

Tora und Totenbuch als Codices der Rechtfertigung

Kodifizierung und Kanonisierung von Recht in der Alten Welt

Jan Assmann

Meine Überlegungen zur Rolle von Rechtskodifikation in der Alten Welt knüpfen an das Thema der Gerechtigkeit an, das Bernd Janowski und mich zusammen mit Michael Welker und anderen Kollegen in Heidelberg Anfang der 1990er Jahre in Seminaren, Workshops und einer internationalen Tagung intensiv beschäftigt hat.¹ Hier möchte ich nun zur Festschrift des verehrten Freundes Überlegungen beisteuern, die sich auf die Verbindung von Schrift und Rechtfertigung beziehen.

1. Codex: Schrift und Recht

Ein Codex ist eine Sammlung schriftlich fixierter Gesetze mit Rechtsgeltung. Als eine »Sammlung« unterscheidet sich ein Codex von einem Kanon. Zu einer Sammlung, im Gegensatz zu einem Kanon, kann hinzugefügt und auch weggenommen werden. Ein Codex ist unter genau festgelegten Rahmenbedingungen veränderungsfähig. Als Sammlung strebt ein Codex eine umfassende Regelung des sozialen Lebens an. Darin unterscheidet er sich von ad-hoc Erlassen, Gesetzen und Urteilen. Durch schriftliche Fixierung unterscheiden sich die gesammelten Gesetze von mündlicher Tradition, Gewohnheitsrecht, Sitte. Und durch das Kriterium der Geltung unterscheidet sich ein Codex von einem Rechtsbuch.

Rechtsbücher sind genau wie Codices Sammlungen schriftlich fixierter Gesetze, mit dem Unterschied, daß diese Gesetze nicht unbedingt in Kraft sein müssen.² Vor allem hat die Sammlung als solche keinen normativen Geltungsanspruch. Es handelt sich um Rechtsliteratur, die den Gelehrten und Regierenden die nötigen Kenntnisse der Rechtstradition bereitstellt, um sie zum Entwerfen und Inkraftsetzen neuer Gesetze zu befähigen, die aber nicht

1. J. Assmann / Janowski / Welker, *Gerechtigkeit*; Janowski, *Gerechtigkeit*.
2. Zur Kodifizierung des Rechts und zur Unterscheidung von Rechtsbuch und Kodex s. Gehrke, *Rechtskodifizierung und zu den altägyptischen Befunden in diesem Zusammenhang* J. Assmann, *Verschriftlichung*.

den Richtern geltendes Recht vorschreibt, nach dem sie ihre Urteile zu fällen haben.

Nach wie vor ist umstritten, wie die mesopotamische, bis ins 3. Jt. zurückreichende Rechtsliteratur einzuschätzen ist, ob als Codices oder Rechtsbücher. Der bekannteste Fall, der Codex Hammurapi, läßt sich sowohl als Codex als auch als Rechtsliteratur interpretieren.³ Gemeint ist er zweifellos als Codex. Als solchen hat ihn Hammurapi auf einer Stele aufgezeichnet, die ihn als recht-setzenden Herrscher verewigen soll. An diese Stele sollen sich in künftigen Zeiten Rechtssuchende wenden. Diese Stele will also nicht künftigen Gesetzgebern vorbildliche Gesetze vorschreiben, sondern im Sinne geltenden Rechts künftigen Klägern und Beklagten eine Orientierung geben. In dieser Form hat der Codex Hammurapi aber nie funktioniert. Im Sinne der Sprechakttheorie muß man zwischen illokutiven und performativen Akten unterscheiden. Als illokutiver Akt, bei dem es auf das *Gemeinte* ankommt, haben wir es mit einem Codex zu tun, als performativer Akt, bei dem das *Gelingen* im Blick steht, aber nur mit einem Stück Rechtsliteratur. Als solcher existiert der Stelentext in vielen Abschriften auf Tontäfelchen. Auch der sehr viel ältere Codex Eschnunna ist die Abschrift einer derartigen Stele.

Daß diese als Codex *gemeinten* Gesetzessammlungen nicht als solche, sondern nur als *Literatur* funktioniert haben, hängt mit der Idee der Rechtssouveränität des Königs zusammen. Jeder König versteht sich als souveräner, nur dem Sonnengott als dem Gott der Gerechtigkeit verpflichteter Gesetzgeber, so wie Hammurapi sich auf der Stele dargestellt hat. Die Existenz regierungszeit-transzendenter Codices mit Geltungsanspruch würde die Rechtssouveränität des Königs in unerträglicher Weise einschränken.

Die Ägypter haben das offenbar ähnlich gesehen. In Ägypten existieren auch nicht einmal solche Gesetzessammlungen wie in Mesopotamien.⁴ An Rechtsliteratur gab es vor allem Beurkundungen von Rechtsgeschäften 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 Rechts- und Verwaltungstradition hinein erließen die Könige ergänzende Edikte, die dann inschriftlich-monumental veröffentlicht bzw. promulgiert wurden, ähnlich wie der Codex 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 Rechtstradi-

3. S. die Beiträge von Kienast, Codices und Renger, ›Codex‹ Hammurapi.

4. Zur Problematik der Rechtsverschriftung in Ägypten vgl. die Diskussion zwischen Lorton, King und Boochs, Bedeutung.

tion 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 die Gattung der performativen Rechtsinschrift in der Form des Edikts oder Dekrets – die ägyptische Gattungsbezeichnung lautet *wḏ njswt*⁵ – reich belegt.

Das Wort *wḏ njswt* »Königsbefehl« bezeichnet zugleich den Sprechakt des königlichen Machtworts und die Form seiner Verschriftung, typischerweise auf einer Rundbogenstele. Diese Form der Rechtsverschriftung läßt sich am besten mit dem von Aleida Assmann geprägten Begriff der »Exkarnation« bezeichnen.⁶ 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.

