

ÄGYPTEN UND DIE LEGITIMIERUNG DES TÖTENS: IDEOLOGISCHE GRUNDLAGEN POLITISCHER GEWALT IM ALTEN ÄGYPTEN

JAN ASSMANN

1. *Theoretische Vorüberlegungen*

1.1. Motivierung und Legitimierung zum Töten

Unter dem Stichwort »Legitimierung« fragen wir nicht nach den Gründen, warum jemand tötet. Diese Gründe mögen innerlich oder äußerlich, persönlich oder sozial, psychologisch oder kulturell bedingt sein. Legitimierungen dagegen sind immer und per definitionem kulturell bedingt. Legitim kann nur ein Handeln genannt werden, das mit kulturellen Normen in Einklang steht oder zumindest vermittelbar ist.

Vom Standpunkt kultureller Normen gesehen stellt das Töten immer einen Grenzfall dar. Denn der Hauptzweck kultureller Normung und Formung menschlichen, näherhin: sozialen Verhaltens besteht in der Einschränkung und Bändigung des Tötens, und nicht in seiner Legitimierung. Keine Gesellschaft könnte überleben, in der das Töten nicht entscheidend eingeschränkt und unter strengste Sanktionen gestellt würde. Kulturen bändigen die Affekte, verbieten blinden Zorn, schreiben die Grenzen angemessener Vergeltung vor, wenn sie nicht die persönliche Rache überhaupt verbieten und Vergeltung und Strafe den Rechtsinstanzen anheimstellen. Der Hauptzweck der Kultur in ihrem rechtlichen Aspekt besteht in der Schaffung einer Sphäre harmonischen und produktiven Zusammenlebens, und das Töten kann aus der Sicht kultureller Normen nur zugelassen und daher auch nur dann im Hinblick auf solche Normen legitimiert werden, wenn es der Aufrechterhaltung dieser Sphäre dient und diese ohne die Bereitschaft zum tödlichen Rückschlag in entscheidender Weise bedroht wäre. In solchen Fällen kann Töten von der Kultur her nicht nur toleriert, sondern geradezu vorgeschrieben sein nach dem Grundsatz, »daß Politik und Recht nur möglich sind, wenn sie zu

ihrer Durchsetzung auf physische Gewalt zurückgreifen und Gegengewalt wirksam ausschließen können«¹. Wenn es gilt, dem Bösen und seinem zerstörerischen Angriff entgegenzutreten, muß getötet werden. Schonung würde dem Bösen Vorschub leisten und schlimmeres Unheil über die Menschen bringen.

So oder ähnlich argumentieren die typischen kulturellen Legitimationen des Tötens. Sie hängen von den jeweiligen kulturellen Konstruktionen des »Bösen« ab und von der Art des Gefährdungsbewußtseins, das damit verbunden wird. Die Unterscheidung zwischen dem legitimen und dem illegitimen Töten prägt sich aus in der unterschiedlichen Bewertung der entsprechenden Affekte Haß und Zorn. Es gibt wohl kaum eine Gesellschaft, die diese beiden Affekte nicht negativ bewertet. Andererseits gibt es aber auch nur ganz wenige, die sie in Bausch und Bogen verurteilen und nicht gewisse Formen »gerechten« Zorns und »gerechten« Hasses zulassen, ja sogar vorschreiben und prämiieren.

1.2. Zorn und Haß, Gerechtigkeit und Identität

Der gerechte Zorn richtet sich gegen das Unrecht, das einem selbst oder einem anderen angetan wird. Die Fähigkeit, sich über das Unrecht zu empören, gilt als der politische Affekt schlechthin und wird allgemein zu den Tugenden gerechnet, vor allem zu denen des Herrschers oder des Gottes, wenn dieser wie im Alten Testament anstelle des Herrschers als Hüter der Gerechtigkeit auftritt. Im Alten Testament finden sich Hunderte von Belegstellen für die zahlreichen hebräischen Wörter, die sich im Deutschen mit »Zorn« wiedergeben lassen. Nur ein Viertel davon beziehen sich auf den menschlichen Zorn, und dieser wird überall verurteilt. Drei Viertel beziehen sich auf den Zorn Gottes, der als ein gerechter und als solcher positiv zu beurteilender Zorn dargestellt wird.² Der Zorn Gottes richtet sich in der Bibel vornehmlich gegen Idolatrie und Unrecht. Beides sind

¹ N. Luhmann: Rechtszwang und politische Gewalt, in: Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie, Frankfurt a. M. 1981, S. 154–172, hier S. 154, nach Conrad S. 77f.

