

Die sakralstaatliche Rechtskultur des Alten Orients und die frühjüdische Theologisierung des Rechts

Jan Assmann

Vorbemerkung

„Was für ein Glaube, was für ein Gesetz / hat dir am meisten eingeleuchtet?“ wird Nathan vom Sultan Saladin gefragt, nicht „welche Religion“. In der Tat: die drei Religionen, um die es in Lessings Drama *Nathan der Weise* geht, haben vor allen anderen dies gemeinsam, dass sie Glaube und Gesetz zum zentralen Inhalt haben, ein Gesetz nämlich, das nicht nur befolgt, sondern geglaubt sein will, weil es als göttliche Offenbarung gilt. Dieser Schritt, geltendes Recht nicht nur als Gegenstand einer herrscherlichen Setzung, sondern einer göttlichen Offenbarung zu verstehen, wurde zuerst im Israel des späten 7. und im frühen Judentum des 6. und 5. Jahrhunderts v. Chr. vollzogen. Es handelt sich dabei um eine revolutionäre Tat, die unseren Religionsbegriff bis heute geprägt hat. Religion ist für uns in erster Linie die Sache von Offenbarung (Glaube) und Lebensführung (Gesetz).¹

Was mit dieser Tat revolutioniert wurde, ist die Rechtskultur des Sakralkönigtums orientalischer und ägyptischer Prägung, zu der auch das Alte Israel in der klassischen Epoche seines Königtums gehörte. Wie in Babylon und Ninive, Theben und Tanis saß auch in Jerusalem ein Sohn oder Stellvertreter Gottes auf dem Thron, der Gesetze schuf und Recht sprach. König Salomo gilt als Vorbild eines Königs, der in seiner Gesetzgebung und Rechtsprechung das Ideal der Gerechtigkeit verkörperte. Dieses System hatte den großen Vorteil, mit veränderten historischen Situationen Schritt halten zu können. Die Könige waren nicht gebunden an vorliegende, gar göttlich sanktionierte, Rechtskodifikationen, sondern vollkommen frei in ihrer Rechtsschöpfung und Gesetzgebung. Dieser Typus des Königs-

¹ Vgl. J. Assmann, *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.

rechts sah sogar die Möglichkeit seiner Aufhebung vor, etwa Begnadigungen, vor allem aber die Tradition einer Generalamnestie bei Regierungsantritt, die reinen Tisch machte mit überkommenen Strafen und Schulden und jedem die Chance eines Neuanfangs eröffnete. In der biblischen Institution des siebenjährigen Erlassjahrs lebt etwas von dieser Tradition weiter.² Aus heutiger Sicht öffnet dieses System königlicher Rechtsouveränität despotischer Willkür Tür und Tor. Dabei wird aber übersehen, dass die Könige in ihrer Gesetzgebung und Rechtsprechung einer übergeordneten göttlichen Instanz und der Gerechtigkeit im Sinne einer regulativen Idee verantwortlich waren, die ihrer willkürlichen Auslegung entzogen war. So wandelbar auch das vom König gesetzte Recht sein mochte, die Idee der Gerechtigkeit galt als der Inbegriff unwandelbarer Beständigkeit. Das akkadische Begriffspaar *kittu u mešaru* bringt das ebenso zum Ausdruck wie der ägyptische Begriff der *Ma'at*. Akk. *kittu* lässt sich verstehen als das „fest und unverrückbar Etablierte“, *mešaru* als „die richtige Richtung, die wiederhergestellte Ordnung“. Der ägyptische Begriff der *Ma'at* umfasst die Bedeutungen „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“, „Ordnung“ und gilt als Inbegriff der Beständigkeit.³ In Mesopotamien gelten der Sonnengott *Šamaš*, in Ägypten der Sonnengott *Rê* als Hüter der Gerechtigkeit, an die auch appellieren kann, wer glaubt, dass ihm schweres Unrecht widerfahren sei.⁴

² Beim 7x7-jährlichen „Jobeljahr“ (Lev 25) handelt es sich um eine literarische Fiktion ohne praktische Bedeutung.

³ Zur mesopotamischen Rechtskultur vgl. den ausgezeichneten Wikipedia-Artikel „Keilschriftrecht“ mit umfassenden Literaturangaben sowie H. Neumann, Recht im Antiken Mesopotamien, in: U. Manthe (Hg.), Rechtskulturen der Antike: Vom Alten Orient bis zum Römischen Reich, München 2003 und E. Otto, Alt-orientalische und biblische Rechtsgeschichte, Beihefte ZAR 8, 2008. Zum ägyptischen Begriff *Ma'at* vgl. J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

⁴ Vgl. die „Gebete eines ungerecht Verfolgten“, J. Assmann, Ägyptische Hymnen und Gebete (= ÄHG), Zürich 1975 Nr. 191–193; J. Spiegel, Der Sonnengott in der Barke als Richter, in: Mitt. Des dt. Archäol. Instituts 8 (1939) 201–206; B. Janowski, Rettungsgewissheit und Epiphanie des Heils Bd. I (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989

1. Ägypten: der König verkörpert das Recht

In Ägypten, auf das ich mich hier mangels assyriologischer Kompetenz beschränken will, gibt es einen sehr zentralen, maßgeblichen Text, der die Rolle des Königs als Stellvertreter des Sonnengottes auf Erden festsetzt:

Re (der Schöpfer- und Sonnengott) hat den König eingesetzt
auf der Erde der Lebenden
für immer und ewig,
um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufrieden-
zustellen,
um die Ma'at zu verwirklichen und die Isfet zu vertreiben.
Er gibt den Göttern Gottesopfer
und den Toten Totenopfer.⁵

Der König soll als Sohn und Statthalter das Werk der Schöpfung und Weltanghaltung, das der Sonnengott durch seine Barkenfahrt in Himmel und Unterwelt ausübt, auf Erden durchführen, indem er die Ma'at verwirklicht und die Isfet vertreibt. Wenn Ma'at soviel wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung und Einklang beinhaltet, dann bedeutet Isfet das Gegenteil: Lüge, Unrecht, Chaos und Zwietracht.⁶ Was es heißt, Ma'at auf Erden durchsetzen, macht der vorhergehende Vers klar: den Menschen Recht zu sprechen und die Götter und Toten mit Opfern zu versorgen. Kult und Gerechtigkeit sind die Hauptaufgaben des ägyptischen Königs und damit des ägyptischen Staats, der als eine Kirche für die kultische Verbindung zur Götterwelt und als eine Rechtsinstitution für gerechte Verhältnisse in der Menschenwelt zu sorgen hat. In einem Loblied auf Ramesses II. heißt es:

Hu (das Wirklichkeit schaffende Machtwort) ist dein Mund,
Sia (die Erkenntnis) ist dein Herz,
deine Zunge ist ein Schrein der Ma'at,
auf deinen Lippen sitzt der Gott.⁷

⁵ ÄHG Nr. 20.

