

Religionstheoretische und ägyptologische Gedanken zum Thema Gewalt

JAN ASSMANN

DER BEGRIFF »GLAUBEN«

Mit dem Exodus beginnt das Zeitalter des Glaubens. Lassen Sie mich zunächst diese beiden Begriffe, »Exodus« und »Glaube« erläutern. Mit »Exodus« ist natürlich nicht das historische oder mythische Ereignis gemeint, das die Bibel um 1450 v.Chr. und die moderne Geschichtsforschung meist um 1250 ansetzt, und von dem niemand sagen kann, wie und ob überhaupt es stattgefunden hat. Gemeint ist die Erinnerung daran, die im 2. Buch Mose literarisch ausgestaltet und religiös kanonisiert wurde. Dieses erinnerungsgeschichtliche Ereignis fällt in die Zeit des babylonischen Exils und der Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem. Es handelt sich um eine Epochenschwelle, die gekennzeichnet ist einerseits durch die Katastrophe, den vollständigen Untergang der Königreiche Israel und Juda, und andererseits durch die Neugründung Israels als Judentum (vgl. Assmann 2015).

Mit diesem Ereignis beginnt das Zeitalter des Glaubens, denn das frühe Judentum wird zum Ausgangspunkt der »abrahamitischen« Religionen Judentum, Christentum und Islam, die auf *Offenbarung* und

Glauben gegründet sind und sich über die ganze Welt ausgebreitet haben. Der Einwand liegt nahe, dass es »Glauben« doch in allen Religionen gibt. In allen Religionen der Welt glauben doch die »Gläubigen« an ihre jeweiligen Gottheiten. Das Zeitalter des Glaubens ist, so verstanden, doch so alt wie die Religion und die ist so alt wie der homo sapiens. Wenn man den Begriff »Glaube« in einem so weiten Sinne fasst, dann ist das richtig, aber dann verliert dieser Begriff auch alle analytische Trennschärfe. »Glaube« im engeren Sinne gibt es nur, wo es besondere Vorstellungen von Offenbarung, Transzendenz und einem Bund zwischen Gott und Menschen gibt. Mit diesen Vorstellungen kommt eine neue Form von Religion in die Welt und führt das Zeitalter des Glaubens herauf. Das christliche Europa lebte anderthalb Jahrtausende im Zeitalter des Glaubens und kann in dieser Zeit als sein explizitester, ausgeprägtester Exponent gelten. Seit dem 18. Jahrhundert aber begann umgekehrt gerade in Europa dieses Zeitalter zu verblassen und wiederum ist es eine Katastrophe vergleichbaren Ausmaßes, die beiden Weltkriege und der Holocaust, die imstande ist, ein neues Zeitalter heraufzuführen.

Glaube im strengen Sinne, sagte ich, gibt es nur, wo es *Offenbarung* gibt. Auch hier drängt sich der Einwand auf, dass doch wohl alle Religionen Formen von Offenbarung kennen. Alle Religionen kennen doch Formen und Medien, in denen die Götter den Menschen ihren Willen kundtun und mit ihnen kommunizieren. Dazu gehören etwa Opferschau, Vorzeichen, Orakel und Träume. Da gibt es aber einen wichtigen Unterschied zu beachten. Solche Offenbarungen geschehen immer wieder und beziehen sich immer auf spezielle Situationen. Außerdem sind sie meist vieldeutig und erfordern Techniken und Spezialisten zu ihrer Deutung. Die Offenbarung, die ich meine, geschieht dagegen nur ein für alle Mal. Sie ist allumfassend, bezieht sich auf die gesamte Lebenssituation des Einzelnen wie des Volks, und stellt das Gott- und Weltverhältnis der Gläubigen auf eine neue, ewig gültige Grundlage. Das ist die Art von Offenbarung, wie sie den Kindern Israels am Sinai, den Christen in Bethlehem und den Muslimen in Mekka und Medina zuteil wurde. Diese Art von Offenbarung kennen die

anderen Religionen nicht, sie ist den »abrahamitischen Religionen«
eigentümlich.¹

Offenbarung in diesem Sinne setzt einen Begriff von *Transzendenz* voraus, denn was hier offenbart wird, kommt nicht aus langer Erfahrung und alter Überlieferung, sondern von außen. Es ergibt sich nicht aus dem gesunden Menschenverstand, sondern geht weit darüber hinaus und will nicht erfahren und erforscht, sondern geglaubt werden. Auch hier liegt wieder der Einwand nahe, dass doch alle Religionen einen Begriff von Transzendenz kennen. Alle Religionen verehren Gottheiten, die zwar kultisch erreicht werden können, aber menschlicher Verfügbarkeit entzogen und insofern transzendent sind. Transzendenz in dem engeren, prägnanten Sinne jedoch, wie er dem neuen Begriff von Offenbarung zugrunde liegt, bedeutet Außerweltlichkeit. Diesen Transzendenzbegriff kennen die anderen Religionen nicht, er ist ebenso neu wie der Begriff der einmaligen, allumfassenden, alles gründenden Offenbarung. Alle alten, vom biblischen Glauben an den Einen Gott als heidnisch ausgegrenzten Religionen verehren in ihren Gottheiten die kosmischen und natürlichen Gewalten, von deren Gaben und Gefahren sie sich abhängig fühlen und denen sie ein Antlitz geben, um mit ihnen in Verbindung treten zu können. Auch die Offenbarungen dieser Gottheiten bedienen sich innerweltlicher Phänomene. Manche Religionen wie z.B. die altägyptische, die babylonische und viele asiatische Religionen dehnen Wesen und Macht bestimmter Gottheiten über den Kosmos hinaus aus, aber bestehen doch immer auf einer Kon-

1 In meinem Buch Exodus (2015) habe ich den neuen Begriff der Offenbarung als das eigentliche Thema des Buches Exodus herausgestellt, das darin in fünf Schritten entfaltet wird: (1) die Namensoffenbarung in der Szene am brennenden Dornbusch (Kap. 3-6), die Machtoffenbarung in Form der 10 Plagen und des Meerwunders (Kap. 7-14), die Offenbarung von Bund und Gesetz am Sinai, der Höhepunkt, auf den alles zuläuft und auf den sich alles Folgende bezieht (Kap. 19-24), die Offenbarung des Zeltheiligums (Kap. 25-31) und die Selbstoffenbarung Gottes als Versöhnungsgestus nach der Krise mit dem Goldenen Kalb (Kap. 32-34).

tinuität von Transzendenz und Immanenz in Formen innerweltlicher göttlicher Belebung und Beseelung der Welt. Erst der biblische Schöpfungsmythos trennt streng zwischen Gott und Welt und stellt Gott und Welt als Subjekt und Objekt gegenüber. Alle Göttlichkeit ist bei Gott, die Welt ist nichts als sein Werk und alle Vorstellung und Anbetung irgendwelcher innerweltlicher Figuren und Objekte ist kategorisch verboten. Der Mensch soll die Schöpfung verwalten, aber nicht anbeten.² Überweltlichkeit und Außerweltlichkeit muss man daher auseinanderhalten. Überweltlichkeit impliziert eine Kontinuität zwischen Welt und Gott, Außerweltlichkeit dagegen radikale Diskontinuität.