² Zur biblischen Vorstellung vom Zorn Gottes vgl. Lohfink; C. Westermann: Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie, in: Die Botschaft und die Boten (Festschrift H. W. Wolff), Neukirchen 1981, S. 147–156. Ich verdanke die Kenntnis dieser Arbeiten meinem Heidelberger Kollegen Bernd Janowski.

schwere Fälle von Rechtsbruch. Idolatrie verletzt den mit Jahwe geschlossenen Vertrag und bedeutet Abfall zu anderen Göttern, Ungerechtigkeit, das heißt vor allem Unterdrückung Schwacher und Armer, bedeutet Verletzung der von Jahwe eingesetzten Rechtsordnung. Da in Israel sich die gesamte Gerichtsbarkeit prinzipiell in den Händen Jahwes befindet, verkörpert er den gerechten Zorn, der zu ihrer Ausübung unabdingbar ist. Wenn die Rechtsordnungen Jahwes verletzt werden und die Bösen ungestraft ausgehen, bedeutet das eine Abwendung Gottes. Darum flehen zahlreiche Psalmen Gott um Vernichtung, Ausrottung und restlose Zerstörung des Bösen an und setzen ihre Hoffnung auf den Zorn Gottes.³

Mit dem »gerechten« Haß steht es etwas anders. Er richtet sich typischerweise nicht gegen den Übeltäter, sondern gegen den Feind. Nicht die Bedrohung der Gerechtigkeit und der auf sie gegründeten Rechtsordnung und Harmonie löst diesen Affekt aus, sondern die Bedrohung der eigenen Identität. Der Haß richtet sich gegen den zum »Feind« erklärten Fremden, Anderen. Während der gerechte Zorn immer wertorientiert ist, seine Empörung also aus dem Gefühl eines verletzten Wertes, nämlich Gerechtigkeit, schöpft, ist der Haß in seiner reinsten und ursprünglichsten Form wertfrei. Man kann auch den zum Feind erklären, der denselben Werten verpflichtet ist, sofern er nur die eigene Identität bedroht. Carl Schmitt, der im Zusammenhang seines berühmt-berüchtigten Freund-Feind-Theorems sich wie kein anderer um eine Begriffsanalyse des Feindes bemüht hat, legt sogar besonderes Gewicht auf die Feststellung, daß Feindschaft nicht aus Wertkonflikten, sondern schierer Andersheit gespeist ist. »Es gibt keinen rationalen Zweck, keine noch so richtige Norm, kein noch so vorbildliches Programm, kein noch so schönes soziales Ideal, keine Legitimation oder Legalität, die es rechtfertigen könnte, daß Menschen sich gegenseitig dafür töten.«⁴ Das klingt friedlicher, als es gemeint ist. Es besagt vielmehr, daß die zum Töten bereite Feindschaft aus einer allen kultur-internen Wertsphären

³ O. Keel: Feinde und Gottesleugner (= Stuttgarter Biblische Monographien, Bd. 7), Stuttgart 1969.

⁴ Schmitt S. 49f. Vgl. zu dieser Schrift Meier und: Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff, hrsg. v. H. G. Flickinger, Weinheim 1990; A. Adam: Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912–1933, Weinheim 1992.

