

Gottes willige Vollstrecker Zur Politischen Theologie der Gewalt

Von
JAN ASSMANN
Heidelberg

Die politische Theologie der Gewalt läßt sich auf eine ganz einfache Formel bringen.¹ Sie besteht in der Theologisierung der Unterscheidung von Freund und Feind. Eine politische Theologie der Gewalt liegt dann vor, wenn diese Unterscheidung, die als solche nur politisch ist, theologisch gedeutet wird, so daß der politische Feind zum Gottesfeind erklärt wird.

Die Unterscheidung von Freund und Feind hatte Carl Schmitt bekanntlich zur Leitdifferenz erklärt, die den Bereich des Politischen definieren soll.² „Echte“ Politik besteht nach Schmitt darin, diese Unterscheidung zu treffen und zur Gewalt gegen den Feind entschlossen zu sein. Ich stimme Schmitt darin zu, daß diese Unterscheidung unter bestimmten Voraussetzungen in den Bereich des Politischen gehört, aber nicht, daß sie ihn erschöpfend definiert, so wie Schmitt sich das vorstellte. Was sie erschöpfend definiert, ist vielmehr der Bereich der politischen Gewalt. Wer wie Schmitt Politik und Gewalt notwendig verknüpft, kann sich keine gewaltfreie Politik vorstellen und muß die Gewaltfreie Aktion, die Neutralisierung, die Erschließung gemeinsamer anstatt konfrontativer Handlungsräume als Ausdrucksformen von Anti-Politik verstehen.³ Ich halte das für einen stark verengten Begriff den Politischen. Meiner Ansicht nach geht das Politische in der Unterscheidung von Freund und Feind nicht auf.⁴ Ich gebe Schmitt aber darin recht, daß mit dieser Unterscheidung die Politik der Gewalt als ein Sonderfall des Politischen ganz hervorragend charakterisiert ist. Wenn die Unterscheidung zwischen Freund und Feind also zwar nicht das Politische insgesamt, aber einen Aspekt des Politischen definiert, den Aspekt der politischen Gewalt, dann führt die Theologisierung dieses Aspekts, etwa in dem

¹ Das Folgende ist der um die Anmerkungen erweiterte Text eines Vortrags, der Ende November 1999 auf der Tagung „Reden über Gewalt“ zur Eröffnung des Instituts für Genozid- und Diasporaforschung an der Universität Bochum gehalten wurde.

² C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corrolarien, Berlin 1963. Aus der uferlosen Sekundärliteratur verweise ich nur auf H. Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und der „Begriff des Politischen“. Zu einem Dialog unter Abwesenden, erw. Neuausg., Stuttgart 1998.

³ S. hierzu D. Conrad, *Der Begriff des Politischen, die Gewalt und Gandhis gewaltlose politische Aktion*, in: J. Assmann, D. Harth (Hrsg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt 1990, 72–112.

⁴ J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000, 15–31.

Sinne, daß Gott es ist, der diese Unterscheidung trifft oder sanktioniert, zu einer politischen *Theologie* der Gewalt. Schmitts eigene Politische Theologie war, wie unlängst Ruth Groh gezeigt hat, eine typische Theologie der Gewalt, die auf der Heillosigkeit der Welt insistierte und zur Entschlossenheit im Kampf gegen die Gottesfeinde aufrief.⁵

Die politische Theologie der Gewalt hat eine lange Geschichte. Die Alten Ägypter setzten alle Feinde Pharaos, äußere wie innere, mit Gottesfeinden gleich und vollzogen an ihnen Bannungsrituale, wie sie auch an Götterfeinden vollzogen wurden. Man stellte Wachs- und Tonfigürchen der Feinde her, schrieb ihren Namen darauf und verbrannte sie anschließend oder malträtierete sie auf andere Weise. Dazu gehört der Ritus des „Zerbrechens der roten Töpfe“, der sich schon früh von seiner ursprünglichen Funktion als Schlußritus zur königlichen Totenspeisung abgelöst und zu einem eigenen Ritual verselbständigt hat.⁶ Mit diesem Ritual lassen sich mehrere Fundkomplexe aus dem frühen 2. Jahrtausend in Verbindung bringen; dabei handelt es sich um Gefäßscherben, die mit den Namen von Feinden beschriftet sind. Ihr Erhaltungszustand deutet darauf hin, daß sie künstlich zerschlagen wurden. Schon sehr viel früher, in der 5.⁷ und 6. Dynastie⁸ und dann durch alle Epochen der ägyptischen Geschichte hindurch bis in die Spätzeit sind aber Funde belegt, die entsprechende Texte nicht auf Gefäßscherben, sondern auf Figurinen aufweisen.⁹ Diese Funde müssen im Zusammenhang eines Rituals stehen, das genau denselben Sinn wie das „Zerbrecen der roten Töpfe“ hat, aber anders durchgeführt wurde. Über den Ritus ist so gut wie nichts bekannt. Die Figurinen fanden sich meist in Töpfen aus gebranntem Ton, zweimal auch in einem Sarg¹⁰, waren also regelrecht bestattet worden. Die Texte entsprechen denen auf den Tonscherben. Sie nennen die Zielgruppe, gegen die der Ritus gerichtet war: Fremdländische Fürsten mit ihrem Gefolge sowie „alle Ägypter: Männer, Eunuchen, Frauen und Beamte“, die rebellieren, Ränke spinnen oder kämpfen werden, die auf Rebellion oder Kampf sinnen, jeder Rebell, der auf Rebellion sinnt in diesem ganzen Land.¹¹

⁵ Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie* Carl Schmitts, Frankfurt 1998.

⁶ J. v. Dijk, *Zerbrecen der roten Töpfe*, in: *Lexikon der Ägyptologie* VI, 1986, 1389–1396.

