

JAN ASSMANN

## Politik und Religion. Altägyptische und biblische Ausprägungen eines aktuellen Problems

Ein Gott ist er, unter dessen Leitung man lebt.  
Vater und Mutter [aller Menschen]  
Von einziger Art, ohne Seinesgleichen.<sup>1</sup>

„Heidentum“ lässt sich bestimmen als die Auffassung von der Immanenz des Numinosen in der Welt: in Himmelskörpern, Naturerscheinungen, Bildern, Tieren, Menschen u.A.m. All das lässt sich unter „Idolatrie“ zusammenfassen. Wenn es um die Vorstellung von der Immanenz des Göttlichen im Herrscher geht, haben wir es mit „politischer Idolatrie“ zu tun. Für solche politische Idolatrie bietet Ägypten den klassischen Fall. Hier gilt das Herrschen als eine heilige Handlung in Ausübung der weltimmanenten kosmogonischen Energien und der vollkommenen Einheit von Herrschaft und Heil. In Ägypten herrscht Pharao als Gott auf Erden. Im Alten Reich, der ersten Ausbildung staatlicher Einheit im Niltal, die mit der Wende zum 3.Jt. entstand und mit seinem Ende unterging, wurde Pharao als der „große“ oder geradezu „größte Gott“ bezeichnet, im 2. und 1. Jt. galt er als *netjer nefer*, was im Griechischen als *theos epiphanes*, also der erschienene (und zwar auf Erden erschienene) Gott wiedergegeben wurde und so viel wie „der präsenste Gott“ bedeutet. Pharao ist der Gott auf Erden, im Gegensatz zu den anderen Göttern, die fern und verborgen sind und auf Erden in Kultbildern und heiligen Tieren präsent bzw. repräsentiert sind.

Dass sich gerade in Ägypten das Konzept der Sakralherrschaft, also der Immanenz des Göttlichen im Herrscher und im Herrschen, in so besonders grandioser Weise ausprägt, ist sicher kein Zufall. Ägypten ist der erste große Territorialstaat der Geschichte; der Übergang von den Häuptlingstümmern der Vorgeschichte zum Einheitsstaat der Geschichte war hier viel einschneidender als etwa in Mesopotamien, wo sich der

---

<sup>1</sup> Aus der biographischen Inschrift des Wesirs Rechemire (Zeit Thutmosis' III., um 1460 v.Chr.), nach Kurt Sethe, *Urkunden des ägyptischen Altertums IV*, *Urkunden des Neuen Reichs*, Heft 4, 1077.



Abb. 1. „Stierpalette“. Schiefer, um 3000 v. Chr. Paris, Louvre

Übergang zur urbanen Lebensweise und zu hierarchisch organisierten Gesellschaften in der Form von Stadtstaaten und daher in sehr viel bescheidener Größenordnung vollzog. In Mesopotamien galt *lugal*, der König, als eine besondere, gewissermaßen überlebensgroße und götternahe Art Mensch, in Ägypten aber ist Pharao schlichtweg ein Gott. In der Vergöttlichung des Herrschers drückt sich der ungeheure Abstand aus, in den er durch seine Stellung als Gebieter über ein so gewaltiges Reich und die Übermenschlichkeit seiner Aufgaben zu seinen Untertanen, seiner Sippe und seinen Beamten entrückt war.

Auf den Denkmälern der Reichseinigungs- und Staatsgründungszeit (Ende 4. Jt. v. Chr.) erscheinen die ersten Könige vorzugsweise in Tiergestalt, als Stier, Löwe und Falke, worin sich die unwiderstehliche Gewalt ihrer herrscherlichen Handlungen des Zerstörens, Vernichtens und Bestrafens ausdrückt. (Abb.1)<sup>2</sup> Diese Könige tragen auch fast sämtlich Tiernamen aggressiven Inhalts wie „Skorpion“, „Schlange“, „Schlimmer Wels“, „Stier“ usw.

<sup>2</sup> [www.encyclopédie/bseditions.fr](http://www.encyclopédie/bseditions.fr)



Abb. 2 a und b. Zeremonielle Schminkepalette des Königs Nar-mer. Schiefer, um 3000 v. Chr. Kairo, Ägypt. Mus.

Auf der Palette des Königs Nar-mer („schlimmer Wels“) sehen wir auf der Vorderseite (a) *oben* den König im Ornat des unterägyptischen Königs in feierlicher Prozession die vollstreckte Hinrichtung von zehn enthaupteten Häuptlingen offenbar besiegt unterägyptischer Siedlungen oder Stämme besichtigen, *unten* ihn in Stiergestalt eine feindliche Siedlung zerstören. Auf der Rückseite (b) erscheint er mit der Krone des oberägyptischen Königs beim Erschlagen eines Feindes, *und* in Gestalt eines Falken, der ein Landstück mit dem Zahlzeichen für 6000, also 6000 Gefangene eines besiegten Landes, gefesselt hält. (Abb. 2 a und b)<sup>3</sup>

Die hier gefundene Bildformel für die unwiderstehliche Gewalt des ägyptischen Königs über alle denkbaren Feinde des In- und Auslandes bleibt übrigens bis zum Ende der pharaonischen Geschichte in Gebrauch.

<sup>3</sup> [www.thenagain.info/Classes/Sources/Narmar.html](http://www.thenagain.info/Classes/Sources/Narmar.html)



Abb. 3. Kamm des Königs  
„Schlange“, Elfenbein. Um  
3000 v. Chr. Paris, Louvre

Der früheste Königstitel ist ein Göttername: Horus. Horus ist der Stadtgott von Hierakonpolis, der vorgeschichtlichen Stadt, von der der Prozess der Reichseinigung und Staatsbildung ausging. Horus ist ein Falke und daher einerseits mit Himmel, Luft und Höhe, andererseits mit der Schnelligkeit und Aggressivität des Raubvogels assoziiert. Der Name bedeutet „der Ferne, der Hohe“, abgeleitet vom Verbum *hrj* „fern, hoch sein“, worin der Gedanke der alles überragenden Erhabenheit des Königs sehr deutlich zum Ausdruck kommt. Das Verb wird mit dem Zeichen des Himmels geschrieben, woraus man schließt, dass Horus ursprünglich ein Himmelsgott war. Das ist aber sehr unwahrscheinlich, denn der Himmel ist im Ägyptischen immer weiblich. Der ursprüngliche Horus ist vielmehr ein Sonnengott und bildet ein Paar mit der Himmelsgöttin Hathor, deren Name „Haus des Horus“ bedeutet. Hathor ist die Stadtgöttin von Dendera und damit eines anderen wichtigen vorgeschichtlichen Zentrums. Während der gesamten dreieinhalbtausendjährigen Geschichte der pharaonischen Kultur bleibt der Sonnengott der Inbegriff der ägyptischen Staats- und Herrschafts-

idee. Pharao ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Sonnenkönig. Die geflügelte Sonnenscheibe, das Symbol des Horus von Hierakonpolis, fungiert bis zuletzt als eine Art Staatswappen des pharaonischen Ägypten und seiner griechischen und römischen Erben. (Abb.3)<sup>4</sup>

