

Jan Assmann

AUSZUG AUS DEM KOSMOLOGISCHEN MYTHOS: VOEGELINS REKONSTRUKTION DER MONOTHEISTISCHEN WENDE AUS ÄGYPTOLOGISCHER SICHT

Der folgende Beitrag widmet sich der Frage nach der Beziehung zwischen Religion und Politik und zwar näherhin nach der Veränderung dieser Beziehung im entstehenden Monotheismus. Es ist dieselbe Frage, die dem 1. Band von Eric Voegelins monumentalem Werk *Order and History* (1956) zugrundeliegt.¹ In diesem Band hatte Voegelin die Kulturen des Alten Orients und Ägyptens mit bewundernswerter Einfühlung und Ausführlichkeit beschrieben und sie der altisraelitischen Kultur und Religion gegenübergestellt, um die Wende deutlich zu machen, die mit dem Übergang von der altorientalischen zur biblischen Welt verbunden war. Die betroffenen Wissenschaften, Ägyptologie, Assyriologie und Altes Testament, haben Voegelins Anregungen bislang kaum aufgegriffen. So scheint es höchste Zeit, das nachzuholen. Dazu möchte ich von Seiten der Ägyptologie einen Anfang machen.

Die altorientalischen Gesellschaften lebten im Rahmen dessen, was Voegelin den kosmologischen Mythos nennt und als einen Denk- bzw. Wahrheitsstil beschreibt, ein Weltbild, eine Denkform und eine Religion. Aus diesem Weltbild sind Israel und Griechenland auf je eigene Weise und in je verschiedene Richtungen ausgebrochen. Voegelin selbst fasst diese Wende eingangs in knappen Sätzen zusammen:

The societies of the ancient Near East were ordered in the form of the cosmological myth. By the time of Alexander, however, mankind had moved, through Israel, to existence in the presence under God and, through Hellas, to existence in love of the unseen measure of all being. And this movement beyond existence in an embracing cosmic order entailed a progress from the compact form of the myth to the differentiated forms of history and philosophy.²

Es geht um eine Bewegung heraus aus der „Existenz in der umfassenden kosmischen Ordnung“ in Richtung einerseits auf eine „Existenz in der Gegenwart unter Gott, und das nennt Voegelin dann überraschenderweise „Geschichte“, und an-

1 *Ordnung und Geschichte 1, Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypten*. Hg. J. Assmann, übers. v. Reinhard W. Sonnenschmidt, München 2002.

2 Auf deutsch etwa: Die Gesellschaften des antiken Vorderen Orients beruhten auf der Ordnung des kosmologischen Mythos. Bis zur Zeit Alexanders hatte sich jedoch die Menschheit fortbewegt, durch Vermittlung Israels zur Existenz in der Gegenwart unter Gott und durch Vermittlung Griechenlands zur Existenz in der Liebe zum unsichtbaren Maß allen Seins. Und dieser Auszug aus der Existenz in einer umfassenden kosmischen Ordnung war verbunden mit einem Fortschritt von der kompakten Form des Mythos zu den differenzierten Formen von Geschichte und Philosophie.

dererseits auf eine „Existenz in der Liebe zum Sein“ und das heißt bei ihm „Philosophie“. Den prophetischen Monotheismus der Bibel versteht Voegelin also als den Auszug aus der kosmologischen Geborgenheit in die Offenheit der Geschichte – „unter Gott“, also im Sinne der Heilsgeschichte –, und in der griechischen Philosophie sieht er den entsprechenden Auszug in die Freiheit des Denkens. Ich glaube, dass Voegelin mit seiner Rekonstruktion der Beziehung zwischen dem Alten Orient und den Ursprüngen der westlichen Welt grundsätzlich Recht hat; nur meine ich, dass man das von Ägypten aus sehr viel konkreter und schlichter beschreiben kann. Dabei beschränke ich mich auf den Übergang von Ägypten zu Israel, also vom kosmologischen Mythos, oder, wie ich das nennen möchte, vom Kosmotheismus³ zum biblischen Monotheismus, und werde nur abschließend einen Seitenblick auf Griechenland werfen. Ferner beschränke ich mich auf die Beziehung zwischen Religion und Politik, die mir allerdings für das Verständnis dieses Übergangs absolut zentral zu sein scheint.

Was man als Ägyptologe oder Assyriologe naturgemäß sehr viel besser in den Blick bekommt als Voegelin das möglich war, ist die innere Entwicklung der altorientalischen Kulturen. Voegelin, dem die Primärquellen verschlossen waren, konnte sie nur als statische Blöcke wahrnehmen. Daher erschien ihm auch der Übergang vom Alten Orient zu Israel als ein „Seinssprung“ (*leap in being*) von einem Block zum anderen. Die Dynamik der Entwicklung, und zwar speziell die politische Dynamik, auch in Ägypten selbst, blieb ihm verborgen. Die monotheistische Wende ordnet sich in dieser Perspektive in einen viel größeren historischen Kontext ein. Was in Israel zum Durchbruch kam, hat seinen Vorlauf in Ägypten und Mesopotamien. Dennoch würde ich Voegelin darin Recht geben, dass diese Wende, der Übergang von den kosmologischen Kulturen des alten Orients zum prophetischen Monotheismus der Bibel, in der Tat nicht im Zuge einer geradlinigen Entwicklung, sondern nur durch einen radikalen Bruch zu erreichen war. Allerdings war Voegelin nicht nur durch seine Abhängigkeit von Sekundärliteratur behindert, sondern auch durch bestimmte philosophische und theologische Grundannahmen. Er ging von einer konstanten Grundstruktur der Wirklichkeit aus, die er sich als ein Geviert von Gott, Welt, Mensch und Gesellschaft dachte, angeordnet um die verborgene Mitte des Seins. Diese Grundstruktur war für Voegelin jeder geschichtlichen Entwicklung enthoben; was sich entwickelte, waren die Symbolisierungen des Seins, und diese Entwicklung beschrieb er als eine Bewegung von ursprünglicher Kompaktheit zu immer größerer Differenzierung. Als Ägyptologe geht man vielleicht unbefangener an die Geschichte heran und scheut auch vor einer Historisierung des gesamten Gevierts inklusive Gottes nicht zurück. Mir scheint gerade die Heraufkunft Gottes als einer vierten Größe gegenüber Welt, Mensch und Gesellschaft das entscheidende

3 Zu diesem im 18. Jh. geprägten Begriff vgl. J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines 'Denkens des Einen und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1993, Bericht 2, Heidelberg 1993; *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*. München 1998.