⁷ Holzfigürchen aus Abusir und Giza, s. G. Posener, *Cinq Figurines d'envoûtement*, Kairo 1987, 2 Anm. 1 und 2.

⁸ A. M. Abu Bakr, J. Osing, *Ächtungstexte aus dem Alten Reich*, in: *Mitt. d. Deutschen Arch. Inst. Kairo* 29, 1973, 97–133; J. Osing, *„Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)“*, in: ebd., 32, 1976, 133–185.

⁹ Posener (wie Anm. 7), 1–6.

¹⁰ Ebd., 3 mit Anm. 3 und 4.

¹¹ Die Textzitate nach: K. Sethe, *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reichs* (Abh. d. Preuss. Ak. d. Wiss. Berlin 1926,5).

Auch in der abschließenden Aufzählung „böser Dinge“, die vom Bann des Ächtungsritus getroffen werden sollen, spielen Reden, Gedanken, Pläne, Träume, also Böses im Bereich der Sprache und der Imagination, eine wichtigere Rolle als die Taten:

Alle schlechten Worte, alle schlechte Rede, alle schlechte Schmähung,
alle schlechten Gedanken, alle schlechten Ränke,
aller böser Kampf, jede böse Störung,
alle schlechten Pläne, alle schlechten Dinge,
alle schlechten Träume, jeder schlechter Schlaf.

Der Ritus soll eine magische Kontrolle ausüben über das anderweitig schlecht-hin Unkontrollierbare: das Bild Pharaos in den Reden, Gedanken und selbst Träumen seiner Untertanen.

Im Tempelkult der Ptolemäerzeit gibt es eine Gruppe von Riten mit dem Fangnetz, die genau dieselbe Zielgruppe im Visier haben wie die Ächtungstexte.¹²

Das Buch, die Beamtenschaft (Pat) einzuschüchtern und alle Länder sowie die Flach- und Bergländer aller Fremdländer unter die Sohlen Pharaos zu geben.

Zu sprechen beim Zurückscheuchen und Verfluchen¹³ von 4 Feinden, deren Name auf ihre Brust geschrieben ist mit frischer Tinte. In die Flamme zu werfen. Zu sprechen (...) Sie seien eingeschüchtert (bzw. im Netz gefangen), die Tapferen, die aufständischen Häuptlinge, die Fürsten aller Länder der Asiaten, alle ihre Großen, alle ihre Beamten, alle ihre Soldaten, alle ihre Zauberer, alle ihre Zauberinnen, die bei ihnen sind usw.¹⁴

Auch diese Riten verwenden Figurinen (aus Wachs) und wenden sich an das Innere. „Er (Horus) wird eure Herzen fortschleppen“¹⁵ (*jtḥ*, vielleicht im Wortspiel mit, oder als Schreibung von, *rtḥ* „einschüchtern“). *Rtḥ* heißt „einschüchtern, in Furcht versetzen“, und hat häufig „die Herzen“ als Objekt.¹⁶

Zu den apotropäischen Figurenriten gehören auch die von Schott 1930 publizierten „drei Sprüche gegen Feinde“ aus dem späten Papyrus BM 10081.¹⁷ Auch sie gelten der Angst vor übler Rede und sollen „alle lebenden Mänder versiegeln“,

¹² M. Alliot, Les rites de la chasse au filet, aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh, in: Revue d'Égyptologie 5, 1946, 57–118.

¹³ Alliot (wie Anm. 12), 62 nimmt *sntt* als Objekt von *hm* und übersetzt „repousser l'attaque“; *sntt* hat aber eher die Bedeutung „schmähen, lästern, fluchen“, wäre also in Alliot's Konstruktion wiederzugeben als „die Schmähere der 4 Feinde zurückscheuchen“.

¹⁴ Edfou VI, 235.1; Alliot (wie Anm. 12), 61–63.

¹⁵ Edfou VI, 235.2; Alliot (wie Anm. 12), 64.

¹⁶ Wörterbuch der Ägyptischen Sprache II, 460, 1–6.

¹⁷ S. Schott, Drei Sprüche gegen Feinde, in: Zeitschr. f. Ägyptische Sprache 65, 1930, 35–42.

die gegen den König redeten (*mdw.sn r Pr-3*) mit irgendwelchen bösen „roten“ Worten (*m mdw nb dw dšrt*),¹⁸ und was sie Böses und Schlechtes planen, gegen ihn zu sagen bei Nacht und bei Tag, in jeder Stunde jeden Tages.

Diese Sprüche sind über einer Wachs- oder Tonfigur zu rezitieren:

Zu sprechen über der Statuette eines Rebellen,
gemacht aus Wachs oder Ton,
nebst einem Papyrusblatt, auf dem sein Name geschrieben ist sowie die Namen seines Vaters und seiner Mutter, in frischer Tinte.¹⁹

Was die Gewaltandrohung des Königtums angeht, wird zwischen „innen“ und „außen“, Ägyptern und Nichtägyptern, kein grundsätzlicher Unterschied gemacht. Der Haß, vor dem diese Riten den König schützen sollen, wird grundsätzlich allen unterstellt, Ausländern und Ägyptern, Vasallen und Untertanen. Es geht hier also nicht um Gruppensolidarität und Fremdenablehnung. Die Quelle dieser Gewalt ist nicht die Dynamik der Gruppenbildung, sondern der pharaonische Herrschaftsanspruch. Nach ägyptischer Auffassung gibt es keine Herrschaft ohne Rebellion, so wie es kein Licht gibt ohne Finsternis. So wie die Sonne nicht auskommt ohne vernichtende Glut, so kommt auch das Königtum nicht aus ohne symbolische und reale Gewalt, ohne Disposition zum Töten.

