

Theokratie im Alten Ägypten

Jan Assmann

Den Begriff „Theokratie“ hat bekanntlich Josephus Flavius geprägt, mit Bezug auf den jüdischen Staatsgedanken (s. die Beiträge von Egon Flaig und Kai Trampedach). In einem allgemeineren Sinne lassen sich aber viele frühe Staaten als Theokratien verstehen. Sie sind ebenso Staaten wie Kirchen, d. h. Institutionalisierungen sowohl von ziviler Verwaltung als auch von Kult, an deren Spitze ein König als Gott oder oberster Diener Gottes steht. Das soll im Folgenden am Beispiel des alten Ägypten gezeigt werden. Die jüdische Theokratie ist aber demgegenüber keineswegs als Fortsetzung einer alten Tradition, sondern als ein revolutionäres Gegenmodell zu verstehen. Um diesen Unterschied nicht zu verwischen, empfiehlt es sich, zwischen „Sakralkönigtum“ und „Theokratie“ zu unterscheiden. Die meisten der Befunde, die ich hier aus der altägyptischen Kultur beibringen möchte, gehören auf die Seite des „Sakralkönigtums“, und nur zwei Episoden wären als „Theokratie“ im engeren Sinne zu bezeichnen. Auf der anderen Seite aber lassen sich diese spezifischen Fälle von Theokratie nicht aus dem größeren Zusammenhang der altägyptischen Geschichte und Herrschaftsideologie herauslösen. Daher werde ich im Folgenden den Begriff „Theokratie“ in einem weiteren Sinne verwenden, der auch das altägyptische Sakralkönigtum einbegreift.¹ Theokratie im engen Sinne setzt eine Konkurrenz zwischen menschlicher und göttlicher Herrschaft voraus und negiert die menschliche zugunsten der Gottesherrschaft. Theokratie im weiten Sinne dagegen setzt allein Gottesherrschaft voraus, die von

¹ Für die Einzelheiten verweise ich auf meine Studien: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, bes. Kap. 7 f.; *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* (Carl Friedrich von Siemens-Stiftung, Themen LII), München 1992 (Privatdruck), 2. Aufl. 1995; *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996; Taschenbuchausgabe: Frankfurt a. M. 1999; *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München 2000; Taschenbuchausgabe: Frankfurt a. M. 2002; *Politik zwischen Ritual und Dogma. Spielräume politischen Handelns im pharaonischen Ägypten*, in: *Saeculum* 35 (1984), 97–114, wiederabgedr. in: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, 238–258; *State and Religion in the New Kingdom*, in: *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, hrsg. v. James P. Allen (YES 3), New Haven, Conn. 1989, 55–88.

menschlicher Herrschaft immer nur repräsentiert, verkörpert, vermittelt, aber niemals im Sinne der Konkurrenz in Frage gestellt werden kann.

I. „Identitäre Theokratie“

Der pharaonische Staat hat im Laufe seiner langen Geschichte vier verschiedene Formen von Theokratie (im weiteren Sinne) ausgebildet. Die älteste und ursprüngliche, die zugleich mit der Reichseinigung als Gründungsakt des ägyptischen Staates entsteht, sieht im Herrscher die Verkörperung des Gottes Horus, dessen Namen die frühesten Könige als einzigen Titel führen: Horus „Kämpfer“, Horus „Schlange“, Horus „Skorpion“, Horus „Schlimmer Wels“, Horus „Der Schneidende“ (Den), Horus „Der Fänger“ oder „Fallensteller“ (Djer), Horus „Der mit (zum Schlag) erhobenem Arm“ (Qa-a) usw. In der aggressiven Bedeutung dieser Namen der ersten Könige kommt die Gründungsgewalt des ägyptischen Staates zum Ausdruck.

Der falkengestaltige Gott Horus ist der Stadtgott von Hierakonpolis, der vorgeschichtlichen Stadt, von der der Prozess der Reichseinigung und Staatsbildung ausging. Als Falke ist Horus 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 *ħrj* „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 Herrschaftsidee. Pharao ist im wahrsten Sinne des Wortes ein Sonnenkönig. Die geflügelte Sonnenscheibe, das Symbol des Horus von Hierakonpolis (und später vor allem von Edfu), fungiert bis zuletzt als eine Art Staatswappen des pharaonischen Ägypten und seiner griechischen und römischen Erben.

Als Sonnengott ist Horus ursprünglich der höchste Gott des archaischen ägyptischen Pantheons. In allen Epochen der pharaonischen Geschichte nimmt der Sonnengott diese Stellung ein, auch wenn sie ab der Wende von der 4. zur 5. Dynastie (Mitte des 3. Jts.) nicht mehr mit dem Gott Horus von Hierakonpolis, sondern mit dem Gott Re von Heliopolis verbunden

wird. In der ägyptischen Religion sind mit der Sonne über ihre Rolle als Lichtspender hinaus zwei Aspekte untrennbar verbunden: der des Schöpfers und der des Herrschers. Nach ägyptischer Vorstellung ist alles, die gesamte Welt mit Himmel und Erde, Göttern und Menschen aus der Sonne hervorgegangen, die ihrerseits „von selbst entstanden“ ist. In diesem Denken hängen aber „Entstehung aus“ und „Abhängigkeit von“ untrennbar zusammen. „Alles ist aus der Sonne entstanden“, und „alles ist von der Sonne abhängig“ sind zwei Sätze, die sich gegenseitig bedingen und begründen. Die Ägypter gehen aber noch einen Schritt weiter: sie deuten Abhängigkeit als Herrschaft. Die kreatürliche Abhängigkeit der Geschöpfe vom Schöpfer wird als politische Herrschaft des Schöpfers über die Geschöpfe gedeutet. Schöpfertum ist Herrschertum, und umgekehrt. Herrschen ist die Fortsetzung der Schöpfung unter den Bedingungen der geschaffenen Welt. Da nach ägyptischer Vorstellung alles aus der Sonne entstanden ist, ist auch alles von der Sonne abhängig, was bedeutet, daß die Sonne über alles herrscht. Diese Herrschaft übt der Sonnengott auf kosmischer Ebene dadurch aus, dass er im Tag-Nacht-Zyklus über den Himmel und durch die Unterwelt fährt. Die Sonne ist also im ägyptischen Denken die Quelle nicht nur von Licht und Zeit, sondern auch von Herrschaft. Das Licht bringt sie durch ihre Strahlung, die Zeit durch ihre Bewegung hervor, und die Herrschaft übt sie dadurch aus, dass alles Existierende und aus ihr Hervorgegangene von ihr abhängig bleibt. Der König kann seine Herrschaft nur dadurch legitimieren, dass er sie in Verbindung mit der Sonne ausübt. Königsherrschaft setzt die von der Sonne ausgehende kosmogonische Energie in politische Ordnung um. Auf dieser notwendigen, im ägyptischen Weltbild verankerten Verbindung von Sonne und Herrscher beruht die ägyptische Theokratie in ihren verschiedenen Formen. Die erste und älteste Form versteht diese Verbindung, wie wir gesehen haben, als unmittelbare Verkörperung. Dieses theokratische Modell, das den Sonnengott selbst im König die Herrschaft auf Erden wahrnehmen lässt, dominiert bis zum Ende der 4. Dynastie, der Zeit der großen Pyramidenerbauer.