Der König inkarniert Gerechtigkeit, Recht und Gesetz. Er verfügt über die beiden entscheidenden, als Sondergötter hypostasierten Qualitäten »Erkenntnis« (*Sj3*) und »Machtwort« (*Hw*), die auch dem Sonnengott bei seinem Werk der Weltschöpfung und Welterhaltung beistehen. Daher findet sich auch der Gedanke, daß dieser Gott selbst dem Herzen des Königs einwohnt und durch den Mund des Königs redet, so wie Jahwe durch den Mund des Mose. In einem Hymnus an Amun-Re heißt es:

Dein Wesen (*dt.k*) ist das, was im Herzen des Königs von Oberägypten ist:
gegen deine Feinde richtet er seinen Zorn (*b3w*).

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.⁷

5. S. Vernus, *Decrets*.

6. A. Assmann, *Exkarnation*.

7. Pap. Leiden I 344 vso IX.9-X.1 ed. Zandee, Amunhymnus, III Tf.9-10 = J. Assmann, *Hymnen* (im Folgenden: ÄHG), Anhang Nr. 1 Strophe 18.

Ein anderer Text richtet sich an den König (Ramses II):

Hu ist dein Mund,
Sia ist dein Herz,
deine Zunge ist ein Schrein der Ma'at,
auf deinen Lippen sitzt der Gott.⁸

Pharao verkörpert die Gerechtigkeit (*Ma'at*), in seinen Entscheidungen und Handlungen verwirklicht sich das Ideal der gerechten Ordnung. Er ist, was bei Platon und der darauf aufbauenden antiken Staatslehre als »beseeltes Gesetz« (*nomos empsychos, lex animata*) bezeichnet wird.⁹ Der Begriff *nomos empsychos* nimmt den Schritt der Exkarnation zurück. Das als Schrift verfestigte, veräußerlichte, auf Dauer gestellte und weiterer Veränderung entzogene Machtwort soll wieder dorthin zurückverlegt werden, von wo es ursprünglich stammt und wo es nach Auffassung der hellenistischen Herrschertheologie und politischen Metaphysik seinen einzig legitimen Ort hat: in die »Seele« des Herrschers.¹⁰ Das ägyptische Äquivalent zur Vorstellung des »lebenden«, d. h. im Herrscher inkarnierten Nomos haben wir in der reich entfalteten Phraseologie der im Pharao inkarnierten göttlichen Hypostasen des Rechts (*Ma'at*), der Rechtsfindung (*Sj3*) und der Rechtssprechung (*Hw*) zu erblicken, von der ich oben zwei Proben zitiert habe.¹¹

Ein Codex teilt mit den königlichen Edikten die Qualität der performativen Schriftlichkeit. Was hier geschrieben steht, gilt. Die Schrift ist Ausdruck der Wirklichkeit-schaffenden, Recht-setzenden Machtworts, ebenso wie dessen Ausspruch durch den König selbst, aber zeitenthoben auf Dauer gestellt. Im Gegensatz aber zu den Edikten enthält ein Codex zumindest ansatz- und absichtsweise eine umfassende Regelung, die gesamte Sphäre des sozialen und politischen Lebens soll gesetzlich von den gesammelten und in Form des Codex erlassenen und in Kraft gesetzten Gesetzen erfaßt werden. Der Codex schafft eine Sphäre geltenden Rechts für die gesamte Gesellschaft, im Gegensatz zu dem Edikt, das nur eine lokale Rechtssphäre zum Schutz einer bestimmten Stiftung oder Gruppe schafft. In Ägypten und im Alten Orient galt

8. Kuban-Stele, ÄHG Nr. 237, 36-39.

9. Zur Lehre vom »Lebenden Nomos« s. Ehrhardt, *Metaphysik*, 168 ff.; Goodenough, *Philosophie*.

10. In seinem Dialog *Politikos* entwickelt Platon seine Lehre von der Ungemessenheit schriftlich fixierter Gesetze in Bezug auf die vielförmige und in ständigem Fluß begriffene Welt der menschlichen Dinge, denen niemals die tote Schrift, sondern nur die im »weisen Herrscher« verkörperte Gerechtigkeit entsprechen könne. Zu dieser Unterscheidung von (schriftlichem, »exkarnierten«) Recht und (idealer bzw. »inkarnierter«) Gerechtigkeit vgl. Derrida, *Gesetzeskraft*.

11. Altenmüller, *Art. Hu*; Zandee, *Schöpferwort*, 33 ff.

der König als Garant dieser Rechtssphäre im umfassenden Sinne. Eine Kodifizierung dieses Rechts hätte ihn seiner wichtigsten Aufgabe und Legitimationsgrundlage beraubt. Die Götter haben keine Gesetze erlassen, sondern sie haben für diese Aufgabe den König bzw. die Institution des Königtums geschaffen. So heißt es z. B. in einem verbreiteten ägyptischen Text von offenbar starker normativer Geltung:

Re (der Sonnengott) hat den König N.N. eingesetzt
auf der Erde der Lebenden
für unendliche Zeit und unwandelbare Dauer
zum Rechtsprechen den Menschen, zum Zufriedenstellen der Götter,
zum Verwirklichen der Gerechtigkeit (*Ma'at*), beim Vernichten des Unrechts (*jsft*);
er gibt den Göttern Opferspeisen,
und den Verklärten Totenopfer.¹²

Der König ist auf Erden eingesetzt, um die *Ma'at* – Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung, Harmonie – zu verwirklichen. Das schafft er, indem er den Menschen Recht spricht und den Göttern und Toten Opfer darbringt. Kult und Gesetzgebung sind die beiden Grundaufgaben des Königs. Beide dienen der Herstellung von Harmonie, die eine zur Harmonie zwischen Götter- und Menschenwelt, die andere zur Harmonie innerhalb der Menschenwelt. Die *Ma'at* ist nicht kodifizierbar, weil sie nicht abstrakt, trans-historisch gedacht werden kann. Sie ist in jeder neuen historischen Situation neu zu bestimmen. Das kann nur der Gott und sein zu dieser Aufgabe bestellter Stellvertreter.

Die Tora ist ohne jeden Zweifel ein Codex im oben definierten Sinne. 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 kodifiziert zweitens *geltendes* Recht. 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 auf zwei Tafeln in Form der ägyptischen Rundbogenstelen vorstellt. Diese Gesetzestafeln, die Gott zunächst mit eigener Hand beschriftet und dann, als Mose sie im Zorn über das Goldene Kalb zerschmettert hat, ihm noch einmal diktiert, 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 (Dtn 27,2-3).