übergeordneten Sphäre entspringt, nämlich dem »Politischen«. »Die reale Freund-Feind-Gruppierung ist seinsmäßig so stark und ausschlaggebend, daß der nichtpolitische Gegensatz in demselben Augenblick, in dem er diese Gruppierung bewirkt, seine bisherigen . . . Kriterien und Motive zurückstellt und den völlig neuen, eigenartigen . . . Bedingungen der nunmehr politischen Situation unterworfen wird.«⁵ Vor dem Haß, der dem politischen Feind gilt, verblassen alle wertbezogenen Kriterien und Motive. Daher vermögen keine dieser Kriterien und Motive reales Töten zu legitimieren. Das heißt aber keineswegs, daß damit das Töten schlechthin geächtet ist. Vielmehr ist es der Sphäre des Politischen vorbehalten. »Zum Begriff des Feindes gehört die im Bereich des Realen liegende Eventualität eines bewaffneten Kampfes, das bedeutet hier eines Krieges.«⁶ Feindschaft bedeutet bei Schmitt »existenzielle, die eigene Art negierende Fremdheit«⁷. »Der Krieg, die Todesbereitschaft kämpfender Menschen, die physische Tötung von anderen Menschen, die auf der Seite des Feindes stehen, alles das hat keinen normativen, sondern nur einen existenziellen Sinn.«⁸

Dieser »existenzielle Sinn«, der Schmittsche Begriff der Feindschaft, ist nichts anderes als die zum Äußersten gesteigerte »Fremdenablehnung, die zur Abschließung der Gruppe führt«, eine Grundhaltung, die der Humanethologe I. Eibl-Eibesfeldt als eine angeborene und offenbar unvermeidliche Begleiterscheinung menschlicher Gruppenbildung identifizieren will. Die menschliche »Pseudospeziation« oder »Überindividualisierung« vollzieht sich nach dieser Theorie in dialektischer Form, indem mit der Erzeugung von Identität nach innen zugleich und unabwendbar Alterität nach außen erzeugt wird. Liebe und Haß gehören untrennbar zusammen; Einigung nach innen bedeutet Abgrenzung nach außen.⁹ Umgekehrt vermag nichts so wirksam eine Gruppe zur »Gemeinschaft« zu verbinden wie die Gefühle des Bedrohtseins durch einen gemeinsamen Feind und der aus diesem Gefühl resultierende Haß, und es gibt wohl kaum eine Politik, die auf diese Mechanismen der Gruppen-

⁵ Schmitt S. 38 f.

⁶ C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, Berlin ³1933, S. 15.

⁷ Conrad S. 77.

⁸ Schmitt S. 49.

⁹ Eibl-Eibesfeldt 1976. Vgl. ders. 1975.

bildung und Konsensstiftung verzichtet hätte. Bindung nach innen, Solidarität und Gruppenidentität, manifestiert, bestätigt und bewährt sich als Tötungsbereitschaft nach außen.¹⁰

Wir unterscheiden also die Komplexe »Gerechtigkeit« und »Identität« und ordnen ihnen die Affekte des »gerechten Zorns« und der zum Haß gesteigerten Fremdenablehnung zu. Die Frage nach kulturspezifischen Legitimierungen des Tötens läßt sich nun, im Licht dieser Unterscheidung, zuspitzen auf die Frage nach Legitimierungen im Horizont von Zorn und Gerechtigkeit beziehungsweise Haß und Identität, das heißt auf die Frage, wo eine Gesellschaft die prioritäre Gefahr lokalisiert. Droht die Gefahr von »außen«, wird sie kulturelle Feindbilder des »Anderen« entwickeln. Der Andere erscheint dann als Verkörperung des Chaos, der Unkultur oder der Gegenkultur. Aus dieser Stigmatisierung des Fremden folgen zwei mögliche politische Strategien der Bändigung: die Strategie des Draußenhaltens und die Strategie der Unterwerfung. Der Konsens wird hergestellt und aufrechterhalten durch den Haß, der auf das stilisierte und stigmatisierte Bild des Feindes gelenkt wird.