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 Statuen-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. 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. Die Verkörperung des Gottes Horus in jedem regierenden König ist die ägyptische Variante jener politischen Theologie, die Ernst Kantorowicz als die Lehre von den zwei Körpern des Königs („The King’s Two Bodies“) bekannt gemacht hat.² In diesem Sinne hält sich die Idee des Horuskönigtums durch alle späteren Epochen der pharaonischen Geschichte durch. Auf Darstellungen sieht man oft den König begleitet von einem Doppelgänger, seinem „Ka“, der den Horus-Namen auf dem Kopf trägt. Der Königs-Ka ist der ewige Amtskörper des Königs, der neben seinem vergänglichen Individualkörper einhergeht.

II. „Repräsentative Theokratie“

Mit dem Ende der 4. Dynastie tritt ein neues Modell neben das Modell der Verkörperung. Die Verbindung zwischen König und Sonnengott wird jetzt als Sohnschaft gedacht. Der Titel „Sohn des Sonnengottes“ tritt nun als obligatorisches Element in die königliche Namenreihe ein. In die Zeit dieser theopolitischen Wende fällt wohl auch die Entstehung eines Mythos vom Sonnengott, der einer irdischen Frau beiwohnt und mit ihr in heiliger Hochzeit den neuen König zeugt. 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 der Wende von der 4. zur 5. Dynastie; überliefert ist sie 1000 Jahre später in einem Literaturwerk vermutlich des 17. Jh. v. Chr. (Papyrus Westcar).³ Dieser Geschichte zufolge hat der Sonnengott mit der

² ERNST H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957; dt.: *Die beiden Körper des Königs. Eine Studie zur Politischen Theologie des Mittelalters*, München 1990.

³ Textausgabe: AYLWARD M. BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, London 1988. Übersetzung z. B. EMMA BRUNNER-TRAUT, *Altägyptische Märchen*, 8. Aufl., München 1989, 43–55; VERENA LEPPER, *Untersuchungen zu Papyrus Westcar. Eine philologische und literaturwissenschaftliche (Neu-)Analyse (Ägyptologische Abhandlungen, 70)*, Wiesbaden 2008.

Frau seines Priesters Drillinge zeugt, 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. Sie errichteten sich viel kleinere Pyramiden, dafür aber große Sonnenheiligtümer, die sie ihrem Totenkult anschlossen. Der König galt nun nicht mehr als Verkörperung, sondern als Sohn des Sonnengottes. Eine andere Fassung, die zuerst im Totentempel der Königin Hatschepsut aus dem 15. Jh. v. Chr. und im Luxortempel Amenophis' III. belegt ist, vergewärtigt den Mythos in der Form einer Bildergeschichte.⁴

Dieser Szenenzyklus gehört in den Kontext der Krönung und Thronbesteigung. Die Idee dabei ist offenbar, dass der Kronprinz im Ritual der Thronbesteigung 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.

Zwei wichtige Neuerungen kennzeichnen dieses Modell des theokratischen Königtums: das Gott-Königtum wird *konstellativ* und es wird *repräsentativ*. Verkörperung schließt eine konstellative Beziehung aus. Der Gott und seine Verkörperung können nicht in Beziehung zueinander treten, sie gehen ineinander auf. Ganz anders das Modell der Sohnschaft: hier treten Gott und König zueinander in die Vater-Sohn-Beziehung, die auch in der ägyptischen Alltagswelt eine dominierende Bedeutung besitzt. Die konstellative Idee des Königtums äußert sich in der neuen Form des Königsgrabes. Die Pyramide wird sehr viel kleiner, dafür wird der Totenkult mit dem Sonnenkult verbunden, der in einem unweit angelegten Sonnenheiligtum durchgeführt wird. Pyramide und Sonnenheiligtum bilden ein organisatorisches Ganzes und verwirklichen dadurch die Idee des konstellativen Königtums. Auch wenn die 6. Dynastie keine Sonnenheiligtümer mehr baut, setzt sich die Verbindung von Totenkult und Göttertempel auf die Länge der Zeit durch.

Die konstellative und repräsentative Idee des Königtums kommt am klarsten in einem verbreiteten Text von offenbar kanonischer Geltung zum Ausdruck, der die vornehmsten Aufgaben des Königs als Repräsentanten Gottes spezifiziert als Recht und Kult:

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 *zufriedenzustellen*,
um die Gerechtigkeit (Ma'at) zu verwirklichen und das Unrecht zu vertreiben.

⁴ HELLMUT BRUNNER, Die Geburt des Gottkönigs, Wiesbaden 1960; JAN ASSMANN, Die Zeugung des Sohnes, in: ders., Ägyptische Geheimnisse, München 2004, 59–98.

Er gibt den Göttern Gottesopfer
und den Toten Totenopfer.⁵

Der ägyptische Staatsgedanke ist also als Sakral- und Rechtskönigtum zu kennzeichnen. Der König, d. h. der Staat ist dazu eingesetzt, auf Erden die Ma'at entstehen zu lassen. Das geschieht dadurch, daß den Menschen Recht gesprochen und den Göttern und Toten Opfer dargebracht werden. Ein anderer Text spezifiziert, was es heißt, den Menschen Recht zu sprechen: es geht darum, „zwischen dem Starken und dem Schwachen zu entscheiden“, oder auch: „den Schwachen vor dem Starken zu erretten.“⁶ In dieselbe Richtung weist die Sentenz aus einem Weisheitstext, der die Fürsorge des Schöpfers für seine Geschöpfe preist. Dort heißt es:

Er schuf ihnen Herrscher im Ei
und Befehlshaber, um den Rücken des Schwachen zu stärken.⁷

Die zentrale Gefahr, die der ägyptische Staat bannen soll, ist also das Chaos in Gestalt der Unterdrückung der Schwachen durch die Starken. Das ist das Unrecht, das der König auf Erden vertreiben und an dessen Stelle er die Ma'at – Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung – setzen soll.⁸