Die Konstellation von Horus und Hathor, d.h. von Sonne und Himmel als dem Haus der Sonne impliziert eine Vorstellung von Heiliger Hochzeit zwischen Sonne und Himmel oder König und Göttin. Genau diese Idee scheint auch dem Zyklus von Triaden zugrunde zu liegen, die König Mykerinos, der letzte König der 4. Dynastie um 2600 v.Chr. im Hof seines Pyramidentempels aufstellen ließ. Der König erscheint hier flankiert von Hathor und der Personifikation eines der „Gäue“, der Verwaltungsbezirke, in die Ägypten aufgeteilt war und deren Zahl später auf 42 festgelegt wurde, 22 für Ober- und 20 für Unterägypten. Hathor ist nicht nur Himmelsgöttin; sie verkörpert auch die Gesamtheit des Landes, dem sich der König als Herrscher vermählt. (Abb.4)

Diese Konzeption der Herrschaft als einer heiligen Hochzeit des Herrschers mit der Personifikation seines Herrschaftsbereichs ist weltweit verbreitet. In Mesopotamien vollzieht sie der König mit der Göttin Ishtar, die wie Hathor eine Liebes- und Himmelsgöttin ist aber darüber hinaus auch Krieg und Gewalt verkörpert, und noch der Doge von Venedig vermählte sich dem Meer, indem er beim Ritual seiner Investitur einen Ring ins Wasser warf.

In Ägypten aber entstand wohl in derselben Zeit, als König Mykerinos seine Triaden aufstellen ließ, ein Mythos, der die Rollen der Heiligen Hochzeit ganz anders besetzte. Jetzt war es der Sonnengott, der einer irdischen Frau beiwohnte und mit ihr in heiliger Hochzeit den neuen König erzeugte. Wir kennen diesen Mythos in drei verschiedenen Fassungen. Die vermutlich älteste Fassung erzählt die Geschichte von der Entstehung der fünften Dynastie, die unmittelbar auf die vierte, die Dynastie der großen Pyramidenerbauer Cheops, Chephren und Mykerinos folgte. Die Legende stammt vermutlich als legitimierender Mythos aus dieser Zeit; überliefert ist sie in einem Literaturwerk vermutlich des 17. Jh. v. Chr. (Papyrus Westcar).<sup>5</sup> Dieser Geschichte

4 Elfenbeinkamm des Königs „Schlange“, Paris, Louvre (um 3000 v.Chr.).

5 Textausgabe: A.M. Blackman, *The Story of King Kheops and the Magicians*, London, 1988. Übersetzung z.B.: E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, 8. Aufl., München, 1989, 43-55; Verena Lepper, *Untersuchungen zu Papyrus Westcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-)Analyse*; in: *Ägyptologische Abhandlungen Band 70*, Wiesbaden, 2008.

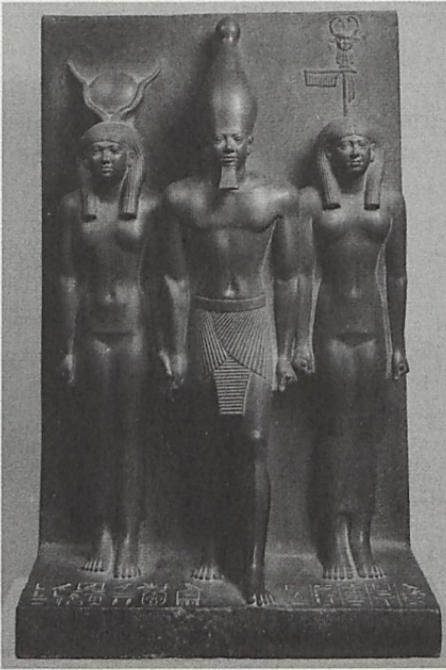
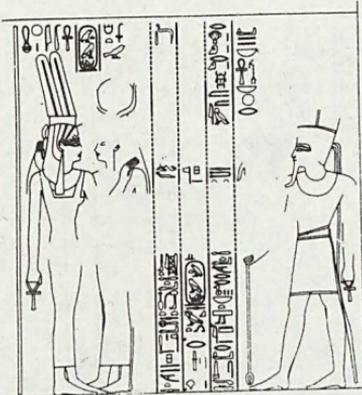


Abb. 4. König Mykerinos zwischen Hathor und der Gaugöttin von Dendera. Basalt. Museum Kairo. [egypt1.chez.com/ALBUMART.htm](http://egypt1.chez.com/ALBUMART.htm)

zufolge hat der Sonnengott mit der Frau seines Priesters Drillinge erzeugt, die nacheinander als die ersten Könige der 5. Dynastie den ägyptischen Thron bestiegen. In der Tat zeichnet sich diese Dynastie durch eine besondere Pietas gegenüber dem Sonnengott aus. Ihre Könige errichteten sich viel kleinere Pyramiden, dafür aber große Sonnenheiligtümer, die ihrem Totenkult anschlossen. Von ihrer Zeit an wurde der Titel „Sohn des Re“ in die fünfteilige Königstitulatur aufgenommen. Der König galt nun nicht mehr als Verkörperung, sondern als Sohn des Sonnengottes. Wir betrachten den Mythos aber nicht in dieser, sondern in der zweiten Fassung, die zuerst im Totentempel der Königin Hatschepsut aus dem 15. Jh. v. Chr. und im Luxortempel Amenophis' III. belegt ist.<sup>6</sup> (Abb. 5) Diese Fassung erzählt den Mythos von der göttlichen Abkunft des Königs in der Form einer Bildergeschichte. In der

<sup>6</sup> H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden, 1960; J. Assmann, *Die Zeugung des Sohnes*; in: ders., *Ägyptische Geheimnisse*, München, 2004, 59-98.