Droht die Gefahr von »innen«, wird sie Feindbilder des »Bösen« errichten, des Rebellen, der sich gegen die Rechtsordnung empört. Das Böse erscheint dann typischerweise als eine im Menschen selbst, also auch im Mitglied der eigenen Gruppe, angelegte Möglichkeit, die es zu bändigen gilt. Aus dieser »negativen Anthropologie« folgt die Konzeption des »starken Staates«.¹¹ Die staatlichen Institutionen werden mit Entscheidungsautorität und physischer Gewalt ausgestattet, um die in ihrem Schutz lebenden Menschen vor sich selbst zu schützen. Der Konsens wird gestiftet und aufrechterhalten durch den strafenden Zorn, der den Ordnungsbrecher trifft.

¹⁰ Siehe hierzu Ethnizität und Gewalt, hrsg. v. Th. Scheffler (= Schriften des Deutschen Orient-Instituts), Hamburg 1991. Zur Geschichte dieses Begriffs von Solidarität verweist Scheffler auf das arabische Konzept der *'asabiyya*, wie es besonders von dem mittelalterlichen Historiker Ibn Khaldun entfaltet wird: »Bereits bei Ibn Khaldun ist die Bereitschaft der Gruppenmitglieder, füreinander zu kämpfen und zu sterben, ein zentrales Kriterium für die Solid(ar)ität (*'asabiyya*) einer Gemeinschaft – und die Stärke der *'asabiyya* ihrerseits ein Kriterium für die Herrschaftsfähigkeit der Gruppe« (S. 222). Vgl. auch H. H. Biesterfeldt: Ibn Ḥaldun. Erinnerung, historische Reflexion und die Idee der Solidarität, in: Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung, hrsg. v. A. Assmann u. D. Harth, Frankfurt a. M. 1991, S. 277–288.

¹¹ Zu diesem von C. Schmitt postulierten Zusammenhang s. F. Balke: Zur politischen Anthropologie Carl Schmitts, in: Flickinger (wie Anm. 4) S. 37–65.

2. Ägypten und die Rede vom »gerechten Zorn«: Die Bändigung des Bösen

2.1. Die »zornflammende Gerechtigkeit« und die Ambivalenz der menschlichen Natur

Das ägyptische Insignium der Königsherrschaft par excellence ist die Uräusschlange. Es handelt sich um das Bild einer aufgebäumten Kobra. Unter ihren vielen Namen ist der wichtigste und sprechendste: *Nsrt*, die »Flammende«. Sie verkörpert als »zornflammende Gerechtigkeit« den gerechten Zorn, der als die wichtigste und zur Inganghaltung der Welt unabdingbare Herrschertugend gilt. Hier haben wir in der Bildlichkeit des mythischen Denkens das Symbol des »starken Staates« vor uns, der mit vernichtender Gewalt ausgestattet ist, um die Rechtsordnung, ägyptisch *Ma'at*, zu schützen.¹²

Es gibt eine Literaturgattung, die »Klagen«, die den Zustand einer Welt ohne Staat schildern. Sie haben die Funktion, einzuschärfen, daß nicht nur Frieden, Ordnung und Gerechtigkeit, sondern sogar der Sinn der Schöpfung und das natürliche Gedeihen von der Existenz des Staates abhängen.¹³ Es geht also, im Sinne unserer Terminologie, um die Einschärfung von Gefährdungsbewußtsein. Dem Staat droht Gefahr, und sie droht nicht von außen, sondern von innen, von der Natur des Menschen.¹⁴

Wenn der Staat zerfällt, verschwindet die *Ma'at* aus der Welt. Alle Gemeinsamkeit verschwindet: Sprache, Wissen, Erinnerung. Wenn das Verbindende schwindet, lohnt sich das Gute, rächt sich das Böse nicht mehr, die Zirkulation des Sinns bricht zusammen. Die Menschen verstehen sich nicht mehr, an die Stelle der Sprache tritt die Gewalt. Auch die Gemeinschaft mit den Göttern zerbricht. Die Götter wenden sich ab, die Natur verliert ihre nährenden Segenskräfte. Hungersnot und Verelendung sind die Folge. Dann herrschen unter den Menschen Mord und Totschlag. Alle Bindungen sind gelöst. Väter und Söhne bringen sich gegenseitig um. »Wenn drei auf

¹² Vgl. Assmann 1990, Kap. 6, bes. S. 180 ff.