Diese Gewalt und die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, die sie impliziert, wird nun dadurch theologisiert, daß sie in engste Parallele gesetzt wird mit dem Kampf des Sonnengottes gegen seinen Feind. Der Schöpfer- und Sonnengott muß nämlich die von ihm geschaffene Ordnung gegen einen Feind durchsetzen, der sie in der Gestalt eines riesigen Wasserdrachens bedroht.²⁰ Diesem Kampf schauen die Menschen nicht gleichgültig zu, denn von seinem Ausgang hängt ihr Wohlergehen ab. Der Sonnenlauf wird daher auf Erden mit Riten begleitet, die einen doppelten Sinn haben: den Sonnengott zu preisen und Apopis zu bekämpfen. „Man jubelt der Uräusschlange zu und speit auf Apopis“ lehrt der weise Amenemope.²¹ So beantwortet das Ritual die Unterscheidung zwischen Freund und Feind. Mit Jubeln allein ist es nicht getan. Die Ambivalenz der gespaltenen Welt²² prägt sich in diesen Riten zur Unterstützung des Sonnenlaufs in einer ambivalenten Affektmodellierung aus. Dem Sonnengott gelten Liebe, Entzücken, hingerissene Bewunderung; dem Apopis dagegen Haß, Ab-

¹⁸ Ders. verweist S. 38 n.1 auf die Parallelen im Apophisbuch 28.14 und 32,11.

¹⁹ Ebd., 41.

²⁰ Vgl. hierzu H. Brunner, Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?, in: *Saeculum* 34, 1983, 226–234.

²¹ Papyrus BM 10474,x,19–20.

²² Auch die Ägypter kannten wie die meisten Völker einen Mythos, der von einer Urverschuldung der Menschen gegenüber Gott erzählte. Hier geht es aber nicht um einen „Fall“ wie in der Bibel, sondern um eine Spaltung. Die Untat der Menschen hatte die Trennung von Himmel und Erde zur Folge. S. dazu Verf., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990, 160–199 und *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996, 211–222.

scheu und blanke Vernichtungswut. Eines dieser Haßrituale gegen Apopis ist uns erhalten. Es handelt sich um einen für ägyptische Verhältnisse auffallend umfangreichen Text (52 Seiten autographierter Hieroglyphentext in der Edition Faulkner²³) und eine wahre Orgie an gewalttätigen Vernichtungsphantasien, die sich aber nicht auf einen irdischen, politischen Feind, sondern gegen ein Wachs- bild des kosmischen Feindes richten, das in jeder erdenklichen Weise malträtiert und schließlich im Feuer vernichtet wird. Der erste Spruch wird rezitiert „Auf Apopis zu spucken“, der zweite, „Die Harpune zu nehmen, um Apopis zu treffen“, der dritte, „Apopis zu binden“, der vierte, „das Messer zu nehmen, um Apopis zu stechen“, der fünfte, „Feuer an Apopis zu legen“, der sechste, „Apopis ins Feuer zu werfen“ usw. usw. Es handelt sich um endlose Tiraden des Hasses und Vernichtungswunschs, die gegen den kosmischen Feind geschleudert werden. Das Ganze soll morgens, mittags, abends, nachts, sogar alle Stunden rezitiert werden, natürlich auch an den hohen Festtagen, und auch bei Bedarf, d. h. bei Sturm, Bewölkung, Unwetter, wenn sich der Osthimmel rötet oder ein Gewitter aufzieht. Auf diese Weise wird der Sonnenfeind abgewehrt und der Sonnenlauf in Gang gehalten. Der ganze Text ist aber durchgängig auf dem Parallelismus von Kosmos und Königtum aufgebaut. Was Pharaos dem Sonnenfeind antut, wird gleichermaßen den Feinden Pharaos angetan. „Komm zu Pharaos, Re, fälle ihm seine Feinde wie er dir Apopis gefällt und dir den Bösewicht bestraft hat“²⁴; „Siehe, Pharaos vertreibt dir alle deine Feinde, Re, vertreibe du auch alle seine Feinde unter Lebenden und Toten“²⁵. Alle Kampfhandlungen von Göttern, die am Kampf gegen Apopis teilnehmen, um ihn mit Schwert und Feuer zu vernichten, richten sich gleichzeitig auch gegen die Feinde Pharaos. Horus nimmt seine Harpune von Erz, um die Köpfe der Feinde des Re zu zerschmettern und die Köpfe der Feinde Pharaos zu zerschmettern²⁶, die Schlächter nehmen ihre Messer, um die Feinde des Re zu fällen, um die Feinde Pharaos zu fällen²⁷ – so ist völlig klar, daß dieses Vernichtungsritual zugleich mit der kosmischen auch die politische „Wohlfahrt“ befördert und mit dem Sonnenlauf auch die pharaonische Herrschaft in Gang hält. Daher die Furcht, daß die äußeren und inneren Feinde die Oberhand gewinnen, wenn die Wachsfigur des Apopisdrachens einmal nicht vorschriftsmäßig malträtiert wird:

Wenn man die Osiris-Zeremonien vernachlässigt
zu ihrer Zeit an diesem Ort ...
dann wird das Land seiner Gesetze beraubt sein
und der Pöbel wird seine Oberen im Stich lassen

²³ R. O. Faulkner, *The Papyrus Bremner Rhind* (B.M. No. 10188), *Bibliotheca Aegyptiaca* III, Brüssel 1933, 42–93.

²⁴ Pap. BM 10188, 22.4

²⁵ Pap. BM 10188, 22.6

²⁶ Ebd., Spruch 2

²⁷ Ebd., Spruch 4

und es gibt keine Befehle für die Menge.