12. Zu diesem Text s. J. Assmann, König sowie ÄHG Nr. 20.

Der Sinn dieser Rechtsverschriftung ist denn auch in genau jenem Akt zu sehen, der im Alten Orient und in Ägypten unter allen Umständen vermieden werden soll: in der Abschaffung der königlichen Rechtssouveränität. Die Tora ersetzt das Königtum, das allenfalls noch als ein Zugeständnis an die Unmündigkeit des Volkes geduldet wird. So heißt es im Deuteronomium:

Wenn du in das Land, das der Herr, dein Gott, dir gibt, hineingezogen bist, es in Besitz genommen hast, in ihm wohnst und dann sagst: Ich will einen König über mich einsetzen wie alle Völker in meiner Nachbarschaft!, dann darfst du einen König über dich einsetzen, doch nur einen, den der Herr, dein Gott, auswählt. Nur aus der Mitte deiner Brüder darfst du einen König über dich einsetzen. Einen Ausländer darfst du nicht über dich einsetzen, weil er nicht dein Bruder ist. (...)

Und wenn er seinen Königsthron bestiegen hat, soll er sich von dieser Weisung, die die levitischen Priester aufbewahren, auf einer Schriftrolle eine Zweitschrift anfertigen lassen. Sein Leben lang soll er die Weisung mit sich führen und in der Rolle lesen, damit er lernt, den Herrn, seinen Gott, zu fürchten, auf alle Worte dieser Weisung und dieser Gesetze zu achten, sie zu halten, sein Herz nicht über seine Brüder zu erheben und von dem Gebot weder rechts noch links abzuweichen, damit er lange als König in Israels Mitte lebt, er und seine Nachkommen. (Dtn 17, 14-20)

Der performative Charakter dieser Rechtsverschriftung kommt besonders deutlich in der in 2Kg 22f. geschilderten Geschichte von der Auffindung des vergessenen Buches zum Ausdruck. Bei Restaurierungsarbeiten im Tempel wird ein Buch gefunden, das Gesetze bzw. »das Gesetz« enthält und sich als ein Buch des Mose herausstellt. Seine Lektüre löst bei König und Volk Trauer und Entsetzen aus, denn die Gesetze sind in Unkenntnis dieses Buches nicht befolgt worden und die Strafe ist unausweichlich. Man stelle sich einmal vor, die Auffindung des Codex Eschnunna oder der Stele des Hammurapi hätte in Mesopotamien ähnliche Reaktionen ausgelöst. Das ist unmöglich, so reagiert man nur auf geltendes Recht.

2. Recht, Geschichte und Verheißung: Vertrag

Die Tora ist aber noch sehr viel mehr als ein Codex. Den Kern sowohl der Gesetzesidee als auch ihrer Verschriftung bildet das Konzept des »Bundes«, hebr. *b^erit*, der zwischen dem Gott Yahweh und seinem erwählten Volk Israel geschlossen wird. Die Schrift beurkundet diesen Bund im Sinne eines Vertragstexts. Der Gesetzeskodex, die Sammlung von dadurch in Kraft gesetzten Gesetzen, ist in diesen Bündnisvertrag eingebettet. Auf seine Urform, die ungefähr den Kapiteln 20-23 des Buches Exodus entspricht, wird als »das Buch des Bundes« Bezug genommen. So heißt es etwa in Ex 24, 7: »Und er [Mose]

nahm das Buch des Bundes (*sefer habbrit*) und las es vor den Ohren des Volkes«.

Das Modell des politischen Vertrags, und zwar sowohl des hethitischen paritätischen Staatsvertrags als auch des assyrischen Vasallenvertrags sowie der assyrischen Loyalitätsvereidigung ist so gut erforscht und so vielfältig nachgewiesen, daß ich mich hier kurz fassen kann.¹³ Meine Frage ist nun, welche Impulse für die Verschriftung und welche Art von normativer Schriftlichkeit sich aus diesem Aspekt des Bibeltextes ergeben, über den Aspekt eines Codex hinaus. Das Neue, das mit der Vertrags- oder Bundesidee in die Tradition der israelitischen Rechtsverschriftung hineinkommt, ist in meinen Augen die Theologisierung nicht nur des Rechts, sondern vor allem auch der Geschichte. Auch die Verkoppelung von Gesetzkorpus und Geschichtserzählung scheint sich mir aus der Idee des Gottesbundes zu ergeben.

Aus der Bundesidee folgt logisch die Identität von Vertragsgeber und Gesetzgeber. Gott bietet den Kindern Israel einen Bündnisvertrag an, der wie bei Verträgen üblich eine Reihe von Vereinbarungen enthält, auf deren Einhaltung sich die Vertragspartner verpflichten, mit dem einen Unterschied, daß diese Vereinbarungen auf Seiten Gottes Verheißungen darstellen, wie sie nur ein Gott gewähren kann, und auf Seiten des Volkes das gesamte individuelle, soziale, politische und sogar religiöse Leben auf eine gesetzlich geregelte Grundlage stellen, die in ihrem Skopus und Geltungsanspruch weit über alles hinausgeht, was jemals an Recht im Alten Orient verschriftet wurde.

Die Theologisierung des Rechts ist ein einzigartiger Schritt, mit dem Israel aus den Rechtstraditionen seiner Umwelt heraustritt. Natürlich war das Recht auch sonst auf eine religiöse Grundlage gestellt. Das bringt die Darstellung der Hammurapi-Stele in einer Weise zum Ausdruck, die für die ganze antike Welt als repräsentativ gelten kann. Der rechtsetzende König handelt im Auftrag eines Gottes, der Götter oder Gottes. Das ist aber etwas ganz anderes als die Vorstellung von Gott als Rechtsquelle. Mose ist nicht die Quelle, sondern nur der Schreiber des Rechts. Durch den Gedanken, Gott zum Gesetzgeber zu machen, wird das Recht *ius divinum*.