¹³ Vgl. F. Junge: Die Welt der Klagen, in: Fragen an die altägyptische Literatur. Gedenkschrift E. Otto, Wiesbaden 1977, S. 275–284; J. Assmann: Weisheit, Schrift und Literatur im Alten Ägypten, in: Weisheit, hrsg. v. A. Assmann, München 1991, S. 475–500, hier S. 485 ff.

¹⁴ Vgl. zum Folgenden auch Assmann u. Assmann S. 17–31; Assmann 1990, Kap. 7.

der Straße gehen, findet man nur noch zwei: denn die größere Zahl tötet die kleinere.«¹⁵

Der Nil färbt sich rot von Blut. Die Welt fällt zurück in den *Ma'at*-losen Naturzustand der gegenseitigen Unterdrückung, des Faustrechts, der Gewalt. In der indischen Tradition heißt dieses Prinzip *mātsya-nyāya*, »die Logik der Fische«.¹⁶ Damit ist gemeint, daß die Großen die Kleinen auffressen. Dasselbe Bild taucht auch im europäischen Mittelalter in genau dem gleichen Zusammenhang auf. »Überall unterdrücken die Starken die Schwachen und die Menschen sind wie die Fische im Meer, die sich gegenseitig verschlingen.«¹⁷ Auch die Staatslehre des Kaisers Friedrich des II. von Hohenstaufen beruht auf einer negativen Anthropologie. Sie wird dort mit dem Sündenfall begründet.¹⁸ Im Paradies bedurfte es des Staates nicht. Erst der Fall macht den Staat unabdingbar, ohne den »sich die haßerfüllt und lasterhaft gewordenen Menschen gegenseitig zerfleischt und vernichtet hätten«¹⁹. Nach indischer Auffassung herrscht die Logik der Fische in einer Gesellschaft ohne König (*a-rajaka*). Auf den Zerfall des Staates bezieht sich auch der apokalyptische Zustand, den die Chaosbeschreibungen der ägyptischen Klagen lehren.²⁰ In den Prophezeiungen des Neferti, den Klagen des Chacheperresenb und des Ipuwer wird dieser Zusammenhang explizit hergestellt. Auch in den Klagen des Oasenmannes geht es um eine

¹⁵ Ipuwer, 12, 13–14, hrsg. v. A. H. Gardiner: *The Admonitions of an Egyptian Sage* (Leipzig 1909), ND Hildesheim 1969, S. 84; Fecht S. 110.

¹⁶ R. Lingat: *The Classical Law of India*, New Delhi/Berkeley 1973, S. 207f.; L. Dumont, *Gesellschaft in Indien. Die Soziologie des Kastenwesens* (*Homo Hierarchicus*), Wien 1976, S. 351; Assmann 1990, S. 214f. Zum Konzept eines kastenspezifischen Lebensgesetzes (*swadharna*) im Vergleich mit dem Weberschen Begriff der »Eigengesetzlichkeit« s. D. Conrad: *Max Weber's Conception of Hindu Dharma as a Paradigm*, in: *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism* (Papers submitted to a Conference held in New Delhi 1.–3.3.1984) (= *Schriftenreihe Internationales Asienforum*, Bd. 4), Köln 1986, S. 169–192.

¹⁷ M. Bloch: *La société féodale. La formation des liens de dépendance*, Paris 1939, S. 9.

¹⁸ Vgl. zu den politischen Implikationen des Dogmas der Erbsünde E. Pagels: *Adam, Eve, and the Serpent*, New York 1988, bes. Kap. V, »The Politics of Paradise«.

¹⁹ E. Kantorowicz: *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927, S. 221. Zum Text des Gesetzbuchs Friedrichs II. s. A. Borst: *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1979, S. 285ff. Zur Rolle der Erbsünde bei C. Schmitt s. Meier S. 61f.

²⁰ Über den möglichen bzw. behaupteten Zusammenhang der ägyptischen Chaosbeschreibungen mit der späteren Apokalyptik s. J. Assmann: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, Kap. 10.