Dieser radikal außerweltliche Gott³ ist es, der sich der Welt und den Menschen in einem Akt ein für alle Mal ergehender, alles menschliche Leben auf eine völlig neue Grundlage stellender Offenbarung zuwendet. Diese Offenbarung kommt von außen und hat daher einen ganz anderen, völlig neuartigen Anspruch auf Wahrheit, Geltung und Verbindlichkeit. Die kleinen Offenbarungen der anderen Religionen erfordern in erster Linie Aufmerksamkeit, um nichts zu verpassen, was an Vorzeichen, Orakeln und Träumen wichtig sein könnte. Die große Offenbarung der biblischen Religion dagegen erfordert Gedächtnis, weil sie ein für alle Mal ergeht und von allen kommenden Generationen bewahrt und befolgt werden muss.

Der dritte Begriff, der für die Religionen im Zeitalter des Glaubens konstitutiv ist, ist der des *Bundes*. Die große Offenbarung ergeht nicht allen Menschen, sondern nur einem Kreis auserwählter Adressaten. Bei der Urform dieses Offenbarungstyps ist es das auserwählte Volk, das JHWH aus Ägypten befreit, um mit ihm einen Bund zu schließen. Zu

2 Dieses Prinzip wird im Bilderverbot (Dtn 5.8-9 = Ex 20.4-5) und im Motiv des »dominium terrae« (Gen 1,28) eingeschärft.

3 Zu dieser radikalen Außerweltlichkeit entwickelt sich die monotheistische Gottesidee allerdings erst in Hellenismus und Spätantike, die das biblische Gottesbild im Licht der griechischen Philosophie (Platon und Aristoteles) deuten. Aber schon in der Bibel tritt Gott in immer größere Distanz zur Welt (vgl. Miles 1996).

diesem Zweck ruft Gott das Volk an den Berg Sinai, um ihm dort sich und die Gesetze zu offenbaren, auf die dieser Bund gegründet sein soll und deren Befolgung dem Volk dazu dienen soll, in aller Zukunft in diesem ein für allemal für ewige Zeiten geschlossenen Bund zu verbleiben. Der Bund knüpft ein Band zwischen dem außerweltlichen Gott und dem auserwählten Volk, er stiftet gleichsam eine Enklave außerweltlicher Heiligkeit in der weltlichen Welt. Der Einwand, der sich hier aufdrängt, geht nicht etwa wie bisher dahin, dass doch alle Religionen die Vorstellung eines Bundes zwischen Gott und Volk kennen, sondern betont umgekehrt, dass diese Vorstellung exklusiv jüdisch sei. Natürlich wurzelt der Begriff des Bundes, hebräisch: *b^erit*, fest in der jüdischen Tradition und ist von der Idee des auserwählten oder heiligen Volkes, *goj qadōsch*, nicht zu trennen. Sein jüdisches Spezifikum liegt in der zugleich religiösen und ethnischen Definition der Zugehörigkeit. Jude ist, wer das Gesetz hält und von Abraham abstammt.

Der Bundesgedanke impliziert notwendigerweise das Prinzip der Mitgliedschaft, das über Kriterien definiert ist. Zu diesen Kriterien gehört in allererster Linie der *Glaube*, hebräisch: *aemunah*, arabisch: *aemaen*, griechisch: *pistis*, lateinisch: *fides*, der soviel bedeutet wie das feste Vertrauen auf die Bundeszusage Gottes, mit denen zu sein, die an ihn glauben. Dieser prägnante Begriff von Glauben ist anderen Religionen fremd und die Missionare hatten große Mühe, in anderen Sprachen ungefähre Äquivalente für diesen fremden Begriff zu erfinden. Im Grunde musste selbst das griechische *pistis* von Paulus ziemlich umdefiniert werden, um es als Wiedergabe von *aemunah*, dem Bundesvertrauen, geeignet zu machen. Im Neuen Testament heißt »glauben« vor allem an Christus glauben, d.h. glauben, dass Jesus von Nazareth der Sohn Gottes und der »gesalbte« Erlöser ist, denn darauf beruht im Christentum der Bund. Im Judentum bildet neben der Abstammung von Abraham das Beachten der Gesetze das Kriterium der Mitgliedschaft im Bund. Christentum und Islam haben das ethnische Kriterium der Abstammung aufgehoben und den Bund daher allen Menschen geöffnet. Geblieben ist das Kriterium des Glaubens an die Offenbarung,

für die Christen in Gestalt Jesu Christi, in dem das Wort Fleisch, d.h. das Gesetz leibhaftiges, nachlebbares Vorbild geworden ist, und für die Muslime an die Offenbarung des Korans durch den Engel Gabriel an Mohammed.

Die Idee dieses Bundes bildet den Kern der neuen Religion, die schon von Laktanz als so neuartig empfunden wurde, dass er dem lateinischen Wort *re-ligio*, von *relegere*, »wieder (und wieder) durchgehen, aufmerksam beachten«, eine neue Etymologie unterlegte und es von einem Verb *re-ligare* »wieder-verbinden« ableitete und Religion als die Wiederanknüpfung des durch den Sündenfall gebrochenen Bundes definierte. Das alte *relegere* von dem etwa Cicero, sicher zu Recht, das Wort *religio* ableitete, bezieht sich genau auf die sorgfältig beobachtende Aufmerksamkeit, die die römische wie alle alten Religionen forderten und das neue *religare* bezieht sich ebenso präzise auf die von der neuen geforderten Bewahrung der den Vätern zuteil gewordenen Offenbarung im Gedächtnis der Gläubigen (vgl. Laktanz 2011: 389).

RAHMUNGEN DER NEUEN RELIGIONSFORMEN

Die neue Religionsform zieht einen dreifachen Rahmen. *Erstens* grenzt sie die Mitglieder des Bundes aus dem Rest der Menschheit aus. Der hebräische Begriff für die Bundesmitglieder, *qahal*, bedeutet soviel wie »Vollversammlung« und wird im griechisch schreibenden Christentum als *ekklesia*, Volksversammlung, wiedergeben, wovon im Französischen *église* und im Italienischem *chiesa* mit der Bedeutung »Kirche« kommen. Das deutsche Wort »Kirche« kommt ebenso wie englisch »church« von *kyriaké (oikos)*, »das Haus des Herrn« und bedeutet dasselbe wie *ekklesia*. Die Versammlung der Gläubigen hat ihr Zentrum und ihren Inbegriff im Gotteshaus. Das Wort »Synagoge« für den Ort des jüdischen Gottesdienstes kommt aus dem Griechischen und heißt »Zusammenführung«. Das arabische Wort für die Gemeinschaft der Gläubigen ist *'umma*, das Wort für Moschee, arabisch *Masdjid*,

heißt »Ort der Niederwerfung« (zum Gebet) und bringt dieselbe Idee zum Ausdruck, dass Gottesdienst und Versammlung gleichbedeutend sind. Die Gläubigen versammeln sich zum Gottesdienst. In allen Varianten der neuen Bundesreligion sind Gotteshaus und Versammlungshaus der Gläubigen identisch. Nichts liegt der Idee des Tempels ferner, in dem die alten Religionen ihren architektonischen Ausdruck finden. Hier ist das Volk allenfalls in den Vorhof zugelassen und auch das nur zu den hohen Festen. Der Tempel ist in erster Linie das Haus Gottes und nicht des Volkes. Das gilt zunächst auch für den jüdischen Tempel. Die neue Religion gewinnt ihre eigentliche Form mit der Zerstörung des Zweiten Tempels und mit dem Auszug von Mekka nach Medina.