⁶ Vgl. Assmann, Ma'at (s. Anm. 3), sowie Ders., Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München 2000.

⁷ Kuban-Stele, ÄHG Nr. 237, 36–39.

Der ideale König verkörpert die Ma'at in einer Weise, dass er sie in seinen Entscheidungen gar nicht verfehlen kann. Ähnlich drückt dieses Verhältnis von König und Gerechtigkeit ein anderer Hymnus an Amun aus:

Dein Wesen ist das, was im Herzen des Königs von Oberägypten ist:

gegen deine Feinde richtet er seinen Zorn.

Du sitztest auf dem Mund des Königs von Unterägypten:

seine Worte entsprechen deiner Weisung.

Die beiden Lippen des Herrn sind dein Heiligtum,

Deine Majestät ist in seinem Inneren:

Er spricht auf Erden aus, was du bestimmt hast.⁸

Die babylonische Konzeption der Beziehung zwischen dem Sonnengott als Hüter der Gerechtigkeit und dem König als Gesetzgeber findet einen besonders klaren Ausdruck auf der Stele des Königs Hammurapi im Louvre. Im Bildfeld der Stele steht links der König im Beter-Gestus dem rechts thronenden Gott Šamaš gegenüber und bringt damit zum Ausdruck, dass das im Textteil der Stele aufgezeichnete Gesetzeswerk im Auftrag des Gottes und in der Verantwortung vor ihm verfasst ist.

Früher hat man diesen Akt der Rechtsverschriftung als eine Kodifizierung geltenden Rechts verstanden, die als solche die Rechtssouveränität späterer Könige erheblich eingeschränkt hätte. Heute sieht man die Funktion dieser Stele als ein Denkmal, mit dem sich dieser König als ganz besonders gottgefälliger, gebildeter und effektiver Gesetzgeber mit der Aufzeichnung von Gesetzen verewigen wollte, die er erlassen hatte und die in seiner Regierungszeit zweifellos Geltung besaßen, aber nicht darüber hinaus, denn nie wird später ein Gesetz daraus als geltendes Recht zitiert. Die Stele hat also eine rein kommemorative Funktion. Auch die älteren, auf Tontafeln erhaltenen Gesetzessammlungen, der Kodex Ur-nammu und der Kodex Eschnunna, sind nicht als Kodizes im strengen Sinne der Aufzeichnung geltenden Rechts zu verstehen. Es handelt sich um Rechtsbücher, Werke der mesopotamischen Wissensliteratur, die als Hand-

⁸ Pap. Leiden I 344 vso IX.9-X.1 ed. J. Zandee, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso*, 3 Bde., Leiden 1992, III Tf.9–10.

reichung für die Könige und ihre Ratgeber bei ihrer legislativen Tätigkeit gedacht sind.⁹

Aus Ägypten sind nicht einmal solche Rechtsbücher erhalten. Was es gab, sind Gerichtsakten wie z. B. die berühmten Akten des Grabräuberprozesses und des Prozesses gegen die Beteiligten einer Haremsverschwörung unter Ramses III., die Akten über Grundstücks-, Häuser-, Ämter- und sonstige wichtigen Verkäufe, Testamente, Steuerlisten und Verwaltungsurkunden aller Art. In diese lebendige Rechtstradition hinein erließen die Könige ergänzende Edikte, die dann inschriftlich-monumental veröffentlicht bzw. promulgiert wurden, ähnlich wie der Kodex Hammurapi, aber ohne dessen kommemorativen Charakter. Es ging bei diesen Texten nicht um die Verewigung des Königs, sondern um die verbindliche Regelung besonderer, in der Rechtstradition nicht vorgesehener Fälle. Daher beziehen sich Edikte auch nie auf das Ganze, sondern immer nur auf begrenzte Bereiche, vor allem auf die Sicherung von Stiftungen, die deswegen Anspruch auf bindende, auch künftige Könige bindende Rechtsordnung erheben können, weil sie die persönliche Schöpfung eines bestimmten Stifters darstellen. Zur Schöpfer- und Stifterrolle des Königs, vor allem als Bau- und Kultherr, gehört auch die Aufgabe der Rechtssicherung des Geschaffenen. Diese Rolle gehört auch in Ägypten zum Bild des Königs. Daher ist auch die Gattung der performativen Rechtsinschrift in der Form des Edikts oder Dekrets reich belegt.

Die typische Form dieser Rechtsverschriftung ist die Rundbogen-Stele, ägyptisch *wedj-nisut* „Königsbefehl“. ¹⁰ Es handelt sich also um einen performativen Sprechakt im Medium der Schriftlichkeit. Hier legt sich der Vergleich mit dem Dekalog nahe, der ja seit alters in der Form zweier Rundbogenstelen vor- und dargestellt wird und einen gesetzgebenden Sprechakt Gottes aufzeichnet, und zwar, wie es mehrfach heißt, mit Gottes „eigenem Finger“. Darauf komme ich

⁹ J. Renger, Noch einmal: was war der ‚Kodex‘ Hammurapi: ein erlassenes Gesetz oder ein Rechtsbuch? in: H. J. Gehrke (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im innterkulturellen Vergleich (Scriptoria 66), Tübingen 1994, 27–59; B. Kienast, Die altorientalischen Codices zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit, in: ebd., 13–26.