Ereignis und gleichbedeutend zu sein mit dem von Voegelin postulierten Auszug der Menschheit aus dem kosmologischen Mythos.

Ich möchte versuchen, diesen Auszug in wenigen Strichen aus meiner ägyptologischen Sicht zu skizzieren. Das kann nicht anders als in grober Verkürzung geschehen. Manches wird dann im Folgenden noch deutlicher werden. Polytheistische Religionen verehren nicht *Einen* Gott, sondern eine Götterwelt. Diese Götterwelt ist aber keine unstrukturierte Vielheit im Sinne einer kontingenten Ansammlung verschiedener Gottheiten, sondern eine differenzierte Struktur mit einer starken Einheitsperspektive. Ebendies meint der Begriff Götterwelt oder Pantheon. Es geht um das Eine Göttliche, das sich als Vielheit differenziert und manifestiert. Diese Vielheit und Differenziertheit aber ist im Rahmen des kosmologischen Mythos bzw. des „Kosmotheismus“ absolut unhintergebar. Das Göttliche bzw. die Götterwelt des Kosmotheismus hat mit dem Einen Gott des Monotheismus wenig oder nichts zu tun. Es handelt sich um den Gegensatz zwischen der Göttlichkeit der Welt und der Außerweltlichkeit Gottes. Die Göttlichkeit der Welt lässt sich nur „polytheistisch“, nur als differenzierte Vielheit denken, die Außerweltlichkeit Gottes dagegen nur monotheistisch.

Im Rahmen des kosmologischen Mythos bzw. des Kosmotheismus reduziert sich das Voegelinische Geviert zu einem Dreieck. Eine Götterwelt steht der Welt aus Kosmos, Mensch und Gesellschaft nicht als eine vierte Größe gegenüber, sondern ist ein Prinzip, das sie strukturierend, ordnend und sinngebend durchdringt. Solange das Göttliche in der Welt aufgeht und darin als Götterwelt erscheint, existiert Gott nur im Plural. Entscheidend ist aber nicht das numerische Prinzip der Vielheit, sondern die Nichtunterscheidung von Gott und Welt, aus der sich die Vielheit mit Notwendigkeit ergibt. Das Göttliche ist der Welt in den drei Dimensionen der Natur, der politischen Ordnungen und des menschlichen Schicksals eingeschrieben⁴ und lässt sich aus der Welt nicht herauslösen.

Mit dem Übergang vom Kosmotheismus zum Monotheismus emanzipiert sich das Göttliche aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in Kosmos, Gesellschaft und Schicksal und tritt der Welt als eigenständige Größe gegenüber. Damit spannt sich das Dreieck von Welt, Mensch und Gesellschaft zum Geviert aus. Im gleichen Zuge emanzipiert sich auch der Mensch aus seinem symbiotischen Weltverhältnis und entwickelt sich in Partnerschaft mit dem außerweltlichen, aber weltzugewandten Einen Gott zum autonomen oder theonomen Individuum. Der Monotheismus ist nicht nur eine Sache des Gottes-, sondern auch des Menschenbildes. Das ist der Prozess, den Voegelin als politischer Philosoph rekonstruiert und dessen politische Implikationen ich im Folgenden – in dankbarer Aufnahme und Weiterführung des Voegelinischen Ansatzes – noch stärker herausarbeiten möchte. Ich bin in der Tat der Überzeugung, dass dieser Prozess einen viel stärker politischen Charakter hatte, als das in Voegelins Rekonstruktion zum Ausdruck kommt.

⁴ Vgl. J. Assmann, *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Urban-Bücherei, Bd. 366, Stuttgart 1984.

Dafür muss ich etwas ausholen und auf den Begriff der „Umbuchung“ zurückgreifen, den ich vor zehn Jahren in Umkehrung der Säkularisierungsthese von Carl Schmitt entwickelt habe. Carl Schmitt behauptet bekanntlich: Alle prägnanten Begriffe des modernen Staatsrechts sind säkularisierte theologische Begriffe. Ich meine: Die entsprechenden theologischen Begriffe sind theologisierte politische Begriffe, d.h. sie sind von der politischen auf die theologische Sphäre übertragen bzw. „umgebucht“ worden, indem z.B. Eigenschaften des Pharaos zu Eigenschaften Gottes erklärt wurden. Im Zuge dieser „Umbuchung“, so die These, hat sich die religiöse oder theologische Sphäre überhaupt erst als eine eigenständige, eigengesetzliche und unabhängige Sphäre gegenüber der politischen und kosmischen konstituiert.⁵ Erst jetzt wurde es möglich, Gott und König bzw. Heil und Herrschaft kategorisch voneinander zu unterscheiden. An einem Beispiel soll gezeigt werden, wie sich dieser Umbuchungsprozess bereits innerhalb der ägyptischen Geschichte ausprägt, und im Anschluss daran, wie er sich im (und als) Übergang von Ägypten nach Israel darstellt. Alle diese Umbuchungsprozesse, das ist meine These, haben mit schweren Enttäuschungen und traumatischen Erfahrungen auf der Ebene der politischen Geschichte zu tun. Der erste Umbuchungsprozess fällt in Ägypten zusammen mit dem Durchbruch einer religiösen Strömung, die wir „Persönliche Frömmigkeit“ nennen.⁶ Sie besteht darin, dass sich das Individuum einer bestimmten Gottheit anschließt, ägyptisch: „sich Gott ins Herz gibt“, um ihren Weisungen gemäß zu leben, ägyptisch: „auf ihrem Wasser zu wandeln“. Diese Strömung artikuliert sich seit dem späten 14. Jahrhundert, mit signifikanten Vorläufern im 15. Jh. v.Chr. in einer Fülle von Wendungen und teilweise sehr bedeutenden Hymnen und Gebeten, z.B. in folgender Anrufung an den krokodilgestaltigen Gott Sobek, die für viele Dutzende ähnlicher Texte stehen mag:

Ich will Lob spenden deinem schönen Angesicht,
und deinen Ka zufriedenstellen Tag für Tag,
*denn ich habe mich auf dein Wasser gesetzt
und mein Herz mit dir erfüllt.*
Du bist ein Gott, zu dem man rufen kann,
freundlichen Herzens gegenüber den Menschen.
Wie freut sich, wer dich in sein Herz gesetzt hat!
Wehe dem der dich angreift!
Weil dein Zorn so gewaltig ist,
weil deine Pläne so wirkungsvoll sind,
weil deine Gnade so schnell ist.⁷

5 Vgl. Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, C.F.v.Siemens-Stiftung Reihe Themen Bd. 52, München 1992; vgl. ders. *Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. München 2000.

6 Vgl. Assmann, *Ägypten: eine Sinngeschichte*. München 1996, S. 259-277.

7 Würfelhocker des Ramose, Kunsthandel, nach F.R. Herbin, *Histoire du Fayum de la xviii.e à la xxx.e dynastie*. (thèse du III.e cycle, Sorbonne Paris 1980), 187 doc. 189. Ich verdanke die Kenntnis dieses Textes Pascal Vernus.

Geht man der Sprache solcher Hymnen nach, dann stellt man fest, dass sie aus der politischen Sphäre stammt. Das ist die Sprache des „Loyalismus“, einer Einstellung zum Königtum, die fordert, sich dem König aus innerstem Entschluss und eigenstem Herzen anzuschließen. Zweimal erlebte diese Strömung in der ägyptischen Geschichte eine Blütezeit: das erste Mal im Mittleren Reich zu Anfang des 2. Jh. v. Chr., einer Zeit der Restauration nach dem Zusammenbruch des Alten Reichs, und das zweite Mal ca. 600 Jahre später in der Amarnazeit. Zur Rhetorik des Loyalismus gehören die Gegenüberstellung von Zorn und Gnade, die Wendungen vom Wasser und vom Herzen, besonders aber die Stilform der Seligpreisung. Solche Seligpreisungen finden sich häufig in den Texten der Amarnazeit mit Bezug auf den König:

Selig, wer dich in sein Herz gibt,
denn er wird das Alter in Vollkommenheit verbringen.⁸

Die Amarnazeit war bekanntlich die Epoche eines religiösen Umsturzes in Ägypten. Echnaton hatte an die Stelle der zahllosen traditionellen Kulte den Kult des Einen Einzigen Sonnen- und Lichtgottes Aton gesetzt.⁹ Dieser Gott war die Sonne, die durch ihre Strahlen das Licht und durch ihre Bewegung die Zeit hervorbringt, auf welche beiden Prinzipien Echnaton die gesamte Wirklichkeit zurückführen zu können glaubte, so dass die anderen Götter in seinen Augen zur Erklärung der Welt nichts beitrugen, also überflüssig und daher falsch waren. Er war der Erste in der Geschichte der Menschheit, der auf der Grundlage der neuartigen Unterscheidung von wahrer und falscher Religion die gesamte religiöse Tradition in Bausch und Bogen als Heidentum verdammt und abschaffte. Der Gott, den er an die Stelle der Götterwelt setzte, war aber eine Naturkraft, eine kosmische Energie. Darin verblieb Echnaton noch in den Grenzen des Kosmotheismus. Von „kosmologischem Mythos“ kann man aber bei Echnaton nicht sprechen, denn seine Sonnenreligion hatte nichts Mythisches. Im Gegenteil: Zusammen mit den vielen Göttern war auch die ganze mythische Bilderwelt verworfen worden, in denen die traditionelle Religion das Wirken der Götter und insbesondere der Sonne dargestellt hatte. Nur Echnaton selbst konnte zu dieser unmythischen, kosmischen Gottheit in eine persönliche Beziehung treten; für die Menschen aber war dieser Gott nichts als die Sonne, die Quelle des Lebens, aber nicht einer ethischen Orientierung und schicksalswendender Interventionen. In die so entstandene Lücke trat der König selbst. Er bot sich den Menschen als der Gott des Einzelnen und einer persönlichen Frömmigkeit an.¹⁰ Wer sich ihm anschloss und ihn sich ins Herz setzte, fand das Heil, wer sich aber seiner Lehre verschloss, war seinem Zorn anheimgegeben:

⁸ Maj Sandman, *Texts from the time of Akhenaten*. Brüssel 1938, 97.11-12.

⁹ Zu Echnaton vgl. E. Hornung, *Echnaton – die Religion des Lichts*. Zürich 1995.

¹⁰ Vgl. Assmann, „Die ‚Loyalistische Lehre‘ Echnatons“, in: *Studien zur altägyptischen Kultur* 8, 1980, S. 1-32.

Er erweist seinen Zorn gegen den, der seine Lehre ignoriert,
seine Gunst aber dem, der sie kennt.¹¹

Echnaton hatte ja in der Tat seine Zeitgenossen mit einer Situation konfrontiert, in der es klar Stellung zu beziehen galt. Entweder man schloss sich der neuen Ordnung aus innerstem Herzen und voller Überzeugung an, oder man gehörte zu den „heidnischen“ Ignoranten. Die Phraseologie der Amarna-Texte lässt sich nun noch weiter zurück verfolgen, bis ins Mittlere Reich, das um die Wende vom 3. zum 2. Jahrtausend mit einer ähnlichen Rhetorik den Staat als ein Heilsinstitut angepriesen und um die bewusste, aus innerstem Herzen vollzogene Entscheidung für den König geworben hatte. Auch hier war es bereits nicht um eine Entscheidung zwischen der alten und der neuen Religion gegangen, sondern zwischen der nach dem Zusammenbruch des Alten Reichs entstandenen feudalpolyzentrischen Ordnung und der strikt monokratischen Ordnung des pharaonischen Königtums, das die 12. Dynastie in seinem vollen sakralen Glanz wieder aufzurichten trachtete. An diese Rhetorik und Semantik knüpfte Echnaton mehr als 500 Jahre später wieder an, als es noch einmal galt, die Herzen zu mobilisieren und Königsgefolgschaft zur Sache nicht nur persönlicher Entscheidung, sondern geradezu zu einer Religion zu machen.