Der *zweite* Rahmen, den die neue Religionsform zieht, wirkt nach innen. Im Gegensatz zu den anderen, alten Religionen, die mit Kultur identisch sind, bildet die neue Religion ein System, das auf eigenen Gesetzen beruht und sich von anderen Systemen oder Sub-Systemen der Kultur wie Recht, Politik, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft usw. abgrenzt. So ist erst die neue Religion in der Lage, von ihrem eigengesetzlichen Standpunkt aus die Kultur zu kritisieren und im Grenzfall sogar zu kontrollieren, indem sie sich die anderen Gebiete unterordnet (vgl. Assmann 2016).

Einen *dritten* Rahmen zieht die neue Religionsform mitten durch ihre Anhänger. Das ist der Rahmen, aus dem der Mensch fallen kann, wenn er ihre Gesetze bricht oder ihre Lehren verfehlt. Die Geschichte des Goldenen Kalbs, die im Buch Exodus unmittelbar nach dem Bundesschluss stattfindet, stellt eine Art Urszene dieses Rahmenbruchs dar. Lehren und Gesetze kennen alle Religionen, aber sie gelten dort für die Priester, die sich durch Reinheit und Gelehrsamkeit aus der Masse des Volkes abheben. Ebenso bilden auch die Tempel Enklaven der Heiligkeit in der profanen Welt. In der neuen Religion gibt es zwar noch gewisse Abstufungen, aber grundsätzlich sind alle Gläubigen in den Lehren unterwiesen und zur Einhaltung der Gesetze, darunter Reinheits- und Speiseregeln verpflichtet. Im Judentum und Islam fällt man aus dem Rahmen, wenn man Schweinefleisch isst, im Islam zu-

dem, wenn man Alkohol trinkt; im Christentum gibt es andere Möglichkeiten, aus dem Rahmen zu fallen, wie die mittelalterlichen Ketzer- und Hexenprozesse sowie die bis heute geübten Exkommunikationsverfahren der katholischen Kirche zeigen.

Die drei Rahmen, mit denen sich die neue Religionsform umgibt, machen sie von der Geschichte sowie von Staat, Herrschaft, Kultur, Territorium, Tempel unabhängig, indem sie das Leben der Gemeinschaft auf die außerweltliche, außergeschichtliche Grundlage der Offenbarung und des Glaubens stellen. Das ist, was die Juden im babylonischen Exil aus der Katastrophe ihrer Geschichte, aus dem völligen Zusammenbruch ihrer Welt gelernt haben. Aus dem Untergang haben sie das Zeitalter des Glaubens heraufgeführt.

RELIGION UND GEWALT

Die drei Rahmen enthalten aber auch ein antagonistisches Moment, das sich unter bestimmten historischen Umständen in Richtung Intoleranz und Gewalt radikalieren kann. Damit komme ich zu dem in letzter Zeit vieldiskutierten Problem eines möglichen Zusammenhangs zwischen Monotheismus und Gewalt (vgl. Schieder 2014). Der entscheidende Punkt hier ist nicht der Monotheismus als solcher, also der Glaube an einen einzigen Gott, sondern die mögliche antagonistische Aufladung der Rahmen, die sich aus der Struktur der neuen Religionsform mit ihrer Gründung auf den Ideen von Offenbarung, Bund, Treue und Glauben ergeben.

In seinem in den 1790er Jahren entstandenen aber erst 1817 in den *Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Diwan* veröffentlichten Essay »Israel in der Wüste« trifft Johann Wolfgang von Goethe folgende bemerkenswerte Feststellung:

»Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens.« (Goethe 2000: 208)

Das gilt natürlich nicht für alle Geschichte und alle Religionen, aber es gilt für das Zeitalter des Glaubens und ist heute aktueller als je zuvor, wo Europa sich von seiner einstigen Rolle als Hort des Glaubens zu seiner neuen Bedeutung als Hort des Säkularismus zu entwickeln begonnen hat.

Was den äußeren Rahmen angeht, so fehlt ihm im Judentum von Haus aus jede antagonistische Spitze. Er hat hier den Charakter der Selbstaussgrenzung. Durch die Bewahrung und Befolgung des Gesetzes, das die Grundlage des zwischen JHWH und Israel geschlossenen Bundes bildet, unterscheidet sich Israel unter allen Völkern und »bezeugt« daher die Macht und Einzigkeit seines Gottes. »Ihr seid meine Zeugen«, sagt Gott zweimal bei Deutero-Jesaja (43,10; 44,8). Diese Zeugenschaft heißt hebräisch Kiddusch Haschem »die Heiligung des Namens (Gottes)« (vgl. Lenzen 2002). Das kann im Grenzfall dazu führen, für die Wahrheit Gottes eher zu sterben als das Gesetz zu brechen. »Ich bin geboren und in die Welt kommen«, sagt Jesus nach Johannes zu Pilatus, »dass ich die Wahrheit bezeuge«. Diese Wahrheit ist das Reich, das nicht von dieser Welt ist, an das man nur glauben aber nicht erforschen und beweisen kann. Die Mitglieder dieses Reichs bzw. Bundes bezeugen den Bund, in dem sie nach seinen Gesetzen leben und im Grenzfall für ihn sterben. Unser Wort »Märtyrer« kommt bekanntlich vom griechischen *martys* »Zeuge«.

Im Alten Testament hat die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern, aus deren Kreis sich JHWH Israel erwählt hat, keine polemischen Implikationen. Der Plural des hebräischen Worts *goy* »Volk«, *goyim*, heißt zugleich »Heiden«. Aber die *goyim* sind nicht »Ungläubige«, sondern »Andersgläubige«, und dass sie an anderes glauben, ist völlig in Ordnung, da sie ja nicht in den Bund berufen sind. Auch für Vertrauen und Verständigung mit den »Völkern« gibt es bei aller selbstaussgrenzender Wirkung des Gesetzes eine gewisse Grundlage. So findet sich z.B. in der Bibel die Unterscheidung zweier Begriffe von Gottesfurcht. Der eine lautet *yir'at JHWH*, die Furcht des Herrn. Das ist die Gottesfurcht, von der es in Ps 111, 10 und Spr 9,10 heißt, dass sie der Weisheit Anfang sei. »Timor Domini principium sa-

pietiae« – so steht es über den Eingängen unendlicher Gymnasien. Das bezieht sich auf die Bundes-interne, Offenbarungs-basierte Form von Moral, die durch das Gesetz vorgeschrieben ist. Der andere Begriff von Gottesfurcht lautet *yir'at Elohim* »timor Dei«, und dieser Begriff wird auch auf Nichtisraeliten angewendet. So heißt es von den ägyptischen Hebammen der Hebräer, dass sie Gott fürchteten (Ex 2, 15-22, vgl. Exodus, 1.39f.) und von den Amalekitern, die die ägyptische Nachhut beim Marsch durch die Wüste überfielen, umgekehrt, dass sie keine Gottesfurcht hatten (Dtn 25, 17f.). Als Abraham beim König von Gerar, einem Kanaanäer, weilt, gibt er Sarah als seine Schwester aus, weil er annimmt, dass es keine Gottesfurcht in diesem Lande gibt und er daher um seiner Frau willen umgebracht werden könnte (Gen 20,11). Abraham setzte bei Ausländern keine Gottesfurcht voraus und wird Lügen gestraft. Das andere Konzept einer Vertrauensgrundlage außerhalb des Bundes ist der Bund, den Gott mit Noah, dem Überlebenden der Sintflut und daher dem Repräsentanten der gesamten Menschheit schließt. Darin verpflichtet sich Gott, nie wieder das Leben auf der Erde durch eine Flut zu vernichten und verpflichtet die Menschen auf zwei Gebote:

»Allein esset das Fleisch nicht mit seinem Blut, in dem sein Leben ist!