In Ägypten gehören auch die Götter zu den Geschöpfen der Sonne, die also solche von ihr abhängig sind und daher ihrer Herrschaft unterstehen. Der König hat für die Menschen und die Götter zu sorgen, für die Menschen, indem er sie mit Recht, für die Götter, indem er sie mit Opfern versorgt. Die Gefahr, die damit gebannt werden soll, ist die Abwendung der Götter. Es geht in beiden Fällen um die Herstellung von Gemeinschaft. Unter den Menschen zerfällt die Gemeinschaft mit dem Verfall von Recht und Gerechtigkeit, und mit den Göttern zerfällt die Gemeinschaft durch den Verfall der Opfer. Dabei steht der Gedanke der Integration im Zentrum: die Menschen müssen durch Rechtsprechung zur Gemeinschaft verbunden werden, und diese Gemeinschaft muss durch Kult, Riten und Opfer in den Kosmos integriert werden, denn nichts anderes bedeutet die Götterwelt. Die überragende Leistung und das große, die ganze weitere Geschichte bestimmende Problem Ägyptens war die erstmalige Errichtung staatlicher Ordnung nach Jahrhunderten rivalisierender vorgeschichtlicher Häuptlingstümer. Dafür gab es kein Vorbild, und man muss sagen, dass die

⁵ JAN ASSMANN, Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern (Abh. d. Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, 7), Glückstadt 1970; DERS., Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern, Mainz 1983, 48 f.; DERS., Ma'at (Anm. 1), 205–212; MARIA C. BETRÒ, I testi solari del portale di Pascerientaisu (BN 2), Pisa 1989.

⁶ Totenbuch, Kapitel 126, s. dazu ASSMANN, Ma'at (Anm. 1), 197 f., 202 f., 207 sowie DERS., Sinngeschichte (Anm. 1), 216 f.

⁷ Lehre für Merikare, P 135, s. ASSMANN, Sinngeschichte (Anm. 1), 218–220.

⁸ S. hierzu im Einzelnen ASSMANN, Ma'at (Anm. 1).

Ägypter mit der Errichtung des ersten großen Territorialstaats der Geschichte Großes und Bleibendes geleistet haben. Naturgemäß stand hier alles im Zeichen der Integration.

Interessant ist nun, dass in Ägypten zu der Gemeinschaft, die der König herstellen soll, nicht nur die Götter, sondern auch die Toten gehören. In allen Sphären stellt die Verwirklichung der Ma'at Zusammenhang und Gemeinschaft her: Auf der „Erde der Lebenden“, in der Götterwelt und im Totenreich. Damit kommt eine diachrone Perspektive in diese Konzeption von Integration, Staat und Ordnung. Die Erde der Lebenden wird an die Welt der Toten, die Gegenwart an die Vergangenheit angebunden.

Der Angst, die Gemeinschaft mit den Göttern könnte zerfallen, liegt der Mythos von der Trennung zwischen Himmel und Erde zugrunde.⁹ Am Anfang hat der Schöpfer- und Sonnengott die Herrschaft über die aus ihm hervorgegangene und daher von ihm abhängige Welt 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 der Staat eingerichtet im Sinne einer Institution, 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.¹⁰ Der ägyptische Staat war also ein vornehmlich ‚geistliches‘ Institut und in dieser Hinsicht eher eine Art Kirche.

In die gleiche Zeit wie die Einführung des Titels „Sohn des Sonnengottes“, die Wende von der 4. zur 5. Dynastie, die einer Wende von der identitären zur repräsentativen Theokratie gleichkommt, fällt wohl auch die Umdeutung des Gottes Horus von einem ursprünglichen Sonnengott und Partner der Göttin Hathor zum Sohn des Osiris. Osiris ist der Gott der Unterwelt als des Totenreichs; er ist der gestorbene Gott im ägyptischen Pantheon. Sein Kult ist ein Totenkult. So wie Horus als Verkörperung des regierenden Königs gilt Osiris als Verkörperung des toten Vorgängers,

⁹ ERIK HORNING, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen (Orbis Biblicus et Orientalis, 46)*, Göttingen 1982.

¹⁰ 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.

dessen Totenkult der Nachfolger als Sohn und Erbe auszurichten hat. In der ägyptischen Konzeption der repräsentativen Theokratie 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 Osiris geht es um die Beziehung zum Totenreich und zu den Vorfahren, in der Sohnschaft zu Re um die Beziehung zum Himmel und zur Kosmogonie. Das heißt, 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. Die Sohnschaft des Königs zu Osiris stellt ihn in eine dynastische Reihe, die über die Generationen und Dynastien vor ihm bis zu den Göttern zurückreicht. Auch hier steht der Sonnengott am Ursprung, aber die Herrschaft geht nicht unmittelbar auf den König über wie im Mythos von der göttlichen Zeugung, sondern vermittelt über die Tiefe der Zeit, aus der das Erbe zum aktuellen Horus kommt.

Osiris ist der vierte Gott in der Sukzession der Götter, die vor den menschlichen Königen die Herrschaft ausübten. Nach der Trennung von Himmel und Erde ging die Herrschaft vom Sonnengott Re 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 im Zusammenhang des Osirismythos stoßen wir auf das Motiv der heiligen Hochzeit. In der heiligen Hochzeit verbinden sich hier Osiris, dessen aus den einzelnen über die Gaue Ägyptens verstreuten Gliedern zusammengesetzter und wieder belebter Leib das Land verkörpert, und die 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.

Auch nach dieser Wende von der identitären zur repräsentativen Theokratie herrscht der König als Gott auf Erden. Im Alten Reich wird seine Göttlichkeit durchweg stark herausgestellt. Die Wendung „Der große Gott“ – die man auch als „der größte Gott“ verstehen kann – bezieht sich meist auf den König. Später wird dieses Epitheton dann durch die Wendung „der vollkommene – d.h. der präsen- te, gegenwärtige – Gott“ ersetzt. Während im „Alten Reich“, dem ersten ägyptischen Staat des 3. Jahrtausends vor Christus, die Göttlichkeit des Pharaos herausgestellt wurde, der als Gott auf Erden herrscht, kam es im Mittleren und Neuen Reich des 2. Jahrtausends mehr auf das Repräsentationsverhältnis Pharaos zum Schöpfer- und Sonnengott an und die häufigste Umschreibung seiner Rolle war nun die eines Bildes oder lebenden Bildes Gottes (z. B. Tutanchamun = „lebendes Ebenbild Amuns“).¹¹

Der ägyptische Staat, d. h. der König, hält die Welt zusammen, indem er zwischen Götter- Menschen- und Totenwelt vermittelt. Alles ist in diesem System einer repräsentativen Theokratie symbolisch vermittelt. Den König repräsentieren die zahlreichen Priesterschaften, an die er seine Aufgabe und sein Privileg des Umgangs mit den Göttern delegiert, und die Götter werden durch die Kultbilder in den Tempeln repräsentiert sowie auch durch die heiligen Tiere, in denen sie sich verkörpern. Genau in diesem Sinne der Verkörperung und der Abbildung repräsentiert auch der König die Götterwelt auf Erden gegenüber den Menschen.