1



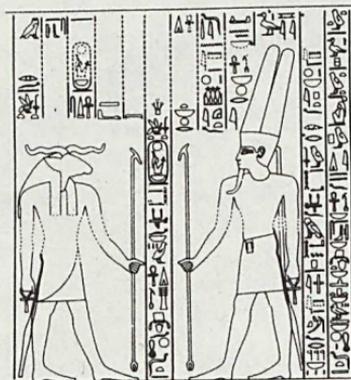
2



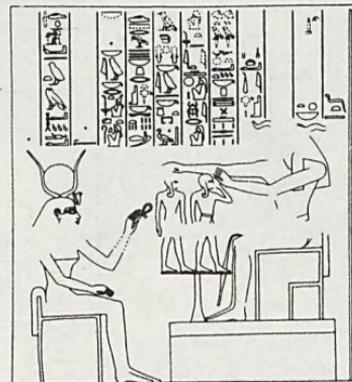
3



4



5



6

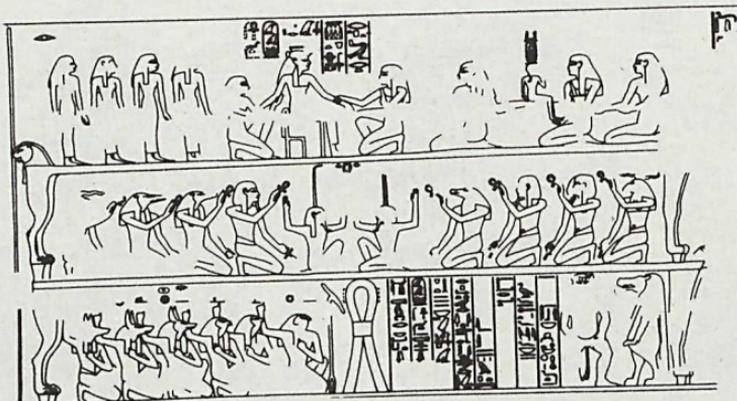
Abb. 5. Die Geburt des Gott-Königs. a: Szenen 1–6



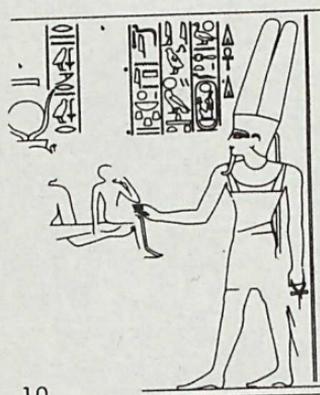
7



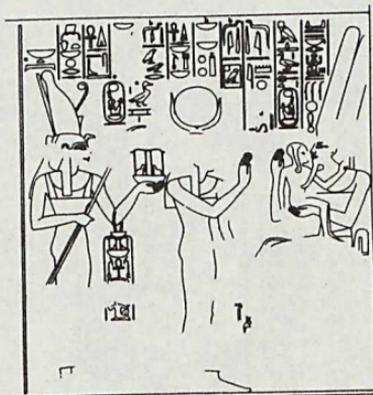
8



9

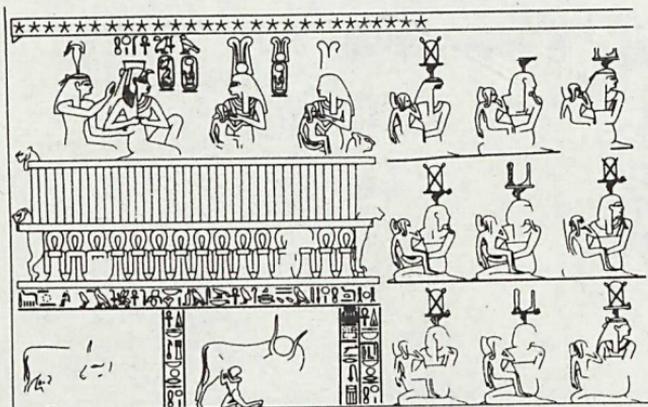


10

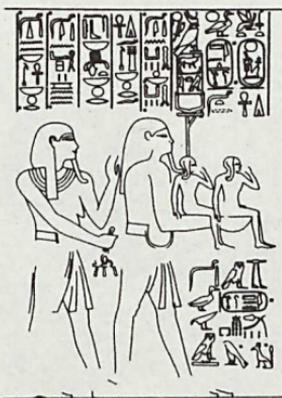


11

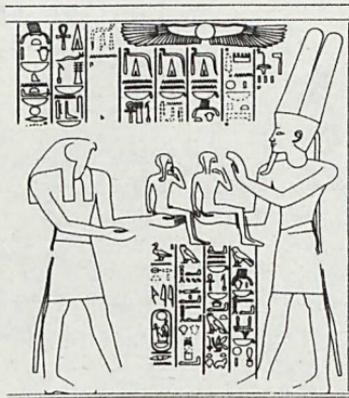
b: Szenen 7-11



12

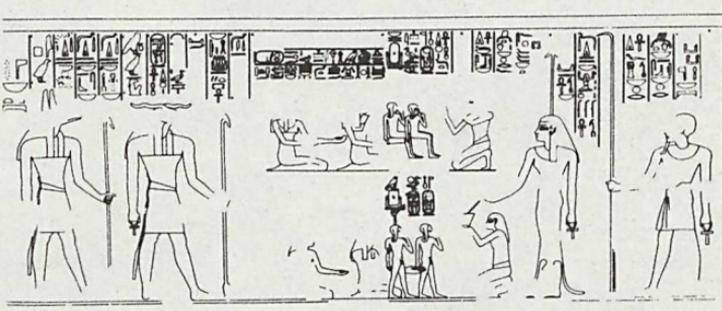


13

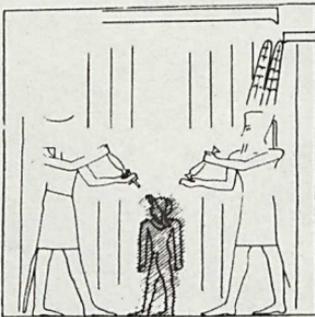


14

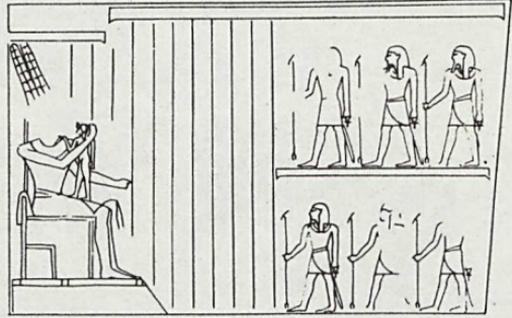
c: Szenen 12–14



15



16 (Der el Bahri)



17 (Der el Bahri)

d: Szenen 15-17

ersten Szene der Hatschepsut-Version sehen wir den Gott Amun-Re, der im Neuen Reich als Verbindung von Amun, dem Gott der Hauptstadt Theben, und Re, dem Sonnengott, die Stellung des Götterkönigs und Reichsgottes einnimmt, vor der Götterversammlung, der er ankündigt, einen neuen König zu zeugen, der den Göttern Tempel bauen und Opfer darbringen wird. In den folgenden Szenen wird dann gezeigt, wie Thot, der ägyptische Hermes, als Bote ausgeschickt wird mit dem Auftrag, eine passende Partnerin auszukundschaften, wie dieser die Königin erwählt und Amun ihr daraufhin in der Gestalt ihres Gatten beiwohnt. Thot verkündet dann der Königin die Geburt eines Kindes, der Gott Chnum wird beauftragt, das Götterkind und seinen Ka auf der Töpferscheibe zu formen. Schließlich kommt der Tag der Entbindung. Das Neugeborene wird gereinigt, gesäugt und von seinem göttlichen Vater anerkannt. Es empfängt verschiedene Segensgaben der Götter, wächst heran und wird beschnitten. Der Zyklus schließt mit einer Szene, die genau der Eingangsszene entspricht und Amun in der Götterversammlung darstellt, wie er ihr den neuen König präsentiert.