Auch will ich euer eigen Blut, das ist das Leben eines jeden unter euch, rächen und will es von allen Tieren fordern und will des Menschen Leben fordern von einem jeden Menschen. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.« (Gen 9,4-6)

In der Begründung des Tötungsverbots klingt das Motiv der universalen Menschenwürde an: Gott hat den Menschen sich zum Bilde geschaffen, und als ein Bild Gottes ist der Mensch heilig und unantastbar. In dieser Form ist das noachidische Gebot auch heute noch die beste Grundlage eines Weltethos. Der Sinn des Noah-Bundes ist die kategorische Verwerfung der Gewalt, sowohl auf Seiten Gottes als auch der Menschen, aller Menschen. Für die Bibel gibt es also durchaus Moral

außerhalb der eigenen Religion. Die Grundlage der ursprünglichen, »heidnischen« allgemeinen Übersetzbarkeit bildete jedoch ein ganz anderes Prinzip: die kosmische Immanenz der verschiedenen Gottheiten. Sie alle wirkten in der Welt, die allen gemeinsam war. Der entscheidende Punkt der neuen Religion war die Aufkündigung dieser Kontinuität von Gott und Welt. Der außerweltliche Gott hat keinen gemeinsamen Nenner mit den inner- und überweltlichen Göttern der anderen.⁴

Eine Ausnahme gibt es allerdings bei der grundsätzlich unproblematischen Beziehung zwischen Israel und den Völkern: die Kanaaniter, d.h. die Urbevölkerung des Gelobten Landes, das Israel nach dem Auszug aus Ägypten in Besitz nehmen soll. Von diesen Völkern, hinter denen sich offenbar nichts anderes verbirgt als die noch nicht zur neuen Religion des Bundes konvertierten Hebräer sehe ich hier erst einmal ab. Problematisch wird die Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern erst im Christentum und Islam, da diese Religionen ja allen Menschen die Chance der Mitgliedschaft eröffnen und daher keine Andersgläubigkeit anerkennen. Jetzt werden die Andersgläubigen zu Ungläubigen, die es für den Bund zu gewinnen und, was den Islam betrifft, im Grenzfall auch zu vernichten gilt.

Wieder könnte man einwenden, dass ein Begriff von Identität und ein Element von Abgrenzung allen Religionen eignet. Genau das ist aber nicht der Fall. Dass die Griechen sich von den »Barbaren« abgrenzen, hat keinen religiösen Sinn, und dass im Alten Rom einmal gewisse orientalische Kulte verboten wurden, hat mit öffentlicher Ordnung, aber nichts mit Glauben zu tun. Im Gegenteil: die alten Religionen standen einander nicht als fremd und schon gar nicht als feindlich gegenüber. Die Gottheiten der einen galten als mit denen der anderen korrelierbar, ja geradezu übersetzbar und identifizierbar. Dass die Anderen eine andere Religion besaßen und andere Götter verehrten, bilde-

4 Das Prinzip der Übersetzbarkeit und ihrer kosmischen Basis habe ich in *Moses der Ägypter* (1998, S. 73-82) als das Besondere der »heidnischen« Religionen dargestellt.

te kein Element der Abgrenzung, sondern ganz im Gegenteil der Verständigung. Nur auf dieser Grundlage konnte man ihnen vertrauen und mit ihnen Verträge schließen.

Das antagonistische und tendenziell polemische Element der neuen Form von Religion hat seine historische Grundlage darin, dass sie in ihren drei wichtigsten Erscheinungsformen, Judentum, Christentum und Islam, als eine Reformbewegung gegenüber älteren Traditionen auftrat, die sie verteufelten und verfolgten, im Christentum, sobald es als römische Staatsreligion an die Macht kam und im Islam von Anfang an. Was das Judentum angeht, muss man sich von der Vorstellung freimachen, es ginge auf Moses und den Auszug aus Ägypten zurück, was man landläufig im 14. oder 13. Jahrhundert v. Chr. annimmt, oder gar auf Abraham, den die Bibel über 400 Jahre früher ansetzt. Das ist die erzählte Zeit, aber nicht die Zeit der Erzählung. Die hat man vielmehr zwischen 720 und 450 anzusetzen, mit dem Auftreten der ersten religionskritischen Propheten Hosea und Amos, der josianischen Kultreform 622, dem babylonischen Exil und vor allem dem Wiederaufbau des Tempels als dem Gründungsakt des frühen Judentums. Damit beginnt das »Zeitalter des Glaubens«. Es sind die Israeliten, die es nach über hundertjähriger Unterdrückung durch die Assyrer und nach dem vollständigen Zusammenbruch ihres Staates und dem Verlust von Land und Tempel, im babylonischen Exil heraufgeführt haben. Die Religion Alt-Israels war eine Religion wie alle anderen auch, schwach polytheistisch, mit JHWH als Nationalgott an der Spitze eines kleinen Pantheons und der Vorstellung eines übernationalen Schöpfergottes El.⁵ Das war die Tradition, die von einer radikal puritanischen Bewegung wie man sie vor allem mit dem Deuteronomium verbindet reformiert wurde. Die damit verbundene Gewalt und Polemik findet ihren Ausdruck in den Passagen, die zu Vertreibung und Vernichtung der Ureinwohner des Landes, der Kanaaniter, aufrufen und jede Schonung und Verständigung mit ihnen verbieten. Es handelt sich dabei um den

5 Zum Charakter der altisraelitischen Religion als einer archaischen oder »primären« Religion vgl. Lang 2002.

Hass gegen die eigene Vergangenheit, wie er für die Situation von Konvertiten typisch ist (vgl. Exodus, 275-281; Keel 1995, 2002). Mose und der Mythos vom Auszug aus Ägypten sind narrative Symbole dieses revolutionären Aktes einer Verwerfung des Bestehenden zugunsten einer Neugründung in Form einer Ordnung, die nicht im Gegebenen und Tradierten, sondern in einer außerweltlichen Offenbarung wurzelt. Jesus und Mohammed kann man natürlich nicht als narrative Symbole bezeichnen. Sie sind historische Figuren, die gelebt und gewirkt haben. Trotzdem wandeln sie unverkennbar in Moses' Spuren und im Horizont des Glaubens, dessen Zeitalter nicht mit Abraham oder Moses, sondern mit der Gründung des Zweiten Tempels beginnt, mit den frühen Propheten und den Deuteronomisten als Vorläufern.

Zu den Vorläufern gehört aber ohne Zweifel auch Zarathustra. Wir dürfen nicht vergessen, dass die persischen Könige, die Israel aus Babylon befreiten, ihrem eigenen Großreich als Provinz einverleibten und bis zum Untergang des Perserreichs durch Alexanderregierten, Anhänger des Zoroastrismus waren. Der Zoroastrismus deutet die Welt als Schauplatz des Kampfes zwischen Ohrmazd und Ahriman, den Mächten des Lichts und den Dämonen der Finsternis, dem Prinzip des Guten und dem Prinzip des Bösen. Nachdem Ohrmazd die Menschen geschaffen hat, sind sie zu Ahriman abgefallen. Zarathustra wurde dazu berufen, sie zur Verehrung des Ohrmazd zurückzuführen. Ihm offenbarte Ohrmazd die Gesetze der wahren und guten Religion. Die avestischen Schriften, in denen diese Offenbarungen niedergelegt sind, sind voll schärfster Polemik gegen die Anhänger des Ahriman, des Bösen und Falschen.