III. Duale Theokratie: Amarna – Korregentschaft von Gott und König

Der religiöse Umsturz des Echnaton von Amarna stellt einen radikalen Bruch mit allen Strukturen der Repräsentation dar.¹² Das religiöse System

¹¹ ERIK HORNING, Der Mensch als ‚Bild Gottes‘ in Ägypten, in: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, hrsg. v. Oswald Loretz, München 1967, 123–156; BOYO OCKINGA, Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament, Wiesbaden 1984.

¹² Zu Echnaton und seiner religiösen Revolution s. ERIK HORNING, Echnaton. Die Religion des Lichts, Zürich 1995; ASSMANN, Sinngeschichte (Anm. 1), 232–258; DERS., Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie (Orbis Biblicus et Orientalis, 51), Göttingen 1983; FRANZ MACIEJEWSKIS Buch: Echnaton. Zur Korrektur eines Mythos, Berlin 2010 geht aufgrund seiner polemischen Ausrichtung und der Ausblendung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge an der Sache vorbei. Für eine zuverlässige neue Darstellung Echnatons und seiner Zeit s. jetzt DIMITRI LABOURY, Akhénaton: Néfertiti, El-Amarna, Aton, Paris 2010.

Echnatons schafft die Götterwelt ab und setzt an deren Stelle einen neuen Gott: die Sonne, die mit dem traditionellen Sonnengott nicht zu verwechseln ist. Die traditionelle Götterwelt hatte sich von der Erde zurückgezogen und musste dort in Gestalt von Kultbildern repräsentiert werden. Der König wiederum musste den kultischen Umgang mit diesen Götterbildern an die Priesterschaft delegieren, die ihn seinerseits gegenüber den Göttern repräsentierte. In Amarna ist der Gott in Gestalt des Sonnenlichts unmittelbar zugegen; Kultbilder gibt es nicht mehr. Den Kult üben König und Königin persönlich aus; die Priester dürfen ihnen nur assistieren. Der traditionelle Sonnengott war ein Götterkönig, der die Welt mit Licht, Ordnung, Wahrheit und Gerechtigkeit erfüllte und in all diesen Eigenschaften vom König auf Erden repräsentiert und abgebildet wurde. Der Gott Echnatons ist die Sonne und nichts als die Sonne, die über Gerechte und Ungerechte scheint, mit Recht und Gerechtigkeit nichts zu tun hat, sondern durch ihre Strahlung das Licht und durch ihre Bewegung die Zeit hervorbringt.

Für alle persönlichen und moralischen Aspekte des Göttlichen ist nun der König zuständig.¹³ Der König repräsentiert nicht den Gott, sondern teilt sich mit ihm die Arbeit der Weltinganghaltung und Ma'at-Verwirklichung. Gott und König regieren gemeinsam die Welt nach dem Modell der Korregentschaft. Am Konzept der Sohnschaft hält Echnaton dabei geradezu emphatisch fest. Die Sonne herrscht als Senior-, der König als Juniorpartner, wobei der Gott, dessen Name ebenfalls in Kartuschen geschrieben wird, den Titel „Vater“ trägt. Die Legitimation des Königs wird jetzt allein über die Sohnschaft zur Sonne bestimmt. Diese wird aber nicht mehr in den Bildern von der Zeugung des Königs durch den Gott im Leib der tatsächlichen Mutter ausgedrückt, sondern als eine tägliche Neuzugung durch die lebenspendende Bestrahlung im Sonnenlicht. Der Gott „gebietet (wie es im „Kleinen Hymnus“ heißt) seinen erlauchten Sohn, den Einzigen des RE, wie seine (eigene) Weise (der Wiedergeburt), ohne aufzuhören.“¹⁴ Die Amarna-Theologie steht im Zeichen eines radikalen Präsentismus. Die Vergangenheit spielt keine Rolle, weder die mythische Vergangenheit, die das Königsamt über die dynastisch-genealogische Reihe in der Urzeit verankert, noch die biographische, die den König als Götterkind darstellt.

Die Korregentschaft zwischen Gott und König wird als strikte Arbeitsteilung gedacht, die als das Gegenteil von Repräsentation verstanden werden muß. Der Gott wirkt als lebenspendende kosmische Energie, der König als ethische Instanz, Normensender und persönlicher Gott des Einzelnen. So generiert der Gott die Zeit und der König bestimmt das, was sich als

¹³ S. hierzu JAN ASSMANN, Die ‚Loyalistische Lehre‘ Echnatons, in: Studien zur Altägyptischen Kultur 8 (1980), 1–32.

¹⁴ JAN ASSMANN, Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975 (=ÄHG), Nr. 91, 46 f.

Schicksal und Geschichte in ihr ereignet. Panehsi, ein treuer Gefolgsmann Echnatons, preist den König in seinem Grab mit folgenden Worten:

Lob dir, du mein Gott, der mich ›baute‹,
 der mir Gutes bestimmte (š3f)
 der mich ›entstehen ließ‹ und mir Nahrung gab,
 der für mich sorgte mit seinem ›Ka‹,
 der Herrscher, der mich ›erschuf‹ unter den Menschen,
 der mich unter seine ›Gelobten‹ gesellte,
 der bewirkte, daß mich jedermann kennt, ausgezeichnet an Stärke,
 der mich reich machte, da ich arm war ... (usw.)
 Alle meine Zeitgenossen küssen (die Erde),
 weil(?) ich zu einem Günstling (ihres?) Schöpfers geworden bin.
 Mein Dorf(?) kommt zu mir, um (mich) täglich zu verehren,
 indem ich dadurch erhöht werde auf Geheiß des Herrn der MAAT.

Ich spende Lob bis zur Höhe des Himmels,
 ich bete an den Herrn der beiden Länder, Echnaton:

Schicksal, Lebenspender, Herr der Gebote,
 Sonne eines jeden Landes,
 von dessen Anblick man lebt;
 Nil der Menschheit,
 von dessen Ka man satt wird

Gott, der Große erschafft und Arme baut,¹⁵
 Luft für jede Nase, durch den man atmet.