¹⁰ P. Vernus, Les ‚decrets‘ royaux (*wd nsw*). L’*énoncé d’auctoritas* comme genre, in: S. Schoske (Hg.), Akten des vierten internationalen Ägyptologenkongresses München 1985, Hamburg 1991, 239–246.

noch zurück. Als „performativ“ bezeichnet man eine Verwendungsform von Sprache, die Wirklichkeit herstellt anstatt sich nur „konstativ“ auf sie zu beziehen. Die Königsstele stellt diese Wirklichkeit nicht als Sprech-, sondern als Schriftakt her. Das gilt für alle Rechtsverschriftung im strengen Sinne: das Recht gilt, weil und wie es geschrieben steht. Diese Form der Rechtsverschriftung lässt sich am besten mit dem von Aleida Assmann geprägten Begriff der „Exkarnation“ bezeichnen.¹¹ Das Machtwort, d. h. die Gabe des Rechtsetzenden, Wirklichkeit-schaffenden Wortes, ist im König inkarniert, und in der Form der das Machtwort verschriftenden Stele wird dieses Wort exkarniert. Dabei geht auch die performative Qualität des Sprechakts „Befehlen“ in die Stele und ihre Inschrift ein. Die Stele protokolliert oder beurkundet nicht den Sprechakt als ein Ereignis der Vergangenheit, sondern sie vollzieht ihn im Medium der Schrift. Das unterscheidet den verschrifteten Königsbefehl von den Formen der Rechtsliteratur. Die ägyptische Form des inschriftlichen „Königsbefehls“ in der Form der Rundbogenstele mag das Modell des Dekalogs sein, aber wir sind auch hier noch fern von einer Theologisierung des Rechts.

2. Die Idee des Totengerichts

Nun haben aber die Ägypter dreimal die Erfahrung gemacht, dass auf das Königtum kein absoluter Verlass ist: das erste Mal beim Zusammenbruch des „Alten Reichs“ gegen Ende des 3. Jahrtausends, als es für ca. 150 Jahre kein Zentralkönigtum mehr gab, das zweite Mal zwischen ca. 1640 und 1530, als für knapp 110 Jahre kanaanäische Einwanderer auf dem ägyptischen Thron saßen, und zum dritten, entscheidenden Mal zwischen 1360 und 1340, als mit Amenhophis IV., der sich Echnaton nannte, ein König dem Thron bestieg, der die traditionelle Religion zugunsten eines neuen Sonnenkults abschaffte und sich dadurch in den Augen der Ägypter auf die ungeheuerlichste Weise an den Göttern und der Ma'at verging. Jede dieser Erfahrungen war mit der Entstehung neuartigen Schrifttums

¹¹ A. Assmann, Exkarnation. Gedanken zur Grenze zwischen Körper und Schrift, in: J. Huber/A. M. Müller (Hg.), Raum und Verfahren. Interventionen 2, Basel 1993, 133–155.

verbunden. Nach dem Ende des Alten Reichs entstand die Gattung der Weisheitsliteratur in ihren zwei wichtigsten Gattungen, Lebenslehren und Klagen, in denen die sozialen Normen und Axiome, die im Alten Reich mündlich tradiert und implizit in Kraft waren, schriftlich niedergelegt wurden. Auf die gleiche Krise antwortet wohl auch die Heraufkunft einer Idee, die in einigen Texten des frühen 2. Jts. greifbar wird und sich im Neuen Reich (16.–11. Jahrhundert) dann allgemein durchsetzt: der Idee des Totengerichts, die einer Theologisierung des Rechts nahe kommt.

Der Text, in dem zum ersten Mal explizit vom Totengericht die Rede ist, stammt wahrscheinlich aus dem Mittleren Reich (2000–1750), der Blütezeit der Weisheitsliteratur, datiert sich selbst aber bezeichnender Weise in jene Zeit der Krise zurück, in der das Zentralkönigtum zerfallen war. Wie in allen Lebenslehren spricht auch hier ein Vater zu seinem Sohn, hier aber ein toter Vater, der verstorbene König des unterägyptischen Rest-Königtums, zu seinem Sohn und Nachfolger Merikare:

Die Richter, die den Bedrängten richten,
du weißt, daß sie nicht milde sind
an jenem Tag des Richtens des Bedrückten,
in der Stunde des Erfüllens der Vorschrift.

Schlimm ist er, der als ein Wissender anklagt.
Vertraue nicht auf die Länge der Jahre!
Sie sehen die ‚Lebenszeit‘ (‘*aḥa‘uw*) als eine Stunde an.¹²
Wenn der Mensch übrig bleibt nach dem ‚Landen‘
werden ihm seine Taten als Summe (‘*aḥa‘uw*) vorgelegt.

Das Dortsein aber ist ewig (*neḥeh*).
Ein Tor, wer tut, was sie tadeln.
Wer zu ihnen gelangt ohne Übertretung,
der wird dort sein als ein Gott,
frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit (*neḥeh*).¹³

¹² Vgl. damit pChester Beatty IV vso 6,7: „Jeder Mensch wird seine Lebenszeit in einer Stunde verbringen“. Gemeint ist, dass jeder für die Gestaltung seines Lebens verantwortlich gemacht wird und sich nicht auf Schicksal und Veranlagung herausreden darf.

¹³ Lehre für Merikare P 53–57 vgl. J. F. Quack, Studien zur Lehre für Merikare, Wiesbaden 1992, 34f.

Diese vollkommen eindeutige Anspielung auf ein Gericht nach dem Tode, dessen Ausgang über ein ewiges Leben in Gemeinschaft der Götter oder die endgültige Vernichtung, den „zweiten Tod“ entscheidet, steht in einem juristischen Kontext. Der König wird gewarnt, die Todesstrafe nur im extremen Fall anzuwenden. Unmittelbar voraus gehen die Verse:

„Richte nicht hin, das bringt dir keinen Segen! Bestrafe durch Schläge und durch Gefängnis und das Land wird dadurch wohlgegründet sein, abgesehen vom Rebellen, der seine Pläne ersonnen hat ... Töte keinen Mann, wenn du seinen Wert kennst, nachdem du früher mit ihm die Schriften gesungen hast ... Der ‚Ba‘ kommt zu dem Ort, den er kennt, er weicht nicht ab von seinem gewohnten Weg. Kein Zauber kann ihn abhalten, er gelangt zu seinen Wasserspendern.“

Auch der König muss wie jeder Mensch damit rechnen, sich vor einem jenseitigen Gerichtshof für seine Taten verantworten zu müssen.