Wenn man den Feind nicht köpft, den man vor sich hat aus Wachs, auf Papyrus oder aus Holz nach den Vorschriften des Rituals, dann werden sich die Fremdländer gegen Ägypten empören und Bürgerkrieg und Revolution im ganzen Land entstehen. Man wird auf den König in seinem Palast nicht hören und das Land wird seiner Schutzwehr beraubt sein.²⁸

Diese Art von symbolischer Gewalt spielt im ägyptischen Kult eine gewaltige Rolle, und sie wird immer dominierender in dem Maße, wie das ägyptische Gefährdungsbewußtsein wächst.²⁹ So wie Apophis der Gegenspieler des Sonnengottes, ist Seth der Gegenspieler des Osiris. Dieser Gott Seth wird in der Spätzeit noch in einem ganz anderen Sinne politisiert, als dies mit Apophis geschehen war. Apophis wurde nur in Parallele zu den politischen Feinden Pharaos gesetzt. Seth aber personifiziert diese Feinde. Er ist der Gott des Auslands, genauer der Asiaten. Er verkörpert das Feindbild des barbarischen Religionsfrevlers, das sich in den vier assyrischen Eroberungen herausbildete. In ptolemäischen Texten wird er geradezu „der Meder“ genannt.³⁰ In der Situation der Fremdherrschaft, unter Persern, Griechen und Römern, stilisiert das Land Ägypten sich in der Imagination seiner eingeborenen Bewohner zum Opfer einer mörderischen Attacke, die Jahr für Jahr mit den Mitteln des Ritus überwunden wird. Der Horusmythos von Edfu, dessen festspielartige Aufführung dort das höchste jährlich gefeierte Fest darstellt, läßt Seth Ägypten von Norden her erobern und von Süden her durch Horus zurückgeschlagen werden.³¹ Eine Menge anderer Legenden und Mythen lokalisieren die Bedrohung im Norden und das Heil im Süden. Der zentrale, in allen Tempeln des Landes gefeierte Mythos stellt die Wiederherstellung des von Seth in 42 Stücke zerrissenen Osirisleibes dar.³² Hier findet die politische Theologie eines besetzten und unterdrückten Landes ihren zentralen Ausdruck. Die symbolische Gewalt, die in den Tempelritualen ausagiert wird, hilft dem Ägypter der Spätzeit, die Erfahrung der Fremdherrschaft zu verarbeiten, d. h. die kognitive Dissonanz aufzulösen, die ein Ausländer auf dem Pharaonenthron für ihn bedeutet haben muß.

In diesen Riten verschwimmen aber die Grenzen zu den allgemeinen Opfer-riten. Denn in Ägypten symbolisiert das blutige Opfer, ganz im Gegensatz zu

²⁸ Pap. Jumilhac XVII.19-XVIII.11: es handelt sich um eine wesentlich längere Darstellung des Zusammenhangs zwischen Riten und kosmischer wie politischer Ordnung, aus der oben nur einige Sätze zitiert wurden. J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1960, 129f.

²⁹ Vgl. H. Brunner, „Gefährdungsbewußtsein“, in: *Lexikon der Ägyptologie* II, 1976, 479–483.

³⁰ Wörterbuch der ägyptischen Sprache II, 177.21.

³¹ H. W. Fairman, *The Triumph of horus. A Sacred Drama*, London 1974

³² Vgl. Horst Beinlich, *Die Osirisreliquien. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion* (Ägyptol. Abh. 42), Wiesbaden 1984. Es wäre zu untersuchen, ob von hier verborgene Verbindungslinien zur paulinischen Vorstellung der Ekklesia als Leib Christi laufen.

dem Sinn, der sich im Vorderen Orient, in Israel und Griechenland mit dem Opfer verbindet³³, die Ausübung legitimer politischer Gewalt, d. h. die Verfolgung, Bestrafung und Vernichtung der Feinde Pharaos. Jede Schlachtung wird mit Sprüchen begleitet, die sich gegen den Götterfeind richten und die Tötung des Tieres als Hinrichtung des Rebellen darstellen.

Auf einer weniger magischen Ebene tritt uns die politische Theologie der Gewalt bei den Assyryern entgegen. Die Assyryer waren ein militaristisch durchorganisiertes Volk, das mit seiner Kriegsmaschinerie die damalige Welt in Angst und Schrecken versetzte.³⁴ Mit den Assyryern kam der Imperialismus in die Welt, eine eigenartige, aber uns keineswegs fremde Verbindung von Politik, Militär und Welthandel. Der Handel war damals Staatssache und warf um so mehr Gewinn ab, je besser es gelang, die Handelswege und am besten gleich auch noch die Herkunftsländer zu kontrollieren, d. h. zu unterwerfen und durch Vasallenverträge an sich zu binden. Wer sich nicht freiwillig unterwerfen wollte, wurde mit Gewalt dazu gezwungen. Das haben damals fast alle Völker der östlichen Mittelwelt erfahren. Aber diese Gewalt war noch nichts im Vergleich zu der, mit der die Assyryer gegen abtrünnige Vasallen vorgingen. Denn jetzt kam die Theologie ins Spiel. Die Vasallen hatten einen Treueid schwören müssen beim Reichsgott Assur, mit dem sie sich im Falle der Untreue den entsetzlichsten Strafen von Seiten dieses Gottes auslieferten. Damit wurden sie im Falle ihres Abfalls von politischen Feinden zu Gottesfeinden. Die Assyryer machten sich dann zu Werkzeugen der göttlichen Strafe, die sie mit ausgesuchter Grausamkeit vollstreckten, ja inszenierten, denn es ging ja um eine Repräsentation, ein heiliges Drama zu Ehren des erzürnten Gottes, den es zu versöhnen galt mit dem Blut seiner Feinde.³⁵