Wirklich brisant wird diese Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Anderen, Gläubigen und Ungläubigen, im Horizont der Vorstellungen von Weltende und Weltgericht (vgl. Assmann 2012). In den christlichen Darstellungen des Weltgerichts, allen voran Michelangelos Wandgemälde in der sixtinischen Kapelle, sieht man Jesus als Weltenrichter diese Unterscheidung verkörpern, indem er die Guten zur Rechten ins Paradies einlädt und die Bösen zur Linken in die Hölle schickt. Beim Weltgericht am jüngsten Tag spricht und vollstreckt Gott das

Urteil, aber schon vorher, im Gang der irdischen Geschichte, kommt es darauf an, sich auf die Seite des Guten, des Lichts und des Glaubens zu stellen und für Gott gegen die Vertreter des Bösen, der Finsternis und des Unglaubens vorzugehen. In den zoroastrischen Schriften ist die Vorstellung vom Endkampf zwischen Ohrmazd und Ahriman zentral, im Koran begegnet das Motivs des Weltgerichts und der Abrechnung mit den Gottesfeinden in fast jeder Sure, im Neuen Testament ist es prominent vertreten in Mt 25 und der Offenbarung des Johannes, die jüdische zwischentestamentliche und auch die apokryphe christliche Literatur ist voll von apokalyptischen Schriften. Die Unterscheidung, die mit dem Zeitalter des Glaubens in die Welt kam, erfuhr im Hellenismus und in der Spätantike durch die Vorstellungen von Weltende und Weltgericht eine enorme Verschärfung, die uns noch heute in zunehmendem Maße zu schaffen macht, und die Zukunft nicht nur der Religion wird davon abhängen, in welchem Maße es gelingt, das apokalyptische Denken, das alle fundamentalistischen Bewegungen befeuert, einzudämmen.

DIE MOSAISCHE UNTERSCHIEDUNG

In meinem 1997 auf englisch und 1998 auf deutsch erschienenen Buch *Moses der Ägypter* habe ich die mit dem neuen Religionstyp in die Welt gekommene Unterscheidung die »mosaische Unterscheidung« genannt und als Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Raum des Religiösen verstanden (ausführlicher hierzu: Assmann 2003). Meine These war, dass diese Unterscheidung dort bisher keinen Platz hatte, dass die Vorstellung falscher Götter und falscher Religionen in den alten Religionen vollkommen undenkbar war und dass mit dieser Unterscheidung notwendigerweise eine gewisse Intoleranz gegenüber dem mit der eigenen Wahrheit als unvereinbar empfundenen Denken und Handeln verbunden war. Inzwischen hat mich eine genauere Lektüre der Bibel, insbesondere der Bücher Exodus bis Deuteronomium, dazu gebracht, zwei Formen des alttestamentlichen Monotheismus zu unter-

scheiden: den Monotheismus der Treue und den Monotheismus der Wahrheit (vgl. Exodus, 106-119). Nur der Monotheismus der Treue verdient das Adjektiv »mosaisch«, nur er ist eng mit dem Namen Moses verbunden. Kennzeichnend für diese Religionsform ist der Glaube an einen einzigen Gott, aber in einer Welt, die man durchaus von vielen anderen Göttern bewohnt und beherrscht sieht. So jedenfalls erscheint sie in ihrer ersten, revolutionären Form im Pentateuch und bei den frühen Propheten. Der »Monotheismus der Wahrheit«, der keine anderen Götter als den Einen Schöpfer von Himmel und Erde anerkennt, ist etwas anderes, das in der biblischen Welt erst mit den späteren Propheten, Deuterocesaja, Jeremia und anderen sowie in anderen biblischen Büchern der Perserzeit greifbar wird. Der Monotheismus der Treue, der sich in einer Welt voller Götter einem Einzigen, dem Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft, verbindet, ist das Ursprüngliche und weiterhin Dominante. Dieser Befreiergott ist ein kategorisch neuer Gott, kein Gott aus dem Kreis der polytheistischen Götterwelt, der sich auf Kosten aller anderen durchgesetzt hat, ebenso wie auch die Religion im Zeitalter des Glaubens eine kategorisch neue Religion ist, so viel sie dann auch vom Alten in sich aufgenommen hat.

Die Idee dieser neuen Religion des Gottesbundes taucht, wie schon gesagt, erstmals bei den frühen Propheten Israels, Hosea, Amos und Micha auf und wird dann im Babylonischen Exil und nach der Rückkehr nach Jerusalem kodifiziert und durchgesetzt. Die Erfahrung des Durchbruchs zu etwas grundsätzlich Neuem wird im 2.-5. Buch Mose als »Offenbarung« gedeutet und in einer Großen Erzählung gestaltet, die das Zeitalter des Glaubens fundiert. Sie liegt dem frühen Judentum des II. Tempels und seinen drei Nachfolgern zugrunde: dem rabbinischen Judentum, dem Christentum, dem Islam und dann allen Religionen, die sich seither an diesem Vorbild orientiert haben. Da die Offenbarung, auf der diese Religionen gründen, ein für alle Mal ergangen ist und alles darauf ankommt, ihre Botschaft zu fixieren und zu erinnern, beruhen alle diese Religionen auf einem Corpus heiliger Schriften, die gewissermaßen das Drehbuch darstellen, das von den Gläubigen in Lebenspraxis umgesetzt werden muss. Es sind Religionen der schriftbe-

zogenen Erinnerung und Auslegung, im Gegensatz zu den heidnischen Religionen, die auf Opferkult, Aufmerksamkeit und Divination beruhen.

Auf dem beschriebenen Komplex aus Offenbarung und Verheißung, Bund und Gesetz, Glaube und Treue beruht, was wir heute landläufig unter Religion verstehen. Es ist dieser Typus von Religion, der seit dem 18. Jahrhundert mit der Aufklärung in Europa zu verblasen scheint. Seit der iranischen Revolution von 1979 jedoch spricht man von einer »Wiederkehr der Religion«, die das westliche, maßgeblich von Max Weber begründete Modell einer Rationalisierung und »Entzauberung« der Welt Lügen gestraft habe (vgl. Joas 2017). Statt sich in einem unaufhaltsamen Prozess der Modernisierung, dem sich auf lange Sicht keine Gesellschaft der Welt entziehen könne, allmählich aufzulösen, hat in allen drei Religionen, die das Erbe des frühen Judentums angetreten haben, Judentum, Christentum und Islam, die Religion in Gestalt fundamentalistischer Bewegungen, die sich auf die heiligen Schriften berufen, enorm an Einfluss gewonnen. Hier zeigt sich, dass »die« Religion, die seit 40 Jahren »zurückgekehrt« ist, ihre politische Durchschlagskraft aus dem Monotheismus der Treue bezieht, der im Zeitalter des Glaubens den Glutkern religiöser Überzeugungen gebildet und sich als aufklärungs- und säkularisierungsresistent erwiesen hat. Der Erfolg dieser »Wiederkehr« beruht zu einem großen Teil auf der Allianz, den gerade diese Form von Religion mit der Politik eingegangen ist. In Israel spielen die Ultraorthodoxen und die Fundamentalisten im Parlament eine bestimmende Rolle, in USA haben die evangelikalen Richtungen einen enormen Einfluss gewonnen und der Islam hat seinen Charakter als eine politische Religion nie aufgegeben. Die Gefahr eines »Monotheismus der Treue« liegt in der Möglichkeit, unter bestimmten historischen Umständen wie Krieg, Kolonialisierung, Unterdrückung, Ausbeutung, Demütigung (man denke an die Mohammed-Karikaturen) usw. in militantes »Eifern« umzuschlagen, das sich auf entsprechende Vorbilder und Vorschriften in den heiligen Schriften berufen kann.