Dieser Szenenzyklus gehört in den Kontext der Krönung. Die Idee dabei ist offenbar, dass der Kronprinz im Ritual der Krönung zusammen mit den Kronen und anderen Insignien eine neue Biographie empfängt, die ihn aus der Verbindung des Höchsten Gottes mit seiner leiblichen Mutter hervorgehen lässt. Mit dieser neuen Biographie wird der neugekrönte König zum Gottessohn und Gott und damit denkbar weit nicht nur über seine Untertanen, sondern auch seine Herkunftsfamilie herausgehoben.

Die ägyptischen Kronen sind Göttinnen und die eigentlichen Inhaberinnen des Königtums. Von ihnen geht das Königtum auf ihren jeweiligen Träger über. Sie verkörpern die Kontinuität des Amtes jenseits der wechselnden menschlichen Amtsinhaber. Sie übertragen mit dem Amt auch die Göttlichkeit und mit dieser die Biographie der Gottessohnschaft auf den Prinzen, der im Ritual der Krönung zum Gottkönig wird.

Die dritte Fassung dieses Mythos, auf die ich nur kurz eingehen will, transponiert die ganze Geschichte in die Götterwelt. Nun ist es nicht mehr der König, der aus der Verbindung des höchsten Gottes und einer sterblichen Frau hervorgeht, sondern der Gott, der sich mit seiner göttlichen Gemahlin als seine eigene Sohnform selbst erzeugt. Mit dieser Version reagiert die ägyptische Religion auf die Situation nicht abreisender Fremdherrschaften, von den Libyern, Äthiopiern, Persern bis zu den Makedonen und Römern, die man nicht als Gottessöhne anerkennen wollte. Aus dem Gottessohn wird der Sohngott. Das Fest

der Gottesgeburt steigt in dieser Zeit zu einem der höchsten, alljährlich landesweit gefeierten Feste auf. Mit der jährlichen Geburt des Sohngottes erneuert sich die Zeit und erfüllen sich die Hoffnungen auf eine Wende zum Guten.

Wenn man sich klar macht, dass sich der Mythos von der Geburt des Gottessohns oder Sohngottes in dieser Fassung im Medium der Isismysterien in der ganzen Alten Welt verbreitete, stellt sich die Frage, ob man nicht mit einer vierten Fassung des Mythos in Gestalt der Weihnachtsgeschichte nach Matthäus und Lukas rechnen darf.<sup>7</sup>

Allerdings wird von theologischer Seite meist eingewendet, daß ja auch das Alte Testament die Vorstellung des Gottessohnes kennt. In der Tat wird in der Bibel der König als Sohn Gottes angeredet: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“, heißt es in Psalm 2, Vers 7. Jesaia weissagt den Messias, den Friedensfürsten, als Kind und Sohn des Höchsten. Und Israel insgesamt, das Gottesvolk, gilt als Sohn Gottes. Aber das ist ein Bild, um die Beziehung zwischen Gott und Volk bzw. Gott und König zu denken, das nie zu einer Geschichte ausgestaltet wird wie bei Lukas, wo in allen Details erzählt wird, wie Gott buchstäblich in einer sterblichen Frau einen Sohn zeugt, wie dieses Kind dann geboren wird und als Sohn Gottes auf Erden wandelt. Hier wird das Bild narrativ entfaltet und zugleich zum Mythos verdichtet, d.h. zu einer Geschichte, die sich Jahr für Jahr im Fest wieder ereignet. Das ist etwas völlig anderes als die Herkunft und Kindheit der alttestamentlichen Könige, die in vollkommen menschlichen und irdischen Bahnen verlaufen. Die alttestamentlichen Vorstellungen von der Gottessohnschaft des Königs haben selbstverständlich auch die christologische Idee der Gottessohnschaft aufs Intensivste geprägt, und doch ist da etwas Anderes hinzugetreten. Das ist einerseits, was ich das Inkarnatorische nennen möchte, also das Insistieren auf dem physischen, biologischen, fleischlichen Sinn der Gottessohnschaft im Gegensatz zum „Adoptianischen“, Metaphorischen und bloß Bildlichen, und andererseits ist es das Mythische, die narrative Ausgestaltung einer Konstellation zu einer hochbedeutsamen Geschichte. So etwas gibt es

7 S. hierzu Joachim Kügler, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium*, BBB 113, Bodenheim 1997; Emma Brunner-Traut, *Pharao und Jesus als Söhne Gottes*, *Antaios* 2 (1961) 266-284.; Thomas Schneider, „Die Geburt des Horuskindes: eine ägyptische Vorlage der neutestamentlichen Weihnachtsgeschichte“, in: *ThZ* 60, 2004, 254-271.

im Alten Testament nicht, aber dafür finden wir es in Ägypten. Auch der griechische Mythos von der Geburt des Herakles aus der Verbindung der Königin Alkmene mit Zeus, der ihr in Gestalt ihres Gemahls Amphitryon beiwohnte, weist so zahlreiche Parallelen mit dem ägyptischen Königsmythos auf, dass man ihn als eine weitere Variante desselben Mythos einstufen möchte.<sup>8</sup>

Es gibt aber einen wichtigen Unterschied. Zeus verliebt sich in Alkmene, und Herakles geht mehr oder weniger unbeabsichtigt aus dieser Verbindung hervor. Der ägyptische Sonnengott aber verliebt sich nicht in die Königin, sondern fasst den Entschluss, einen König zu zeugen, der eine Wende zum Besseren heraufführen soll, dadurch dass er den Göttern Opfer darbringt und auf Erden Gerechtigkeit durchsetzt. Der Gottessohn wird mit einem Auftrag zur Welt gebracht. In diesem Punkt steht die Weihnachtsgeschichte dem ägyptischen Mythos näher, nur dass es hier um eine einmalige Heilswende geht, während in Ägypten jeder König mit dem Auftrag einer Wende zum Besseren antritt.

Was diesen Auftrag angeht, gibt es einen sehr zentralen und kanonischen ägyptischen Text, der ihn in aller wünschenswerten Klarheit formuliert:

Re (der Schöpfer- und Sonnengott) hat den König eingesetzt auf der  
Erde der Lebenden  
für immer und ewig,  
um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufriedenzu-  
stellen,  
um die *Ma'at* zu verwirklichen und das Unrecht zu vertreiben.  
Er gibt den Göttern Gottesopfer  
und den Toten Totenopfer.<sup>9</sup>

Hier sind die Aufgaben des Königs bündig zusammengefasst. Er muß die *Ma'at* (Gerechtigkeit, Wahrheit, Ordnung) verwirklichen und die Isfet (Unrecht, Lüge, Chaos) vertreiben, dadurch, daß er den Menschen Recht spricht und die Götter mit Opfern zufrieden stellt. Recht und Kult also sind die vornehmsten Aufgaben des Königs. Dafür ist er

8 S. hierzu W. Burkert, Demaratos, Astrabakos und Herakles. Königsmythos und Politik zur Zeit der Perserkriege, *Mus.Helv.* 22 (1955), 166-177.

