vernant et alii: *Divination et Rationalité*, Paris 1974, S. 70–198.

32 Vgl. hierzu Verf.: *Ma'at*, 252–272; ders.: „State and Religion in the New Kingdom“, in: W. K. Simpson (Hg.): *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven 1989, S. 55–88.

33 Vgl. hierzu J. Gw. Griffiths: *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgment in the Ancient Religions*, Leiden 1991.

34 Vgl. hierzu Verf.: *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, C. F. v. Siemens-Stiftung, Reihe Themen Bd. 52, München 1992.

Art Völkerrecht, in dem die Götter die Rolle des Erzwingungsstabes übernehmen. Die Grund- und Schlüsselbegriffe dieses Zusammenhangs heißen Vertrag, Eid und Zorn. Der Vertrag ist die Form der zwischenstaatlichen Rechtsstiftung. Der Eid ist die Form, in der die Götter zu Garanten der rechtlichen Bindung eingesetzt werden.³⁵ Der Zorn schließlich ist die treibende Energie, die im Falle der Eidverletzung die Götter zum Eingreifen zwingt, den Schuldigen bestraft und die Gerechtigkeit wahrt. Der Zorn der Götter tritt an die Stelle der irdischen Rechtsinstanzen, die etwa in Ägypten für die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit zu sorgen haben.³⁶ Und der Zorn der Götter, das ist in unserem Zusammenhang das Entscheidende, manifestiert sich in geschichtlichem Unheil wie Seuchen, Mißernten, Hungersnöten, Überfällen, Niederlagen usw.³⁷ Was hier durch das Walten der Götter in Gang gehalten wird, ist also nicht so sehr die Welt in ihrem kosmischen Kreislauf, als vielmehr die Gerechtigkeit, und zwar als ein Vergeltungszusammenhang von Tun und Ergehen. Auf diesem Sinnzusammenhang beruht das, was geschieht, also die Geschichte, also das entsprechende Geschichtsbewußtsein.

Man kann sich mit Recht auf den Standpunkt stellen, daß eine so stark mit göttlichen Interventionen rechnende Wirklichkeitskonzeption nichts mit Geschichte im eigentlichen Sinne zu tun hat und daß Geschichte vielmehr als der eigentliche Raum des Menschen, seiner Handlungen und seiner Verantwortung zu verstehen ist. Wo immer Gott bzw. Götter als Handelnde, gar als Protagonisten auftreten, haben wir es mit Theologie oder Mythologie, aber nicht mit Geschichte zu tun. Dieser Einwand trifft sicher einen der wesentlichsten Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Geschichtsschreibung. Zwar spielen auch bei Herodot die Götter gelegentlich noch eine Rolle, aber ihr Anteil am Geschehen ist doch erheblich geringer, die Konnektivität der Ereignisse entspringt nicht allein ihrem strafenden und belohnenden Willen, sondern in erheblichem Umfang einer bereits rational verstandenen Verkettung von Ursache und Wirkung. Ich will diesen Unterschied nicht in Abrede stellen. Mir kommt es lediglich darauf an, auch die orientalische, die Götter einbeziehende Konzeption als eine Form von Geschichtsbewußtsein verständlich zu machen. Der entscheidende Gesichtspunkt scheint mir die Bedeutung von Rechenschaft und Verantwortung in einem auf der Basis rechtlicher Kategorien konstruierten Vergeltungszusammenhang. Zwar spielen die Götter hier eine entscheidende Rolle, aber gleichwohl ist es der Mensch, der sich verant-

35 Vgl. hierzu Verf.: „Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit“, in: H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer (Hrsg.): *Schrift (Materialität der Zeichen Reihe A, Bd. 12)*, München 1993, S. 233–255.

36 Zum komplementären Verhältnis von weltlicher und göttlicher Gerichtbarkeit s. Verf.: „Altorientalische Fluchinschriften“, S. 233–241.

37 Vgl. besonders B. Albrektson: *History and the Gods* (Anm. 30).

worten muß, der Rechenschaft ablegen muß über die Vergangenheit und der daher jenes besondere Bewußtsein ausbildet für die Bedeutung der Handlungen und der Ereignisse, das die lineare Form der Zeit, den Aspekt der Irreversibilität, gegenüber der zyklischen oder reversiblen Form in den Vordergrund stellt.