Dieselbe Überlegung läßt sich nun auch für die Geschichte anstellen. Aus der Vertrags- und Bundesidee ergibt sich 1. die Einbeziehung einer Geschichtserzählung in den Vertragstext, d.h. die Verkoppelung von Gesetz und Geschichte, und 2. die Theologisierung der Geschichte. Wie aus dem Recht durch den Gottesbund *ius divinum*, so wird aus der Geschichte *historia sacra*, Heilsgeschichte. Die Verkoppelung von Gesetz und Geschichte hat zwei Wurzeln. Die eine liegt (wie Klaus Baltzer schon vor bald 50 Jahren gezeigt

13. Vgl. v.a. Otto, Deuteronomium; Steymans, Deuteronomium 28.

hat¹⁴) im Formular der hethitischen Tradition paritätischer Staatsverträge begründet. Solche Verträge beginnen immer mit einer Rekapitulation der gemeinsamen Geschichte, auf deren Grundlage der zu schließende Vertrag errichtet werden soll. So ist in einen Vertragstext – ganz anders als im Fall eines Codex – die Geschichte eingebunden. Der Vertrag, mit anderen Worten, hat eine geschichtliche Dimension, die dem Codex fremd ist.

Noch entscheidender aber ist die andere Wurzel. Gott nennt sich als Vertragsgeber und –partner »Yahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, 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 *bene Israel* gewinnen den Status eines Gottesvolks. Das ist nicht der außerweltliche Gott, sondern der lebendige Gott, der inmitten seines Volkes wohnen will.

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 darüber hinaus nicht nur – wie alle Gesetze – mit Sanktionen, sondern auch mit einer Verheißung verbunden. Auf die Erfüllung der Gesetze steht nicht nur Straflosigkeit, 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.

Die Bündnistreue nun, an die die Verheißung geknüpft ist, ist von zwei Gefahren bedroht: Verführung und Vergessen. Die Verführung geht von den anderen Göttern aus, deren Existenz im Horizont dieser Bundestheologie ausdrücklich vorausgesetzt wird. Von Monotheismus im strengen Sinne kann hier keine Rede sein. Das Vergessen aber wird durch den Rahmenwechsel bedingt, der auf das Volk zukommt. Das Volk ist dieses Bündnis in der Wüste eingegangen, im lebendigen Bewußtsein der Befreiung von schwerer Unterdrückung und der gegenwärtigen Notlage. Wird es auch unter den völlig anderen Bedingungen des üppigen Lebens im Gelobten Land und in künftigen Generationen zum Bündnis stehen?

Diese Frage stellt sich im Grunde bei allen Verträgen. Daher werden üblicherweise mnemotechnische Vorkehrungen gegen das Vergessen getroffen.

14. Baltzer, Bundesformular.

Der Vertragstext wird einerseits in möglichst dauerhafter Form, typischerweise auf einer Silbertafel, schriftlich fixiert und im Tempel deponiert, andererseits in gewissen Abständen, z. B. jährlich, vor den Vertragspartnern laut gelesen. Der als Testament Hattusilis I. bekannte Text soll dem Thronfolger sogar einmal monatlich vorgelesen werden: »... und diese Tafel soll man dir (sc. dem Thronfolger) monatlich immer vorlesen; so wirst du meine Worte und meine Weisheit immer wieder einprägen«. ¹⁵ Der assyrische Großkönig Asarhaddon hat mit seinen Loyalitätsvereidigungen, bei denen Untertanen und Vasallen seinem designierten Thronfolger Assurbanipal die Treue schwören mußten, für die Vasallen ein Gedächtnisritual eingeführt, das sie in jährlichem Abstand an ihre Verpflichtungen erinnern sollte. Auch hier geht es um die Gefahr des Vergessens durch Rahmenwechsel. 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.

Wasser aus einem $\text{šar}\text{šaru}$ -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. ¹⁶

Rituale inszenieren das Zusammenspiel des Symbolischen und des Körperlichen. Das Wassertrinken ist ein sehr bildkräftiges Symbol für die Wieder-einverleibung einer Erinnerung, die in Vergessenheit geraten oder in Gefahr ist, in Vergessenheit zu geraten.

Die mnemotechnischen Vorkehrungen, mit denen Mose das Bündnis absichert, gehen nach Darstellung des Deuteronomiums nun aber weit über alles hinaus, was die altorientalischen Traditionen gegen die Gefahr des Vergessens aufboten. Ich habe die deuteronomische Mnemotechnik mehrfach ausführlich behandelt und gehe daher hier nicht näher darauf ein. ¹⁷

15. Cancik / Mohr, 314.

16. Zit. n. Otto, Deuteronomium, 82.

17. J. Assmann, Gedächtnis, 196 ff. (Kap. V).

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.

3. Totenbuch 125 als Codex der Rechtfertigung

Bei aller Betonung des Neuen und Einzigartigen, das die Tora als Codex und Vertrag darstellt, möchte ich aber einen Fall nicht unerwähnt lassen, der wenigstens teilweise wichtige Parallelen aufweist. Ich denke an die ägyptische Idee des Totengerichts. Dies ist nicht der Ort, auf die Entstehung dieser Idee einzugehen.¹⁸ Ich werde mich auf eine Darstellung des Verfahrens beschränken, wie es in Ägypten seit ca. 1500 v. Chr. in Gestalt des 125. Totenbuchkapitels schriftlich und bildlich fixiert wurde und offenbar kanonische, bis zum Ende der pharaonischen Geschichte nicht mehr veränderte Form und Geltung besaß. 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 / ihrem Tod – und nicht etwa an einem »Jüngsten Tag« – zu stellen hatte. Ich übergehe den gefährvollen Weg, den die Toten durch die 21 Tore der Unterwelt zurücklegen und das Verhör, dem sie sich vor Betreten der Gerichtshalle unterziehen mußten und wende mich gleich dem Verfahren in der Gerichtshalle zu. Hier haben die Toten – nach Begrüßung der Richter und des Vorsitzenden, in denen sie sich bereits als unschuldige, moralisch vollkommene Menschen darstellt haben – eine Liste von 82 Sünden aufzusagen mit der Beteuerung, sie nicht begangen zu haben. Währenddessen – so stellt es das zugehörige Bild dar – wird ihr 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 Rechtsverschriftung im eigentlichen Sinne vor uns. Die einzelnen Beteuerungen »Ich habe nicht« lassen sich aber leicht in Verbote des Typs »du sollst nicht« transformieren. Dann erhal-

18. S. hierzu J. Assmann, *Tod*.

ten wir eine Liste von Verboten, die den Verboten der Tora nicht ganz unähnlich ist. 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.¹⁹

Ein anderer Teil betrifft Tabus, die man den *ḥukkîm* 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.²⁰

Ein dritter, vielleicht der umfangreichste Teil enthält Normen gesellschaftlichen Wohlverhaltens und zwar vor allem sprachlicher oder allgemeiner, kommunikativer Art.