9 Verf., Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern, *Abh. d. Deutschen Archäologischen Instituts VII*, 1970; *Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern*, Mainz, 1983, 48 f.; *Ma'at*, 205-212; M. C. Betrò, *I testi solari del portale di Pascerientaisu (BN 2)*, Pisa, 1989.

auf Erden eingesetzt. Der altorientalische Staatsgedanke ist also als Sakral- und Rechtskönigtum zu kennzeichnen.

Hinter diesem Text von der Einsetzung des Königs zum Stellvertreter des Sonnengottes steht noch ein anderer ägyptischer Mythos, der zum Verständnis des ägyptischen Sakralkönigtums von entscheidender Bedeutung ist. Das ist der Mythos von Trennung von Himmel und Erde.<sup>10</sup>

Nach ägyptischer Vorstellung ist die Herrschaft zugleich mit der Schöpfung in die Welt gekommen und hängt mit der Schöpfung ganz eng zusammen. Herrschen, so könnte man das auch umschreiben, ist die Fortsetzung der Schöpfung unter den Bedingungen der entstandenen Welt. Am Anfang hat der Schöpfer- und Sonnengott diese Herrschaft selbst ausgeübt; damals lebten Götter und Menschen gemeinschaftlich zusammen. Dann aber, in Folge einer Empörung der Menschen, hat der Gott den Himmel hoch über die Erde erhoben und sich mit den anderen Göttern dorthin zurückgezogen.

Nachdem die Götter sich zum Himmel entfernt hatten, wurde auf Erden eine Institution eingerichtet, die in verschiedenen Medien symbolischer Vergegenwärtigung die Verbindung zwischen Göttern und Menschen aufrechterhalten sollte. Die Mitte dieses Systems bildet der Opferkult. Dieser Opferkult bildet auch die Mitte und Hauptaufgabe des ägyptischen Staats, immer wieder heißt es: Die Könige sind auf Erden eingesetzt, um die Altäre der Götter mit Opfergaben auszustatten.<sup>11</sup> Der ägyptische Staat war also ein vornehmlich ‚geistliches‘ Institut und in dieser Hinsicht eher eine Art Kirche. Nicht der einzige, aber wohl der wichtigste Unterschied freilich bestand darin, daß ihm kein weltlicher Staat gegenüberstand, so wie dem frühen Christentum das römische Reich, sondern daß dessen Funktionen vom pharaonischen Staat ebenfalls wahrgenommen mußten. Nachdem das Christentum aber zur Staatsreligion geworden war, kam es vor allem dort, wo der König sich auch als geistliches Oberhaupt verstand wie etwa in Byzanz und in Frankreich zu Ägypten-artigen Formen von Sakralkönigtum

10 Hornung, Erik, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*, OBO 46, 1982.

11 Diese Opfer waren in erster Linie ein rein symbolisches Medium der Kommunikation. Die Ägypter wußten genau und betonten das mehrfach, daß die Götter diese Opfer nicht wirklich brauchten; sie brauchten sie als Medium und Zeichen des Zusammenhangs, in dem sie auch unter den Bedingungen der Trennung ihr segensreiches Wirken entfalten konnten. Zerrisse dieser Zusammenhang, dann würden die Götter in ihrer himmlischen Ferne zwar weiterleben, auf Erden aber sowohl Fruchtbarkeit als auch Gerechtigkeit erlöschen.

und politischer Theologie. Umgekehrt hatte sich der klassisch-ägyptische Staatsgedanke unter den Bedingungen der persischen, griechischen und römischen Fremdherrschaft immer mehr in die Tempel zurückgezogen und gewissermaßen verkirchlicht. Der Opferkult, ursprünglich die Hauptaufgabe des Staates, wurde nun als ein heiliges Spiel unter weitgehendem Ausschluß der Öffentlichkeit hinter hohen Tempelmauern vollzogen. Der entscheidende Vergleichspunkt zwischen dem ägyptischen Staatsgedanken und dem paulinischen Konzept der Kirche besteht in der Verknüpfung der Motive von Abwesenheit, Mittlertum und Institution. Der ägyptische Staat und die christliche Kirche verstehen sich beide als Institutionen, die unter den Bedingungen der Abwesenheit eine Verbindung aufrechterhalten. Die Kirche beruht auf der Voraussetzung der Christus-Ferne, die sie zugleich kompensiert: ich zitiere Erik Peterson (aus seinem Traktat *Die Kirche*): „Kirche gibt es nur unter der Voraussetzung, daß das Kommen Christi nicht unmittelbar bevorsteht“<sup>12</sup> So wie die Kirche verschwindet mit der Wiederkehr Christi, verschwindet der pharaonische Staat, wenn der Sonnengott die Trennung von Himmel und Erde wieder aufhebt und die Welt in ihren Urzustand zurückkehrt.

In der Fassung des ägyptischen Mythos, in dem sich Kosmogonie und Kratogonie verbinden, ging die Herrschaft nach der Trennung von Himmel und Erde auf den Luftgott Schu über und von diesem auf dessen Sohn, den Erdgott Geb. Sie beschreibt also eine Abwärtsbewegung und wurde territorial. Aus der Erde wurde das Land mit seinen Tempeln und Städten. Aber auch Geb's Herrschaft dauerte nicht ewig; auch er zog sich in die Göttersphäre zurück und übergab die Herrschaft seinem Sohn Osiris. Osiris aber ist der erste Gott in dieser Genealogie, der einen Bruder, und damit einen Rivalen und Feind hat. Das ist der Gott Seth. Damit wurde die Herrschaft politisch, d.h. sie musste sich einem Feind gegenüber legitimieren und durchsetzen. Seth erschlug seinen Bruder Osiris, zerriss seinen Leichnam, verstreute die Glieder über ganz Ägypten und wollte die Herrschaft an sich reißen. Das wusste aber Isis, die Schwester und Ehefrau des Osiris zu verhindern. Sie sammelte die Glieder des Erschlagenen wieder ein und verstand sie mit ihren Klagen und Zaubersprüchen soweit wiederzubeleben, daß sie von ihm noch einen Sohn, Horus, empfangen konnte, der dann den Thron bestieg.

Auch hier stoßen wir auf die Idee der Heiligen Hochzeit: hier zwischen Osiris, dessen aus den einzelnen über die Gaue Ägyptens ver-

12 Erik Peterson, Theologische Traktate, München 1951, 412 f.

streuten Gliedern zusammengesetzter und wieder belebter Leib das Land verkörpert, und der Göttin Isis, deren Name mit dem Schriftzeichen des Throns geschrieben wird und die daher als Verkörperung des Königtums gelten kann. Aus dieser Verbindung ging Horus als Sohn und Erbe hervor, von dem dann die Herrschaft von den Göttern in Form der Inkarnation auf die menschlichen Könige übergang.