Die Formen von Geschichtsschreibung, die sich aus dieser Geschichtskonzeption ergeben, haben alle etwas mit Recht und Schuld zu tun und einen entsprechend konfessorischen oder apologetischen Charakter. Typisch sind die apologetischen Geschichtsberichte von Usurpatoren wie etwa Telepinus oder Hattusil III. bei den Hethitern, die das Unrecht ihrer Thronbesteigung rechtfertigen mit dem Segen, der sichtbarlich über ihrer Herrschaft ruht, mit dem Unrecht, das ihre Vorgänger begangen haben, dem resultierenden Unheil und der Heilswende, die ihre eigene Herrschaft heraufgeführt hat.³⁸ In diese Tradition gehört auch der biblische König-David-Bericht.³⁹ Konfessorischen Charakter haben die hethitischen Pestgebete des Mursili und die vom selben König herausgegebenen Annalen seines Vaters Suppiluliuma. Hier geht es darum, durch minutiöse Geschichtserinnerung und das Eingeständnis begangenen Unrechts den Zorn der Götter abzuwenden, der sich in einer verheerenden 20jährigen Pestepidemie äußert. Der Frevel besteht im Bruch eines Vertrages zwischen Hethitern und Ägypten.⁴⁰ Das Geschehene empfängt seinen Sinn, der es zur erzählbaren, mitteilungs- und aufzeichnungswürdigen Geschichte macht, durch den Vertrag, durch Rechtsbindung, die durch Eid und Fluch besiegelt ist. Ohne diesen Vertrag und die ihm inhärenten Verpflichtungen und Verwünschungen hätten die Vorkommnisse keine Richtung und keinen Zusammenhang. So aber zeigt sich: Es ist ein Fluch, der sich in Form der 20jährigen Pest erfüllt. Und dieser Fluch wurde ausgelöst durch den Bruch eines Vertrages. Alle Verträge der damaligen Welt enthalten Fluch-

38 A. Goetze: *Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung, nebst den Paralleltexten*, Darmstadt 1967.

39 Vgl. Hayim Tadmor: „Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature“, in: H. Tadmor, Moshe Weinfeld (eds.): *History, Historiography and Interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures*, Jerusalem 1986, S. 36–57.

40 Zur hethitischen Geschichtsschreibung vgl. A. Goetze: *Mursilis II. König der Hethiter: Die Annalen, hethitischer Text und deutsche Übersetzung* von A. Goetze, Darmstadt 1967 = Leipzig 1933; ders.: „Die Pestgebete des Mursilis“, in: *Kleinasiatische Forschungen I*, S. 161–251; Hans G. Güterbock: „The Deeds of Suppiluliuma as told by his son Mursili II“, in: *JCS 10* (1956), S. 41–50, 59–68, 75–85, 90–98, 107–130; H. A. Hoffner: „Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography“, in: H. Goedicke, J. J. M. Roberts (Hrsg.): *Unity and Diversity. Essays in the History, literature, and Religion of the ancient Near East*, Baltimore 1975, S. 49–64; ders.: „Histories and Historians of the Near East: The Hittites“, in: *Orientalia 49* (1980), S. 283–332; Hubert Cancik: *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Abh. d. DPV, Wiesbaden 1976.

formeln, in denen das Unheil spezifiziert wird, das den Vertragsbrecher treffen soll.⁴¹

Staatsverträge dehnen den Horizont der konnektiven Gerechtigkeit über die eigene Gruppe hinaus auf immer größere räumliche Zusammenhänge aus und lassen das Bewußtsein einer gemeinsamen Welt, einer „Ökumene“ entstehen.⁴² Die außenpolitischen Verflechtungen bewirken nun aber einen Strukturwandel nicht nur der geschichtlichen Handlungsräume, sondern auch der Erinnerung: jener Erinnerung nämlich, die an die Selbstverpflichtung auf langfristige Bündnisse und die Geltung hochverbindlicher Verträge und Gesetze geknüpft ist. Die Bindungen, denen die Menschen mit der Herausbildung staatlich organisierter Gemeinwesen nach innen und außen unterworfen wurden, nehmen die Zukunft in Anspruch und schaffen, zusammen mit dem sich herausbildenden Handlungsraum „Welt“, auch die lineare Zeit der Rechenschaft und der Verantwortung, in der sich erinnerte Geschichte ereignet. Trotz dieser fortschreitenden Linearisierung des Zeitbewußtseins leben diese alten Kulturen jedoch in einer Zeitkonstruktion, in der die zyklische Zeit der Erneuerung dominiert. Israel ist die erste Gesellschaft, die das Dominanzverhältnis von zyklischer und linearer, mythischer und geschichtlicher, Erneuerungs- und Verantwortungszeit umgekehrt hat. Hier wird nun zum ersten Mal die Verantwortungszeit in den Vordergrund gestellt. Geschichte und Identität gewinnen die Oberhand über Mythos und kosmische Integration. Dieser Schritt heraus aus der zyklischen Zeit ist der Bundesschluß mit Gott. Es wird ein Vertrag mit Gott geschlossen und wie üblich mit Eid und Fluch besiegelt.⁴³ Damit wird Gott aber wesentlich intensiver ins Geschehende einbezogen als das üblicherweise der Fall war. Die Geschichte wird damit grundlegend umstrukturiert: von einem Feld möglicher segnender und strafender Interventionen von seiten der Götter zu einem kohärenten Handlungszusammenhang, den wir Heilsgeschichte oder *historia sacra* nennen. Damit ist jene Idee geschaffen, deren Säkularisierung uns in Hegels Formel von der Welt-