Der Staat als Religion, das war auch genau die Formel, auf die Erik Voegelin in seinem frühen, 1938 erschienenen Buch *Die politischen Religionen*¹² den altägyptischen Sonnenglauben im Allgemeinen und die Religion Echnatons gebracht hatte. Echnaton hatte in Voegelins Deutung die altägyptische Religion auf ihren politischen Kern reduziert, indem er die anderen Götter und insbesondere die Osirisreligion ausgeschaltet hatte, die sich Voegelin als unpolitisch vorstellte: „Ontologisch setzte der Sonnenkult an die Probleme von Welt und Staat, der Osiriskult an das Schicksal der Einzelseele an.“¹³ Im Osiriskult ging es um „die Sittlichkeit des irdischen Lebens, das Totengericht, das Leben nach dem Tod und die Strafe und Belohnung der Einzelseele im Jenseits“. Das war, nach Voegelin, „die Hauptreligion der unteren Volksschichten“, während der Sonnenkult die Religion der Herrschenden bildete. In der Tat war in der Amarnazeit auch Osiris zusammen mit den anderen Göttern abgeschafft worden. An seine Stelle war der König getreten. Er galt jetzt als „Herr des Begräbnisses“ und entschied über das Leben nach dem Tode. Die Amarnareligion vertrat auch einen völlig neuen Jenseitsglauben.¹⁴ Die Toten gingen nicht in ein jenseitiges Elysium ein, sondern verblieben in ihren Gräbern, die sie tagüber in der Seelenform des Ba verlassen konnten, um sich in den Tempeln von Amarna zu ergehen und den Anblick des Königs genießen zu können. Echnaton hatte in der Tat alle Formen einer individuellen, persönlichen Gott-Mensch-Beziehung auf sich umgebucht. Dazu gehörten neben der traditionellen Osiris-Religion mit der Idee des Totengerichts

11 Sandman, 86.15-16.

12 Neuausgabe hg.v. P. J. Opitz, München 1993.

13 E. Voegelin, *Die Politischen Religionen*. S. 26.

14 E. Hornung, „Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens“, in: *ZÄS* 119, 1992, S. 124-130.

auch die Anfänge der Persönlichen Frömmigkeit. Seine Religion, so innovativ sie in ihrer Kosmologie und Theologie auch war, bedeutete in dieser Hinsicht eine Restauration. Es ging um die Wiederherstellung der Monopolstellung des Königtums in der Mittlerrolle zwischen Menschen und Göttern. Dies war auch genau der Punkt, der für Voegelin das entscheidende Kriterium für den politischen Charakter der ägyptischen Religion bzw., was dasselbe ist, den religiösen Charakter des ägyptischen Staates darstellte. „Der König ist der Mittler zwischen den Menschen und den Göttern; er allein hat theoretisch das Recht, die Götter zu verehren“. Diese im Laufe der Zeit stark aufgeweichte Grundstruktur des ägyptischen Staatsgedankens wollte Echnaton in aller Schärfe wiederherstellen. Voegelin hatte Recht, diesen restaurativen Charakter der Amarnareligion herauszustellen, der gewöhnlich gegenüber ihren innovativen Aspekten in den Hintergrund tritt.

Echnaton scheiterte bekanntlich mit seinem Projekt. Nach seinem Tod kehrten die Ägypter zu den alten Gottheiten zurück. Es handelte sich aber nicht einfach um eine Rückkehr zum früheren status quo. Die ägyptische Religion änderte sich vielmehr tiefgreifend, indem jetzt jene Strömung voll zum Durchbruch kam, deren Anfängen Echnaton wehren wollte: die Persönliche Frömmigkeit. Sie lässt sich am besten als eine Umbuchung der „loyalistischen“ Bindungen zwischen Untertan und König auf Gott und auf die Bindungen zwischen Gott und Mensch interpretieren. Die Herzensbindung, die das Königtum vom Untertan gefordert hatte, wurde jetzt zum Modell einer Beziehung, die der Einzelne zu seinem Gott einging. Jetzt trat die Gottheit in den Rollen auf, in denen sich bisher der König darstellte: als guter Hirte, Steuermann und Lotse, Retter der Witwen und Waisen, Nothelfer der Bedrückten, unbestechlicher Richter, Patron seiner Gefolgsleute, gnädig seinen Anhängern, furchtbar seinen Feinden und Verächtern. Ganze Königstexte der Amarnazeit konnten jetzt einfach auf eine Gottheit umgewidmet werden.¹⁵ Der auslösende Faktor dieser Umwidmung oder Umbuchung liegt in der geradezu traumatischen Enttäuschung, die das Schauspiel eines sich an den Göttern so schwer versündigenden Königtums dem Volk bereitet haben muss. Mit dem Sturz einer Politik, die alle persönlichen religiösen Bindungen noch einmal in der Person des Königs als des alleinigen Mittlers zwischen Gott und Mensch konzentrieren und monopolisieren wollte, hatte das Königtum seine Mittlerstellung verloren und den neuen Vorstellungen einer individuellen Gottesunmittelbarkeit das Feld räumen müssen.