Krise obrigkeitlicher Rechtspflege, die nicht eingreift, um den Schwachen aus der Hand des Starken zu erretten.

Die Klagen erfüllen also eine ganz bestimmte Funktion im kommunikativen Haushalt der ägyptischen Kultur. Diese Funktion kann man nicht präziser umschreiben als mit Balandiers Begriff einer »entropologie«²¹. Sie tradieren das Chaos-Wissen, das zur *Ma'at*-Lehre dazugehört. Sie kodifizieren jene »Philosophie des Pessimismus und des Lebensernstes« (A. Gehlen)²² mit ihrer negativen Anthropologie, die seit jeher die Signatur konservativen Denkens darstellt und sich für uns vornehmlich mit der Staatslehre des Thomas Hobbes und seiner Theorie des Naturzustands verbindet.²³ Für Hobbes ist wie für die Ägypter der Naturzustand der Gesellschaft gleichbedeutend mit einem *bellum omnium contra omnes*, in dem der Mensch des Menschen Wolf ist. Wie bei Hobbes diese Vorstellung einer allgegenwärtigen Gefährdung oder Krise den absolutistischen Staat, so legitimiert in Ägypten die Vorstellung von der *Isfet* das Mittlere Reich.

Wenn *Isfet* Ungleichheit bedeutet, dann bedeutet *Ma'at* Ausgleich (und nicht etwa: Gleichheit). *Isfet* ist nicht einfach Ungleichheit, sondern die daraus nach ägyptischer Auffassung notwendig resultierende Unterdrückung der Kleinen durch die Großen. Das ist das Prinzip einer negativen Anthropologie. Es besagt, daß die Menschen unfähig zum Leben in der Gemeinschaft sind, so sehr sie auch andererseits darauf angewiesen sind. Immer werden die Stärkeren die Schwächeren umbringen oder unterdrücken. Wenn *Isfet* diesen Zustand der Rechtlosigkeit, Gewalt und Unterdrückung bezeichnet, dann bedeutet *Ma'at* dessen Gegensatz, also nicht Gleichheit, sondern vielmehr ausgleichende Gerechtigkeit, die dem Schwächeren eine Chance gibt, Gewalt ausschließt, die Unterdrückten beschützt, den sprichwörtlichen Witwen und Waisen zu ihrem Recht verhilft²⁴ und den »Schwachen errettet aus der Hand des Starken«, wie es ägyptisch heißt.

²¹ G. Balandier: *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris 1988.

²² *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961, S. 59f.

²³ Vgl. K. M. Kodalle: *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972.

²⁴ Vgl. hierzu die in Assmann 1990 herangezogene Literatur. Dazu H. K. Havice: *The Concern for the Widow and the Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O. T. Ethics*, Diss. Yale University 1978.

Die Ägypter identifizieren das Böse mit der Habgier; sie ist für sie \triangle der Kern allen Übels. Die Aufgabe seiner Bändigung erfordert un- ausgesetzte Anstrengung, und solche Anstrengung speist sich aus einem »gerechten Zorn«. In Ägypten gehört der gerechte Zorn zu \triangle den Grundtugenden des Königs und der Beamten. Zum Wesir sagt der König bei der Amtseinsetzung: »Du sollst dich erzürnen über das, worüber man in Zorn geraten soll.«²⁵ Und in den »Klagen des Ipuwer« wird der Zerfall der Gerechtigkeit beklagt mit folgenden Worten:

»Nicht findet man Menschen auf dem Wege,
denn Handgemenge ist aufgekommen. Sie sind vertrieben infolge des
Unrechts, das sie begangen haben.
Es gab keinen Lotsen zu ihrer Stunde.
Wo ist er denn heute? Schläft er etwa?
Seht: man sieht seine strafende Macht (*b3w*) nicht. Als wir in Trauer
versetzt worden waren, konnte ich dich nicht finden.
Man kann dich nicht anrufen, da du frei bist von Zorn dagegen.«²⁶

