

Die Entstehung des Politischen im Alten Orient

Eine Festrede von Jan Assmann

Was das Politische angeht, hat der Alte Orient einen schlechten Ruf im europäischen Gedächtnis. Bis zur Entzifferung der originalen Quellen im 19. Jh. war Europa auf die biblischen, griechischen und lateinischen Nachrichten und damit auf die Außenansicht der altorientalischen Reiche angewiesen, und diese Außenansicht ist nicht sehr einladend. Mesopotamien, also „Babel“ und „Ninive“ erscheinen in der Bibel als Inbegriff von Hybris, Willkürherrschaft und moralischer Verderbtheit; Ägypten ist das Haus der Knechtschaft und wird als Inbegriff von Unterdrückung, Schinderei, Zauberei und Götzendienst geschildert. Den Griechen tritt der Orient vor allem in der persischen Variante als „orientalische Despotie“ entgegen, als gesetzlose Willkürherrschaft eines Einzelnen oder einer Clique über ein unterdrücktes Volk. Freiheit, Autonomie, politische Selbstbestimmung erscheinen sowohl in der Bibel als auch bei den Griechen als Kriterium der Abgrenzung von den Reichen des Orients. Ägypten kommt bei einigen eher konservativen Staatsdenkern wie Isokrates, Platon und Hekataios von Abdera allerdings sehr viel besser weg. In der Gegenüberstellung von orientalischer Despotie, die auf Willkür gründet, und westlicher Politik, die auf Gesetz und Verfassung gründet, steht Ägypten für einen dritten Weg, der Monarchie und Gesetz verbindet. Im Ganzen aber ist das Image des Alten Orients, was das Politische angeht, eher schlecht und man versteht Christian Meier, wenn er die Entstehung des Politischen nicht im Alten Orient, sondern erst bei den Griechen ansetzt.

Das Politische, das ist für Christian Meier ein Raum öffentlichen Handelns und Entscheidens im Dienste der Polis und des Gemeinwohls, im Gegensatz zu den privaten Räumen des Handelns in eigener Sache. Die Griechen waren nach Meier die ersten, die diese Unterscheidung und damit das Politische einführten. Ein Raum öffentlichen Handelns und Entscheidens setzt die Mitbestimmung freier Bürger voraus. Wenn ein Einzelner diesen Raum stellvertretend für alle besetzt und den Untertanen jede Möglichkeit der Mitbestimmung genommen ist, dann kann von „dem“ Politischen nicht mehr die Rede sein. Zugleich mit dem Raum des Politischen und den Möglichkeiten bürgerlicher Mitbestimmung entsteht das Politische als Diskurs, zentriert um die Fragen nach der besten Verfassung, den besten Gesetzen und den Grundlagen von Herrschaft und Gerechtigkeit. Wenn jeder mitreden kann, müssen objektive Maßstäbe für die Richtigkeit und Gültigkeit von Entscheidungen gefunden werden. Das heißt Gerechtigkeit. Diesen Diskurs kann es nicht geben, wo alle diese Fragen schon vorab im Sinne der monarchischen Totalrepräsentation geklärt sind.

Christian Meier hat Recht; der Alte Orient hat, soweit ich sehe, keine Alternativen zu der offenbar als einzig denkbar geltenden monarchischen Verfassung hervorgebracht. Vermutlich hat es auch keine Diskurse über die beste Verfassung gegeben. Freilich muss man auch in Rechnung stellen, dass Meiers Konzept des Politischen nur in Stadtstaaten funktionieren kann. Bürgerliche Mitbestimmung wäre für Ägypten und Mesopotamien keine denkbare Alternative gewesen, weil die dafür notwendigen großräumigen Institutionen, Infrastrukturen und Kommunikationskanäle nicht existierten. Auch Rom hörte in dem Moment auf, eine Republik zu sein, als die dafür optimale Betriebsgröße allzu drastisch überschritten war, und die europäischen Staaten kehrten erst dann zu dem Politischen im griechischen Sinne zurück, als die für bürgerliche Mitbestimmung erforderlichen Infrastrukturen möglich geworden waren. Erst heute leben wir in einer Welt, in der sich die Demokratie als beste Verfassungsform und der Nationalstaat als optimale Betriebsgröße durchzusetzen begonnen haben. Freilich, nachdem das Politische als Diskurs einmal in die Welt gekommen war, war es, solange die

klassischen Sprachen lesbar und die Texte zugänglich blieben, daraus nicht mehr wegzudenken und so kann es sich einem in der klassischen Welt sozialisierten Gelehrten und Intellektuellen wie Christian Meier so darstellen, als sei erst mit den Griechen das Politische in die Welt gekommen und seitdem nicht mehr daraus verschwunden.