Was wir hier vor uns haben, ist eine politische Theologie der Gewalt reinsten Ausprägung. Sie entsteht durch die Theologisierung eines Begriffs von Politik, wie ihn Carl Schmitt definiert hat. Die rein politische Unterscheidung zwischen Freund und Feind wird überhöht durch die theologische Unterscheidung zwischen Unterwerfung oder Empörung gegen den Willen Gottes, d. h. zwischen Gerechtigkeit und Sünde. Wer sich gegen Gottes Willen auflehnt, macht sich nicht einfach schuldig und verfällt dadurch der Strafe irdischer Gerichtsbarkeit, sondern begeht eine Sünde und verfällt der Strafe Gottes. Man konnte sich gar nicht schlimmer an den Göttern versündigen als einen Eid brechen, den man bei ihnen geschworen hatte. Mit der politischen Praxis der bei dem Gott Assur zu

³³ S. hierzu W. Burkert, *Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin/New York 1972; Ders., *Anthropologie des religiösen Opfers*, München 1983; *Le sacrifice dans l'antiquité = Entretiens de la Fondation Hardt 27*, Genf 1981.

³⁴ W. Röllig, *Assur – Geißel der Völker. Zur Typologie aggressiver Gesellschaften*, *Saeculum* 37, 1986, 116–128.

³⁵ W. Mayer, *Politik und Kriegskunst der Assyryer*, Münster 1995.

beeidenden Vasallenverträge haben die Assyrer zugleich mit ihrer Großmacht-politik auch den Begriff der Sünde in die Welt gebracht. Der politischen Kultur ist diese Theologisierung der Gewalt nicht bekommen. Sie hat nicht bändigend, sondern steigend, entgrenzend gewirkt. Assur wurde zur Geißel der Völker.

Im 16.–12. Jh. v. Chr., dem Neuen Reich, kommt es aus ganz anderen Gründen in Ägypten zu einer Theologisierung des Krieges. Alle Kriege werden von nun an im Auftrag Amuns geführt. Das uralte Piktogramm des „Erschlagens der Feinde“ wird nun um die Gestalt des Gottes Amun ergänzt, der dem König gegenüber tritt und ihm das Sichelschwert als Symbol des Sieges reicht. Diese neue Semantik des Krieges entsteht in den Befreiungskämpfen gegen die Hyksos, semitische Fremdherrscher, die Ägypten für über hundert Jahre in ihre Gewalt gebracht hatten. Vielleicht darf man also diese Theologisierung des Krieges auf semitischen, und damit letztlich assyrisch-babylonischen Einfluß zurückführen. In Assyrien und in den biblischen Texten spielt die Vorstellung des „Heiligen“, d. h. im Namen Gottes bzw. in göttlichem Auftrag geführten Krieges ja eine zentrale Rolle.³⁶ Denkbar ist aber auch, daß dieser Befreiungskrieg aus der Natur der Sache heraus eine derartige Sakralisierung erforderte, richtete er sich doch gegen ein regierendes Königshaus und damit gegen eine göttliche Institution. Schon Kamose, einer der ersten Befreiungskämpfer, beginnt den Krieg im Auftrag des thebanischen Gottes. Ich bin im Rahmen meines Buches *Ägypten – eine Sinngeschichte* auf diese Entwicklung eingegangen und möchte sie hier nur kurz zusammenfassen. Die religiöse Begründung der militärischen Aktionen wird im Laufe der Zeit immer dichter und intensiver, die religiöse Symbolik des Krieges immer reicher. Einen Höhepunkt markiert die Schlacht bei Qadesch (1274 v. Chr.), in deren Darstellung Ramses II. seine Rettung in höchster Not auf eine Intervention Amuns selbst zurückführt.³⁷ Merenptah geht in seiner Schilderung der Libyerkriege aber vielleicht sogar noch einen Schritt weiter. Er stellt das Motiv der göttlichen Beauftragung in der Form eines Traumorakels dar, in dem ihm Ptah selbst das Sichelschwert des Krieges überreicht habe. Auch sei dem irdischen Kampfgeschehen ein Rechtsstreit im Himmel vorausgegangen, bei dem der libysche Gegner bereits von den Göttern verurteilt worden sei, so daß der Kampf Merenptahs nur noch die Vollstreckung eines göttlichen Urteils und insofern ein „heiliger Krieg“ ist.³⁸

³⁶ S. hierzu M. Weippert, ‚Heiliger Krieg‘ in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des ‚Heiligen Krieges‘ im alten Israel, in: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss., 84, 1972, 460–493.

³⁷ Ägypten. Eine Sinngeschichte, 278–301; Th. v. d. Way, Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qades-Schlacht. Analyse und Struktur, HÄB 22, 1984.

³⁸ Kang Sa-Moon, Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East, Berlin/New York, 1989; Th. v. d. Way, Göttergericht und „heiliger Krieg“ im Alten Ägypten, SAGA 4, 1992. Natürlich hat diese Verbindung auch eine institutionelle Seite. Die Kriege werden aus dem Tempel-

Krieg und Religion gehen im Ägypten des Neuen Reichs eine immer engere Verbindung ein.