Diese Neuerung, die auf den Zusammenbruch des Alten Reichs reagiert, kann man als einen ersten Schritt hin zu einer Theologisierung des Rechts verstehen, auch wenn sie sich nicht auf die diesseitige, lebensweltliche, sondern auf eine jenseitige, nachtodliche Rechtsprechung bezieht. Immerhin handelt es sich um den Versuch, Recht und Moral (dies lässt sich hier nicht trennen) auf eine transzendente, vom Staat (d. h. Zentralkönigtum) und seinen Organen unabhängige Grundlage zu stellen. Wenn einige Jahrhunderte später die Konzeption dieses Totengerichts detailliert ausgestaltet wird, mag das mit der Erfahrung des Zusammenbruchs auch des Mittleren Reichs zusammenhängen. Im 17. und 16. Jahrhundert v. Chr. reißen kanaanaäische Einwanderer die Herrschaft an sich und besteigen für rund 110 Jahre den ägyptischen Thron. In dieser Zeit wird die Idee vom Totengericht in Gestalt einer Reihe von Kapiteln des jetzt entstehenden ägyptischen Totenbuchs kodifiziert. Auch hier haben wir es also wieder mit dem Zusammenhang von Zusammenbruch und Verschriftungsschub zu tun. Vor allem werden nun die Gesetze kodifiziert, die der Mensch beachten muss, um vor dem Gericht bestehen zu können. Das 125. Kapitel des Totenbuchs bringt diese Gesetze in die Form einer Rezitation, mit der der Tote vor den Richtern beteuert, sie nicht übertreten zu haben. Daher sei die Endgestalt, in der sich die Idee des

Totengerichts in ganz Ägypten durchsetzt, in unserem Zusammenhang etwas ausführlicher betrachtet.

Das Totengericht ist ein Tribunal von 42 Richtern (einen für jeden der 42 Gaue) unter Vorsitz des Totenherrschers Osiris, dem sich jeder und jede Tote unmittelbar nach seinem/ihrer Tod – und nicht etwa an einem „Jüngsten Tag“ – zu stellen hatte. Ich übergehe den gefährvollen Weg, den der Tote durch die 21 Tore der Unterwelt zurücklegen und das Verhör, dem er sich vor Betreten der Gerichtshalle unterziehen musste und wende mich gleich dem Verfahren in der Gerichtshalle zu. Hier hat der/die Tote – nach Begrüßung der Richter und des Vorsitzenden, in denen er/sie sich bereits als unschuldiger, moralisch vollkommener Mensch darstellt – eine Liste von 82 Sünden aufzusagen mit der Beteuerung, sie nicht begangen zu haben. Währenddessen – so stellt es das zugehörige Bild dar – wird sein Herz auf eine Waage gelegt und gegen ein Symbol der Ma'at (Wahrheit/Gerechtigkeit) abgewogen. Dabei kommt es darauf an, dass das Herz leichter als dieses Symbol – eine Feder – bleibt. Bei jeder Lüge würde die Waagschale mit dem Herzen sinken.

Bei diesen nichtbegangenen Sünden handelt es sich natürlich nicht um Gesetze. Daher haben wir hier keinen Fall von Rechtsverschreibung im strengen Sinne vor uns. Die einzelnen Beteuerungen „Ich habe nicht“ lassen sich aber leicht in Verbote des Typs „du sollst nicht“ transformieren. Dann erhalten wir eine Liste von Verboten, die den Verboten der Tora nicht ganz unähnlich sind. Nur ein Teil dieser Verbote betrifft aber justiziable Tatbestände, wie z. B.

- ich habe nicht geraubt;
- Ich habe nicht gestohlen;
- ich habe keine Menschen getötet und nicht zu töten befohlen;
- ich habe keinen Tempelbesitz gestohlen;
- ich habe nicht die Frau eines anderen beschlafen.

Ein anderer Teil betrifft Tabus, die man den biblischen Kultgesetzen an die Seite stellen könnte:

- 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 habe keine Fleischopfer versäumt an den Tagen (des Festes);

ich habe die Viehherden des Tempelbesitzes nicht zurückgehalten;
ich bin dem Gott(esbild) bei seiner Prozession nicht in den Weg
getreten.¹⁴

Ein dritter, vielleicht der umfangreichste Teil enthält Normen gesellschaftlichen Wohlverhaltens und zwar vor allem sprachlicher bzw., allgemeiner, kommunikativer Art, wie sie in der Bibel nicht in der Tora, sondern im Buch der Sprüche vorkommen, also nicht zum geöffneten Gesetz, sondern zur „Weisheit“ (Erziehungsliteratur) gehören, die auf Erfahrung beruht:

ich habe kein Geschrei gemacht
ich war nicht aggressiv
ich habe niemanden belauscht
ich habe nicht unüberlegt geredet
ich habe keinen Schrecken erregt
ich habe keinen Schaden angerichtet
ich war nicht hitzig
ich war nicht taub gegen Worte der Wahrheit
ich habe keinen Streit angezettelt
ich habe niemandem zugeblinzelt
ich war nicht vergesslich
ich habe mich nicht gestritten
ich war nicht gewalttätig
ich war nicht jähzornig
ich habe meine Natur nicht überschritten und Gott nicht gelästert
ich habe nicht viele Worte gemacht
ich habe meine Stimme nicht erhoben
ich habe mich nicht aufgeblasen
ich habe mich nicht über meinen Stand erhoben.

Die dritte Krisenerfahrung und das ihr entsprechende Aufkommen einer neuen Form des Schrifttums sei wenigstens kurz erwähnt. Dieser Wandel hängt zweifellos zusammen mit der Erfahrung der Amarnazeit, in der sich das Königtum des schlimmsten Verbrechens schuldig gemacht hat, das in Ägypten denkbar war: der Abkehr von den traditionellen Göttern und der Abschaffung ihrer Kulte und Feste. Es handelt sich um eine religiöse Strömung, die in der Ägyptolo-

¹⁴ Übersetzung E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich 1979, 235.

gie als „Persönliche Frömmigkeit“ bezeichnet wird. Dieser Begriff stammt von dem amerikanischen Ägyptologen James Henry Breasted, der das der (auf die Amarna-Epoche folgenden) Ramessidenzeit gewidmete Kapitel seines Buchs *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (1912) als „the Age of Personal Piety“ überschrieb. Es handelt sich also von Haus aus um einen Epochenbegriff für die Zeit der 19. und 20. Dynastie mithilfe der Bezeichnung eines für diese Epoche kennzeichnenden Lebensgefühls, das sich sowohl in einer Fülle neuer sprachlicher Gattungen und Wendungen als auch – und vor allem – in kultisch-sakralrechtlichen Formen ausdrückte, die jetzt entstanden bzw. sich verbreiteten und in deren Rahmen die wichtigste Gattung, die Votivstelen, verankert war. Mit den Göttern verband sich nun die Vorstellung, dass sie als Hüter der Gerechtigkeit und Instanzen von Ethik und Recht strafend und rettend in das Schicksal des Volkes und einzelner Menschen eingreifen.