Nachdem nun aber durch die Entzifferung der alten Schriften die originalen Quellen zugänglich geworden sind, sind wir nicht mehr ausschließlich auf die biblische und klassische Außenansicht des Alten Orients und seiner politischen Kultur bzw. Barbarei angewiesen, sondern können uns auch über die Innenansicht dieser Welt Aufschlüsse verschaffen. Das möchte ich heute in aller gebotenen Kürze versuchen und mich dabei weitgehend auf das alte Ägypten beschränken. In seiner Innenansicht stellt sich der ägyptische (und ich glaube, man kann das verallgemeinern und sagen:) der altorientalische Staat als ein Institut der Gerechtigkeit dar. *Ma'at*, also Recht, Wahrheit, Ordnung in Ägypten, *kittu* und *mescharu*, also Recht und Gerechtigkeit in Mesopotamien, und *ascha*, Gerechtigkeit und Wahrheit in Altiran sind die zentralen Begriffe aller politischen Diskurse, die es auch hier gegeben hat, auch wenn sie nicht um die Frage nach der besten Verfassung, sondern eher um die Grundlagen von Herrschaft und Gemeinschaft kreisten.

Die zentrale Aufgabe des ägyptischen Staates (bzw. quellensprachlich: des ägyptischen Königs, also Pharaos) war es, auf Erden Gerechtigkeit einzusetzen und das Unrecht zu vertreiben. Damit war die Errichtung einer Rechtssphäre gemeint, in der rohe Gewalt ausgeschlossen war und in der vor dem Gesetz alle gleich, das heißt die Unterschiede zwischen stark und schwach, arm und reich aufgehoben waren. Das Ideal der Rechtsprechung wurde weniger darin gesehen, die Übeltäter zu bestrafen als dem Schwachen gegenüber dem Starken zu seinem Recht zu verhelfen, für die Witwen und Waisen als die sprichwörtlich Entrechteten einzustehen, zwischen streitenden Parteien zu schlichten und die soziale Harmonie herzustellen und aufrecht zu erhalten. Der ägyptische Staatsmythos, der Mythos von Horus und Seth, erzählt, wie der schwache Knabe Horus, der legitime Sohn des ermordeten Osiris, und der starke Gewalttäter Seth, der Mörder seines Bruders Osiris, um die Nachfolge im Königtum streiten. Nach langem Rechtsstreit erhält Horus den Thron, Recht triumphiert über Gewalt, aber Seth wird anderweitig abgefunden und die Streitenden versöhnen sich, weil Recht ohne Gewalt hilflos ist, so wie Gewalt ohne Recht barbarisch.

Als den zentralen politischen Diskurs freilich möchte ich die sog. „Klagen“ ansprechen. Sie bilden den Ort, an dem in der altägyptischen Welt über die Fragen der Herrschaft, Gemeinschaft und Gerechtigkeit nachgedacht wird. Das sind Texte, in denen ein Einzelner entweder in Form eines Selbstgesprächs oder gegenüber einer höheren Instanz den Zustand einer Welt beklagt, aus der Gerechtigkeit, Herrschaft und Gemeinschaft verschwunden sind. Diese drei gehören offenbar untrennbar zusammen. Keine Herrschaft ohne Gerechtigkeit und Gemeinschaft, keine Gerechtigkeit ohne Herrschaft und Gemeinschaft, keine Gemeinschaft ohne Herrschaft und Gerechtigkeit. Statt „Herrschaft“ müssen wir überall „Königtum“ einsetzen, das wird, wie schon gesagt, alternativlos gedacht. Keine Herrschaft ohne Gerechtigkeit und Gemeinschaft: damit ist schon einmal dem Klischee der orientalischen Despotie der Boden entzogen. Keine Gerechtigkeit und Gemeinschaft ohne Herrschaft bzw. Königtum: das allerdings steht nun dem Meierschen Begriff des Politischen diametral entgegen. Man könnte sagen, dass die große Leistung der Griechen darin besteht, diesen Nexus aufgebrochen zu haben.