In der ägyptischen Konzeption der Sakralherrschaft verbinden sich also zwei verschiedene Konstellationen der Gottessohnschaft: einmal als „Sohn des Re“ mit dem Sonnengott und zum anderen als „Horus“ mit Osiris. In der Sohnschaft zu Re geht es darum, das Werk der Schöpfung unter den Bedingungen der geschaffenen Welt als Erhaltung und Erneuerung fortzusetzen und so, wie der Sonnengott durch seine unermüdliche Erdumrundung im Himmel in der Götterwelt, auf Erden in der Menschenwelt Ordnung, Gerechtigkeit und Wahrheit durchzusetzen, indem er den Göttern und Toten opfert und den Menschen Recht spricht. In Ägypten ist der Sonnengott zugleich der Schöpfer, aus dem alles hervorging. Schaffen und Herrschen hängen eng zusammen, das Prinzip der Herrschaft ist der Welt mit der Schöpfung eingeschrieben. Daher ist Herrschen ein göttliches Geschäft und kann nur von einem Gott ausgeübt werden.

In der Sohnschaft zu Osiris geht es um etwas ganz anderes. So wie kraft seiner Sonnensohnschaft der König Himmel und Erde verbindet, so verbindet er kraft seiner Osirissohnschaft Leben und Tod, Gegenwart und Vergangenheit. Das entscheidende Element in diesem Konzept ist die Vorstellung vom „Ka“. Der Ka ist eine Art Doppelgänger des Menschen. Eine Szene im Mythos von der Geburt des Gottkönigs stellt den Gott Chnum als Töpfer dar, der auf der Töpferscheibe das Königskind im Mutterleib zusammen mit seinem Ka formt (Abb. 5a, Sz. 6). Der Sinn dieses Ka tritt uns bereits im hieroglyphischen Schriftzeichen für „Ka“ entgegen. (Abb. 6) Es sind zwei erhobene Arme, die wir uns aber in Wirklichkeit nicht vertikal erhoben, sondern horizontal ausgestreckt vorstellen müssen. Es sind umarmende Arme. Der Ka, so stellt man es sich vor und so wird es in vielen Texten beschrieben, geht in Form einer Umarmung vom Vater auf den Sohn über. Der Ka ist das Band, das die Generationen verbindet, und zwar nicht nur im Leben, sondern vor allem im Tod. Der Ka verbindet den hinterbliebenen Sohn mit dem verstorbenen Vater. Allgemein

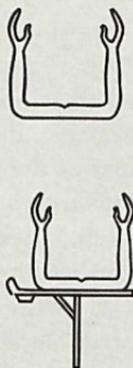


Abb. 6

gesprochen verbindet das Prinzip Ka die Gemeinschaft der jetzt Lebenden mit den Toten. Jeder Mensch hat einen Ka: dieser Ka steht mit der Welt der Toten in Verbindung. Der Mensch erbt und vererbt den Ka; der Ka geht durch ihn hindurch, ein generationenübergreifender Teil seines Wesens. Ka ist ein legitimatorisches, dynastisches Prinzip, das vom Vater auf den Sohn übergeht. Diese Übertragung stellt man sich in der Form der Umarmung vor. So umfaßt zum Beispiel der Schöpfergott Atum das aus ihm entstandene Zwillingsspaar Schu und Tefnut:

Atum Cheprer,  
 du bist aufgegangen auf dem Benben  
 im Phönixhaus in Heliopolis.  
 Du hast ausgespien als Schu  
 und ausgehustet als Tefnut.  
 Du hast deine Arme um sie gelegt als die Arme des Ka,  
 damit dein Ka in ihnen sei.<sup>13</sup>

Von dieser Umarmung erzählt auch das „Denkmal memphitischer Theologie“, ein Text, der uns zwar erst einer Fassung der 25. Dynastie (um 720 v. Chr.) erhalten ist, aber uralte Motive verwendet. Im ersten Teil der sehr zerstörten Inschrift geht es um den Mythos von Osiris, der zugleich der Mythos des Todes und des ägyptischen Königtums ist. Osiris ist von Seth erschlagen und von Isis bestattet worden, nachdem sie vorher noch einen Sohn empfangen konnte. Dieser Sohn, Horus, stellt Seth vor Gericht, erwirkt seine Bestrafung und erringt für sich den Thron. Für Osiris bedeutet dies die Wiederherstellung seiner Ehre, Würde, Personalität, Status, kurz: alles dessen, was der Ägypter mit dem Begriff „Ka“ verbindet.<sup>14</sup> Er kehrt zwar nicht in die Welt der Lebenden zurück, kann aber in der Welt der Toten nun die Rolle des „toten Vaters“ spielen und hat im Medium des Sohnes an der Gemeinschaft der Lebenden und der Toten Anteil. Das ist die Rolle, die in Ägypten jeder Tote spielen möchte. Jeder will zu Osiris werden, um wieder zu Status, Würde und Personalität zu gelangen. Insoweit geht es in diesem Mythos um den Tod und seine Überwindung. Für Horus bedeutet der Sieg über Seth das Anrecht auf den Thron. Aber erst der tote Vater Osiris vermag aus dem Jenseits heraus diesem Anrecht volle

<sup>13</sup> Pyramidentexte §§ 1652-53.

<sup>14</sup> S. dazu: J. Assmann, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München, 2001, 89-100.

Legitimität und Segenskraft zu geben. Davon erzählt der Text in der Schlußszene:

So geriet Osiris in die Erde in der Königsburg  
auf der Nordseite dieses Landes, zu dem er gelangt war.  
Sein Sohn Horus erschien als König von Ober- und Unterägypten  
*in den Armen* seines Vaters Osiris  
inmitten der Götter, die vor ihm und hinter ihm waren.<sup>15</sup>

In der Ka-übertragenden Umarmung wird ein Bund zwischen Diesseits und Jenseits, Lebenden und Toten, gestiftet, der die Grundlage der ägyptischen Gesellschaft bildet. Jeder Pharao ist Horus und steht mit dem Jenseits in Verbindung, als hinterbliebener „Sohn“ sowohl der gesamten Reihe seiner Amtsvorgänger bis zurück in graueste Vorzeit, als auch der gesamten Götterwelt, der er im Kult als seinen Vätern und Müttern gegenübertritt. Das Band, das der Ka zwischen totem Vater und hinterbliebenen Sohn über die Todesschwelle hinweg knüpft, bindet und trägt die ganze ägyptische Religion, Kultur und Gesellschaft. Der Tod ist für die Ägypter das Urbild der Transzendenz, und der Totenkult bildet das Grundmodell jeder Kommunikation mit dem Jenseits.<sup>16</sup>