Demgegenüber gilt es aber auch die Großartigkeit und Strahlkraft dieses auf Offenbarung und Glauben, Bund und Treue basierenden Religionstyps hervorzuheben. Sie liegt in der Befreiung aus den Zwängen »dieser« Welt, die er seinen Anhängern verheißt. Das erklärt sich aus den historischen Bedingungen seiner Entstehung, die von Unterdrückung, Versklavung, Verfolgung und Vernichtung bestimmt waren. Die neue Religion versteht sich als die Gründungstat eines außerweltlichen Gottes, der in diese profane, von Machtgier bestimmte Welt einen Bezirk außerweltlicher Heiligkeit hinein gestiftet hat, so dass sich den Menschen, die an ihn glauben, eine Sphäre alternativer Beheimatung erschließt und sie den Zwängen dieser Welt nicht mehr vollständig ausgesetzt sind. Orte besonderer Heiligkeit kennen vermutlich alle Religionen. Aber sie führen sie nicht oder allenfalls höchst selten auf einen Akt göttlicher Stiftung zurück wie die Stiftung des Bundes mit seinem Zentrum, dem Tabernakel im Buch Exodus. Dieser geistige Befreiungsschlag hat jedoch auch eine Schattenseite. Die Abkehr von »dieser Welt« kann Formen der Weltverachtung annehmen, die sich bis zur Apokalyptik steigern können. Die Idee der Reinheit und Heiligkeit kann sich zu einem Wert steigern, der alle anderen Werte des Lebens in dieser Welt wie Menschlichkeit und Frieden in den Schatten stellt und weit hintansetzt. Schon im Hellenismus und in der Spätantike erfuhr der Konflikt des Glaubens und Unglaubens durch die Vorstellungen von Weltende und Weltgericht eine enorme Verschärfung, die uns noch heute in zunehmendem Maße zu schaffen macht, und die Zukunft nicht nur der Religion wird davon abhängen, in welchem Maße es gelingt, das apokalyptische Denken, das alle fundamentalistischen Bewegungen befeuert, einzudämmen.

VON DER NOTWENDIGKEIT, DEM SÄKULARISMUS RELIGIÖSES GEWICHT ZU GEBEN

Erst im Zeitalter des Glaubens hat Religion jene Autonomie gewonnen, die sie als ein unabhängiges System eigener Werte und Normen und

eine kritische Instanz gegenüber Politik und Kultur aufbaut. Oft hat das in der Geschichte zu einer Situation geführt, in der sich die Religion alle anderen kulturellen Sphären, Recht, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft, Politik unterworfen hat (vgl. Assmann 2016). In der islamischen Welt, aber auch in Israel und den USA nimmt diese Tendenz bedrohlich zu. Hier wächst Europa als einer Heimat zivilgesellschaftlicher Freiheiten und Verpflichtungen eine wichtige Aufgabe zu. Nicht gegen die, sondern im Bunde mit der Religion – wenn auch nicht unbedingt im Bunde mit der kirchlichen Orthodoxie – sind in Europa die Wissenschaften und Künste zu einer einzigartigen Blüte gekommen, die ohne die Impulse des Christentums, aber auch des Judentums und des Islams gar nicht zu denken sind. Eine ideologisch oder religiös motivierte Kulturrevolution, wie sie die Welt oft genug heimgesucht hat, gilt es unter allen Umständen zu verhindern. Die religiösen Fanatiker wird man damit nicht überzeugen können, dafür aber vielleicht den Widerstand der Zivilgesellschaft stärken.

Der Gefahr fundamentalistischer, apokalyptisch inspirierter Welt-, Kultur- und Lebensverachtung lässt sich nur begegnen, indem sich die »säkulare«, zivilgesellschaftliche Welt darauf besinnt, dass auch ihr immaterielle Werte, aller Säkularisierung zum Trotz, heilig sind, wie sie sich in dem einen, weit gefassten Begriff der Menschenrechte und Menschenpflichten zusammenfassen lassen (vgl. Assmann 2017). Diese Werte sind aber nicht so weit entfernt von dem, worum es auch den Religionen geht, soweit sie nicht fundamentalistischen und politischen Verschärfungen und Radikalisierungen zum Opfer gefallen sind: Frieden, Gerechtigkeit und zumindest jene Formen von Freiheit, wie sie sich aus dem Gedanken des Gottes- anstatt Menschendienstes ergeben. Worauf es ankommt, ist nicht, die Religion zu säkularisieren, sondern umgekehrt, dem Säkularismus religiöses Gewicht zu geben, indem wir uns darauf besinnen, was uns auch jenseits des Horizonts des Glaubens heilig ist (vgl. Joas 2017; Küng 2012). Noch heute stößt man immer wieder auf die Ansicht, dass es keine Moral ohne den Glauben an Gott und ein Weltgericht geben kann, dass die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Wer würde sich denn, so wird argumentiert, den moralischen

Geboten unterwerfen, wenn er nicht göttliche Strafe fürchten müsste? Wer der Menschheit den Gottesglauben nimmt, stößt sie in den Naturzustand eines Kampfes aller gegen alle zurück. In Europa jedoch hat der Glaube an die eine, einmalige, alles begründende Offenbarung und die Kirche als ihre von Gott eingesetzte Hüterin seit der Aufklärung ihre ausschließende Geltungskraft eingebüßt. Die Idee einer »natürlichen Religion«, die nicht auf Offenbarung, sondern auf Erfahrung beruht und in ihren Grundzügen allen Menschen gemeinsam ist, gewann seit dem 17. Jahrhundert immer mehr an Boden.

DIE ÄGYPTISCHE MA'AT: MORAL VOR DEM ZEITALTER DES GLAUBENS

Für die Frage nach Moral und Verständigung außerhalb des Zeitalters des Glaubens befindet sich der Ägyptologe in einer besonderen Situation, denn er bezieht einen Standpunkt, der weit in der Vergangenheit und der Heraufkunft des Zeitalters des Glaubens entsprechend weit vorausliegt. Ich blicke also nicht nostalgisch zurück auf dieses zu Ende gehende Zeitalter, sondern von Ägypten aus voraus auf seine Entstehung und suche zu verstehen, warum es gerade Ägypten war, von dem ausgezogen werden musste, um in das Zeitalter des Glaubens einzuziehen. Das Alte Ägypten stellt in der Tat die Gegenwelt dar zu der auf Offenbarung, Bund und Glauben beruhenden Welt des frühen Judentums. Darauf hier näher einzugehen, fehlt die Zeit. Einen Punkt aber möchte ich abschließend doch in aller Kürze hervorheben. Das Beispiel Ägyptens zeigt, dass keineswegs – wie es von Theologen immer wieder vertreten wird – erst mit den offenbarten Gesetzen des Bundesgottes die Moral in die Welt gekommen sei. Sie war von eh und je in der Welt, aber nicht in der Form geoffenbarter Gebote, sondern in Form in vielen Generationen gereifter und tradiert Erfahrung. Die Idee der Gerechtigkeit war schon vorher da und daher kann man davon ausgehen, dass sie auch nachher da sein wird, dass sie bzw. die Seh-

sucht und die Suche nach ihr im Menschen angelegt ist und eine universale, trans-religiöse und trans-kulturelle Größe darstellt.