In der Tat stellt der Nexus von Gerechtigkeit und Königtum das Grundprinzip der altorientalischen Staaten dar, das daher am angemessensten als „Rechtskönigtum“ zu bezeichnen ist. Der König legitimiert sich dadurch, dass er die genannte Rechtssphäre herstellt und sich an sie bindet. Seine vornehmste Aufgabe besteht darin, die Gesetze zu erlassen und in Kraft zu setzen. Die Gesetze bilden das geltende Recht, und die Gerechtigkeit stellt eine übergeordnete Norm dar, an der sich die Gesetze zu orientieren und zu messen haben. Gerechtigkeit umfasst mehr als das Recht, sie umfasst auch Erbarmen, Amnestie, Rechtsverzicht in Fällen, wo die blinde Durchsetzung des Rechts die soziale Harmonie stören würde. Gerechtig-

keit ist eine rettende Instanz, sie hat in erster Linie, wir haben es schon gesehen, die Aufgabe, die Schwachen vor der Unterdrückung durch die Starken und die Armen vor der Ausbeutung durch die Reichen zu schützen.

Im Grunde läuft die Idee einer rettenden Gerechtigkeit, die ihre Aufgabe darin sieht, die Schwachen vor den Starken zu schützen, auf eine Gleichsetzung von ‚stark‘ und ‚böse‘ hinaus. Nietzsche hat das bekanntlich als eine speziell jüdisch-christliche Errungenschaft angesehen und als „Ressentiment“ und „Sklavenmoral“ gedeutet. Max Weber ist ihm darin mit großer Zustimmung gefolgt. Damals waren die ägyptischen und vorderorientalischen Quellen noch unzureichend erschlossen. Inzwischen ist deutlich geworden, dass es sich hier um ein gesamtorientalisches Gerechtigkeitsdenken handelt, an dem die jüdisch-christliche Bibel lediglich auf ihre besondere Weise Anteil hat. Von Sklavenmoral kann überhaupt keine Rede sein. Auch diese Einschätzung zeigt nur wieder, wie fremd uns das Prinzip der rettenden Gerechtigkeit geworden ist.

Diesen Vorstellungen von Staat und Gerechtigkeit liegt eine negative Anthropologie zugrunde. Gäbe es den Staat nicht, der auf Erden für Gerechtigkeit sorgt, dann würde das Unrecht herrschen, dann würden die Starken die Schwachen unterdrücken und die Reichen die Armen ausbeuten. Das wird als Naturzustand vorausgesetzt. Wenn es als die erste Aufgabe des Königs angesehen wird, die *Ma'at* auf Erden zu verwirklichen und das Unrecht daraus zu vertreiben, dann wird unterstellt, dass ohne den König auf Erden das Unrecht herrscht. Diese Anthropologie finden wir auch anderswo, z.B. im *Arthashastra*, der Staatslehre des klassischen Indien. Nur durch den Staat gelingt dem Menschen die Heraushebung aus dem Chaos der subhumanen Sphäre ewiger gegenseitiger Zerfleischung, in das er im Zustand der Herrschaftslosigkeit (*arajaka*) wieder zurückfällt:

„Gäbe es auf Erden keinen König, der den züchtigenden Stock trägt, dann würden die Starken die Schwachen aufspießen und braten wie Fische“