In Ägypten ist dieser Schritt jedoch nicht voll zum Tragen gekommen. Das Königtum hat sich aus seiner Mittlerrolle nie wirklich verdrängen lassen; lediglich seine Monopolstellung wurde erheblich relativiert. Zu einer Trennung von Staat und Religion ist es jedoch in Ägypten nie gekommen. Dieser Schritt verbindet sich vielmehr mit jener Bewegung, für die der Name Moses steht und die der biblische Bericht (in den Büchern Exodus bis Deuteronomium) eigenartigerweise genau in dieselbe Zeit verlegt, in der auch die ägyptischen Ereignisse fallen: der

¹⁵ Vgl. Assmann, *Die Loyalistische Lehre Echnatons* (Anm.10).

religiöse Umsturz des Echnaton und der im Gegenzug erfolgte Durchbruch der Persönlichen Frömmigkeit. Damit komme ich nun, nach den geschilderten Anfängen in Ägypten, zu dem entscheidenden Schritt einer Umbuchung, der zu einem Auszug aus dem Kosmotheismus bzw. aus dem kosmologischen Mythos führte.

Die biblische Bundestheologie ist allerdings keine Sache der späten Bronzezeit, sondern erst die einer viel späteren Epoche, die sich lediglich in ihrer literarischen Ausgestaltung in jene Zeit zurückdatiert. Diese Theologie gehört vor allem in die Zeit des babylonischen Exils, nach Anfängen im späten 7. Jh. v. Chr. und mit Endredaktionen, die bis weit in die persische und hellenistische Zeit hineinreichen. Hier handelt es sich nun um eine radikale Umbuchung im vollen Sinne des Wortes. Die Juden schließen mit dem Gott, der sich ihnen durch Mose zu erkennen gibt, ein politisches Bündnis, und zwar in der Form eines Staatsvertrages zwischen gleichberechtigten Partnern, ein Bündnis also, das ihnen nicht aufgezungen wird – wie es die Assyrer und Babylonier ihren Vasallen aufzwingen –, sondern das von beiden Seiten in voller Freiheit eingegangen wird. Dieses Bündnis ist keine Metapher, es gilt buchstäblich und schließt jedes andere Bündnis aus. Wie in Ägypten die Loyalität des einzelnen Gefolgsmannes zu seinem König das Modell der persönlichen Frömmigkeit abgibt, so wird in Israel das politische Bündnis zwischen Staaten zum Modell der Bindung eines ganzen Volkes zu seinem Gott.

In seiner Frühform hat der biblische Monotheismus einen eindeutig politischen Sinn. Hier geht es in erster Linie nicht um den Gegensatz von wahrer und falscher Religion, sondern um den Gegensatz von Freiheit und Unterdrückung. Der Auszug aus Ägypten bedeutet den Auszug aus dem Haus der Knechtschaft in die Freiheit. „Freiheit“ ist zwar kein biblisches Wort und kommt in diesem Zusammenhang nicht vor, aber das am Sinai geschlossene Bündnis mit Gott ist offenkundig gemeint als Befreiung von menschlicher Dienstbarkeit. Es geht nicht so sehr darum, einen Staat zu gründen, als darum, *vom Prinzip Staat* loszukommen und eine antistaatliche *Gegengesellschaft* zu gründen, in der das Prinzip der Staatlichkeit möglichst klein geschrieben wird. Dieser antistaatliche Impuls inszeniert sich in der Erzählung als Widerstand gegen Ägypten. Ägypten ist als Inbegriff der Staatlichkeit das „Haus der Knechtschaft“, nicht das Haus des Götzendienstes. Nicht die falsche Religion, sondern die falsche Politik ist das, wogegen sich Israel durch den Auszug aus Ägypten und das Bündnis mit JHWH abgrenzt. Aus der Sicht der biblischen Texte und in der narrativen Inszenierung als Auszug aus Ägypten ist der Monotheismus ursprünglich und in erster Linie eine Befreiungsbewegung von der ägyptischen Unterdrückung und die Gründung einer alternativen Lebensform, in der nicht ein Staat über Menschen herrscht, sondern sich Menschen in Freiheit zusammenschließen, um sich unter die Herrschaft eines mit Gott geschlossenen Bündnisvertrages zu stellen. Indem die Menschen aus der Hand Pharaos und seiner entwürdigenden Unterdrückung befreit werden, emanzipiert sich im gleichen Zug auch das Göttliche oder das Heil aus seiner politischen Repräsentation und wird zur ausschließlichen Sache Gottes, der

hier erstmals das Szepter geschichtlichen Handelns ergreift und das Heil ein für alle Mal der Verfügung weltlicher Gewalt entzieht. Die Geschichte spielt im Ägypten des 14. oder 13. Jhs. v.Chr., erzählt wurde sie aber im Israel und Babylonien des 7., 6. und 5. Jhs., in der Zeit der assyrischen Bedrohung und des babylonischen Exils. Auch diese im Vergleich zur Amarnareligion und ihrer Liquidierung so viel folgenschwerere Umbuchung von der politischen auf die religiöse Ebene entspringt traumatischen politischen Enttäuschungen. Die Texte sprechen die Sprache der assyrischen Verträge und Loyalitätsvereidigungen. Sie benutzen die politische Theologie des Feindes, um sie auf den Kopf zu stellen und zum Instrument der Befreiung zu machen. So wie man im Ägypten der Ramessidenzeit Königstexte der Amarnazeit nahm und sie auf Gottheiten umdichtete, so nimmt man in Israel assyrische Königstexte und dichtet sie auf das Bündnis mit JHWH um.¹⁶