Im System von Amarna besetzt Aton den kosmischen und Echnaton den persönlich-ethischen Aspekt des Göttlichen. Diese Form der Arbeitsteilung steht, wie schon gesagt, in klarem Gegensatz zum Prinzip der Repräsentation. Zur Repräsentation gehört Abwesenheit: ein gegenwärtiger Gott oder Herrscher lässt sich nicht repräsentieren. Aton ist aber als Sonne im Licht anwesend. Sein offizieller Name ist „die lebendige Sonne“ und das Beiwort „lebendig“ bezieht sich genauso auf Präsenz wie im Falle Jahwes als „lebendiger Gott“ (*elohim hayyim*), der jede Repräsentation verbietet. Wir haben es also mit einem dualen Modell der Theokratie zu tun. Gott herrscht unmittelbar, aber nur in Form von Licht und Zeit. In Form von Sprache, Orientierung und Urteil herrscht der König. Als persönlicher Gott

¹⁵ Amarna, Grab des Panehsi. Nach MAJ SANDMAN, Texts from the time of Akhenaten (Bibliotheca Aegyptiaca, 8), Brüssel 1938, 24 (=ÄHG Nr. 234). Zur Anrede vgl. SANDMAN a. a. O., 76.10 („mein Gott, der mich baute und mich entstehen ließ“); 91.11–12 („mein Gott, der mich schuf und meinen Ka entstehen ließ“); 60.8–9 („mein Gott, der mich schuf“). Nie wird in Amarna der Gott so von Privaten angeredet. Der letzte Abschnitt (Verse 16–21) des Hymnus des Panehsi auf Echnaton ist nach der Amarnazeit fast wörtlich auf Chons übertragen worden: vgl. die Statue Kairo CG 917 aus dem Muttempel von Karnak (LUDWIG BORCHARDT, Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten, Bd. III, Berlin 1930, 153) s. dazu ASSMANN, Loyalistische Lehre (Anm. 13), 1–32.

nimmt Echnaton in diesem System eine Göttlichkeit für sich in Anspruch, die weit über die Tradition der repräsentativen Theokratie hinausgeht. Im Rahmen des traditionellen Systems erfüllt der Reichsgott Amun-Re beide Funktionen und besitzt beide Aspekte: er ist als kosmischer Gott Urgott, Schöpfer, Sonne und zugleich als persönlicher Gott Richter und Nothelfer. In Amarna wird er seiner persönlichen Aspekte entkleidet.

Auch das System von Amarna versteht man erst, wenn man sieht, wogegen es sich richtet: Gegen eine Strömung, die man in der Ägyptologie als „Persönliche Frömmigkeit“ bezeichnet. Hier geht es um eine unmittelbare Form der Gott-Mensch-Beziehung, die das Mittlertum des Königtums und seiner Institutionen gewissermaßen ausflankiert. Die ersten Anfänge dieser Strömung lassen sich schon in der 18. Dynastie feststellen und zwar im Zusammenhang der thebanischen Festkultur um den Gott Amun. So liest man z. B. in einem Gebetsostrakon aus der Zeit Amenophis' II.:

Ich habe dich in mein Herz gegeben, weil du stark bist,
... (du) Beschützer (nḥw),
siehe: ich habe keine Angst (snd) mehr.¹⁶

Dieses Ostrakon gehört zu einer ganzen Reihe ähnlicher Stücke, die alle in der thebanischen Nekropole gefunden wurden, aus der Zeit der mittleren 18. Dynastie stammen und dem in Prozession ausziehenden Gott auf seinem Weg vorgelegt wurden. Mit ihnen wandte sich ein Einzelner unmittelbar an den Gott (d. h. das Prozessionsbild), ohne die vermittelnden Instanzen des Kults und des Staats. Das Fest, und zwar das „schöne Fest vom Wüstental“, bei dem der Gott Amun vom Osten auf die Westseite herüberkam, die Totentempel der Könige besuchte und dabei auch durch die Beamtennekropole zog, bildete den Rahmen für diese Form religiöser Kommunikation. Die persönliche Frömmigkeit hat ihre Wurzeln offenbar im Fest. Dazu muß man wissen, daß die Feste in Ägypten die einzige Form waren, in der breiteren Volksschichten die Teilnahme am religiösen Leben möglich war. Für den einzelnen waren die Feste die Gelegenheit, wo er „Gott schauen“ durfte. Das Fest macht für die Dauer der Festzeit die Trennung von Himmel und Erde rückgängig und hebt damit die Struktur der Repräsentation auf. In Festliedern ist davon die Rede, daß Himmel und Erde sich vereinen, oder daß sie gemeinsam vom Jubel über die unmittelbare Gottesnähe ergriffen werden:

Himmel und Erde sind voll seiner Schönheit,
überschwemmt vom Gold seiner Strahlen.¹⁷

¹⁶ oKairo 12217 rto., hrsg. v. Georges Posener, in: *Révue d'Égyptologie* 27 (1975), 206/9.

¹⁷ pBerlin 3056, vii, 6 usw., s. JAN ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Berlin 1969, 248.

Alle beginnen sie mit der Nennung von Himmel und Erde:

Jauchzen im Himmel,
Freude auf Erden!¹⁸

In diesem Kontext entwickelt sich schon vor Amarna die Strömung der persönlichen Frömmigkeit. Theben bleibt auch in späteren Epochen ihre Hochburg. Es ist vollkommen klar, daß sie mit der Natur des Gottes Amun zusammenhängen muß. Gegen diese Entwicklung richtet sich die speziell gegen Amun gerichtete Spitze der Amarna-Revolution, indem sie diese Form der persönlichen Gottesbeziehung auf den König konzentriert.

IV. Unmittelbare Theokratie: Der thebanische Gottesstaat der 21. Dynastie

Es gibt kaum einen klareren Fall für einen Geschichtsverlauf nach These und Antithese als die Geschichte der ägyptischen politischen Theologie im Neuen Reich, d. h. zwischen 1500 und 1200 v. Chr. Die Revolution von Amarna stellt in dieser Hinsicht, wie wir gesehen haben, eine Antithese sowohl zur repräsentativen Theokratie des traditionellen Systems wie auch zur Strömung der Persönlichen Frömmigkeit dar. Die Antithese zur repräsentativen Theokratie äußert sich im Abbau der repräsentativen Strukturen zugunsten der Realpräsenz des Göttlichen in Gestalt von Gott und König. Die Antithese zur Persönlichen Frömmigkeit dagegen äußert sich in der Monopolisierung der persönlichen Aspekte des Göttlichen im König.