Dem Staat, d.h. dem Krieger- und Fürstenstand (*Kshatriya*), fällt in diesem Weltbild eine sehr umfassende Schutzpflicht zu, nämlich die, eine Ordnung des Zusammenlebens aufzubauen und zu garantieren, welche Menschentum (*manusha*) überhaupt erst möglich macht. Aus der pessimistischen Anthropologie und der Fiktion eines chaotischen Naturzustands ergab sich eine umfassende Ermächtigung zum Gewaltgebrauch und zur Aggressivität. In der abendländisch-christlichen Tradition wird die pessimistische Anthropologie seit Augustinus mit der Doktrin der Erbsünde begründet. So taucht das indische Bild vom „Gesetz der Fische“ (*mat-sya-nyaya*) auch in der mittelalterlichen Staatslehre auf: „Überall unterdrücken die Starken die Schwachen und die Menschen sind wie die Fische im Meer, die sich gegenseitig verschlingen.“ Dieser Satz steht im Gesetzbuch Friedrichs II. von Hohenstaufen aus dem Jahre 1231. Durch den Sündenfall fassten die Menschen „gegenseinander Hass, trennten den nach natürlichem Recht gemeinsamen Besitz der Dinge und ... scheuten sich nicht, auf Streitigkeiten einzugehen. So ... wurden die Fürsten der Welt gewählt, damit durch sie die Freiheit zu Verbrechen eingeschränkt werden könne.“ Zu den anthropologisch pessimistischen Staatstheoretikern gehört auch Thomas Hobbes mit seiner Vorstellung von der wölfischen Natur des Menschen (*homo homini lupus*) und seiner Theorie des Naturzustands als eines Kriegs aller gegen aller (*bellum omnium contra omnes*). Carl Schmitt hat diesen Zusammenhang von Staatslehre und Anthropologie in der 2. Auflage seines Buches *Der Begriff des Politischen* (1932) sehr klar formuliert: „Man könnte alle Staatstheorien und alle politischen Ideen auf ihre Anthropologie prüfen und danach einteilen, ob sie, bewusst oder unbewusst, einen ‚von Natur bösen‘ oder einen ‚von Natur guten‘ Menschen voraussetzen.“ Wenn er dann feststellt, dass „alle echten politischen Theorien (den Menschen) als ‚böse‘, d.h. als keineswegs unproblematisches, sondern als ‚gefährliches‘ und dynamisches Wesen“ voraussetzen“, dann ist klar, dass für ihn auch die altorientalischen Staatslehren „echte“ politische Theorien darstellen.

Nun muss man aber, was die Anthropologie angeht, einen wichtigen Unterschied zwischen der ägyptischen und der Hobbes'schen Staatslehre berücksichtigen. Hobbes spricht dem Menschen alle angeborene Sozialität ab. Für ihn ist der Mensch ein ausschließlich auf Selbsterhalt und Lustgewinn ausgerichtetes Individuum, das sich mit anderen Menschen nur in Verfolgung seiner eigenen Interessen verbindet. Für die Ägypter dagegen ist der Mensch (wie für Aristoteles) ein von Haus aus auf Bindung angelegtes Wesen, ein *animal sociale*, das nur in Gemeinschaft mit anderen leben kann. Diesem natürlichen Bindungsbedürfnis steht zwar ein Trieb nach Macht und Selbstdurchsetzung entgegen, aber dieser Trieb ist durch Erziehung formbar. Die Ägypter gehen also davon aus, dass der Mensch nicht *nur* durch den äußeren Zwang der politischen Herrschaft, d.h. durch Androhung von Gegengewalt, sondern auch und vor allem durch *Erziehung* dazu gebracht werden kann, das Recht zu achten und den Schwachen zu schonen. Die Gerechtigkeit ist zwar nicht von Natur aus im Menschen angelegt, aber *er* ist von Natur aus auf Gemeinschaft und damit auf Gerechtigkeit und Herrschaft hin angelegt, so dass er zu ihr erzogen werden kann, von wenigen unverbesserlichen Egoisten abgesehen.