Von jetzt an sind Religion und Politik verschiedene Dinge, deren Zusammenspiel mühsam ausgehandelt werden muss und deren Einheit nur noch gewaltsam erzwungen werden kann. Für das eine, den Diskurs eines Aushandelns der problematisch gewordenen Beziehung zwischen Religion und Politik, lässt sich der Begriff der „politischen Theologie“, für das andere, die Zwangseinheit von Herrschaft und Heil, der Begriff der „politischen Religion“ vorschlagen. Politische Theologie kann es dieser Begriffsbestimmung nach erst geben, wenn die Sphären von Religion und Politik sich gegeneinander ausdifferenziert haben. Das ist mit der biblischen Bundestheologie gegeben. Hier wird ein archimedischer Punkt jenseits traditioneller politischer Ordnungen gewonnen, von dem aus die bestehende Ordnung relativiert und über die beste Ordnung nachgedacht werden kann. Dasselbe gilt für die griechische Philosophie. Auch hier bilden sich Diskurse aus, die über die Beziehung von Staat und Religion oder Herrschaft und Heil reflektieren. Bezeichnenderweise ist die biblische politische Theologie herrschaftskritisch, die griechische dagegen religionskritisch. Aber auch von „politischer Religion“ sollte erst unter den Bedingungen der vollzogenen Ausdifferenzierung die Rede sein, und zwar im Sinne der erzwungenen Wiedervereinigung bzw. Gleichschaltung der inzwischen getrennten Sphären. Vermutlich hatte Voegelin Recht, die Amarnareligion als die erste politische Religion einzustufen. Hier wurden die Anfänge der Persönlichen Frömmigkeit, also einer staatsunabhängigen Gottesunmittelbarkeit des Individuums, wieder rückgängig gemacht und das Staatsmonopol des Mittelalters gegen bereits eingetretene Auflösungstendenzen wieder durchgesetzt. Voll und ganz aber erfüllt natürlich den Tatbestand der Gleichschaltung und Zwangseinheit von Herrschaft und Heil das Beispiel des Faschismus italienischer und deutscher Observanz, mit dem Voegelin seine Studie beschließt.¹⁷

Die herrschaftskritische Stoßkraft der biblischen politischen Theologie kommt vor allem im Bilderverbot zum Ausdruck. Idolatrie bedeutet in erster Linie die

16 O. Eckart, „Political Theology in Judah and Assyria. The Beginning of the Hebrew Bible as Literature“, in: *SEA 65* (Festschrift T. Mettinger), 2001, S. 59-76.

17 Vgl. C.-E. Bärsch, *Die politische Religion des Nationalsozialismus*. München 1998.

Durchsetzung staatlicher Herrschaft im Zeichen der Repräsentation. Der Staat schwingt sich in seinen Bildern, Riten und Symbolen zum Repräsentanten des Heiligen auf. In biblischer Sicht ist das Idolatrie, die schlimmstmögliche Versündigung. In ägyptischer Sicht dagegen ist genau dies die Aufgabe des Staates. Die Götter sind nach ägyptischer Auffassung fern und verborgen. Sie haben sich aus der Welt zurückgezogen und sind unsichtbar geworden. An Stelle ihrer Realpräsenz haben sie aber den Staat auf Erden eingerichtet, der sie re-präsentiert: in Gestalt von Königen, Bildern und heiligen Tieren. Solange es den Staat gibt, der für den Opferkult zuständig ist, wohnen die Götter ihren Bildern ein und halten die innerweltliche Symbiose aufrecht. Der Staat ist also zugleich eine Art Kirche. Seine vornehmste Aufgabe besteht darin, auch unter den Bedingungen der Gottesferne die Beziehung zur Welt der Götter nicht abreißen zu lassen. An die Stelle der Realpräsenz treten Mittelbarkeit und Repräsentation. Staat und Kult, Tempel, Riten, Statuen, Bilder vermögen durch die Kraft des Symbols das Göttliche zu vergegenwärtigen und einen immer nur mittelbaren Kontakt mit dem Göttlichen zu stiften. Anstelle der ursprünglichen unmittelbaren und symbiotischen Gottesnähe, wie sie die Mythen erzählen und imaginieren, entsteht der kulturell geformte, auf den Möglichkeiten symbolischer Vermittlung und Vergegenwärtigung beruhende Raum der Gottesnähe. Der Staat ist die Institution dieser Gottesnähe. Der Pharao herrscht als Repräsentant des Schöpfergottes. Davon handelt ein „kulttheologischer Traktat“¹⁸ über den König als Anbeter des Sonnengottes. Die letzte Strophe lautet:

Re hat den König eingesetzt
auf der Erde der Lebenden
für immer und ewig
beim Rechtsprechen der Menschen, beim Befriedigen der Götter,
beim Entstehenlassen der Ma'at, beim Vernichten der Isfet.
Er (der König) gibt Gottesopfer den Göttern
und Totenopfer den Verklärten.

Die Aufgabe des Königs auf Erden besteht darin, hier die Ma'at zu verwirklichen und die Isfet zu vertreiben. Konkret bedeutet das, den Menschen Recht zu sprechen und die Götter und Toten mit Opfern zufriedenzustellen. Der König bildet in seinem Herrschen über die Menschen die Herrschaft Gottes über die Götter ab. Daraus, aus dieser Abbildbeziehung, bezieht er seine Legitimität. Die Herrschaft des Königs macht der Herrschaft Gottes keine Konkurrenz, im Gegenteil, sie bildet sie ab und hat sie zur Voraussetzung. Das göttliche Herrschertum aber ist, um sich auf Erden zur Geltung bringen zu können, auf den König, die staatlichen Institutionen und damit auf Bilder angewiesen, die es im Horizont der Menschenwelt repräsentieren. Das ist das Prinzip der repräsentativen politischen

18 Vgl. Assmann, *Re und Amun Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Fribourg und Göttingen 1983, S. 24ff.

Theologie, wie sie bei Schmitt¹⁹ und Peterson²⁰ zugrunde liegt: der Herrscher als Bild Gottes. In der Tat ist „Bild Gottes“ in Ägypten ein gängiges Königsprädikat.