Der Zentralbegriff der altägyptischen Religion ist *Ma'at*, was wir mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung, Einklang mehr umschreiben als übersetzen. *Ma'at* ist eine göttliche Wahrheit, die aber durchaus von dieser Welt ist und durch Erfahrung und Erziehung bestimmt und überliefert werden muss. Der Begriff *Ma'at* kommt unserem Begriff von Religion als einer auf göttliche Stiftung gegründeten Lebensordnung vielleicht am nächsten. »Gott«, so heißt es in einem wichtigen ägyptischen Text, »hat den König (d.h. den Staat) auf Erden eingesetzt für immer und ewig, um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter (mit Opfern) zufriedenzustellen, um die *Ma'at* zu verwirklichen und die *Isfet* (Lüge, Unrecht, Zwietracht, Chaos) zu vertreiben.« *Ma'at* umfasst also Recht und Kult. Sie will nicht »geglaubt«, sondern gesagt und getan werden. »Tu die *Ma'at*, sag die *Ma'at*«, so lautet das »schöne Wort, das aus dem Munde des Re – des Sonnen- und Schöpfergottes – kam«, heißt es in einem Text, der eine Abhandlung über die *Ma'at* darstellt. Die *Ma'at* ist nicht einfach da, der Welt etwa als Weltordnung mit der Schöpfung eingeschrieben, sondern muss im Kosmos vom Sonnengott täglich aufs neue gegen Widerstände durchgesetzt und vom König auf Erden etabliert werden, damit der Mensch sie in seinem Tun und Sagen verwirklichen kann.

Aus diesem dramatischen und performativen Charakter der *Ma'at* ergibt sich der Zusammenhang von *Ma'at* und Tugend. Unser Wort »Tugend« hängt mit »taugen« zusammen, es bezieht sich auf Taten, zu denen man fähig, Aufgaben, denen man gewachsen ist, Pflichten und Verantwortungen, die man übernehmen kann. *Ma'at* beruht nicht auf Offenbarung, die geglaubt werden will, sondern auf in Generationen gesammelter Erfahrung und Erziehung, die gehört, bewahrt, befolgt und weitergegeben werden will. Die *Ma'at* ist zwar mit dem Schöpfer- und Sonnengott verbunden, aber nicht wie die Tora offenbart und in heiligen Schriften kodifiziert. Was die *Ma'at* ist, *wie* sie gesagt und getan werden kann, muss in jeder Generation neu herausgefunden werden. Der Staat (= der König) ist nur für die Rahmenbedingungen (Ge-

richte u.a. Institutionen der Ordnung) zuständig. Alles andere müssen die Weisen herausfinden, festlegen und lehren. Der Einzelne muss durch Unterweisung dazu tauglich gemacht werden, die *Ma'at* im Tun – als Gerechtigkeit – und im Reden – als Wahrheit – zu verwirklichen. Beides aber, *Ma'at*-gemäßes Tun und *Ma'at*-gemäßes Reden, sind Formen gemeinschaftsfördernden, solidarischen, Verbindung stiftenden, »konnektiven« Verhaltens. *Ma'at* ist das Prinzip sozialer Konnektivität. Als Sünde, ägyptisch *Isfet*, gilt alles, was diese Konnektivität zerstört. Lüge gilt als Inbegriff sprachlicher Unsolidarität, sprachlich diskonnektiven Verhaltens, und Habgier gilt als Inbegriff handelnder Unsolidarität, praktisch diskonnektiven Verhaltens. Der Lügner und der Egoist schließen sich nicht nur selbst aus der Gemeinschaft aus, sondern sie zerstören Gemeinschaft.

Dahinter steht ein Menschenbild, das im Prinzip der Konnektivität die Grundlage des Lebens überhaupt sieht. »Der Mensch lebt, wenn ein anderer ihn geleitet« oder »der Mensch lebt, wenn sein Name genannt wird« sind ägyptische Sprichwörter, die dieses Menschenbild zum Ausdruck bringen (vgl. Assmann 2000). Als Einzelner ist der Mensch gar nicht lebensfähig bzw. kein Mensch im vollen Sinne. Erst in den Konstellationen des gesellschaftlichen Lebens kann er sich als Mensch verwirklichen. Was der Kirchenvater Tertullian von den Christen sagte, »fiunt, non nascuntur, Christiani« – Christen werden gemacht, nicht geboren⁶ – das gilt im Alten Ägypten für den Menschen, d.h. für den Ägypter allgemein. »Menschen werden gemacht, nicht geboren«, und die Morallehren dienen diesem Ziel. Sie wollen den Zögling zum Menschen machen, indem sie ihm die Tugenden vermitteln, die ihn zum Tun und Sagen, zur aktiven und kommunikativen Herstellung von *Ma'at* tauglich machen.

Mit dem Satz »Menschen werden gemacht, nicht geboren« wäre Rousseau gewiss nicht einverstanden. »Ist nicht die Absicht und Pra-

6 Tertullian, *Apologeticus pro Chistianis*, Kap. 18; vgl. Ptahhotep 41: »Niemand ist weise geboren«, und »Man ist nicht weise von Geburt, sondern wird weise«, Lucius Aenneus Seneca, *Über den Zorn*, 2.10.6.

xis«, fragt etwa Sven Bade, »einen Menschen zu machen, d.h. ihn nicht sich selbst entwickeln zu lassen, erstens eine Verletzung der Menschenwürde und zweitens ein kontraproduktiver Eingriff, der durch die Störung, die er erzeugt, erst reaktiv den Menschen ›böse‹ macht?«⁷ Das entspricht der modernen, vor allem von Nietzsche und Freud vertretenen Anthropologie, die in der Erziehung wie in der Kultur überhaupt eine Art Zwangsjacke sieht, die den Menschen in seiner freien Entfaltung behindert. Demgegenüber sind sich alle alten, antiken und traditionellen Erziehungslehren darin einig, dass der Neuling durch Erziehung und Initiation, im Judentum und Islam z.B. durch Beschneidung, im Christentum durch die Taufe, zum Menschen gemacht werden muss. Die Auseinandersetzung über diese Frage findet sich schon in altägyptischen Texten. Natürlich empfindet das Kind die Erziehung als Zwang und muss erst lernen, sie als Segen zu verstehen. Anders als Nietzsche und Freud ging die altägyptische Anthropologie davon aus, dass es so etwas wie ein natürliches Bedürfnis nach Erziehung gibt, eine Art Bindungstrieb, einen Willen, dazuzugehören, umso mehr, als diese Zugehörigkeit in ägyptischem Verständnis mit Verheißungen eines ewigen Lebens verbunden war.