Dieser Erziehung und Unterweisung dienen die Texte, die ich für das alte Ägypten als eine Form politischen Diskurses reklamieren möchte. Es handelt sich um die Lehren einer Gemeinschaftskunst, die den Menschen zum Mitmenschen und zum harmonischen und erfolgreichen Zusammenleben mit Anderen erziehen möchte. Wir dürfen den Begriff des Politischen nicht mit Herrschaft gleichsetzen. Das Politische hat immer zwei Dimensionen, die vertikale der Herrschaft und die horizontale der Gemeinschaft. Die eine ist immer in der anderen mitgedacht. Der ägyptische Begriff von Gemeinschaft beruht auf dem Prinzip der „vertikalen Solidarität“. Um das zu erklären muss ich noch einmal auf den ägyptischen Staatsmythos, den Mythos von Horus und Seth, zurückkommen. Dieser Mythos beruht auf zwei Konstellationen: der Feindschaft zwischen den Brüdern Osiris und Seth, und dem Bündnis zwischen Vater und Sohn, Osiris und Horus. Dies Bündnis besteht über die Todesschwelle hinweg und verhilft dem toten Vater nicht nur zu seinem Recht, sondern auch zu einer Art von Auferstehung. Indem der Sohn auf Erden seinen Platz in der Gesellschaft übernimmt und für ihn eintritt, stellt er seine Ehre und damit einen wichtigen Aspekt seiner sozialen Persönlichkeit wieder her. Auf diesem Vater-Sohn-Bündnis beruhen in Ägypten Staat und Kultur. Es stellt die genaue Umkehrung der Freudschen Konstruktion der ödipalen Konstellation dar. Wie bei Freud Vatermord und Bruderbund, so gehören bei den Ägyptern Brudermord und Vaterbund zusammen. So wie der Bruderbund als Prinzip einer Gemeinschaftskunst auf dem Gedanken einer „horizontalen“ Solidarität zwischen Gleichen, so fordert der Vaterbund die „vertikale“ Solidarität zwischen Ungleichen: Höheren und Niederen in der Sozialdimension, Toten und Lebenden in der Zeitdimension. Vertikale Solidarität bedeutet Verantwortung und Schutz von oben nach unten, Loyalität und Gehorsam von unten nach oben. Während horizontale Solidarität die Ungleichheit zwischen den Menschen aufheben will, setzt vertikale Solidarität sie als naturgegeben und unaufhebbar voraus und will nur ihre Folgen mildern: durch soziale Normen, die Wohltätigkeit und Armenpflege, Erbarmen und Verantwortung einschärfen im Sinne von Verpflichtungen, die mit der Zugehörigkeit zur Hierarchie verbunden sind. Die Starken werden nicht geschwächt und die Schwachen nicht gestärkt, aber den Ersteren wird Verantwortung für die Letzteren, den Letzteren Loyalität gegenüber den Ersteren eingeschärft.

Diese Konzeption einer vertikalen Solidarität ist uns gründlich fremd geworden. So kann es uns als selbstverständlich erscheinen das Politische mit dem horizontalen Prinzip der brüderlichen Gleichheit zu identifizieren. Ich will hier auch in keiner Weise für das vertikale und gegen das horizontale Prinzip der Vergemeinschaftung plädieren. Ich wende mich nur gegen die Vereinseitigung, durch die der Alte Orient mit seinen politischen Errungenschaften von vornherein aus dem Blick gerät. Immerhin sind hier die ersten politischen Ordnungen großen Stils entstanden, wobei Ägypten als der erste große Flächenstaat der Geschichte gelten kann. Die Griechen hatten zwar, wie Christian Meier betont, keine Griechen vor sich, aber sie hatten die altorientalischen Großreiche und Hochkulturen vor Augen, von deren Beispiel

sie sich doch immerhin, wenn sie ihm nicht folgen wollten, abkehren konnten. Die alten Ägypter hatten nur die Prähistorie vor sich.

Wenn uns schon das Prinzip der vertikalen Solidarität fremd geworden ist, dann gilt das in einem noch ganz anderen Maße für das, was ich die politische Theologie der altorientalischen Reiche nennen möchte, also die Formen, in denen die beiden Achsen der Politik, die Herrschaft und die Gemeinschaft, religiös interpretiert bzw. sakralisiert wurden. Im Alten Orient kann man zwischen Religion und Politik bzw. zwischen Kirche und Staat nicht unterscheiden. Weder das Politische noch das Religiöse sind als eigengesetzliche Sphären menschlichen Denkens und Handelns ausdifferenziert. Das ist einer der entscheidenden und durchaus einleuchtenden Gründe Christian Meiers, erst den Griechen die Erfindung des Politischen zuzuschreiben. Dazu ist aber zweierlei zu sagen. Erstens ist diese Ausdifferenzierung mindestens ebenso wie eine griechische auch eine israelitische Errungenschaft, und zweitens ist sie in der abendländischen Geschichte immer wieder rückgängig gemacht worden, so dass die altorientalische politische Theologie allen biblischen und griechischen Errungenschaften zum Trotz durch das ganze Mittelalter und bis weit in die Neuzeit hinein kaum etwas von ihrer Aktualität verloren hat. Gerade in den Ideen der politischen Theologie ist der Alte Orient, wie zu zeigen sein wird, im politischen Denken des Abendlandes am intensivsten lebendig geblieben.