Beim Propheten Jesaja steht der Satz: „Denn jeder Stiefel, der dröhnend daherstampft und jeder Mantel, der im Blut geschleift ist, der wird verbrannt, ein Fraß des Feuers“ (9.4). Ein Wort, das hängen bleibt und einen nachhaltig verfolgt. Wer denkt bei den dröhnenden Stiefeln nicht an die mordenden Milizen in Ost-Timur, an die serbischen Soldaten in Bosnien und im Kosovo, an die Todesschwadronen des Pinochet-Regimes und anderer Diktaturen, an die schwarze und die braune Pest der Nazis, die ganz Europa mit ihren dröhnenden Stiefeln und bluttriefenden Mänteln in Angst und Schrecken versetzten, wer ruft nicht mit dem Propheten „Feuer! Gewalt gegen Gewalt!“

Die dröhnenden Stiefel, an die Jesaja denkt, gehören den Assyrern. Der Prophet Jesaja hat den neuartigen Charakter ihrer theologisierten Politik verstanden und auf eine höchst geniale Weise umgedreht. Er hat die Idee aufgegriffen, daß die Assyrer nicht im eigenen Namen morden und brandschatzen, sondern im Namen ihres Gottes, indem sie eine göttlich verhängte Strafe lediglich vollstrecken, aber er hat in diesem Gott – Welch eine ungeheuerliche Kühnheit! – den eigenen Gott erkannt, der sich der Assyrer wie einer Peitsche bedient, um sein Volk zu züchtigen. Dann aber wird er die Peitsche ins Feuer werfen, um Frieden zu stiften und die Erde von der Pest der dröhnenden Stiefel für immer zu befreien.

Mit dieser genialen Inversion hat Jesaja den Assyrern ihre Politische Theologie gewissermaßen unter den Füßen weggezogen. In den folgenden Jahrzehnten der assyrischen Bedrohung und Unterdrückung setzte sich in Israel eine Richtung durch, die eine noch viel radikalere Umkehrung der assyrischen politischen Theologie propagierte. Diese Richtung hat das politische Denken des Abendlandes zutiefst beeinflußt. Sie beruht auf dem Gedanken, das Bündnis, das die Assyrer mit so viel religiösem Schrecken und heiligem Ernst ihren Vasallen auferlegten und mit so fürchterlichen Eiden besiegeln ließen, dieses selbe Bündnis mit ihrem Gott, dem Gott Jahwe selbst einzugehen.³⁹ Freilich nicht ganz dasselbe. Sie schließen mit ihrem Gott keinen reinen Vasallenvertrag, der sie der Willkür des Oberherrn auf Gedeih und Verderb ausliefern würde, sondern einen Staatsvertrag wie unter freien, gleichberechtigten Partnern.⁴⁰ Der Unterschied ist theologisch sehr wichtig, aber wir können ihn erst einmal zurückstellen, weil uns hier nur der Vertrag als politisches Modell interessiert. Er enthält genau dieselbe Gewaltandrohung wie in den assyrischen Verträgen.

schatz finanziert (nichts anderes besagt ja die Formel von der göttlichen Beauftragung) und ihre Beute kommt vor allem dem Tempelschatz zugute.

³⁹ S. hierzu zuletzt Eckart Otto, *Das Deuteronomium*, Berlin 1999 und Hans Ulrich Steymans, *Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, OBO 145, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1995.

⁴⁰ K. Baltzer, *Das Bundesformular*, 2. Aufl., Neukirchen 1964

Vertragsbruch wird in genau gleicher Weise als schwerstes Verbrechen gegen Gott definiert.

Das Bündnis, das Israel mit seinem Gott eingeht, ist genauso ernst und furchtbar wie das Bündnis mit den Assyrern, aber es wird den Israeliten nicht oktroyiert, sondern zur freien Entscheidung vorgelegt. Das ist der große Unterschied. Noch nach bereits erfolgter Landnahme stellt der sterbende Josua dem Volk die Entscheidung für den Gottesbund noch einmal frei und verdeutlicht so den Ernst der Lage.

24:19 Da sagte Josua zum Volk: Ihr seid nicht imstande, dem Herrn zu dienen, denn er ist ein heiliger Gott, ein eifersüchtiger Gott; er wird euch eure Frevel und eure Sünden nicht verzeihen.

24:20 Wenn ihr den Herrn verlaßt und fremden Göttern dient, dann wird er sich von euch abwenden, wird Unglück über euch bringen und euch ein Ende bereiten, obwohl er euch zuvor Gutes getan hat.

24:21 Das Volk aber sagte zu Josua: Nein, wir wollen dem Herrn dienen.

24:22 Josua antwortete dem Volk: Ihr seid Zeugen gegen euch selbst, daß ihr euch für den Herrn und für seinen Dienst entschieden habt. [Sie antworteten: Das sind wir.]

24:23 Schafft also jetzt die fremden Götter ab, die noch bei euch sind, und neigt eure Herzen dem Herrn zu, dem Gott Israels!

24:24 Das Volk sagte zu Josua: Dem Herrn, unserem Gott, wollen wir dienen und auf seine Stimme hören.

24:25 So schloß Josua an jenem Tag einen Bund für das Volk und gab dem Volk Gesetz und Recht in Sichem.

Dreimal legt das Volk diesen Eid ab, einmal am Horeb bzw. Sinai, ein andermal vor dem Tode des Mose und der Überschreitung des Jordan und zum drittenmal vor dem Tod des Josua. Der Eid hat die Form einer Selbstverfluchung. Wer den Bundeseid schwört, läßt für den Fall der Abtrünnigkeit die furchtbarsten Strafen auf sein Haupt, die menschlicher Sadismus nur irgend ersinnen kann. Die Israeliten haben allen ihren Ehrgeiz in die Formulierung dieser Selbstverfluchungen gelegt. Auch darin wollten sie die Assyrer noch in den Schatten stellen.⁴¹ Wenn man sich die assyrischen Treueide und das 5. Buch Mose genauer anschaut, das Deuteronomium, das diesen Bundesschwur ganz besonders eindrucksvoll inszeniert, dann stellt man fest, daß sich der hebräische Text stellenweise geradezu wörtlich an sein assyrisches Vorbild anlehnt. Das haben Hans Ulrich Steymans und Eckart Otto nachgewiesen.⁴² Die alttestamentliche Bundestheologie ist nach dem Modell der assyrischen politischen Theologie entworfen. Sie hat lediglich aus der dreistelligen Beziehung, Gott Assur, das Reich Assyrien und der Bündnispartner, eine zweistellige Beziehung gemacht: Jahwe und Israel. Dieser Vertrag enthält nun auch jene grausigen Selbstverfluchungen,

⁴¹ Zum assyrischen Vorbild s. K. Watanabe, Die adê-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons, *Baghdader Mitteilungen* Beih. 3, Berlin 1887.