Der sakralrechtliche Aspekt dieser Strömung findet seinen klarsten Ausdruck in einer Gruppe von Votiv-Stelen aus der Arbeitersiedlung von Deir el-Medineh. Wenn ein Unglücksfall als Strafe einer erzürnten Gottheit gedeutet werden kann, muss der Schuldige – vermutlich in einem kultischen Rahmen, über den wir nichts Genaueres wissen – ein Gelübde ablegen, seine Schuld öffentlich zu bekennen und die erfahrene Strafmacht der Gottheit zu verkünden. Dieses Gelübde wird eingelöst durch ein Opfer und die Errichtung einer Stele, auf der die Erzählung aufgezeichnet ist. Im günstigen Fall tritt die erwünschte Wende bereits beim öffentlichen Ablegen von Bekenntnis von Verfehlung und Strafe ein: dann verkündet die Stele nicht nur die Buße, sondern auch den Dank des Sünders zugleich sowohl mit der Strafe, als auch mit der Gnade der Gottheit.¹⁵

Die Stele eines Nebre im Berliner ägyptischen Museum gibt den deutlichsten Einblick in das sakralrechtliche Verfahren, das den Votivstelen allem Anschein nach zugrundeliegt.¹⁶ Das öffentliche, wenn auch immer nur andeutungsweise, Bekenntnis dieser Schuld in der

¹⁵ D. Kessler, Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? Teil I: Überlegungen zum Tura-Hymnus und zum Hymnus in TT 139, in: Studien zur Alt-ägyptischen Kultur (SAK) 25 (1998) 161–168; Teil II: in SAK 27 (1999) 173–221, denkt an ein kultisch gerahmtes Petitionsverfahren.

¹⁶ ÄHG Nr. 148.

Form der Steleninschrift soll die Gottheit versöhnen. Veröffentlichung ist eine therapeutische Maßnahme: sie heilt die Schuld, die in der Verheimlichung besteht. Wäre sie nicht heimlich geblieben, dann wäre längst ein Kläger aufgetreten und die öffentlichen Gerichte hätten sich der Sache angenommen. Es ist die heimlich gebliebene Schuld, die das Eingreifen der Gottheit provoziert. Der ägyptische Ausdruck für den Akt der Veröffentlichung lautet *sedjed bau*, wörtlich: „die Machterweise verkündigen“.¹⁷ Er bezieht sich ebenso auf strafende wie auf heilende und rettende Interventionen. Mit der erfahrenen göttlichen Intervention verbindet sich geradezu eine Pflicht zur Veröffentlichung. Dem verdanken wir die Fülle der Texte, die wir unter dem Stichwort „Persönliche Frömmigkeit“ zusammenfassen.

Dieser dritte Schritt einer Annäherung zwischen den Sphären des Rechts und der Religion bezieht sich auf eine Form von Konfliktbewältigung nicht zwischen menschlichen Parteien, sondern zwischen Mensch und Gott, von der ich auf Grund der Quellenlage annehmen möchte, dass sie in Ägypten etwas Neues darstellt und dass diese Neuerung mit der Erfahrung der Amarnazeit zusammenhängt. Ab dem 1. Jt. v. Chr. verbreiten sich ähnliche Buß- und Sühnerituale in der ganzen vorderorientalischen und mediterranen Welt.¹⁸ Viele biblische Psalmen scheinen ursprünglich in einer ganz entsprechenden kultischen Situation zu wurzeln.¹⁹

3. Die Tora: Vertrag und Verfassung

So nah auch immer sich Religion und Recht in den ägyptischen und vorderorientalischen Sakralkönigtümern gekommen sind: von einer Theologisierung des Rechts im eigentlichen Sinne bleiben wir hier noch weit entfernt. Die Götter treten als Rechtshüter, Richter und

¹⁷ J. F. Borghouts, Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation, in: R. J. Demarée, J. J. Janssen, Gleanings from Deir el-Medina, Leiden 1982, 1–70. J. Assmann, Aretalogien, in: Lexikon der Ägyptologie I, Wiesbaden 1976, 425.

¹⁸ Vgl. z. B. G. Petzl, Sünde, Strafe, Wiedergutmachung, in: Epigraphica anatolica 12 (1988) 155–166.

¹⁹ G. Bornkamm, Lobpreis, Bekenntnis und Opfer, in: Apophoreta (FS. E. Haenchen), Berlin 1964, 46–63.

auch als Vollstrecker auf, aber nicht als Gesetzgeber. Auch das Alte Israel, zunächst als vereinigt Königreich, dann geteilt in das Nordreich „Israel“ und das Südreich „Juda“, muss man sich in seiner klassischen Epoche (10.–8./7. Jahrhundert) als ein Sakralkönigtum orientalischen Zuschnitts vorstellen. In den Königspsalmen begegnen dieselben Grundmotive der Gottessohnschaft und des Gottesbundes, wie sie auch in Ägypten und Mesopotamien das Verhältnis von Gott und König ausdrücken. „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich geboren“ – so spricht im 2. Psalm, Vers 7 Gott zum König.²⁰ Es handelt sich natürlich immer um eine Sohnschaft nicht der Zeugung, sondern der Erwählung. Gott erwählt sich den König zum Sohn, der mit der Krönung in den Bund der Sohnschaft eintritt. In Psalm 89,28 wird Gott mit den Worten zitiert: „Ich will ihn (David) zum ersten Sohn machen, allerhöchst unter den Königen auf Erden.“ In 2. Samuel 7,14 sagt Gott zu Samuel über David: „Ich will ihm Vater sein, und er soll mir Sohn sein.“ Mit dieser Bundesformel spricht Gott später, nach dem Untergang des Königtums, im Buch Leviticus zum Volk: „Ich will euch Gott sein und ihr sollt mir Volk sein.“ (Lev 26,12) Wir können davon ausgehen, dass in dieser klassischen Zeit des israelitischen Königtums das geltende Recht mündlich verfasst und wie in Ägypten und Mesopotamien im König verkörpert war. In der schweren Krise des späten 8. und frühen 7. Jahrhunderts, als das Nordreich von den Assyrern zerstört wurde und das Südreich in assyrische Abhängigkeit geriet, wird es auch hier zu einem Verschriftungsschub gekommen sein und zur Entstehung der israelitischen Literatur, zu der dann vermutlich auch frühe Formen von Rechtsverschriftung gehörten. Solange das Königtum aber existierte, wird man sich diese eher nach der Art der mesopotamischen Rechtsbücher vorstellen, also als Werke für die Schreiber- ausbildung mit „Mustergesetzen“, so wie es in den ägyptischen Schultexten Musterbriefe, Mustergebete und andere Modelltexte gibt. Mit dem Geltungsschwund des Königtums in der assyrischen Vasallität kann es aber sehr wohl bereits im 7. Jahrhundert zur Kоди-