Beginnen wir mit der Achse der Herrschaft. Wieder konzentriere ich mich auf Ägypten und stelle anheim, wie weit sich diese Dinge auf Mesopotamien übertragen lassen. Als erstes ist hier festzustellen, dass die Herrschermacht als solche als etwas Heiliges und Übermenschliches gilt. Sie kann nicht von Menschen ausgeübt werden. In Mesopotamien gilt lugal, der König, als eine besondere, gewissermaßen überlebensgroße und götternahe Art Mensch, in Ägypten ist Pharao schlichtweg ein Gott. Nichts könnte unserem ebenso wie dem griechischen, aber auch dem biblischen politischen Denken fremder sein. Herrschen gilt den Ägyptern als Fortsetzung der Schöpfung unter den Bedingungen der geschaffenen Welt. Nachdem der Sonnengott die Welt teils geschaffen, teils sich in sie verwandelt hat und nachdem er diese aus ihm hervorgegangene Welt zusammen mit anderen Göttern beherrscht hat, zog er sich samt seinem Pantheon in den Himmel zurück und delegierte die irdische Herrschaft an den Pharao. Das wird in einem sehr zentralen und kanonischen Text folgendermaßen ausgedrückt:

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 *Ma'at* zu verwirklichen und das Unrecht zu vertreiben.
Er gibt den Göttern Gottesopfer
und den Toten Totenopfer.¹

Hier sind die Aufgaben des Staates noch einmal zusammengefasst. Er muss die *Ma'at* verwirklichen und die *Isfet* 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 auf Erden eingesetzt.

Pharao bildet also nicht *allein* die Spitze der politischen Pyramide. Er ist eine Verweisfigur, die auf einen noch Höheren hindeutet: den Sonnen- und Schöpfergott, der ihn als seinen Sohn auf Erden eingesetzt hat, damit er das Werk der Weltanghaltung dort im Rahmen der Menschenwelt durchführe wie der Sonnengott im Rahmen der Götterwelt. Hier treffen wir nun, als Herzstück der ägyptischen politischen Theologie, wieder auf das Vater-Sohn-Bündnis, auf dem, wie ich sagte, in Ägypten Staat und Kultur beruhen. Pharao ist der Sohn in dieser Konstellation, der allen Göttern als seinen Vätern und Müttern gegenübertritt. Er ist ein Gott, aber ein Sohn-Gott, der sein Herrscheramt nur in Verbindung mit seinem Vater und der Götterwelt ausüben kann. Als Sohn-Gott trägt er den Namen des paradigmatischen Sohnes in der ägyptischen Götterwelt, Horus, des Sohnes und Rächers des erschlagenen Osiris. Der Gott Horus verkörpert sich in jedem regierenden König; das 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. 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. Während im „Alten Reich“, dem ersten ägyptischen Staat des 3. Jahrtausend vor Christus, die Göttlichkeit des Pharaos herausgestellt wurde, der als Gott auf Erden herrschte, kam es im Mittleren und Neuen Reich 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“).

Die Konzeption Pharaos als Sohn und Bildes Gottes ist in der Bibel bekanntlich auf die radikalste Weise demokratisiert worden. Die Bibel erklärt 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. Aber auch das mesopotamische Königsmodell wird in der Bibel in gleicher Weise demokratisiert und auf die Beziehung Gottes zu seinem Volk umgedeutet. In Mesopotamien beruht die Vorstellung der Beziehung zwischen König und Götterwelt auf dem Modell der heiligen Hochzeit. Einmal im Jahr steigt der König in das Brautgemach auf der Spitze des Tempelturms und vermählt sich dort mit der Göttin Inanna bzw. Ishtar. Daraus wird in der Bibel die Metapher der Brautschaft Israels zu seinem Gott.