Wenn nun nach dem Zusammenbruch der Amarna-Revolution, in der restaurativen Ramessidenzeit, die Strömung der Persönlichen Frömmigkeit, bis dahin vielleicht nicht viel mehr als eine Sonderform der thebanischen Festkultur um den Gott Amun, geradezu allbeherrschend zum Durchbruch kommt, hat man darin eine Antithese zur dualen Theokratie des Amarna-Systems zu erkennen. Der im König des Amarna-Systems konzentrierte persönliche Aspekt der Gottheit als ethische Instanz und Schicksalspender wird nun voll und ganz auf den Gott übertragen. Aus der dualen Theokratie von Amarna wird die duale Gottesidee als kosmischer Weltgott und persönlicher Nothelfer, wie sie seitdem die ägyptische Theologie kennzeichnet. Immer stärker macht sich nun eine Theologie des Willens geltend, die Gott unmittelbar in die Geschehnisse sowohl des Landes als auch des Einzelnen eingreifen sieht und seinen Willen auch auf vielfältige Weise in Orakeln kund tun lässt. Diese Entwicklung läuft folgerichtig auf die Entstehung einer neuen Form von direkter Theokratie zu, wie sie dann in Gestalt der 21. Dynastie in Theben errichtet wird. Nach dieser Konzep-

¹⁸ ASSMANN, Lieder (Anm. 17), 250–262 stellt eine Menge solcher Lieder zusammen.

tion von Theokratie tut sich Gottes Wille unmittelbar durch Orakel und Omina kund und verwirklicht sich ohne den Umweg über den König. Aus dieser Zeit stammt auch der Text, der diese Theologie eindeutig zum Ausdruck bringt:

Gewaltig an Strafgewalt (b3w), mächtiger ist er als Sachmet,
wie ein Feuer im Sturm;
hoch an Gnade, der für den sorgt, der ihn preist,
der sich umwendet, das Leid zu heilen,
denn er blickt auf die Menschen, keiner ist, den er nicht kennt,
und er hört auf Millionen von ihnen.
Wer vermag deinem Zorn zu widerstehen, wer das Rasen deiner Gewalt abzuwenden?¹⁹

Im thebanischen Gottesstaat regiert nun der König als Hohepriester in deutlicher Unterordnung unter den Gott Amun, als dessen Sprachrohr und Interpret. Bei allen wichtigen Entscheidungen wird das Orakel befragt. Das ist eine komplizierte Prozedur, weil der Gott sich nicht sprachlich äußert, sondern nur im Medium eines Bewegungscodes im Kontext einer Prozession. Die Fragen müssen also zunächst in die binäre Struktur von Ja-Nein-Fragen gebracht werden, und dann kommt es darauf an, die Bewegungen des auf den Schultern der Priester getragenen Götterbildes richtig auszulegen. Es sieht aber ganz so aus, als sei dieser erste Fall einer direkten Theokratie zugleich auch der erste Fall einer religiös verbrämten Militärdiktatur. Herihor, der Schöpfer dieses Systems, ist ein General, der den Hohepriester- und den Wesirstitel annimmt, also erstmals in der ägyptischen Geschichte diese sonst sorgfältig getrennten Bereiche des Militärs, der Zivilverwaltung und des Priestertums in seiner Hand vereint. Die Errichtung des thebanischen Gottesstaates hatte den Charakter einer Sezession. Damit sagte sich der Süden von dem in Tanis im äußersten Nordosten residierenden Königtum los. Deutlichstes Signal dieser Emanzipation war die Einführung einer eigenen Zeitrechnung. Mit dieser Sezession verändern sich alle Beziehungen des thebanischen Machthabers zu seinem bisherigen Oberherrn in Tanis von innen- in außenpolitische Beziehungen.²⁰

Damit ist aber keineswegs gesagt, daß diese Beziehungen feindlich sind, ganz im Gegenteil. Es handelt sich nicht um eine Rebellion, sondern um eine Art „Konkordat“.²¹ Zwischen Herihor und Smendes herrschen freundschaftliche, vielleicht sogar verwandtschaftliche Beziehungen. Mit der

¹⁹ Hymnus der Verbanntenstele Louvre C 256, hrsg. v. Jürgen von Beckerath, in: *Révue d'Égyptologie* 20 (1968), 7–36.

²⁰ Vgl. DAVID O'CONNOR, *New Kingdom and Third Intermediate Period, 1552–664 BC*, in: *Ancient Egypt. A Social History*, hrsg. v. Bruce G. Trigger u. a., Cambridge 1983, 239.

²¹ Diesen Ausdruck verwendet DAVID O'CONNOR in seiner vorzüglichen Darstellung der politischen Verhältnisse der 21. Dynastie, in: *Ancient Egypt* (Anm. 20), 232.

Einführung einer neuen Ära zog Herihor eine Grenze nach außen. Mit der bis dahin einzigartigen Häufung von Ämtern in seiner Person dagegen hob er innere Grenzen auf. Die beiden Maßnahmen der Differenzierung (nach außen) und Entdifferenzierung (nach innen) bedingen sich gegenseitig, und beide sind gleichermaßen revolutionär. Mit diesem Schritt definierte Herihor eine neue politische Rolle, die man mit der eines Diktators umschreiben könnte. Anders aber als spätere Tyrannen und Diktatoren legitimierte er diese Rolle nicht „nach unten“, durch soziale Maßnahmen und die dadurch erkaufte breite populäre Unterstützung, sondern „nach oben“, durch eine radikal theokratische Konstruktion.

Die Maßnahmen des Herihor machen den Eindruck eines Ausnahmezustands. Sie zielten vor allem darauf ab, den Bruch mit der Vergangenheit zu vollziehen, um die Einrichtung einer neuen Ordnung zu ermöglichen. Sobald diese Ordnung sich konsolidierte, wurden sie in ihren extremsten Formen wieder rückgängig gemacht. Im Jahre 7 wird die neue Jahreszählung aufgegeben. Das bedeutete aber keineswegs, daß man zur alten Ordnung zurückkehrte, sondern vielmehr, daß die neue Ordnung sich fest genug etabliert hatte, so daß die Wiedereinführung der gewiß sehr viel praktischeren einheitlichen Zeitrechnung nach den Regierungsjahren des in Tanis regierenden Hauses die Autonomie der thebanischen Machthaber nicht mehr in Frage stellte.