²⁰ F. Hartenstein und B. Janowski, die Psalm 2 in die „ausgehende persische oder beginnende hellenistische Zeit“ datieren, sehen in Versen 7–9 ein altes Überlieferungsstück, das in den späten Psalm übernommen wurde (Psalmen: Biblischer Kommentar XV/1 – Neubearbeitung [Biblischer Kommentar Altes Testament] 2012, 76f.).

fizierung geltenden und auch den König bindenden Rechts gekommen sein, um die rechtliche Autonomie Israels im assyrischen Großreich zu retten.²¹ Als solche vorexilischen Codices könnte man sich das „Bundesbuch“²² und das „Ur-Deuteronomium“²³ denken. Diese Codices bezogen aber wohl ihre zeitenthobene Autorität aus der geheiligten Überlieferung, wie es in dem späteren Ausdruck *patrioi nomoi* „väterliche Gesetze“ zum Ausdruck kommt,²⁴ und noch nicht aus einer ein für alle Mal ergangenen, in einem ganz umfassenden Sinne Recht setzenden und die gesamte Lebensordnung auf eine neue Grundlage stellende Offenbarung.

Genau dies aber ist das entscheidende Kriterium, um im engeren Sinne von einer Theologisierung des Rechts sprechen zu können.²⁵ Dieser Schritt, der die Welt so tiefgreifend und nachhaltig verändert hat, ist in der Alten Welt einzigartig und erstmals in Israel, genauer gesagt, im frühen Judentum vollzogen worden. Die Tora geht in folgenden Punkten über alle vorhergehenden Formen von Rechtsverschriftung hinaus:

- Sie enthält erstens eine Sammlung von Gesetzen, die eine *umfassende* Regelung des gesellschaftlichen und politischen Lebens anstreben, ja sogar im Sinne des ägyptischen Ma’at-Begriffs auch den Kult, also die Verbindung zum Göttlichen umfassen, worin sie entscheidend über die mesopotamischen Rechtsbücher und den Codex Hammurapi hinausgeht.
- Sie stellt, ganz im Sinne der ägyptischen Königsedikte, eine Form *performativer* Schriftlichkeit dar. Das kommt in der *Form* des Dekalogs zum Ausdruck, den man sich von Gottes eigener Hand auf zwei Tafeln geschrieben vorstellt. Diese Tafeln haben in typischer

²¹ Zur biblischen Rechtsgeschichte im altorientalischen Kontext s. vor allem E. Otto, *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* (Beihefte ZAR 8), 2008.

²² Ex 20,22–23,33. S. hierzu E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des Bundesbuches* Ex XX 22 – XXIII 13, Leiden 1988; vgl. J. Assmann, *Exodus*, 271–286.

²³ Dtn 12–26.

²⁴ H. G. Kippenberg, *Die jüdischen Überlieferungen als patrioi nomoi*, in: R. Faber/R. Schlesier (Hg.), *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*, Würzburg 1986, 45–60.

²⁵ Vgl. hierzu auch R. Albertz, *Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel*, in: *Ders., Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*, Berlin/New York 2003, 187–207.

- Weise die Form der ägyptischen Rundbogenstelen, des „Königsbefehls“ und enthalten die zehn Gebote, stehen aber pars pro toto für das gesamte Gesetz, von dem es ja auch im Deuteronomium heisst, dass es im Gelobten Land auf gekalkte Steine geschrieben werden soll.
- Sie stellt das Gesetz in das Zentrum einer Geschichte, die es als ein Instrument der Befreiung determiniert: der Geschichte des Auszugs Israels aus Ägypten und des Einzugs JHWHs in das Heiligtum, darin er „in der Mitte seines Volkes“ wohnen will: JHWH befreit die in Ägypten versklavten Israeliten, erwählt es sich als Gottesvolk, schließt am Sinai einen Bund, offenbart ihm die Gesetze als eine unverrückbare, ewige Grundlage, um in diesem Bund zu verbleiben und stiftet eine auf Glauben und Treue gegründete Religion, die zum Vorbild der Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam geworden ist.

4. Staatsrecht und Bundesrecht

Die Theologisierung des Rechts im antiken Judäa läuft einer Tendenz zu Rationalisierung und Säkularisierung entgegen, wie sie Max Weber als „Rationalisierung“ und „Entzauberung der Welt“ und als eine Grundtendenz der Kulturentwicklung bezeichnet hat. Die Destruktion des Gottkönigtums als der üblichen politischen Form der frühen Hochkulturen, wie sie den Ausgangspunkt der Rechtstheologisierung darstellte, bedeutete einen umfassenden Sakralisierungsschub jener Aspekte des Königtums, die seine Göttlichkeit begründeten: Gesetzgebung und Gottessohnschaft. Während der letztere Aspekt nun auf das auserwählte Volk übertragen wurde („Mein erstgeborener Sohn ist Israel“ – Ex 4,22) wurde die Gesetzgebung Gott zugesprochen. Sie wurde aus dem Bereich einer – wie immer göttlich fundierten – Politik in den der Theologie transponiert. Ein zweiter Punkt kommt hinzu: Königsrecht ist Staatsrecht, Gottesrecht (*ius divinum*) ist Bundesrecht. Es regelt nicht die Grundlagen eines geordneten Staatswesens und staatsbürgerlicher, gesetzentreuer Lebensführung, sondern die Grundlagen eines vertragsförmigen Bundes zwischen Gott und Volk und einer gottgefälligen, bundestreuen Lebensführung, wozu neben den eigentlichen Strafgesetzen (hebr. *mišpatim*) auch moralische Normen (*mišvôt*) und Kultgesetze (*huqqim*) gehören. Bundesrecht gilt

unabhängig von Staatsterritorium und Staatsorganen und kann daher auch unter den Bedingungen von Fremdherrschaft und Diaspora aufrechterhalten werden.