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. Jetzt wird das Königtum säkularisiert und das Religiöse allein auf Gott bezogen. Die religiöse Dimension des Königtums wird in der Figur des Messias eschatologisiert, d.h. aus der Geschichte ausgelagert und auf das Ende der Geschichte verschoben. Bis dahin ist Gott in der Menschenwelt durch keinen Herrscher repräsentierbar. Die politische Zentralidee des Alten Orients, die Beziehung zwischen Gott und Herrscher im Sinne der Sohnschaft oder Repräsentation, also die Vorstellung der Immanenz des Göttlichen im Herrscher, erscheint nun als Inbegriff des Heidentums. In dieser Form aber wird sich das Heidentum als praktisch unüberwindlich erweisen. Offenbar ist die Idee der göttlichen Immanenz im Herrscher von so verführerischer Strahlkraft, dass sie durch keine Aufklärung endgültig aus der Welt zu schaffen ist. In der politischen Theologie hat die altorientalische Konzeption des Politischen am längsten und kraftvollsten überdauert und immer wieder neue Auferstehungen gefeiert, sei es in der Form der wunder tätigen Könige, des Kirchenstaats, des byzantinischen und französischen Cäsaropapismus, des Gottesgnadentums, des Herrschers als des Gesalbten Gottes oder in der Form des Kalifats und der politische Macht ausübenden Mullahs und Ayatollahs. Offenbar fällt es den Menschen schwer, das Politische und das Religiöse auseinander zu halten. Entweder wird das Religiöse abgeschafft und das Politische an seine Stelle gesetzt wie in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts oder das Politische wird dem Religiösen untergeordnet und gleichgeschaltet wie im islamistischen Gottesstaat, oder man hält wie etwa in Japan mitten im modernen Staat an der Immanenz des Göttlichen im Herrscher fest, denn dort sitzt wie im alten Ägypten ein veritabler Gottessohn und Abkömmling der Sonnengottheit auf dem Thron.

Wie steht es aber mit der anderen Dimension des Politischen, der Gemeinschaft? Hier kommt nun der Begriff der Gerechtigkeit, der andere Zentralbegriff des altorientalischen politischen Denkens, zum Tragen. Die Gerechtigkeit, ägyptisch *Ma'at*, ist es, die die Menschen zur Gemeinschaft verbindet. Wird auch diese Idee im alten Orient sakralisiert, so wie die Idee des Herrschens? Die Antwort ist „ja und nein“. Ja, denn *Ma'at* ist nicht nur ein abstrakter

Begriff, sondern wird auch als eine Göttin personifiziert. Zweifellos kann man diese Idee nicht vom Reich des Religiösen ablösen. Außerdem haben wir gesehen, dass zur Sphäre der Gerechtigkeit, die der König auf Erden durchsetzen soll, auch der Kult gehört. Ähnlich steht es in Mesopotamien. Gerade in seiner Rolle als Gesetzgeber und Rechtspfleger ist der König den Göttern ganz besonders verantwortlich. Wenn man aber von hier auf die Bibel schaut, dann wird sofort deutlich, dass sich erst hier die wahre Sakralisierung der Gerechtigkeit und Gemeinschaft durchsetzt, wo Gott selbst als Gesetzgeber auftritt und die Gerechtigkeit von den Menschen einklagt. Hier treten Recht und Gerechtigkeit in die Mitte der Beziehung zwischen Gott und Menschen; der Kult tritt demgegenüber zurück. Das Recht tun, die Befolgung der Gesetze, wird im Judentum zum vornehmsten Gottesdienst. Mit dieser Sakralisierung der Gerechtigkeit geht die Sakralisierung der Gemeinschaft in der Idee des Gottesvolks einher. „Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk“, sagt Gott in Ex 19.6.