Soviel zur altägyptischen Form der Sakralherrschaft. Die Signatur des Heidnischen, die Weltimmanenz des Göttlichen, gründet hier in der Verbindung von Schöpfung und Herrschaft. So wie der Schöpfer der Welt immanent ist, indem er die Welt aus sich hervorgehen lässt nach dem Prinzip einer *creatio ex Deo*, so bleibt er ihr auch als Herrscher immanent, indem er sich im Herrscher inkarniert bzw. ihn zeugt und auf diese Weise aus sich hervorgehen lässt. Um dieses Prinzip der Immanenz Gottes im Herrscher noch einmal zu illustrieren zitiere ich eine Strophe aus einem ägyptischen Hymnus des Neuen Reichs auf Amun Re:

Du vereinigst dich mit deinem Thron der Lebenden,  
dein Ka, der im Palast ist, wird besänftigt.  
Deine Schönheit dehnt sich für dich aus,  
und die Menschen in deinem Gefolge  
heften sich mit Jubel an deine Sohlen.  
Dein ‚Selbst‘ (*\_d\_.t=k*) ist das, was im Herzen des Königs ist

15 K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, Leipzig, 1928, 76-77.

16 J. Assmann, *Tod und Jenseits ...* (a.a.O.), 131-139.

und seinen Zorn (*b3w* – „strafende Macht“) gegen die Feinde richtet.

Du läßt dich nieder auf dem Mund des *bjtj*-Königs

und er spricht gemäß dem, was du befohlen hast.

Dein Schrein sind die Lippen des Herrn – er lebe, sei heil und gesund –

und deine Majestät – sie lebe, sei heil und gesund – ist in seinem Innern.

Er spricht aus, was du angeordnet hast, im Lande.

Du bleibst als Horus im Allerheiligsten,

auf deinem Thron, der unter dir prangt.

Die eine Generation geht dahin,

die andere entsteht,

du aber bist heute neuer als gestern.

Dein Königtum wurde festgesetzt in deiner Urzeit

in deinem Namen „König der Götter“.<sup>17</sup>

Abschließend will ich nun in aller Kürze die Gegenposition andeuten, die die Bibel dieser Konzeption entgegenstellt. Im 2. Buch Mose wird der Auszug der Israeliten aus Ägypten vor allem als ein Machtkampf zwischen Jahwe und Pharao und damit als der Kampf zweier theopolitischen Systeme dargestellt, des heidnisch-pharaonischen und des monotheistisch-israelitischen. Durch die absichtliche Verstockung Pharaos sorgt Gott dafür, dass der Ägypter nicht vorzeitig einlenkt, sondern so lange durchhält, bis Gott in 10 aufeinanderfolgenden Plagen seine ganze überlegene Macht an den Ägyptern demonstrieren und dadurch das heidnische System gründlich überwinden kann. Jahwe nimmt also Pharao nicht nur als einen konkurrierenden Herrscher, sondern geradezu als einen Gegen-Gott wahr.

Daher vollzieht sich die Überwindung des heidnischen Systems auch vor allem in der Form einer Dekonstruktion der Herrscherrolle, deren zentrale Aspekte teils auf Gott und teils auf die Menschen übertragen bzw. „umgebucht“ werden. Pharao galt als Bild und Sohn Gottes. So erklärt die Bibel den Menschen schlechthin zum Bilde Gottes, das Prädikat der Sohnschaft aber wird dem auserwählten Volk zugesprochen. In dieser Rolle tritt Israel an die Stelle Pharaos. Auch das Modell der Heiligen Hochzeit wird in der Bibel in gleicher Weise de-

17 Pap. Leiden I 344 vso ed. Zandee, J., *Der Amunshymnus des Papyrus I 344*, verso, Leiden, 1992, Strophe 18 (IX,5-X,3).

mokratisiert und im Sinne der Brautschaft Israels zu seinem Gott umgedeutet.

Andere Aspekte des altorientalischen Königsbildes aber werden nun dem biblischen Gott zugeschrieben. Dazu gehört in allererster Linie der zentrale Aspekt des Gesetzgebers. Aus der Gerechtigkeit, die der König auf Erden verbreiten soll, wird jetzt Gottes Gerechtigkeit. Damit wird nun auch erstmals zwischen den Sphären des Politischen und des Religiösen strikt unterschieden. Das gilt zwar nicht für die Königszeit und die Königspsalmen, in denen der König noch genau wie in Ägypten als Sohn und Repräsentant Gottes angesprochen wird, aber für das Deuteronomium, das dann zum Ausgangspunkt einer ganz neuen und bis heute bestimmenden Konzeption von Religion und Politik wird.

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.

Der König soll sich aber nicht zu viele Pferde halten. Er soll das Volk nicht nach Ägypten zurückbringen, um mehr Pferde zu bekommen; denn der Herr hat zu euch gesagt: Ihr sollt auf diesem Weg nie wieder zurückkehren. Er soll sich auch keine große Zahl von Frauen nehmen, damit sein Sinn nicht vom rechten Weg abweicht. Er soll nicht zu viel Silber und Gold anhäufen.

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

Aus diesem Text spricht vor allem eines: ein tiefer Vorbehalt gegen das Königtum. Mit „Pferden“ ist die Streitmacht gemeint; ein König soll keine zu große Armee aufbauen, mit der er dann auch das eigene Volk

tyrannisieren könnte. Frauen waren damals das bevorzugte Medium der Diplomatie. Durch politische Heiraten knüpfte ein König politische Allianzen. Das bedeutet Kontakt mit fremden Kulturen, Religionen, Göttern. Das könnte zum Verfall der Religion führen. Der Staatsschatz schließlich gibt dem König die Macht, Söldner anzuwerben, was noch prekärer ist als die eigene Armee. Das Königtum erscheint hier als ein mehr oder weniger notwendiges Übel, dessen Gefahren möglichst wirkungsvoll eingeschränkt werden müssen. Diese Einstellung hat Jacob Burckhardt auf den Punkt gebracht mit seinem berühmten Satz „Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel wer sie ausübt“.<sup>18</sup> Carl Schmitt kommentierte in seinem Glossarium diesen Satz mit den Worten, darin stecke „unendlich mehr Atheismus und Nihilismus als in Bakunins ganzem Werk. Wer weiß heute, daß dieser Satz dasselbe bedeutet wie: Gott ist tot“.<sup>19</sup> In der Tat, das „weiß“ heute wohl kaum jemand, und es ist ja auch wohl ein massives Mißverständnis. In Burckhardts Satz stecken weder Atheismus noch Nihilismus, sondern vielmehr der protestantische, puritanische und in letzter Instanz deuteronomistische Vorbehalt gegen die „weltliche“ Macht, das Herrschertum mit seinen Machtmitteln, das es zu bändigen und an die Kandare der Tora bzw. der Verfassung zu nehmen gilt. Dieser Vorbehalt beruht auf der Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Politischen, die dem Katholiken Schmitt fremd war. Für ihn geht – nach Paulus' Satz „alle Gewalt ist von Gott“<sup>20</sup> – die Macht *eo ipso* von Gott aus, so daß derjenige, der sie für „an sich böse“ hält, die Existenz Gottes leugnet und derjenige, der alles daran setzt, an der Macht zu bleiben, den Willen Gottes erfüllt. Schmitt besteht auf der intrinsischen Heiligkeit der Macht; das ist die Botschaft seiner politischen Theologie, die auf eine Rückkehr nach Ägypten hinausläuft. Eines der entscheidenden Argumente seiner Kritik des Judentums stellte die These dar, die Juden hätten diese ursprüngliche Einheit zerstört.