In den Augen des biblischen Monotheismus ist es gerade die Kategorie der Repräsentation, in der sich die Falschheit des pharaonischen Heidentums zeigt: die Sphäre der Könige, Bilder und heiligen Tiere. Daher müssen die Bilder verboten werden. Im Bilderverbot findet die Verwerfung der falschen Politik ihren schärfsten Ausdruck.²¹ Das Bilderverbot meint erstens, dass Gott nicht abgebildet werden darf. Bilder vertragen sich nicht mit der von Gott beanspruchten und durch den Bundesschluss gestifteten Realpräsenz, d.h. mit der sowohl „lebendigen“ als auch politischen Form der göttlichen Weltzuwendung. Bilder sind Medien einer magischen Vergegenwärtigung des Göttlichen. Der lebendige Gott jedoch lässt sich nicht magisch vergegenwärtigen, er offenbart sich wann und wie er will. Das ist der politische Sinn des Bilderverbots. Das Bilderverbot richtet sich zweitens aber auch gegen Bilder überhaupt:

jedwedes Bildnis, das gleich sei einem Mann oder Weib, einem Tier auf dem Land oder Vogel unter dem Himmel, dem Gewürm auf der Erde oder Fisch im Wasser unter der Erde. Hebe deine Augen auch nicht auf gen Himmel, dass du die Sonne sehest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen. Denn der Herr dein Gott hat sie zugewiesen allen anderen Völkern unter dem ganzen Himmel; euch aber hat der Herr angenommen und aus dem Schmelzofen Ägypten herausgeführt, dass ihr das Volk seid, das ihm allein gehört. (Dtn 4, 16-20)

Dieser viel weiter gehende Sinn des Bilderverbots, der jede figurliche Darstellung verbietet, richtet sich gegen das symbiotische Weltverhältnis des Kosmotheismus, gegen die Bilder als Form einer Welt-Verstrickung. Der Mensch ist über die Schöpfung gesetzt, nicht in sie hinein. Er soll sie nicht anbeten im Gefühl seiner Schwäche und Abhängigkeit, sondern sie frei und unabhängig verwalten. Auch das „dominium terrae“, das Gebot, sich die Erde untertan zu machen, verbindet den Begriff des Bildes mit einer Aufzählung der Lebewesen:

Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. (Gen 1, 26)

In seiner Freiheit, Unabhängigkeit und Verantwortung ist der Mensch ein Bild Gottes. Das Bilderverbot hat ebenso wie das dominium terrae den Sinn, die Welt der Sphäre des Göttlichen, d.h. der menschlichen Unverfügbarkeit zu entziehen. Der Mensch soll über die Welt verfügen: Damit erkennt er ihre Nicht-Göttlichkeit, bzw. die exklusive Göttlichkeit des außerweltlichen Gottes an.

19 C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 2. Ausgabe, Berlin 1934.

20 E. Peterson, *Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig 1935.

21 Vgl. Jahrbuch Politische Theologie 2, Bilderverbot, hg.v. M. J. Rainer und H.G. Janssen, Münster 1997.

Verfügen ist das Gegenteil von Anbeten. Ebenso steht es mit den Bildern. Man soll über die Materie verfügen, nicht sie anbeten. Man soll keine Bilder anbeten, weil das die Anbetung der Welt bedeuten würde. Das Bilderverbot hat also einen doppelten Sinn: Es zerstört die Sphäre der Repräsentation, in der sich der Staat mit seinen Bildern und Repräsentanten als Kirche, als Vergegenwärtigung des Göttlichen auf Erden, legitimiert (bzw. aufspielt), und es entzaubert darüber hinaus die Welt, die den Menschen in ihren Bann schlägt und ihn von Gott ablenkt. Der herrschaftskritische Impuls des Bilderverbots tritt aber nirgends so klar hervor wie in der Königskritik des deuteronomistischen Geschichtswerks. Der schlechte König, der vom Gesetz Gottes abweicht, erweist sich an seiner Neigung zur Idolatrie. Bilder verehren und zur Verehrung aufstellen heißt in den Augen des prophetischen Monotheismus, Gottes Abwesenheit zu unterstellen und etwas Anderes an seine Stelle zu setzen. Der Gott Israels herrscht unmittelbar. Er lässt sich nicht repräsentieren. Jede Repräsentation wird als Idolatrie verboten. Das Idolatrieverbot richtet sich gegen alles, was den Anspruch erhebt, Gott zu repräsentieren. Auch der Sinn des Bilderverbots ist daher im Kern politisch und die politische Theologie des Alten (und Neuen) Testaments in erster Linie herrschaftskritisch.

Abschließend möchte ich noch einen Blick auf die religionskritische politische Theologie der Griechen werfen. Sie beruht auf dem Gedanken, dass der Gottesglaube von Herrschern oder Gesetzgebern erfunden wurde, um ihren Gesetzen Autorität zu verleihen und durch die Furcht vor der Strafe der Götter die Menschen von heimlichen Verbrechen abzuhalten. Nach dem „Fragment des Kritias“ (Diels/Kranz B25²²), das mit größter Wahrscheinlichkeit von Euripides stammt,²³ „hat ein schlauer und gedankenkluger Mann die [Götter]furcht den Sterblichen erfunden, auf dass ein Schreckmittel da sei für die Schlechten, auch wenn sie im Verborgenen etwas täten oder sprächen oder dächten. Von dieser Überlegung also ausgehend führte er das Göttliche ein.“²⁴ Als ein solcher kluger Staatsmann erscheint bei Livius und Plutarch z.B. Numa Pompilius²⁵, der geradezu als ein Doppelgänger des Mose auftritt. Numa habe sich auf die Nymphe Egeria als die Quelle seiner Gesetzgebung berufen und diese Gesetze in einem Buch kodifiziert. Allerdings habe er dann dieses Buch mit ins Grab genommen anstatt es der Nachwelt zu hinterlassen, um die Gesetze weiterer Manipulation zu entziehen. In ähnlichem Sinne handelt Diodor in seiner *Bibliotheca Historica* von den sechs großen Gesetzgebern der Menschheitsgeschichte. Der erste dieser Gesetzgeber, der ägyptische Reichsgründer Menes, „behauptete, dass Hermes ihm die Gesetze gegeben habe“. So berief sich in Kreta Minos auf Zeus und Lykurg bei den Spartanern auf Apollon, Zoroaster bei den „Arianern“ (*arianoi*) auf *Agathos Daimon*

22 Vgl. Voegelin, *Order and History III, The World of the Polis*. Baton Rouge 1957, S. 319-323.

23 A. Dihle, „Das Satyrspiel ‚Sisyphos‘“, in: *Hermes* 105, 1977, S. 28-42.

24 Zit. nach W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Questiones Themen und Gestalten der Philosophie II, Stuttgart-Bad Cannstadt 1998, S. 220.