Diese Vorstellung ist dem politischen Denken des Alten Orients fremd. Der biblischen Idee des Gottesvolks, überhaupt des „Volkes“ (*am* und *goj*), lässt sich hier kein politischer Begriff vergleichbarer Bedeutung zur Seite stellen. Der biblische Volksbegriff ist ein Einheits- und ein Differenzbegriff. Einmal geht es um die Einheit des Volkes jenseits der zwölf Stämme, zum anderen um die Erwählung Israels unter den Völkern. Die Bedeutung als Differenzbegriff wird immer wichtiger, je mehr die Stammesstruktur verblasst. Im gleichen Zusammenhang werden Gesetz und Gerechtigkeit zum entscheidenden Kriterium sowohl der Zugehörigkeit zum Gottesvolk als auch der Differenz zu den anderen Völkern. Der Vorgang spielt sich ab in einer Zeit, in der die Völker der Mittelmeerwelt anfangen, um den Rang des Staatswesens mit der besten Gesetzen und der besten Verfassung zu wetteifern. Der unverhohlene Stolz des Deuteronomiums auf die unübertroffenen israelitischen Gesetze ist also kein Einzelfall; Ähnliches gilt für Sparta, Karthago, Rom. Zu diesem Rangstreit und den entsprechenden politischen Differenzbegriffen konnte es erst im 1. Jahrtausend v. Chr. kommen, als die Staaten kleiner und vielfältiger wurden, die Kontakte und Konflikte sich intensivierten und sich jenseits dieser Vielfalt eine erste Form von kultureller, ökonomischer und später auch politischer Globalisierung anzubahnen begann, in der die Kulturen um ihr Überleben kämpfen mussten. Damit waren die Bedingungen für ganz neue Formen politischen Denkens, darunter auch die von Christian Meier hervorgehobene Erfindung des Politischen bei den Griechen, geschaffen.

Nun hat aber, wie bereits betont, die weitere Geschichte weder an den griechischen, noch den biblischen Erfindungen des Politischen festgehalten. Schon in der griechischen Welt wurde die altorientalische Idee des Rechtskönigtums und der herrscherlichen Rechtssouveränität wieder aufgegriffen und in Gestalt des Königs als *nomos empsychos* oder *lex animata*, also des verkörperten Gesetzes auf den Begriff gebracht. Genau in dieser Rolle, wenn auch nicht in dieser Begrifflichkeit, waren schon die altorientalischen Könige aufgetreten. Mit dem christlichen Auszug aus dem jüdischen Gesetz und der historischen Besetzung der Messiasrolle durch Jesus von Nazareth war dann auch der repräsentativen politischen Theologie wieder Tür und Tor geöffnet. Die Herrscher der nachantiken, christianisierten Staatenwelt übertrafen sich als allerchristlichste, allerkatholischste und allerorthodoxeste Majestäten geradezu an Prädikaten ihrer Gottgesandtheit, Gotterwähltheit, Gottgesalbtheit und kehrten in dieser Hinsicht auf massivste Weise zur politischen Theologie des alten Orients zurück. Wenn man an die nicht gerade seltenen Königsmorde im alten Orient denkt, so gingen sie in der Sakralisierung der Herrschaft womöglich sogar noch weiter als dieser.

Etwas Entsprechendes muss nun abschließend auch für den vielleicht wichtigsten Aspekt des Politischen festgestellt werden: die Gewalt. Um mit einer ebenso plakativen wie trivialen Feststellung zu beginnen: der alte Orient kannte keine Religionskriege. Natürlich spielte die Religion auch in der Kriegsführung eine große Rolle. Die Divisionen des ägyptischen Heeres trugen Götternamen, die assyrischen und ägyptischen Kriege wurden im Namen und im Auftrag der Staatsgötter geführt, die Kriegsbeute landete zu großen Teilen in den Schatzhäusern der Tempel, aus denen die Kriege auch finanziert wurden. Trotzdem handelte es sich nicht um Religionskriege. Zu Religionskriegen kann es nur kommen in einem Raum, der

durch die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, wahren und falschen Göttern, wahren und falschen Glauben strukturiert ist. Vorher und anderswo ist die politische und gerade auch die militärische Gewalt religiös verbrämt, gerahmt oder interpretiert, sogar ritualisiert und sakralisiert, aber nicht religiös motiviert. Die Götter werden für politische Zwecke in den Dienst genommen, aber nicht umgekehrt. Es geht um politische Interessen, nicht um religiöse. Religiöse Interessen sind gebunden an die Idee der offenbarten Wahrheit, die es durchzusetzen, der es Raum zu schaffen gilt. Der erste Religionskrieg der Geschichte ist der Makkabäerkrieg, nicht der Aufstand gegen Seleukos IV. Epiphanes, sondern der damit verbundene innerjüdische Bürgerkrieg gegen die hellenisierten Schichten und Städte des Judentums. Es ist zugleich der letzte jüdische Religionskrieg. Erst Christentum und Islam haben diese Tradition voll ausgebaut und weitergeführt. Religionskriege sind Kriege, die im Dienste und für die Sache Gottes geführt 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 wieder 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 der Alte Orient bis heute nie ganz überwunden worden.

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