⁴² S. Anm. 38.

mit denen die assyrischen Vasallen die Strafe Gottes auf ihr Haupt laden sollten für den Fall ihrer Abtrünnigkeit. Mehr noch, die Flüche des Deuteronomiums (Kap. 28) stellen alles in den Schatten, was sich die Assyrer an sadistischer Grausamkeit einfallen ließen. Da gilt es aber einen wichtigen Unterschied zu beachten. Die Assyrer haben ihre Vasallen sich solchen grauenvollen Strafen unterwerfen lassen und sich selbst dann zu deren Vollstreckern gemacht. Sie sind diese Bündnisse mit der Entschlossenheit, zu strafen und zu töten eingegangen. Die Israeliten dagegen haben sich selbst diesen Strafen unterworfen, wie sie sich grausamer nicht ausmalen lassen. Sie gingen dieses Bündnis in der Entschlossenheit ein, dafür zu sterben. Wie für die Assyrer war auch für die Israeliten das Gottes-Bündnis eine Sache auf Leben und Tod, voller Schrecken und voller Gewalt. Aber es war ihr eigener Tod, den sie dabei vor Augen hatten, in der Hoffnung natürlich auf ein Leben, wie es ihnen der assyrische Oberherr nie hätte verheißen können. Mit diesem genialen Schritt sind die Israeliten ihre politischen Unterdrücker losgeworden. Zwar wurde im Jahre 587 Jerusalem zerstört und das Volk in die Verbannung abgeführt, diese Form der Unterdrückung und Verfolgung wurden sie nie los. Aber sie blieben auch in Babylon in ihrem Gottesbündnis. Ihre politische Identität ging nicht auf in den irdischen Machtblöcken. Dem konnten sie etwas ganz anderes entgegensetzen.

Damit war der Grund gelegt zu einer Theologisierung der Politik, wie sie die Welt bis dahin nicht gekannt hatte. Mit der deuteronomistischen Religion des Gottesbündnisses trat etwas vollkommen Neues in die Welt. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind, die hier getroffen wurde, wurde so massiv theologisiert, daß ihr politischer Sinn allmählich verblaßt und sie zuletzt rein theologisch wird. Aus den politischen Feinden werden die „Heiden“ und Götzendiener.⁴³

Man hat in der Zeit der Aufklärung das Alte Testament immer wieder als einen gewaltrünstigen Text denunziert und etwa an die grauenvolle Szene erinnert, wie im Anschluß an die Szene des Goldenen Kalbes die Leviten durch das Lager ziehen und wahllos dreitausend Menschen erschlagen. Kaum weniger gräßlich liest sich die Abrechnung Elias mit den Baalspriestern oder die Durchsetzung der Josianischen Kultreform. In der Darstellung der alttestamentlichen Texte wurde der Monotheismus in Form von Massakern durchgesetzt. Der monotheistischen Religion haftet etwas Gewaltsames an, das mit ihrer politischen Theologie und deren assyrischer Herkunft zusammenzuhängen scheint. In den vergangenen Jahren hat sich der islamische Antisemitismus diese Argumente zu eigen gemacht und einen kleinen schwedischen Sender für seine Propaganda eingesetzt. Die Affäre hat Schweden über zehn Jahre in Atem gehalten. Religionswissenschaftler mußten gerichtliche Gutachten abgeben über den Gewaltcharakter der alttestamentlichen Texte. Das hätten sie lieber bleiben

⁴³ S. hierzu J. Assmann (wie Anm. 4), 247–267.

lassen. Denn wenn sich auch die Gewalttätigkeit der biblischen Semantik in keiner Weise abstreiten läßt, so läßt sich doch ebenso eindeutig konstatieren, daß von den drei auf dieser Semantik aufruhenden abrahamitischen Religionen es niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen sind, die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben. Heutzutage sind es ganz eindeutig die islamischen fundamentalistischen Bewegungen, die im Banne einer politischen Theologie der Gewalt stehen, wie sie in diesen biblischen Texten vorgezeichnet ist. Einzig die Juden haben es verstanden, diese Texte in der Auslegungsgeschichte so zu humanisieren, daß sie keinen Schaden anrichteten. Die Sache eignet sich also in keiner Weise zu einem antisemitischen Argument. Im Gegenteil wird es höchste Zeit, von den Juden zu lernen, wie mit einer solchen Semantik umzugehen ist, ohne die Welt in die Luft zu sprengen. Denn daß wir es bei der politischen Theologie der Gewalt mit semantischem Sprengstoff zu tun haben, scheint mir vollkommen klar. Die Assyrer haben ihre politischen Ziele theologisch verbrämt. Der heutige Fundamentalismus aber setzt seine theologischen Ziele in politisches Handeln um. Dazwischen liegt die monotheistische Wende, die in der Geschichte der politischen Theologie eine Verschärfung bedeutete, obwohl sie doch ursprünglich als eine Subversion der assyrischen Gewaltherrschaft gemeint war. Jesaja zog eine Grenze zwischen dem Gottesvolk, wie es ihm vorschwebte, und den dröhnenden Stiefeln, der Welt der Gewalt. Er wollte die Gewalt ausgrenzen, oder vielmehr sich und sein Volk ausgrenzen aus dieser Welt. Es wurde eine Grenze gezogen zwischen Israel und den Völkern, zwischen Gott und den Göttern, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Geist und Gewalt. Diese Grenze haben die Juden verteidigt, seit es sie gibt. Sie haben dabei nie zum Feuer gegriffen. Davon reden sie nur in ihren Texten. Zum Feuer haben immer die anderen gegriffen. Das muß ein Ende haben. So konnte die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, Gott und den Götzen nicht gemeint gewesen sein. Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.