Die Institution des thebanischen Gottesstaats hatte bis zum Ende der Geschichte des autonomen ägyptischen Königtums, also bis zur Eroberung Ägyptens durch Kambyses im Jahre 525 v. Chr. Bestand. Sie erfuhr aber in der 23. Dynastie (um 750 v. Chr.) eine durchgreifende Neuorganisierung. An die Spitze des Gottesstaats trat nun eine Prinzessin des regierenden tanitischen, später saitischen Königshauses. Dafür wird das Amt der „Gottesgemahlin des Amun“, das nach einer auf das Neue Reich zurückgehenden Tradition die präsumptive Königin und in diesem Fall Schepenupet, eine Tochter Osorkons III., innehatte, zum Pontifikat aufgewertet. An der Spitze des Gottesstaates stand von nun an eine Frau, deren geistliches Amt einer Gottesgemahlin zugleich mit ihrer königlichen Abkunft (es mußte immer eine Prinzessin sein) ihr Regalien sicherten wie etwa Kartuschen-schreibung des Namens, Begräbnis im Tempelhof und eine Hofhaltung im pharaonischen Stil. Damit war Theben wieder eine Residenz, Sitz eines quasi-pharaonischen Hofes. An der Spitze der Zivilregierung stand aber von jetzt an als „Vorsteher von Oberägypten“ ein Verwaltungsbeamter, der als „Oberhausmaier der Gottesgemahlin“ fungierte. Diese Männer, beginnend mit Kelbasken (Inhaber des thebanischen Grabes 223), Harwa (Grab 37) und Achameneru (Grab 404) sowie dem Obersten Vorlesepriester Petamenope (Grab 33) legten sich in der thebanischen Beamtennekropole nach jahrhundertelanger Unterbrechung wieder monumentale Felsgräber

von geradezu phantastischen Ausmaßen an, die nicht nur an die große Tradition des Neuen Reichs anknüpften, sondern alles in den Schatten stellten, was jemals in Ägypten an Privatgräbern gebaut worden war.²² Sie waren die eigentlichen Herren des thebanischen Gottesstaats, den sie im Sinne von Provinzgouverneuren und in Anknüpfung an die Tradition der „Gaufürsten“ des ausgehenden 3. und frühen 2. Jahrtausends regierten.

Die Einrichtung des thebanischen Gottesstaats setzte die Existenz des gewissermaßen „normalen“ ägyptischen Königtums im Nordteil des Landes voraus; es implizierte also ähnlich wie die Amarna-Theokratie eine Form von Arbeitsteilung, die hier als Landesteilung realisiert war, und ähnlich wie die jüdische Theokratie eine gewisse Form von Substaatlichkeit, die allerdings erst in der weiteren Geschichte des Gottesstaats zum Tragen kam.

V. Die jüdische Theokratie als Gegenmodell

Das jüdische, insbesondere deuteronomistische Staatsmodell bricht mit dem Prinzip der Repräsentation. Gott herrscht unmittelbar; weder Bilder noch Könige vermögen ihn zu repräsentieren. Während das große Problem Ägyptens, wie gesagt, in der erstmaligen Errichtung staatlicher Ordnung nach Jahrhunderten rivalisierender vorgeschichtlicher Häuptlingstümer bestand, war das große Problem Israels (und Judas) dagegen die Emanzipation aus der jahrhundert- und jahrtausendelangen Umklammerung durch die Großmächte Babylon, Assyrien und Ägypten (von den Hethitern und dem Mitanni-Reich vorher und Persien, dem Seleukidenreich und Rom nachher einmal abgesehen). So wie in Ägypten der Gedanke der Integration, bildete in Israel der Gedanke der Distinktion das Zentrum. In beiden Fällen ging es um die Herstellung von Gemeinschaft. In Ägypten aber leiten sich Herrschaft, Ordnung und Gemeinschaft aus der Schöpfung her, in Israel aus der Befreiung. Gott legitimiert sich seinem auserwählten Volk gegenüber als der Herr, der es aus Ägypten befreit hat, und nicht als der Schöpfer von Himmel und Erde. Die schöpfungstheologische Prädikation Gottes gehört in einen späteren, ganz anderen Zusammenhang und steht nicht in der deuteronomistischen, sondern in der priesterschriftlichen Tradition. Im Rahmen der deuteronomistischen Staatsidee, die uns hier als Beispiel einer direkten oder identitären Theokratie interessiert, geht es allein um die bundestheologische Prädikation Gottes als des Befreiers aus der ägyptischen Knechtschaft.

²² DIETHELM EIGNER, Die monumentalen Grabbauten der Spätzeit in der thebanischen Nekropole (Denkschr. Öst. Ak. d. Wiss., 8), Wien 1984.

Die zentrale Gefahr, die der ägyptische Staat bannen soll, ist das Chaos von unten, in Gestalt der Unterdrückung der Schwachen durch die Starken. Das ist das Unrecht, das der König auf Erden vertreiben und an dessen Stelle er die Ma'at – Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung – setzen soll. Israel sieht dagegen die zentrale Gefahr in einem Chaos von oben, in der Tendenz der Könige, von der Wahrheit, Gerechtigkeit und Ordnung abzufallen, die hier als Wille Gottes in der Tora kodifiziert ist. Der König hat dieses Gesetz zu studieren; für seine Umsetzung hat das Volk zu sorgen, jeder einzelne, indem er es beherzigt und befolgt.

Die mythischen Konzepte der Beziehung zwischen Gott und König werden in der Bibel auf die Beziehung Gottes zu den Menschen umgedeutet. Zum Bilde Gottes wird in der Bibel der Mensch schlechthin erklärt, das Prädikat der Sohnschaft aber wird dem auserwählten Volk zugesprochen. Auch das Motiv der heiligen Hochzeit wird auf die Beziehung Gottes zu seinem Volk umgedeutet, wobei Israel als die Braut Gottes gilt. Dieses Motiv ist vermutlich aus Mesopotamien übernommen, wo es eine noch zentralere Rolle als in Ägypten spielt.

Die neue Idee der Gottesherrschaft lässt sich beschreiben als ein Bündnis, das zwischen einem Gott und einem Volk geschlossen wird. Drei Punkte charakterisieren dieses Bündnis: Befreiungsgeschichte, Gesetz und Vertrag. Die Verbindung dieser Elemente ist durchaus ungewöhnlich. Weder Gesetzeswerken noch Verträgen ist die Geschichte einer Befreiung vorgeschaltet, Gesetzescorpora sind keine politischen Verträge, und Vertragswerke enthalten zwar bestimmte Regelungen, aber keine umfassende Gesetzgebung. Erst diese drei Elemente zusammen ergeben das durchaus ungewöhnliche und in jeder Hinsicht innovative, ja revolutionäre Konstrukt, für das Josephus Flavius den Begriff „Theokratie“ prägte.