Das legt den Gedanken nahe, dass es genau derartige Bedingungen und Erfahrungen waren, die den Prozess einer Theologisierung des Rechts in Gang gesetzt haben. Auch in Ägypten waren es ja katastrophische Erfahrungen, die zu Schritten in dieser Richtung geführt haben. In Israel denkt man vor allem an folgende Situationen:

Im 7. Jahrhundert, als nach dem Untergang des Nordreichs 722 v. Chr. das Südreich unter assyrische Oberherrschaft geriet, hat sich allem Anschein nach eine sowohl anti-assyrische als auch anti-königliche Opposition gebildet (das Jerusalemer Königtum musste sich in assyrische Vasallität begeben, was nicht ohne Kompromisse auch religiöser Art abging);

Um 622 v. Chr., als in einer kurzen Periode politischen Aufatmens nach dem Untergang Assyriens das Kind Josia auf den Jerusalemer Thron gelangte und die Opposition zu Einfluss kam, wurde das Ur-Deuteronomium (Dtn 12–26) herausgebracht als „Tora des Mose“ mit dem kodifizierten Gottesrecht und der Herabstufung des Königtums zum gehorsamen Erfüller.

Nach 587 wurde im babylonischen Exil der Mythos vom Auszug aus Ägypten mit der „Sinai-Perikope“ (Ex 19-Num 11), der Erzählung von Bundschluss und Gesetzesoffenbarung, verbunden. Als Gegenstand einer allumfassenden, ein für alle Mal ergehenden Offenbarung wird das Bundesrecht endgültig als *ius divinum* theologisiert.

Nach der Rückkehr aus dem Exil entsteht die Priesterschrift als Gründungsdokument des Frühen Judentums und des Zweiten Tempels, die den Komplex aus Auszug (Ex 1–15a) und Bundesoffenbarung (15b–24) um den Bau des Zeltheiligtums (25–40) ergänzt und dadurch den narrativen Bogen schließt vom Auszug des Volkes aus Ägypten zum Einzug JHWHs in die Wohngemeinschaft mit seinem Volk (ein Gedanke, der dem Deuteronomium fehlt). Dadurch erhält der Bundesgedanke, den das Deuteronomium in der Form eines politischen Vertrags artikuliert, eine im engeren Sinne religiöse, gewissermaßen kirchliche Form, die zum Modell der Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam wird.

Die Priesterschrift stellt überdies dem Buch Exodus mit der Trias von Auszug – Offenbarung – Tempel das Buch Genesis voran und

schaft so ein einzigartiges historiographisches Werk, das die Geschichte Israels von der Schöpfung der Welt bis zur Stiftung der JHWH-Religion mit Tempel, Priestertum und Bundesgesetz schreibt und auf diese Weise Ursprung und Gegenwart verknüpft.

Die Bücher Exodus und Genesis, die in der Priesterschrift zu einem umfassenden Geschichtswerk verbunden werden, unterscheiden sich vor allem in einer Hinsicht: im Buch Genesis tritt Gott als Schöpfer auf, von anderen Göttern ist hier gar nicht die Rede. Im Buch Exodus dagegen tritt Gott nie als Schöpfer von Himmel und Erde, sondern immer nur als Befreier von der ägyptischen Knechtschaft auf. Von anderen Göttern und dem strengen Verbot, sie anzubeten, ist hier emphatisch die Rede. Das Buch Genesis fordert Gehorsam gegenüber dem Schöpfer, von Adam und Eva, die ihn verweigern und das Verbot übertreten, über Abraham, der ihn bis zur Bereitschaft befolgt, seinen eigenen Sohn zu opfern, und bis zu Joseph, der auch der äußersten Versuchung widersteht; das Buch Exodus dagegen fordert ausschließende Treue gegenüber dem Befreier, in einer Welt, die nun voll anderer Götter und Völker ist. Die Priesterschrift bindet die beiden so unterschiedlichen Gottesvorstellungen in eine Geschichte zusammen, die in der Institution des Bundesrechts als Religion gipfelt. Gott nennt sich als Vertragsgeber und -partner „JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat“, d. h. er definiert sich durch die Geschichte, als Befreier. Er schließt diesen Vertrag nicht als Schöpfer mit der Menschheit (so wie den Noah-Bund), sondern als Befreier mit den Befreiten. Es handelt sich um eine spezifische und geschichtliche Bindung, zwischen einem besonderen – und nicht etwa universalen – Gott und einem besonderen Volk, das sich überhaupt erst durch diesen Bundesschluss als solches konstituiert. Gott nimmt als Bundespartner die Rolle des Nationalgotts an und die *bnei Israel* gewinnen den Status eines Gottesvolks. Es ist nicht der außerweltliche Gott, sondern der lebendige Gott, der inmitten seines Volkes wohnen will.

Im Gedanken des Bundes gehen Geschichte und Gesetz eine untrennbare Verbindung ein; wie das Recht zu *ius divinum*, wird auch die Geschichte zu *historia sacra*, Heilsgeschichte, theologisiert. Durch diese Einbindung der Normen in einen Vertrag und des Vertrags in eine Geschichte entsteht eine völlig neue, einzigartige und mit nichts vergleichbare Form von Rechtsverschriftung. Diese Gesetze sind nicht nur performativ im Sinne geltenden Rechts, das gilt,

weil es geschrieben steht, sie sind darüberhinaus nicht nur – wie alle Gesetze – mit Sanktionen, sondern auch mit einer Verheissung verbunden. Auf die Erfüllung der Gesetze steht nicht nur Strafflosigkeit, sondern die Verheissung des Lebens, der Vermehrung und des Verbleibens im Gelobten Land. Wenn das Volk dem Bund die Treue hält, ist ihm Gottes Segen gewiss, d. h. Fruchtbarkeit, Gelingen und Sieg gegen die Feinde.

Durch diesen Schritt wird nicht nur das Recht theologisiert, indem es als Gottes schriftgewordenes Wort verstanden wird, sondern im gleichen Zuge auch die Religion „juridifiziert“, verrechtlicht, indem Bund und Gesetz, Offenbarung und Glaube nun die Mitte dieser neuen Religion bilden, ganz im Sinne von Saladins Frage „was für ein Glaube, was für ein Gesetz ...“ Recht und Religion gehen eine unauflösliche Verbindung ein, die sich aus den Begriffen der Offenbarung, des Bundes und des Glaubens ergibt.