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

19. Alle Zitate aus Totenbuch Kap. 125 nach der Übersetzung von *Hornung*, Totenbuch und in: *J. Assmann / Kucharek*, Ägyptische Religion I, 458-470.

20. Übersetzung nach *Hornung*, Totenbuch.

ich habe mich nicht aufgeblasen
ich habe mich nicht über meinen Stand erhoben.²¹

Dahinter steht eine einigermaßen subtile kommunikative Ethik, die man nicht als Recht, sondern eher als »Weisheit« einstufen sollte. So findet man z. B. das Verbot, niemandem zuzublinzeln, in der Bibel nicht in der Tora, wohl aber in den Proverbien (6.12 f.)

Ein Nichtsnutz, ja ein Gauner, wer daherkommt mit Lügen im Mund,
wer mit den Augen zwinkert, mit den Füßen deutet, Zeichen gibt mit den Fingern.

Diese Unterscheidung zwischen Recht und Moral oder Tora und Hochma wird aber im ägyptischen Denken gerade *nicht* getroffen. Gemeint sind Formen von Fehlverhalten, für die man zwar zum größten Teil niemand vor einem weltlichen Gericht belangen, für die man sich aber vor Gott beklagen kann. In diesem Sinne haben wir es auch bei den Normen des Totengerichts mit einer Art von *ius divinum* zu tun, wenn auch mit folgenden Einschränkungen:

1. Dieses Recht umfaßt auch moralische Normen und rituelle Tabus – aber gerade darin entspricht es bis zu einem gewissen Grade der Tora, die ja neben Gesetzen (*mišpatim*) auch moralische Normen (*mišvot*) und rituelle Vorschriften (*hukkim*) enthält.
2. Diese Verbote werden nicht von Gott erlassen; die Götter fungieren hier nur als Richter, nicht als Gesetzgeber.

Dieser letztere Unterschied ist so entscheidend, daß man sich fragt, in welchem Sinne hier überhaupt von einer Parallele die Rede sein kann. Die Parallele liegt im Gedanken der Rechtfertigung. Die Tora ist die Grundlage nicht nur der bundesgemäßen Lebensführung, sondern auch der Rechtfertigung vor Gott (wie es die Christen dann als Werkgerechtigkeit relativiert bzw. verworfen haben). In eben diesem Sinne, als Grundlage der Rechtfertigung vor Gott, fungiert auch das 125. Totenbuchkapitel. Beide, die Tora und Kapitel 125, lassen sich als ein Codex der Rechtfertigung bezeichnen.

Mit der Rechtfertigung nun ist auch in Ägypten eine Verheißung verbunden, und zwar eine Verheißung, die über alttestamentliche Vorstellungen weit hinausgeht und schon die christliche Idee der Rechtfertigung und Verheißung vorwegnimmt: der Eingang ins Paradies und in die Gemeinschaft der Götter, die Erlösung von der Todeswelt und das ewige Leben. Wie sich die Ägypter das im Einzelnen vorgestellt haben, braucht uns hier nicht zu interessieren. Wichtiger ist die Frage, in welcher Weise dieser Codex der Rechtfertigung überhaupt die Lebensführung der Ägypter in irgendeiner der Tora vergleich-

21. Übersetzung nach *Hornung*, Totenbuch.

baren Weise bestimmt hat. Hier fehlen alle Anweisungen, wie sie die Tora umrahmen: immer darin lesen, immer davon reden, aufschreiben, sich vor Augen stellen, nie aus dem Sinn verlieren. Inwieweit war dem normalen Ägypter das Totenbuch zu Lebzeiten überhaupt zugänglich? Das sind alles weitgehend unbeantwortbare Fragen. Immerhin gibt es das Zeugnis eines gewissen Baki aus dem 14. Jh. v. Chr., der behauptet, sein Leben nach den Gesetzen des Totengerichts geführt zu haben:

Die Ma'at ist ein trefflicher Schutzwall für den, der sie sagt,
an jenem Tage, wenn er gelangt zum Gerichtshof,
der den Bedrängten richtet und den Charakter aufdeckt,
den Sünder (*jszftj*) bestraft und seinen Ba abschneidet.
Ich existierte ohne Tadel,
so daß es keine Anklage gegen mich und keine Sünde von mir gibt vor ihnen,
so daß ich gerechtfertigt hervorgehe,
indem ich gelobt bin inmitten der Grabversorgten,
die zu ihrem Ka gegangen sind.

...
Ich bin ein Edler, ... der den Gesetzen der ›Halle der beiden Ma'at‹ nacheiferte,
denn ich plante, ins Totenreich zu gelangen,
ohne daß mein Name mit einer Gemeinheit verbunden wäre,
ohne den Menschen Böses angetan zu haben
oder etwas, das ihre Götter tadeln.²²

In vielen Gabinschriften finden sich auch ähnliche Beteuerungen, wie sie in Totenbuch 125 vorkommen.