Man ist sich nicht sicher, wer hier angeredet ist, der Schöpfergott selbst oder sein Repräsentant, der König. Die Unfähigkeit, sich über das Unrecht zu empören, kennzeichnet den schwachen Herrscher, sei diese Herrschaft nun vom Schöpfer selbst oder von seinem Stellvertreter, dem König, wahrgenommen.²⁷ Die Vorstellung vom gerechten Zorn hat jedoch ihren ursprünglichen Ort in der ägyptischen Königslehre. Vom Zorne Pharaos heißt es in einem Text:

»Die Nasen erstarren, wenn er in Zorn gerät.
Man atmet wieder, wenn er sich besänftigt.«²⁸

Vom Zorn Gottes ist erst in viel späteren Texten der Ramessidenzeit die Rede, als die Funktion einer »ethischen Instanz«, des Herrn und Hüters der Gerechtigkeit, endgültig vom Königtum auf Gott übergegangen war.²⁹

²⁵ K. Sethe: Urkunden der 18. Dynastie = Urkunden des Ägyptischen Altertums IV, ND Graz 1961, S. 1091, 3; Fecht S. 70f.

²⁶ Gardiner (wie Anm. 15) S. 78f.; Fecht S. 54ff.

²⁷ Vgl. Assmann 1990, S. 177–184.

²⁸ Posener § 3, S. 22f. 72f.

²⁹ Vgl. hierzu J. Assmann: Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie (= Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 51), Fribourg 1983, S. 264ff.; ders. 1989, S. 72ff.; ders. 1990, S. 252–272.

2.2. Das Doppelgesicht der Macht und die Ambivalenz der Welt

Gier, Habsucht, Lüge und andere Erscheinungsformen des Bösen kennzeichnen jedoch nach ägyptischer Vorstellung die Welt wie sie ist, und sie dürfen weder abgeschafft noch überwunden werden, wenn die Welt in Gang gehalten werden soll. Dahinter steht kein gnostischer Akosmismus, der die Welt als »böse« ablehnt. Denn für den Ägypter gibt es nichts außerhalb der Welt, keine Alternative. Die Welt ist für ihn nicht schlechthin böse, aber ambivalent. Sie hat aufgrund eines Falls oder eher einer »Spaltung«, über die sich die Quellen nirgends klar ausdrücken, die aber überwiegend auf menschliche Verschuldung zurückgeführt wird, ihre ursprüngliche Eindeutigkeit im Sinne des Guten verloren. Aufgrund einer Empörung der Menschen gegen die Herrschaft, die der Schöpfer- und Sonnengott über Menschen und Götter gemeinsam ausübt, hat das goldene Zeitalter einer unangefochtenen Selbstdurchsetzung des Guten und Gerechten ein Ende gefunden. Himmel und Erde, Götter und Menschen haben sich getrennt.³⁰ Die Erdenwelt ist ambivalent geworden in dem Sinne, daß sich das Gute und Gerechte nicht mehr von selbst durchsetzen kann, daß die irdischen Dinge vielmehr einer natürlichen Tendenz zum Verfall folgen, die als eine Art Gravitation den Verlauf der Geschichte bestimmt. Seitdem ist es die Aufgabe des Königs, die Welt durch die Ausübung einer Herrschaft in Gang zu halten und zu »vereindeutigen«, die ihrerseits zweigesichtig ist, nämlich gütig, gnädig und friedvoll gegenüber dem Friedfertigen, und unnachgiebig, tödlich und aggressiv gegenüber dem Rebellischen. So drückt es zum Beispiel das Denkmal memphitischer Theologie aus:

»(Und so wird Recht gegeben dem), der tut, was geliebt wird,
 (Unrecht gegeben dem), der tut was gehaßt wird.
 Und so wird Leben gegeben dem Friedfertigen,
 Tod gegeben dem Verbrecher.«³¹

Das klassische Bild für dieses »Doppelgesicht der Macht« ist die Identität des Königs als *Bastet*, die liebliche und huldreiche, und *Sachmet*, die vernichtende und grausame Göttin:

³⁰ Hornung 1982; Assmann 1990, S. 174 ff.