41 D. R. Hillers: *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, *Biblica et Orientalia* 16 (Rom 1964). Zu antiken Verträgen allgemein vgl. L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini (eds.): *I Trattati nel Mondo Antico. Forma, Ideologia, Funzione*, Rom 1990.

42 Vgl. hierzu Pinhas Artzi: „Ideas and Practices of International Co-existence in the 3rd mill. BCE“, in: *Bar Ilan Studies in History* 2 (1984), S. 25–39; ders.: „The birth of the Middle East“, in: *Proceedings of the 5th World congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, S. 120–124.

43 Die Parallele der biblischen Bundesidee zu altorientalischen, besonders assyrischen Staatsverträgen ist oft hervorgehoben worden, s. bes. Moshe Weinfeld: *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, S. 116 ff. und D. J. McCarthy: *Treaty and Covenant*, *Analecta Biblica* 21, Rom 1978, sowie M. Weinfeld: „The Common Heritage of the Covenantal Traditions in the Ancient World“, in: L. Canfora, M. Liverani, C. Zaccagnini (Hrsg.): *I Trattati nel Mondo Antico*, S. 175–191.

geschichte als Weltgericht vorliegt. Die göttliche Gerichtsbarkeit wird hier in die Geschichte selbst hineinverlegt; aus der transzendenten, die Geschichte lenkenden Providenz wird die immanente Providenz eines sich in der Geschichte selbst erfüllenden Vergeltungszusammenhangs.

Hegels Formel für die immanente Providenz eines die Geschichte durchwaltenden Gerechtigkeitszusammenhangs ist die „List der Vernunft“. Auch für diese Formel läßt sich eine Herkunft aus der Theologie wahrscheinlich machen. Sie scheint letztlich auf die Akkommodationslehre zurückzugehen und zwar insbesondere jüdischer Provenienz. Der jüdische Philosoph Maimonides hatte in seinem *Führer der Verirrten* eine historische Erklärung der Mosaischen Gesetze vorgeschlagen. Der Begriff der historischen Erklärung, wie er von Maimonides eingeführt wird, impliziert eine Historisierung des biblischen Begriffs der Offenbarung. Offenbarung wird biblisch als ein wunderbares und in jeder Hinsicht außer-ordentliches Eingreifen Gottes in die Geschichte verstanden, das gewissermaßen quer zum langsamen Ablauf der Zeiten und zur natürlichen Entwicklung steht und, diese durchschneidend, neue Epochen setzt. Maimonides dagegen modelliert seinen Begriff von Gottes Handeln in der Geschichte nach dem Vorbild von Gottes Schöpfertum in der Natur. Hier gibt es keine abrupten Kontraste, plötzlichen Kehrtwendungen und irrationalen Erscheinungen. Alles ist organisch aufeinander abgestimmt und geht in gleitenden Übergängen auseinander hervor. *Natura non facit saltus*, die Natur macht keine Sprünge. Von einem Extrem kommt man nur durch eine Folge unendlich feiner Übergänge und umständlicher Umwege zum anderen. Dieses Prinzip bezeichnet Maimonides als die „List“, „Weisheit“ und „Strategie“ göttlichen Handelns, ein Begriff, in dem Amos Funkenstein das Vorbild von Hegels „List der Vernunft“ erkennen will⁴⁴ und der von Maimonides mit Wörtern wie *talattuf* „Subtilität, Feinheit, Einfallsreichtum, Klugheit, List“ (*latifa* „Witz, Subtilität“) und *hilah* „Kunstgriff, Strategie“ umschrie-