Diesem Totenbuchkapitel liegt nun aber ein Typ lebensweltlicher Rechtsverschriftung zugrunde, der auch für die Idee und Formulierung der Tora von Bedeutung sein könnte. Das sind die Satzungen, die sich eine Gruppe, z. B. eine Priesterschaft oder eine sonstige religiöse Vereinigung gibt. Die engsten formalen und inhaltlichen Beziehungen des 125. Totenbuchkapitels bestehen zu Eiden, die die Novizen bei ihrer Aufnahme in eine Priesterschaft zu schwören hatten. Hier müssen sie schwören, bestimmte Dinge nicht getan zu haben bzw. in Zukunft nicht zu tun:

Ich werde nichts essen, was den Priestern verboten ist.
Ich werde nicht mit dem Messer schneiden [...] und keinem anderen auftragen, das
zu tun, was verboten ist.
Ich habe keinem Lebewesen den Kopf angeschnitten,
ich habe keinen Menschen getötet,
ich habe keinen Umgang mit unreinen Menschen gehabt,

22. Turin, Stele 156, ed. Varille, Stèle, vgl. J. Assmann, Ma'at, 134-136; Lichtheim, Maat, 103-105, 127-133.

ich habe keinen Knaben beschlafen,
 ich habe nicht mit der Frau eines anderen geschlafen, [...]
 ich werde weder essen noch trinken, was verboten ist oder in den Büchern (als Verboten) aufgezeichnet ist.

An meinen Fingern soll nichts hängen bleiben.

Ich werde auf der Tenne kein Korn abwiegen.

Ich werde keine Waage in die Hand nehmen.

Ich werde kein Land vermessen.

Ich werde keinen unreinen Ort betreten.

Ich werde keine Schafswolle berühren.

Ich werde kein Messer anfassen, bis zum Tag meines Todes.²³

Man kann diese Regeln als den »Nomos des Tempels« zusammenfassen, der – wie alle Satzungen einer Gemeinschaft – ja auch Vertragscharakter hat. Wer diese Regeln hält, gehört zum Bund, wer sie bricht, wird ausgeschlossen. Im diesem Falle kommt den Mitgliedern des Bundes oder Ordens auch eine Mnemotechnik zu Hilfe: die Regeln dieses Nomos werden an die Wandungen der Durchgänge geschrieben, die die Priester am Morgen zur Verrichtung ihres Dienstes zu passieren haben.²⁴

Führt (niemanden) ein in Falschheit,

tretet nicht ein in Unreinheit,

sprecht keine Lüge in seinem Hause!

Seid nicht gierig, verleumdet nicht,

nehmt keine Bestechungsgeschenke an,

macht keinen Unterschied zwischen arm und reich,

fügt nichts hinzu zu Gewicht und Maßstick und zieht nichts ab davon,

gebt nichts ab und zu vom Scheffel [...].²⁵

Schwört keinen Eid,

stellt nicht Lüge über Wahrheit im Reden!

Hütet euch davor, etwas (anderes) zu tun in der (Gottes)-Dienstzeit,

niemand, der dabei redet, bleibt ungestraft.

Macht keine Musik in seinem Hause, im Inneren des Tempels,

nähert euch nicht der Stätte der Frauen [...]

verrichtet den Dienst nicht nach eurem Belieben,

sondern schaut in die Bücher und in die Vorschrift des Tempels,

23. *Merkelbach*, Griechisch-ägyptischer Priestereid, 69-73; *ders.*, Ägyptischer Priestereid; *ders.*, Unschuldserklärungen. Zum ägyptischen Original dieses griechischen Textes s. *Quack*, Buch.

24. *Alliot*, *Culte*, 142 ff. 181 ff.; *Fairman*, *Scene*, 86-92. Vgl. zu diesen Inschriften mit näheren Literaturangaben *Assmann*, *Ma'at*, 142 f.

25. Aus der Inschrift Edfou III 360-61 = Kom Ombo II, 245

die ihr als Lehre euren Kindern weitergeben sollt.²⁶
 Dringt nicht ein in Übertretung der Regel,
 tretet nicht ein in Unreinheit,
 sprecht keine Lüge in seinem Haus,
 tut kein Unrecht im Verleumden,
 setzt keine Listen von Beiträgen auf, indem ihr den Armen zugunsten des Reichen
 benachteiligt,
 fügt nichts hinzu zu Gewichten und Maßen
 und vermindert sie auch nicht,
 begeht keine Betrügerei mit dem Scheffel
 und tut kein Unrecht an den Teilen des Sonnenauges.
 Verratet nicht das geringste göttliche Geheimnis, das ihr geschaut habt,
 streckt nicht die Arme aus nach den Gütern seines Tempels,
 laßt euch nicht hinreißen, seine Opfer zu rauben.

(...)
 Übereilt euch nicht,
 gebt eurem Mund nicht freien Lauf,
 erhebt nicht die Stimme gegen die Worte eines Anderen,
 schwört keinen Eid in irgendeiner Sache,
 gebt der Lüge keinen Vorzug gegenüber der Wahrheit durch Verleumdung,
 sondern seid groß im pünktlichen Vollzug der Riten.
 Tut euren Dienst nicht nach eurer Phantasie,
 sondern beachtet die alten Schriften.
 Die Regel des Tempels liegt vor euch
 als Lehre für eure Kinder.²⁷

Die Idee des Totengerichts überträgt dieses Konzept auf das Jenseits. Das Jenseits – und zwar die »Haus des Osiris« genannte Sphäre des ewigen Lebens, im Unterschied zur Todeswelt – bildet hier den sozialen Raum, in den der Tote aufgenommen wird, nach dem Vorbild der Aufnahme des Priesternovizen in den Tempel und seine Priesterschaft. Das 125. Totenbuchkapitel kodifiziert den Nomos des Jenseits.

Dieses Konzept läßt sich nun leicht auf die Tora übertragen, die den quasi-priesterlichen Nomos des Gottesbundes kodifiziert. »Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein und ein Königreich von Priestern« heißt es Ex 19,6 in der Einleitung des Bundesbuchs. Das Gelobte Land ist ein Tempel, das Gottesvolk seine Priesterschaft, die Tora seine Ordensregel, so wie in Ägypten das Jenseits als ein Tempel, die Gemeinschaft der gerechtfertigten Toten als seine Priesterschaft und das 125. Totenbuchkapitel als seine Ordensregel gelten kann.

26. Aus der Inschrift Edfou III 361-62.

27. *Gutbub*, Textes, 149 f.