Für Schmitt kommt das Böse von unten. Für ihn steht fest, daß „alle echten politischen Theorien (den Menschen) als ‚böse‘, d.h. als keines-

18 Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Gesamtausgabe Bd. 7, 1929, 25; s. dazu Volker Gerhardt, Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York, 1996, 71-75.

19 H. Meier, in: Der Spiegel Nr.31/1991.

20 Vgl. hierzu: H. Cancik, „Alle Gewalt ist von Gott“. Römer 13 im Rahmen antiker und neuzeitlicher Staatsleeren“, in: B. Gladigow (Hrsg.), *Staat und Religion*, Düsseldorf 1981, 53-74.

wegs unproblematisches, sondern als ‚gefährliches‘ und dynamisches Wesen“ voraussetzen.<sup>21</sup> Für das Deuteronomium kommt es von oben, hier gilt nicht der Mensch, sondern der Herrscher als ein keineswegs unproblematisches Wesen. Daher muss seine Macht gebändigt, verweltlicht und von göttlicher Heilsmacht getrennt werden. Ohne diese Trennung, so hielt Jacob Taubes als Jude Carl Schmitt entgegen, ginge dem Abendland „der Atem aus“.<sup>22</sup> Auf dem Boden dieser Trennung, des jüdisch-deuteronomistischen und protestantischen Vorbehalts, steht auch Jacob Burckhardt, für den eine Macht, die nur auf ihren eigenen Erhalt aus ist und sich keinen höheren Autoritäten verpflichtet weiß, denen gegenüber sie sich verantworten muß und von denen her sie ihre Legitimation bezieht, böse ist.

Wenn man den biblischen Standpunkt konsequent zu Ende denkt, dann ist das einzige politische System, das der biblischen Konzeption von Herrschaft entspricht, so widersinnig das klingt, die Fremdherrschaft. Alle Herrschaft ist als solche Fremdherrschaft und hört erst mit der Ankunft des Messias auf, Fremdherrschaft zu sein. Das ist auch der Sinn der paulinischen Botschaft, dass jedermann der Obrigkeit untertan sein soll, die Macht über ihn hat. Diese Macht ist zwar von Gott, aber sie führt nicht zu und verbindet nicht mit Gott, sie ist ein rein weltliches Geschäft. Solange sie sich als solches versteht, ist sie in Ordnung, erst wenn sie sich im heidnisch-pharaonischen Sinne sakral überhebt und zur Verwalterin auch des Heils aufschwingt, wird sie böse und muß bekämpft werden

Es war ein Befreiungsschlag der Bibel, die altorientalische Einheit des Politischen und des Sakralen, von Herrschaft und Heil, aufzusprengen, aber diese Trennung ist immer wieder auf zweifache Weise rückgängig gemacht worden: entweder, dadurch, daß sich die Kaiser und Könige wieder zu Repräsentanten Gottes auf Erden aufgeschwungen, oder dadurch, daß sich religiöse Instanzen mit politischer Gewalt ausgestattet oder verbündet haben. In dieser Form ist die altorientalische Sakralherrschaft bis heute nie ganz überwunden worden, ebenso wenig oder vielmehr noch viel weniger als die Magie, jenes andere Zentralelement heidnischer Religiosität, mit dem wir uns vor einem Jahr beschäftigt haben.

21 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Nachdruck Berlin 1979, 61.

22 Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung*, Berlin, 1987, 73; s. dazu Ruth Groh, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt, Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*. Frankfurt a. M., 1998, 61.

Die grosse Chance der Religion neuen Typs, wie sie uns erstmals in den Schriften der Hebräischen Bibel entgegentritt, der Religion, die auf der Unterscheidung zwischen wahr und falsch beruht, liegt darin, eine Gegenmacht gegenüber der politischen Macht aufzurichten zu können, die im Fall manifesten Unrechts den politischen Machthabern in den Arm fallen und ihr Geschäft der Unterdrückung zumindest erschweren kann. So sind die alttestamentlichen Propheten den Königen entgegengetreten, so konnte Papst Gregor Kaiser Heinrich IV. in die Knie zwingen, so konnte Luther vor dem Reichstag zu Worms auftreten und so hätte auch Papst Pius XII. die Vernichtung des europäischen Judentums wo nicht verhindern, so jedenfalls erheblich erschweren können, wenn er Hitler mit der nötigen Entschiedenheit entgegengetreten wäre. Die Macht dazu hätte er gehabt. Jetzt erleben wir mit den jüngsten Vorgängen im Iran den Islam auf dem Prüfstand. Die islamische Revolution von 1979 könnte sich als ein Paradebeispiel dafür anführen lassen, dass Religion in der Lage ist, den politischen Machthabern im Falle manifesten Unrechts nicht nur in den Arm zu fallen, sondern sie zu stürzen. Die weitere Entwicklung im Iran hat aber gezeigt, dass die Religion immer mehr in den Dienst eines Regimes gezwungen wurde, dass seinerseits reine Machtpolitik betreibt und mit denselben Mitteln gegen seine politischen Gegner vorgeht, mit denen sich das vorangegangene Schah-Regime als Schurkenstaat desavouiert hatte. Im Zusammenhang der Wahlen vom Juni 2009 nun hat das Regime die religiöse Maske fallen lassen und sich in einer Weise als Militärdiktatur übelster, d.h. brutalster Sorte entlarvt, dass die religiösen Autoritäten sich davon distanzieren und die Allianz von Religion und Staat aufgekündigt haben. Durch die Fatwa des inzwischen verstorbenen Großayatollah Hussein Ali Montazeri vom 12.7.2009, die an schonungslosester Deutlichkeit nichts zu wünschen lässt,<sup>23</sup> hat das Regime Chameney-Ahmadinedjad jede religiöse Autorität verloren. Inzwischen sieht es so aus, als ob das als unrechtmäßige Unterdrückung entlarvte Regime auch ohne diese Autorität weiterregieren kann, und das auch diese religiöse Gegenmacht nicht stark genug ist, es in die Knie zu zwingen.

---

23 z.B. [www.pbs.org/.../grand-ayatollah-montazeris-fatwa.html](http://www.pbs.org/.../grand-ayatollah-montazeris-fatwa.html)