Das Buch Deuteronomium gibt diesen drei Elementen breiten Raum. Die ersten vier Kapitel (1,1–4,43) erzählen die Geschichte der Befreiung – des Auszugs aus Ägypten – die folgenden 21 Kapitel enthalten den Gesetzkodex (4,44–27,26) und die Kapitel 28 bis 30 enthalten die zahlreichen Selbstverwünschungen, mit denen traditionell Vertragswerke beidigt werden. Die restlichen Kapitel enthalten letzte Verfügungen, eine poetische Rekapitulation und die Erzählung vom Tod des Mose. Die Komposition folgt dem Modell hethitischer Staats- und assyrischer Vasallenverträge. Der Grundgedanke, um das noch einmal zu wiederholen, ist, daß hier ein Vertrag geschlossen wird zwischen einem Gott und einem Volk. Beide Partner dieses Vertrages stellen unerhörte Neuerungen dar. Bisher war noch nie ein Gott als Gesetzgeber und Bündnispartner aufgetreten. In assyrischen Texten ist zwar gelegentlich von einem Bund die Rede, den Gott Assur mit dem König schließt²³ – aber das gehört in den Bereich der zahl-

²³ S. ECKART OTTO, *Mose. Geschichte und Legende*, München 2006, 40 f.

reichen Formen, in denen die Beziehung von Gott und König gedacht wird und ist etwas ganz anderes als ein Bündnisvertrag zwischen Gott und Volk. Die Idee des Volks als Bündnispartner ist vielleicht die bedeutendste Neuerung. Bündnisse werden zwischen Herrschern geschlossen, entweder als paritätische Staatsverträge zwischen Gleichen oder als Vasallenverträge zwischen Ungleichen, aber nicht mit einem Volk. Das Volk wird von den Herrschern repräsentiert und tritt nur als Untertanen, aber nicht als politischer Willensträger in Erscheinung. Das israelitische Gottesbündnis aber wird ausdrücklich mit jedem einzelnen Mitglied des Volkes geschlossen:

Ihr habt euch heute alle vor dem Herrn, eurem Gott, aufgestellt: eure Anführer, Stammesführer, Ältesten und Listenführer, alle Männer Israels, eure Kinder und Greise, eure Frauen und auch die Fremden in deinem Lager, vom Holzarbeiter bis zum Wasserträger.

Du schreitest jetzt zwischen den Zeichen des Bundes mit dem Herrn, deinem Gott, hindurch, den Zeichen der Selbstverwünschung. Der Herr, dein Gott, schließt heute mit dir diesen Bund, um dich heute als sein Volk einzusetzen und dein Gott zu werden, wie er es dir zugesagt und deinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob geschworen hat.

Nicht mit euch allein schließe ich diesen Bund und setze diese Verwünschung in Kraft, sondern ich schließe ihn mit denen, die heute hier bei uns vor dem Herrn, unserem Gott, stehen, und mit denen, die heute nicht hier bei uns sind. (Dtn 29,9–14)

Durch die Annahme des Vertrags wird das Volk, das Mose aus Ägypten herausgeführt hat, zum Gottesvolk:

Mose und die levitischen Priester sagten zu ganz Israel: Sei still, und höre, Israel: Heute, an diesem Tag, bist du das Volk des Herrn, deines Gottes, geworden. Du sollst auf die Stimme des Herrn, deines Gottes, hören und seine Gebote und Gesetze halten, auf die ich dich heute verpflichte. (Dtn 27,9–10)

Man versteht die Neuheit, ja die revolutionäre Stoßkraft dieses Modells erst richtig, wenn man weiß, wogegen es sich richtet. Im Kern zielt es auf die Zerschlagung der zentralen Systemstelle des altorientalischen Staatsmodells: der Figur des Königs. Teile dieser Figur, vor allem die gesetzgebende Rechtssouveränität, werden dem Gott zugeschlagen, andere Teile, vor allem der Rang als politischer Partner Gottes, dem Volk.

Die deuteronomistische Verfassung gesteht dem Volk zu, sich einen König zu wählen. Dieser König wird in seiner Souveränität aber sehr stark eingeschränkt und seine wichtigste Kompetenz, die Gesetzgebung, wird ihm völlig aus der Hand genommen. Anstatt neue Gesetze zu erlassen hat er sich tief unter die Tora, das Gesetz Gottes, zu beugen und es sein Leben lang unablässig zu studieren:

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 Tora, 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)

Das Königtum erscheint hier als ein mehr oder weniger notwendiges Übel, dessen Gefahren möglichst wirkungsvoll eingeschränkt werden müssen. Die zentrale Gefahr, die mit dieser Verfassung gebannt werden soll, ist das schon erwähnte Chaos von oben, die Willkürherrschaft schlechter Könige, die vom Gesetz abweichen, den Bündnisvertrag brechen, das Volk unterdrücken, Recht und Gerechtigkeit mit Füßen treten und – wie es in den Büchern der Könige und der Chronik, also dem deuteronomistischen Geschichtswerk, immer wieder heißt – sich mit fremden Göttern einlassen.

Der geschichtliche Ort der theokratischen Bundesidee ist die Zeit des babylonischen Exils und der späteren Substaatlichkeit im Rahmen des persischen Großreichs, als die Gestalt des Königs ohnehin nur noch ein theoretisches Konstrukt und als eine Gestalt messianischer Erwartung auf das Ende der Geschichte verschoben war. In diesem entpolitisierten Rahmen konnte sich Israel zur Religion entwickeln: durch die Elaboration des Kults, die Entwicklung einer monotheistischen Theologie, die Herausbildung eines Kanons heiliger Schriften und vor allem die halakhische Interpretation dieses Kanons im Hinblick auf eine „methodische Lebensführung“.

Auch die israelitisch-jüdische Theokratie hat eine starke diachrone Perspektive. Sie richtet sich aber nicht nur auf die Vergangenheit, sondern vor allem auf die Zukunft. Diese Theokratie hat einen stark utopischen Charakter, sie ist eine Sache der Verheißung. So wie die repräsentative Theokratie Ägyptens auf die Schöpfung, ist die identitäre Theokratie Israels auf die Erlösung bezogen, d. h. die wirkliche Befreiung von aller Unterdrückung, die erst im Reich Gottes am Ende der Zeiten eintritt. Aber auch in Israel spielt die Vergangenheit eine zentrale Rolle. So wie den Ägyptern die Vergangenheit in Gestalt der Monumente vor Augen steht, die die Vorfahren errichtet haben (wodurch der Totenkult die Form ist, mit dieser Vergangenheit in Verbindung zu bleiben), so steht den Israeliten die Vergangenheit in Gestalt der Tora vor Augen, und die Form, mit dieser Vergangenheit in Verbindung zu bleiben ist die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und die Liebe zur Tora als Instrument der Befreiung.

Es war zweifellos 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.