4. Kanon

Abschließend möchte ich wenigstens ganz kurz noch auf den dritten Aspekt eingehen, unter dem ich die Frage der Rechtsverschriftung im Alten Orient betrachten will. Das ist der Aspekt des Kanons. Denn es liegt ja auf der Hand und bedarf keiner umständlichen Beweisführung, daß der neu- und bis dahin einzigartige Aspekt des Gottesbündnisses, aus dem sich nicht nur eine Verschriftung, sondern auch eine Theologisierung von Gesetz und Geschichte ergab, den Ausgangspunkt bildete für ein immer ausgreifenderes Projekt der Verschriftung, aus dem dann schließlich, nach drei- oder vierhundert Jahren, der Tanakh, der Kanon der hebräischen Bibel hervorging.²⁸ Den Kern bildete das Bundesbuch und seine vertragsförmige Ausgestaltung, mit dem die Deportierten ins Exil gingen und mit dessen Hilfe sie als das Volk des Buches das Exil überstanden, ohne sich in der babylonischen Gesellschaft aufzulösen. Im Exil entstand die Tora, mit der Esra dann in persischem Auftrag nach Jerusalem geschickt wurde, um den Tempel wieder aufzubauen und das Gesetz in Kraft zu setzen. In den folgenden Jahrhunderten erweiterte sich das Buch zu jener Kernbibliothek, wie sie Josephus Flavius Ende des 1. Jahrhunderts als einen Kanon von 22 Büchern nach der Zahl des hebräischen Alphabets beschreibt mit den drei Abteilungen Tora – die fünf Bücher Mose – *Nevi'im* – die Propheten, zu denen in der jüdischen Tradition auch die Geschichtsbücher Richter, Samuel, Könige gehören und *Khetuvim*, die »Hagiographen«, die kanonisierten literarischen Texte wie Psalmen, Hohelied, Prediger, Hiob, Esther, Ruth, Jona u. a.²⁹

Was ist ein Kanon? Im Sinne einer ganz groben Definition können wir Kanon vielleicht als eine solche Kernbibliothek bezeichnen: eine geschlossene, nicht weiter erweiter- oder reduzierbare Sammlung von Texten, die ihrerseits kanonisch sind in dem Sinne, daß an ihrem Wortlaut nichts erweitert, vermindert oder sonst verändert werden darf. Wenn wir uns auch hier, wie für Codex und Vertrag, nach Parallelen umsehen, fällt der Blick zunächst auf mehr oder weniger vergleichbare Phänomene in der babylonischen und ägyptischen Welt. Die assyrisch-babylonische Überlieferung kennt in der Tat einen Grundbestand religiöser und literarischer Texte, der immer wieder abgeschrieben wurde und eine in gewissem Sinne klassische Tradition bildete. In Nachschriften zu derartigen Texten stößt man auch zuweilen auf Warnungen, am Wortlaut dieser Texte irgendetwas zu verändern. Ohne Zweifel haben wir es hier mit einer besonderen Form von »Textpflege«³⁰ zu tun, die schon an

28. Vgl. hierzu meine Schrift *J. Assmann, Kanon*.

29. Josephus Flavius, *Contra Apionem* I §§ 38-41.

30. Zu diesem Begriff s. *A. Assmann / J. Assmann, »Kanon und Zensur«*, bes. 12 f.

den Umgang mit kanonischen Texten erinnert. Was aber fehlt, ist die klare Vorstellung von einer Grenze, die diesen Grundbestand von Traditionsliteratur abgrenzt von Texten, die nicht dazu gehören.³¹ Dieses Prinzip scheint aber für den Kanonbegriff entscheidend. In Ägypten kann man an die Kanonisierung des Totenbuchs als einen vergleichbaren Prozeß denken. Bis zum 7. Jahrhundert waren Totenbuch-Papyri individuell zusammengestellte Sammlungen aus einem Vorrat von ca. 190 Sprüchen. Im 7. Jh., der sog. Saitenzeit, wurden Auswahl und Reihenfolge festgelegt; von jetzt an kann man von einem wirklichen Buch mit fester Kapitelfolge sprechen. Allerdings enthalten auch Totenbücher dieses neuen Typs oft Zusätze aus anderen Quellen, so daß auch hier die Vorstellung einer Grenze nicht streng ausgebildet ist.

Auf dieses Prinzip stoßen wir erst bei einem Prozeß oder Projekt, daß der Entstehung des hebräischen Kanons sowohl zeitlich wie räumlich eng benachbart ist: dem alexandrinischen Kanon der griechischen Literatur. Die Bibliothekare der Bibliothek von Alexandria führten im Bemühen, die ungeheure Fülle der dort gesammelten Bücher in den Griff zu bekommen, die Unterscheidung zwischen den *enkrithentes* und den *ekkrithentes*, den Einbezogenen und den Ausgesonderten, ein. Der Witzbold Aulus Gellius hat auf diese Gruppen die Begrifflichkeit des römischen Steuersystems angewandt, das zwischen *classici* und *proletarii* unterscheidet. Daher sprechen wir noch heute von den Einbezogenen als »Klassikern«. Die Einbezogenen wurden auch als *hoi pratomenoi*, die zu Behandelnden, bezeichnet. Behandeln heißt in diesem Fall »Kommentieren«. ³² Damit ist das entscheidende Kriterium des Kanonischen getroffen. Ein kanonischer Text bedarf des Kommentars, denn er ist einerseits im Wortlaut festgelegt und andererseits von zeitloser normativer Geltung. Früher hat man bei wichtigen Texten durch eingeschobene erklärende Glossen für ihre bleibende Verständlichkeit gesorgt und die biblischen Texte sind reich an solchen Einschüben. Mit der Schließung des Kanons sind die Texte unantastbar geworden und die Erklärungen müssen nun, auf einer anderen Ebene, die Form mündlicher oder schriftlicher Kommentare annehmen. Die Entstehung einer Auslegungskultur haben der alexandrinische Klassiker-Kanon und der jüdische sakrale Kanon gemeinsam. Eine Eigenschaft aber, die nur der hebräische und nicht der griechische Kanon aufweist, leitet sich unmittelbar aus seinem Ursprung aus dem Gottesvertrag her: das ist seine absolute lebensformende Verbindlichkeit als Kodifikation von Gottes Willen.