Das Besondere der ägyptischen Morallehren liegt darin, dass immer die Todesschwelle mitgedacht ist. Die Lehren wollen den Zögling nicht nur zu diesseitigem Erfolg verhelfen, zu einem guten, gelingenden Leben, sondern sie wollen ihm auch und vor allem über die Todesschwelle hinweg helfen, indem sie ihm eine Fortdauer im sozialen Gedächtnis der Nachwelt und wo möglich auch im kulturellen Gedächtnis der Weisen sichern. Wer mit dem Tod nicht spurlos verschwinden will, muss sich an die *Ma'at* halten, die allein ein Leben nach dem Tode, im Gedächtnis der Nachgeborenen gewähren kann. *Ma'at* ist das Prinzip der Beständigkeit oder – um es mit einem derzeit beliebten Begriff zu bezeichnen – der »Nachhaltigkeit«. Das bringt ein Text in einem wunderbaren Bild zum Ausdruck. Die *Ma'at* nimmt den, der sie im Leben verwirklicht hat, selbst an die Hand und geleitet ihn ins Totenreich:

7 Brieflich vom 30.6.2017.

»Die Ma'at aber wird ewig sein.

Sie steigt an der Hand dessen, der sie übte, ins Totenreich hinab.

Er wird begraben und vereint sich der Erde;

sein Name aber wird nicht ausgelöscht werden auf Erden,

sondern man gedenkt seiner wegen der Tugend.« (Bauer B1, 307-311=B2, 72-76; Assmann 2006: 113)

In der biblischen Ethik ist es, wie oben erwähnt, die Gottesfurcht (*timor Domini*), die den Anfang der Weisheit bildet, in der ägyptischen ist es der Tod und die Sehnsucht, ihn zu überleben. Das Großartige an dieser Idee ist, dass dieses Ziel nicht auf dem Weg einer persönlichen Erlösung gesucht wird, sondern auf dem Weg eines konsequenten Altruismus. Es handelt sich um eine »kommunikative« Ethik, die den Menschen vor der spurlosen Vergänglichkeit rettet, indem sie ihn einbindet in ein soziales und kulturelles Gedächtnis. Der Gedanke an den Tod ist der Ansporn zu einem moralisch verantwortungsvollen Leben. Die wahre *cura sui* erfüllt sich in der *cura aliorum*, in der Verantwortung für die anderen, das Ganze.

EUROPA ALS WEGWEISER

Nach diesem Ausflug in die altägyptische Ethik möchte ich abschließend noch einmal auf den Anfang zurückkommen, den Auszug aus Ägypten und den Einzug in das Zeitalter des Glaubens. Diese entscheidende Wende, die unsere heutige Welt noch immer prägt, erwuchs aus der Erfahrung schwerster Katastrophe. 1945 befand sich Europa in einer ähnlichen Situation wie die Juden im 6. Jahrhundert v. Chr. Zwei Weltkriege, menschenverachtende Totalitarismen und der Holocaust haben Europa in einen moralischen und materiellen Trümmerhaufen verwandelt. Auch hier entstand aus der Katastrophe etwas Neues, das geeignet ist, ein neues Zeitalter heraufzuführen. So wie die Juden damals Gefahr liefen, ihr Vertrauen in einen Gott zu verlieren, der sie scheinbar so verlassen hatte, liefen die Europäer 1945 Gefahr, ihren

Glauben an den Menschen zu verlieren, der sich als fähig zu Verbrechen und Schandtaten von nie dagewesener Grausamkeit erwiesen hatte. Und wieder ereignete sich eine geradezu paradoxe Wendung, ein Auszug aus der bisherigen Geschichte und der langsame, widerständige, noch lange nicht voll bewältigte Einzug in ein neues Zeitalter des Glaubens, und zwar des Glaubens an den Menschen. Das, was den Juden die Tora war, die Magna Charta eines Lebens im Bund mit Gott und miteinander, in Frieden, Gerechtigkeit, Solidarität und gegenseitiger Achtung, das ist uns heute die Erklärung der Menschenrechte, genauso utopisch, genauso eine paradoxe Intervention in den Lauf der Geschichte, aber genauso dazu angetan, sich weltweit zu verbreiten und ein neues Zeitalter heraufzuführen, wenn es von einem starken Glauben, diesmal nicht an Gott, sondern an den Menschen getragen und mit aller Entschlossenheit ins Werk gesetzt wird (vgl. Assmann 2017).

Europa verstand sich früher, im Zeitalter des Glaubens, als ein Hort des Glaubens, umgeben von Heiden, die es zu missionieren galt. Heute hat sich das Verhältnis umgekehrt. Europa, wie es von außen, vom fundamentalistischen Islam und evangelikalen Christentum Amerikas gesehen wird, gilt als Hort des Unglaubens in Gestalt von Aufklärung und Säkularismus. Jetzt kommt es darauf an, Europa als Hort einer neuen Lebensordnung auf der Grundlage der Menschenrechte als einer neuen Magna Charta aufzubauen, als Sphäre nicht des Unglaubens, sondern eines neuen Glaubens an den Menschen und die Menschheit, an die demokratischen, zivilgesellschaftlichen Freiheiten, Rechte und Pflichten. In diesem neuen Zeitalter stehen sich dann Religion und Säkularität nicht mehr als Glaube und Unglaube gegenüber, weil die Werte der säkularen Gesellschaft mit den Werten der Religionen – soweit sie auf Gerechtigkeit und Frieden abzielen – im Einklang stehen oder zu bringen sind.

LITERATUR

- Assmann, Aleida (2017): Menschenrechte und Menschenpflichten. Auf der Suche nach einem neuen Gesellschaftsvertrag, Wien.
- Assmann, Jan (2016): Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung. Wien.
- Assmann, Jan (2015): Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München.
- Assmann, Jan (2012): »Gotteszorn und Apokalypse. Über den Ernstfall totaler Religionen«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte VI/3, S. 67-82.
- Assmann, Jan (2006): Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München.
- Assmann, Jan (2003): Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus. München.
- Assmann, Jan (2000): »Der Eine lebt, wenn der andere ihn leitet«. Alt-ägyptische Konzepte konnektiven Lebens«, in: Hans Rudi Fischer/Gunthard Weber (Hg.), Individuum und System. Für Helm Stierlin, Frankfurt a.M. S. 147-161.
- Assmann, Jan (1998): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München.
- Goethe, Johann Wolfgang (2000): »Noten und Abhandlungen: Israel in der Wüste«, in: Ders., Werke, Bd. 2: Gedichte und Epen II (Hamburger Ausgabe), München, S. 207-224.
- Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin.
- Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a.M.
- Keel, Othmar (2002): Kanaan – Israel – Christentum. Plädoyer für eine »vertikale« Ökumene, Franz Delitzsch-Vorlesung 2001, Münster.
- Keel, Othmar (1995): »Der zu hohe Preis der Identität oder von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaanäischer Religion«, in: Manfred Dietrich/Oswald Loretz

- (Hg.), Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient I, Münster, S. 95-114.
- Küng, Hans (2012): Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung. München.
- Lactantius/Laktanz (Lucius Caelius Firmianus) (2001): Göttliche Unterweisungen in Kurzform. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Eberhard Heck und Gudrun Schickler, München/Leipzig.
- Lang, Bernhard (2002): Jahwe, der biblische Gott. München.
- Lenzen, Verena (2002): Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), 2. überarb. Aufl., München/Zürich.
- Miles, Jack (1996): Gott. Eine Biographie, München: Hanser.
- Parkinson, Richard Bruce (1991): The Tale of the Eloquent Peasant, Oxford.
- Schieder, Rolf (Hg.) (2014): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin: Berlin University Press.