25 Livius, *Ab Urbe Condita I*, 19.4, vgl. Plutarch, *Vitae*; Numa 4.1; 8.10; 15,11; bes. 8.3f.

(Ahura Mazda), Zalmoxis bei den Getern auf Hestia und Moses bei den Juden auf *Iao* (Jahwe).²⁶ Diodor beschreibt diese Strategie vermutlich ohne religionskritische Absicht als ein ebenso legitimes wie erfolgreiches Verfahren der Staatsgründung und Gesetzgebung durch politische Theologie.

Auch Polybios bewertet die politische Instrumentalisierung der Religion durchaus positiv.²⁷ Er sieht darin einen der Hauptgründe für den geschichtlichen Erfolg Roms. „Der größte Vorzug der römischen Republik“, schreibt er, „scheint mir in dem Glauben an die Götter zu liegen (*peri theon dialepten*).“ Die Römer hätten der Religion diesen Vorrang „um der Masse willen“ (*dia plethous charin*) eingeräumt, gewissermaßen, mit Marx zu reden, als Opium des Volkes. „Deshalb scheinen mir die Alten die Vorstellungen von Göttern (*peri theon ennoias*) und den Glauben an den Hades wohlüberlegt der Masse eingeflößt zu haben.“ Ferner hätten sie der Masse im Medium der Tragödie Angstvorstellungen vermittelt, um sie zu disziplinieren. „Die Masse ist leichtfertig und voller rechtswidriger Begierden (...), und so bleibt nichts übrig, als sie durch unklare Angstvorstellungen (*adelois phobois*) und ein solches Schauspiel (*tragodia*) im Zaum zu halten.“ Die Religion, genauer: die Volksreligion wird zwar als Fiktion, aber als eine zivilisatorische Errungenschaft, eine Ordnung, Frieden und Gerechtigkeit stiftende und in diesem Sinne legitime, „lebensdienliche“, ja unabdingbare Fiktion anerkannt. „Es wäre höchst unvernünftig“, betont Polybios, „wenn die heutigen sie der Masse austreiben würden“. Auf die Volksreligion darf man nicht verzichten. Gleichwohl ist sie eine Fiktion, die nur für die Masse verbindlich ist.

Aus diesem antiken Diskurs bezog die Aufklärung ihre Kriterien für die Unterscheidung zwischen Religion und Aberglauben. Wahre Religion ist allein die Religion der Vernunft, Aberglauben ist eine von Menschen erfundene Pseudoreligion, die den Kriterien der Vernunft nicht standhält, und die den einzigen Zweck hat, die politische Ordnung zu stützen. Bakunin bringt dann im 19. Jh. diese Kritik an der staatstragenden Religion auf den Begriff der „politischen Theologie“. Politische Theologie ist ein Hass- und Kampfbegriff und meint die Instrumentalisierung Gottes zur Stützung der Herrschaft. Bei Bakunin findet Carl Schmitt den Begriff und wendet ihn ins Positive. Nicht um die politische Instrumentalisierung der Theologie soll es gehen, sondern um die theologische Abkunft und Bindung der Politik. Nicht „falsche Religion ist politisch“, sondern wahre Politik ist theologisch, d.h. religiös fundiert und sich bewusst ihrer Abkündigkeit von der Theologie bzw. von Gott. Der theologische Politiker weiß, dass alle Macht von Gott kommt und dass er einen göttlichen Auftrag erfüllt, indem er in seiner Herrschaft eine gottgewollte Ordnung umsetzt. Außerdem geht C. Schmitt auf die negative Anthropologie des 17. Jahrhunderts zurück und wendet sich scharf gegen den Gedanken, die Menschheit sei aus eigener Kraft und Vernunft in der Lage, in Frieden und Gerechtigkeit zu leben. In diesem Punkt waren sich Carl Schmitt und Eric Voegelin einig, soviel ansonsten den

²⁶ Vgl. z.B. Assmann, *Moses der Ägypter*, S. 135.

²⁷ Tacitus, *Historiae VI*, 56.6-12.

„Kronjuristen des Dritten Reichs“ von dem Emigranten trennte, der sich vor der Verfolgung durch die Nazis in die USA retten musste. Beide vertraten politische Theologie im Sinne einer Kritik der Moderne, die sich dazu berufen fühlte, die Welt nach eigenem Gutdünken umzugestalten, und sahen in der Moderne vor allem den Verlust an Transzendenz.²⁸

Voegelin ging dieser Verlustgeschichte nach und gelangte dabei zurück bis zu den kosmologischen Gesellschaften des Alten Orients. Da hätte er eigentlich die Verlustgeschichte um die Gewinngeschichte ergänzen müssen. Die Transzendenz, die der Moderne verloren ging, war nicht seit ewig da, sondern war in der Antike von den Juden und den Griechen auf je eigene Weise erfunden, erobert, erschlossen worden – wie immer man das nennen will –, und zwar auf Kosten einer Immanenz, deren Verlust von antiken Autoren ebenso beklagt wurde wie der Verlust der Transzendenz von modernen. Der Auszug aus dem Kosmotheismus war gleichbedeutend mit der Heraufkunft Gottes als Gewinngeschichte und dem Tod der Götterwelt (des großen „Pan“) als Verlustgeschichte, ebenso wie der Verlust der Transzendenz, so wie ihn Voegelin beklagt, gleichbedeutend mit dem Tod oder, wie Voegelin es nennt, der „Dekapitation“ Gottes und der Heraufkunft des selbstermächtigten Menschen ist.

28 Zur Nähe Voegelins zu Carl Schmitt vgl. M. Henkel, *Eric Voegelin. Eine Einführung*. Hamburg 1998, S. 22, S. 128f., S. 173.