31. Auf diesen nicht strikt festgelegten, sondern sich im Laufe der Jahrhunderte verändernden Grundbestand wichtiger Texte hat der Assyriologe Leo Oppenheim (*ders.*, Mesopotamien), den Begriff »Traditionsstrom« geprägt.

32. Zur alexandrinischen Tradition der Philologie s. Pfeiffer, Philologie; Schmidt, Typologie.

Damit ist der Endpunkt einer Entwicklung erreicht, der mit der Verschriftung des Rechts in Israel begann und durch die christlichen und islamischen Fort- und Umschreibungen des hebräischen Kanons zu einer durchgreifenden Veränderung der Welt führte.

Literatur

- Alliot, M., *Le culte d'Horus, Edfou au temps des Ptolemées* (Bibliothèque d'études 20), Le Caire 1949
- Altenmüller, H., Art. Hu, LÄ III, 1977, 65-68
- Assmann, A., Exkarnation. Gedanken zur Grenze zwischen Körper und Schrift, in: J. Huber / A. M. Müller (Hg.), *Raum und Verfahren* (Interventionen 2), Basel 1993, 133-155
- / Assmann, J., Kanon und Zensur, in: *dies.* (Hg.), *Kanon und Zensur* (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987, 7-27
- Assmann, J., *Fünf Stufen zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt* (Münstersche Theologische Vorträge 1), Münster 1999
- , *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992
- , *Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern* (ADAI.Ä 7), Glückstadt 1970
- , *Die Verschriftlichung rechtlicher und sozialer Normen im Alten Ägypten*, in: H.-J. Gehrke (Hg.), *Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich* (ScriptOralia), Tübingen 1994, 61-85
- , *Ägyptische Hymnen und Gebete*. 2. Aufl. (OBO Sonderband), Freiburg (CH) / Göttingen 1999
- , *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990 (Neuauf. München 2006)
- , *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München 2003
- / Janowski, B. / Welker M. (Hg.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, München 1998
- / Kucharek, A. (Hg.), *Ägyptische Religion I, Totenliteratur*, Frankfurt 2008, 458-470
- Baltzer, K., *Das Bundesformular*, 2. Aufl., Neukirchen 1964
- Boochs, W., *Zur Bedeutung der hpw, Varia Aegyptiaca 2* (1986), 87-92
- Cancik, H. / Mohr, H., Art. Erinnerung / Gedächtnis (HRWG 2), Stuttgart 1990, 299-323
- Derrida, J., *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund« der Autorität*, Frankfurt 1991
- Ehrhardt, A. A. T., *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin. Bd. I: Die Gottesstadt der Griechen und Römer*, Tübingen 1959

- Fairman, H. W.*, A Scene of the Offering of Truth in the Temple of Edfu (MDAI.K 16), 1958, 86-92
- Gehrke, H.-J.* (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich (ScriptOralia 66), Tübingen 1994
- Goodenough, E. R.*, Die politische Philosophie des hellenistischen Königtums, in: *H. Kloft* (Hg.), Ideologie und Herrschaft in der Antike (WdF 528), Darmstadt 1979, 27-89
- Gutbub, A.*, Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo, Textband (Bibliothèque d'étude 47/1), Kairo 1973
- Hornung, E.*, Das Totenbuch der Ägypter, Zürich 1979
- Janowski, B.*, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999
- Kienast, B.*, Die Altorientalischen Codices zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: *H.-J. Gehrke* (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich (ScriptOralia 66), Tübingen 1994, 13-24
- Lichtheim, M.*, Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies (OBO 120), Freiburg (CH) / Göttingen 1992
- Lorton, D.*, The King and the Law, *Varia Aegyptiaca* 2 (1986), 53-62
- Merkelbach, R.*, Die Unschuldserklärungen und Beichten im ägyptischen Totenbuch, in der römischen Elegie und im antiken Roman (Kurzberichte aus den Papyrussammlungen 43), Gießen 1987
- , Ein ägyptischer Priestereid (ZPE 2) 1968, 7-30
- , Ein griechisch-ägyptischer Priestereid und das Totenbuch, in: *Ph. Derchain* (Hg.), Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg (16-18 mai 1967) (Bibliothèque des centres d'études supérieures specialises), Paris 1969, 69-73
- Oppenheim, L.*, Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization. Chicago / London 1964
- Otto, E.*, Das Deuteronomium. Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien (BZAW 284), Berlin 1999
- Pfeiffer, R.*, Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, München ²1978 (engl. Original 1968)
- Quack, J. F.*, Das Buch vom Tempel und verwandte Texte. Ein Vorbericht (ARelG 2) 2000, 1-20
- Renger, J.*, Noch einmal: Was war der ›Kodex‹ Hammurapi – ein erlassenes Gesetz oder ein Rechtsbuch?, in: *H.-J. Gehrke* (Hg.), Rechtskodifizierung und soziale Normen im interkulturellen Vergleich (ScriptOralia 66), Tübingen 1994, 27-59
- Schmidt, E. A.*, Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur, in: *A. Assmann / J. Assmann* (Hg.), Kanon und Zensur (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987, 246-258
- Steymans, H. U.*, Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel (OBO 145), Freiburg (CH) / Göttingen 1995

- Varille A., La stèle du mystique Béky (N 156 du Musée de Turin), BIFAO 54 (1954), 129-135
- Vernus, P., Les »decrets« royaux (wꜥ nsw): l'énoncé d'auctoritas comme genre, in: S. Schoske (Hg.), Akten des vierten internationalen Ägyptologenkongresses München 1985. Bd. 4: Geschichte, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschichte, Nachbarkulturen (SAK Beihefte 4), Hamburg 1991, 239-246
- Zandee, J., Das Schöpferwort im Alten Ägypten, in: Verbum. Essays on some aspects of the religious function of words dedicated to Dr. H. W. Obbink, hg. von Th. P. van Baaren, Leiden 1964, 33-66
- , Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso, 3 Bde., Leiden 1992, III Tf.9-10