44 S. dazu S. D. Benin: „The Cunning of God and Divine Accommodation“, in: *The Journal of the History of Ideas* 45 (1984), S. 179–192, sowie Amos Funkenstein: *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993, S. 141–144. Mit *'orma* „List“ und *tahbulah* „Kunstgriff, Strategie“ gibt Ibn Tabbon arabisches *talattuf* wieder, das eigentlich eher „Entgegenkommen, Feinheit“ bezeichnet. Den allgemeinen Weg der Idee der List Gottes bzw. der Vernunft von Maimonides bis Hegel zeichnet Funkenstein in seinem Buch *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the seventeenth century*, Princeton 1986, S. 222–271, nach, vgl. auch seine älteren Werke *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*, München 1965, und „Gesetz und Geschichte. Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin“, in: *Viator* 1 (1970), S. 147–178. Benin verweist a.a.O., S. 183, auch auf Johann Chrysostomos, der davon spricht, daß Gott *dia tes sophotates methodou*, „durch eine ausgeklügelte Strategie“, die Juden von der Idolatrie abgebracht habe. Benin zitiert eine Fülle weiterer patristischer Quellen, insbesondere zur Frage der jüdischen Opferbräuche als Zugeständnis Gottes. Was die Frage nach säkulari-

ben wird. So, nach dem Vorbild der Natur, hat man sich Gottes Handeln in der Geschichte vorzustellen: als einen Prozeß gleitenden Wandels und natürlichen Wachstums.⁴⁵ Die Logik gleitender Übergänge zeigt sich in allen „Werken Gottes (*peulot ha-elohijot*) oder der Natur (*tiwijot*).“ Damit destruiert Maimonides die konventionelle Unterscheidung zwischen Natur, Geschichte und Offenbarung. Als geschichtliches Phänomen ist auch die Offenbarung „natürlich gewachsen.“ Freilich gelten auch umgekehrt sowohl das natürliche Wachstum als auch die Geschichte als Offenbarung göttlichen Handelns.

So hat Gott den Menschen nicht etwa die reine Wahrheit einer abstrakten, riten-, bild- und anschauungslosen Religion des unsichtbaren Gottes zugemutet, sondern ihnen eine Fülle von Riten vorgeschrieben, weil sie es nun einmal nicht anders gewohnt waren, mit dem Hintergedanken freilich, daß die getreue Befolgung dieser Gesetze sie endlich zur reinen Erkenntnis der Wahrheit führen würde. Das Gesetz sollte im Sinne der List Gottes als eine langsame Entziehungskur von der Idolatrie fungieren, der menschlichen Verfallenheit an die Welt. Die christlichen Hebraisten des 17. Jahrhunderts haben diese Theorie mit der Akkommodationslehre der Kirchenväter verbunden, die ja in genau demselben Sinne das mosaische Gesetz als Zuchtmeister (so schon Paulus) und Arzt (Eusebius, Theodoret) der heidnischen Krankheit bezeichnet hatten. Der Cambridger Hebraist John Spencer griff in seinem monumentalen Werk *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres*⁴⁶ das Projekt des Maimonides auf, für alle Ritualgesetze der Tora eine historische Erklärung zu liefern. Dieser Erklärung stellt er als Motto folgendes Zitat aus einem Brief des ägyptischen Mönchs Isidor von Pelusium (um 400) voran:⁴⁷

„Hosper tes men selenes kales ouses, ou tou Heliou kreittonos, heis estin ho demiourgos; houto kai palaias kai kaines diathekes heis nomothetes, ho sophos, [kai prosphoros] kai katallellos tois kairois, nomothetesas.“

„Quemadmodum et pulchrae Lunae, et pulchrioris Solis, unus idemque effector est; eodem modo et Veteris et Novi Testamenti unus atque idem est Legislator, qui sapienter, [] et ad tempora accomodate, leges tulit.“

sierten Formen des Akkommodationsbegriffs angeht, die in Hegels „List der Vernunft“ gipfeln, verweist Benin auf Vicos Begriff der *providentia*: 190f., mit Anm. 68.

45 Ich folge hier Daniel Krochmalnik: „Der Sinn der Opfer. Nach dem ‚Führer der Verirrten‘ III, 32“, in: *Der Landesverband der Israelit. Kultusgemeinden in Bayern*, 11. Jg. Nr. 73, Juni 1997, S. 21–24.

46 Cambridge 1685, oft nachgedruckt, z.B. Den Haag, 1686; Leipzig: Zeitler, 1705; Cambridge, 1727; Tübingen: Cotta, 1732. Meine Zitate beziehen sich auf die Ausgabe von 1686.