Ursprünglich bezog sich die politische Theologie der Gewalt auf politische Feinde, die mit Gottesfeinden verglichen und in Parallele gesetzt wurden, wie in Ägypten, oder geradezu zu Gottesfeinden erklärt wurden wie in Assyrien. Dabei wurde aber weder in Ägypten noch in Assyrien ein Unterschied gemacht zwischen äußeren und inneren Feinden. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind hatte nichts zu tun mit der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft, sondern nur mit der Einstellung zur Herrschaft. In Israel wurde die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ausschließlich auf innere Feinde angewendet. Abtrünnig werden, vom Gottesbund abfallen konnte nur ein Israelit. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind schnitt hier mitten durch die Gemeinschaft. Die Tendenz zur Verinnerlichung verstärkte sich im Judentum immer mehr, so daß sie schließlich durch das Herz des Individuums schnitt. Das Konzept des Götzendienstes, der „Idolatrie“, des Abfalls von Gott zu anderen

Göttern, wurde als Inbegriff der „Sünde“ immer stärker psychologisiert und dadurch entpolitisiert. Dafür erzeugte es einen Schuldkomplex, der die monotheistische Religion speziell in ihrer jüdischen und in ihrer protestantischen Form kennzeichnet und über den Sigmund Freud in seinem Moses-Buch sehr tiefe Einsichten dargelegt hat.⁴⁴ Freud hat die politischen Aspekte des Phänomens gar nicht gesehen, so sehr sind diese in der jüdischen Tradition verblaßt und verinnerlicht worden. Das Judentum war immer nur an dem Heiden im eigenen Herzen interessiert, nicht an den Heiden rings herum.

Umso mehr haben sich dann Christentum und Islam die politische Theologie der Gewalt zur Unterdrückung der Heiden ringsum auf ihre Fahnen geschrieben. Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter gibt ihnen vermeintlich das Recht, Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen. Dahinter steht die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, die die monotheistische Religion, und nur sie, kennzeichnet. Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge.⁴⁵ Von dem archimedischen Punkt dieser Offenbarung aus ließ sich die Welt in Freund und Feind scheiden. Dafür läßt sich ein apokrypher Text, die Weisheit Salomos, als besonders drastisches Beispiel zitieren:

Verflucht soll das sein, was mit Händen geschnitzt ist, wie auch der, der es schnitzte;
dieser, weil er's machte, jenes, weil es Gott genannt wird, obwohl es doch vergänglich ist.
Denn Gott sind beide gleich verhaßt,
der Gottlose und sein gottloses Werk;
denn das Werk wird samt dem Meister bestraft werden.
Darum werden auch die Götzen der Heiden heimgesucht,
denn sie sind in der Schöpfung Gottes ein Greuel
und zum Ärgernis für die Seelen der Menschen geworden
und zum Fallstrick für die Füße der Unverständigen.
Denn Götzenbilder zu ersinnen ist der Anfang der Hurerei,
und sie zu erfinden ist des Lebens Verderben (Sap.Sal. 14.8–12)

Die Religion der anderen ist nicht nur einfach falsch, sie ist böse und moralisch verwerflich. So heißt es etwas weiter unten in demselben Text:

denn entweder töten sie ihre Kinder zum Opfer
oder kommen zu Gottesdiensten zusammen, die sie geheimhalten müssen,
oder feiern wilde Gelage nach absonderlichen Satzungen
und halten so weder ihren Wandel noch ihre Ehen rein,
sondern einer tötet den anderen mit List oder kränkt ihn durch Ehebruch;

⁴⁴ S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Deutsche Ausgaben in Auswahl: 1939, Amsterdam, Verlag Allert de Lange; Gesammelte Werke, Bd. XVI, 101–246; Bibliothek Suhrkamp, Bd. 131, Frankfurt 1964; Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt: S. Fischer 1974, 455–581.

⁴⁵ S. hierzu J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Erinnerungsspur*, München 1998; Taschenbuchausg. Frankfurt 2000.

und überall herrschen ohne Unterschied Blutvergießen, Mord, Diebstahl, Betrug, Schändung, Untreue, Streit, Meineid, Beunruhigung der Guten, Undank, Befleckung der Seelen, widernatürliche Unzucht, Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifungen.

Denn den namenlosen Götzen zu dienen, das ist Anfang, Ende und Ursache alles Bösen (Sap.Sal. 14. 23–27).

Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind im Zeichen der Offenbarungsreligion. Hier geht es nicht mehr darum, den politischen Feind zum Gottesfeind abzustempeln, um Gott gegen ihn aufzubringen, sondern umgekehrt darum, Gottes Unterscheidung zwischen Freund und Feind auf Erden durchzusetzen. Man weiß genau, wen Gott haßt, und macht sich zum Werkzeug Gottes, seine Feinde zur Strecke zu bringen. Erst auf diesem Boden, in diesem semantischen Rahmen ist die politische Theologie der Gewalt wirklich gefährlich geworden.