Die religiöse Bedeutung des Bundesrechts als Grundlage der Verbindung von Gott und Volk zeigt sich in der kultischen Rahmung, die dem Staatsrecht vollkommen abgeht. In Ägypten bildeten, wie wir gesehen haben, Kult und Recht zwei strikt getrennte Sphären königlichen Wirkens, auch wenn sie beide als „Verwirklichung der Ma'at“ galten (s. o., S. 13 mit n. 5). In Israel aber wird die Offenbarung des Gesetzes und ihr heilsgeschichtlicher Rahmen in den drei großen Wallfahrtsfesten kommemoriert:

Mazzot (= Pessach) – das Fest zur Erinnerung an den Auszug aus Ägypten: „auf daß du dein Leben lang an den Tag deines Auszugs aus Ägypten denkst“ (Dtn 16.3). Zum Mazzot-Fest als Zikkaron, „Gedenkfest“ s. Ex. 12,14; Lev. 23, 24.²⁶

Schawuot – das Wochenfest, an dem man des Aufenthalts in Ägypten gedenken soll (und du sollst daran denken, dass du Sklave warst im Lande Ägypten; Dtn 16.12)²⁷

Sukkot – das Laubhüttenfest, in dessen Verlauf alle sieben Jahre der gesamte Text der Tora verlesen werden soll (Dtn 31.9–13.)

²⁶ Vgl. Assmann, Exodus, 201–214. Vgl. die Literatur bei Cancik/Mohr 1990, Anm. 73–77.

²⁷ Schawuot erhält nachbiblisch den Sinn eines Festes zur Erinnerung an die Offenbarung am Sinai und das „Geben der Torah“. Vgl. M. Dienemann, Schawuot, in: F. Thieberger, Jüdisches Fest und jüdischer Brauch. Nachdruck der 2. Aufl. 1979, 280–287.

Die kultische Rahmung und turnusmäßige Verlesung stammt aus dem Vertragsrecht. Schon zu hethitischen Verträgen gehört die Anordnung, den Vertragstext in regelmäßigen Abständen zu verlesen.²⁸ Esra liest beim Laubhüttenfest Tag für Tag, vom ersten bis zum letzten, dem Volk die Torah vor (Neh. 8.1 und 18). Beim Vertragsrecht endet die königliche Rechtssouveränität. An Verträge sind auch künftige Könige gebunden. Daher werden rituelle Maßnahmen getroffen, sie nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Auch für das Gedächtnismahl des Mazzenfestes lässt sich in den Loyalitätsvereidigungen des assyrischen Großkönigs Asarhaddon eine Parallele finden. Er ließ seine Untertanen und Vasallen seinem designierten Thronfolger Assurbanipal die Treue schwören und führte für die Vasallen ein Gedächtnisritual ein, das sie in jährlichem Abstand an ihre Verpflichtungen erinnern sollte.

Wasser aus einem *šaršaru*-Krug gab sie (Ishtar von Arbela) ihnen zu trinken,
 ein Trinkgefäß von einem *seah* (= ca. 6 Liter) füllte sie mit Wasser aus dem *sarsaru*-Krug und gab es ihnen (indem sie) so (sagte):
 In eurem Herzen werdet ihr sprechen, (nämlich) so: Ishtar, eine „Enge“ (d. h. Lokalmacht) ist sie!
 Gehen werdet ihr in eure Städte (und) in eure(n) Bezirke(n) werdet ihr Brot essen,
 und vergessen werdet ihr diese eidliche Vereinbarungen.
 Dann aber werdet ihr von diesem Wasser trinken und euch wieder erinnern und diese eidlichen Vereinbarungen beachten, die ich wegen Asarhaddon gesetzt habe.²⁹

²⁸ Vgl. V. Korosec, Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60), Leipzig 1931, 101f.; vgl. auch die Bestimmung am Schluß des „Testaments“ des hethitischen Königs Hattusilis I (16. Jahrhundert v. Chr.): „... und diese Tafel soll man die (sc. dem Thronfolger) monatlich immer vorlesen; so wirst du meine Worte und meine Weisheit immer wieder einprägen“ (Laroche, Catalogue des textes hittites, Nr.6, nach H. Cancik/H. Mohr, Erinnerung/Gedächtnis, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2, Stuttgart 1990, 299–323, hier: 314. Für Assyrer: E. Weidner, Hof- und Haremserlasse assyrischer Könige, in: Archiv für Orientforschung 17 (1954–56) 257–293.

²⁹ Zit. nach E. Otto, Das Deuteronomium, Berlin/New York 1999, 82.

Die Untertanen und Vasallen sind in die Hauptstadt gekommen, um ihren Eid zu leisten; hier, wo alles sie an die Macht des Großkönigs erinnert, werden sie diesen Eid gewiß nicht vergessen. Wenn sie aber erst einmal in ihre Städte heimgekehrt sind, werden diese Verpflichtungen verblassen und aus der Erinnerung verschwinden. Um das zu verhindern, wird ein Erinnerungsritual eingesetzt, das periodisch wiederholt werden soll zur Auffrischung der Erinnerung. Rituale inszenieren das Zusammenspiel des Symbolischen und des Körperlichen. Das Wassertrinken ist ein sehr bildkräftiges Symbol für die Wiedereinverleibung einer Erinnerung, die in Vergessenheit geraten oder in Gefahr ist, in Vergessenheit zu geraten.

Aus der turnusmäßigen Verlesung des Vertragstexts entwickelt sich die synagogale Torahlesung, bei der im Jahreszyklus einmal die gesamte Torah vorgetragen wird. Der Wortgottesdienst auch der christlichen Kirchen steht in der Nachfolge einer Institution, die als Organ der kollektiven Erinnerung gedacht war.³⁰ Das Gedächtnismahl der Seder-Nacht beim Pessachfest lebt in der christlichen Eucharistie weiter.

Aus dieser Transposition eines politischen Modells, des Bündnisvertrags, auf die Beziehung zwischen Gottes- und Menschenwelt entsteht etwas ganz Neues, eine neue und völlig einzigartige Form von Religion, die dann später zum Modell der modernen Weltreligionen werden wird. Mit diesem Schritt tritt Israel aus den herkömmlichen Ordnungen des religiösen und politischen Lebens heraus, und es gibt kein passenderes Symbol für diesen Auszug als den Exodus, die Erzählung vom Auszug aus Ägypten.

Dieser Schritt, der nicht nur das Recht, sondern auch die Geschichte theologisierte, wurde aus der Erfahrung jahrhundertelanger Unterdrückung und schwerster Katastrophen geboren. Darin liegt das Geheimnis nicht nur seiner weltverändernden Wirkung, sondern auch der Tatsache, dass das jüdische Volk allen Verfolgungen und Vernichtungen zum Trotz als einziges der antiken Völker bis heute existiert.

³⁰ K. Baltzer, *Das Bundesformular*. 2. Aufl., Neukirchen 1964, 91–95.