47 Isidor Pelusiota lib. 2, epist. 133 = J. P. Migne (Hg.): *Patrologia Graeca*, Paris 1864, Bd. 78, S. 575 f. Nach „sophos“ läßt Spencer „kai prosphoros“ weg, vielleicht weil es ihm unverständlich war; die *Patrologia Graeca* übersetzt „et consentanee“. „Prosphoros“ heißt „passend, zuträglich, angemessen“.

„Wie der schöne Mond und die noch schönere Sonne ein und denselben Schöpfer haben, so gibt es auch nur einen einzigen Gesetzgeber für das Alte und Neue Testament, der die Gesetze weise, [so wie es zuträglich ist] und mit Rücksicht auf die zeitlichen Umstände erließ.“

Die christliche Erklärung des Gesetzes verweist auf Gottes Weisheit und Güte, der sich in seiner Gesetzgebung den Menschen anbequemt, „akkommodiert“ hat, indem er ihnen, die nun einmal Riten gewöhnt waren, Riten gab anstatt ihnen eine ritensfreie, nur auf Glauben, Gerechtigkeit und Anbetung beruhende Religion zuzumuten, für die sie noch nicht reif gewesen wären. Spencer geht jedoch noch einen Schritt über den Begriff der Akkommodation hinaus und greift Maimonides' Begriff der List Gottes auf, wenn er meint, daß Gott sich in seiner Anpassung an menschliche Schwächen und Gewohnheiten „methodis honeste fallacibus et sinuis gradibus“⁴⁸ bedient habe: auf eine ehrenhafte Weise täuschender Methoden und krummer Wege. So ganz ernst war das Gesetz nicht gemeint, es war eine Täuschung in guter Absicht, eine List oder Strategie Gottes, die auf eine allmähliche Durchsetzung der Wahrheit im Laufe der Geschichte abzielte.

Ich komme zum Schluß und fasse zusammen. Unsere Ausgangsfrage war die Suche nach den Generatoren von Geschichte, Geschichte verstanden als die Verkettung von Ereignissen und Handlungen zu größeren Zusammenhängen, die sowohl ihren Zusammenhang als auch ihre Erzählbarkeit aus Leitvorstellungen beziehen, die wir hier als Generatoren bezeichnen wollen. Als ein solcher Geschichtsgenerator ist uns die Idee der Gerechtigkeit und die Praxis des Rechts, insbesondere Völkerrechts in Mesopotamien entgegengetreten, die sich von da ausgehend im ganzen vorderen Orient durchgesetzt hat. Es handelt sich um die Vorstellung eines sinnvollen, vernünftigen und gerechten Zusammenhangs von Tun und Ergehen, zu dessen Wächtern die Götter bestellt werden, dadurch, daß sie als Schwurgötter der Staatsverträge zu Hütern der Gerechtigkeit eingesetzt werden. Die Geschichte entspringt also nicht als solche dem Willen der Götter, sondern sie haben nur insoweit daran Anteil, als sie von den Menschen ausdrücklich in diese Geschichte eingeschaltet werden. Das ändert sich grundsätzlich im alten Israel, als ein solcher Vertrag nicht etwa mit einem anderen Volk geschlossen und bei Jahweh beedigt wird, sondern Jahweh selbst zum Partner eines solchen Vertrages gemacht wird. Damit entsteht die Idee der *historia sacra* als eines Gottes Willen entspringenden Generalzusammenhangs alles Geschehenden. Damit kommt so etwas wie eine Zentralperspektive in die Geschichte, die dann von Maimonides mit dem Begriff der List Gottes noch einmal radikalisiert wird. Diese List besteht darin, daß Gott gleichsam in der Geschichte

48 *De legibus*, Buch III, S. 28.

verschwindet, die nun gerade in ihrer scheinbaren Kontingenz das heimliche Wirken einer Providenz voraussetzt. Mit Hegels Begriff der List der Vernunft wird dieser Providenzbegriff radikal säkularisiert, und dasselbe läßt sich wohl auch für die Formel von der Weltgeschichte als Weltgericht zeigen.

Literatur:

- B. Albrektson: *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Coniectanea Biblica, Old Testament Series I, Lund 1967.
- J. Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, Kap. VI.
- J. Assmann: *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996.
- J. Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.
- A. Funkenstein: *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993.
- J. Rüsen (Hg.): *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen 1999.
- J. van Seters: *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983.
- H. Tadmor, Moshe Weinfeld (Hg.): *History, Historiography and Interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures*, Jerusalem 1986.