³¹ Vgl. K. Sethe: Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen (= Unters. zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Bd. 10), Leipzig 1928, S. 64 f.

»Bastet ist er, die die beiden Länder behütet.
Wer ihn verehrt, wird von seinem Arm beschützt werden.
Sachmet ist er gegen den, der sein Gebot verletzt;
wen er mit Ungnade straft, wird im Elend sein.«³²

In der »gespaltenen« Welt führt ausschließliche Milde unweigerlich zur Katastrophe. Würde sich der König einseitig mit *Bastet* identifizieren und ganz Güte und Milde sein, dann wäre er kein Schutz für die Guten mehr. Denn wenn man die Welt sich selbst überläßt, dann herrscht das »Gesetz der Fische«: Die Großen fressen die Kleinen. Die Aufgabe des Herrschers ist es, »die Gerechtigkeit an die Stelle des Unrechts zu setzen in der Feuerinsel«. ³³ Der Ausdruck »Feuerinsel« bezeichnet offenbar den »Naturzustand« einer Welt, die der Gravitation zur Auflösung überlassen ist und erst durch den König und seine Herrschaftsausübung – durch das Setzen der *Ma'at* an die Stelle von *Isfet* – bewohnbar gemacht werden muß. Nur in einer im Sinne der *Ma'at* »vereindeutigten« Welt ist Vertrauen, Zusammenleben, Gemeinschaft, Kultur möglich. Deshalb ist es die Pflicht des Königs, auch den *Sachmet*-Aspekt zu verkörpern und gegen die Kräfte der Zerstörung mit entschiedener Gewalt vorzugehen. Vertrauen läßt sich nur durch Stärke erzeugen.

In ihrer Doppelgesichtigkeit entspricht die herrscherliche Macht der Ambivalenz der Welt, die infolge jener urzeitlichen Katastrophe ihre ursprüngliche Eindeutigkeit verloren hat. Mit der Trennung von Menschen und Göttern, Himmel und Erde, kamen der Tod, der Krieg und das Böse in die Welt. Seitdem gibt es den Staat und mit ihm die Gewalt, derer es bedarf, um die Ordnung der Schöpfung, die sich nun nicht mehr in widerstandsloser Selbstdurchsetzung behaupten kann, gegen die Tendenz zum Zerfall aufrechtzuerhalten.

2.3. Tötungsermächtigung und Tötungshemmung

Die Strafgewalt des Königs, die das Töten einschließt, heißt *b3w*; es handelt sich um den Plural eines Wortes *Ba*, das wir mit »Seele« übersetzen. Gemeint ist eine Macht, die sich in gewaltigen Wirkungen manifestiert, beziehungsweise gewaltige Wirkungen, in denen

³² Posener S. 90f., § 5, 26–29.

³³ Pyr 265.

sich eine unsichtbare Macht manifestiert. Die mächtigste Wirkung ist der Tod, und nur die Macht des Königs oder der Götter darf sie ausüben. Töten ist in Ägypten ein striktes Monopol des Staates (auch wenn in Zwischenzeiten die Gaufürsten es für sich in Anspruch nehmen). Die Todesstrafe kann nur vom König verhängt werden, und es wird ihm dabei äußerste Zurückhaltung empfohlen. Diese Tötungshemmungen hängen mit der Vorstellung vom *b3* zusammen. Hatte nach der Vorstellung des Alten Reichs nur der König einen *b3*, der nach dem Tode die Erde verließ und zum Himmel aufstieg, so setzte sich nach dem Zerfall des Alten Reichs diese Vorstellung allgemein in Ägypten durch. Jeder Mensch, so glaubte man jetzt, hat einen *b3* und geht in dieser Gestalt in eine jenseitige Welt hinüber. Angesichts dieser jedem Menschen innewohnenden Macht, seinen Richter im Falle erlittenen Unrechts im Jenseits zu verklagen, darf die Todesstrafe nur in jenen Fällen verhängt werden, wo man sich des göttlichen Einverständnisses, ja Auftrags sicher sein kann. Der entscheidende Text steht in der Lehre für Merikare:

»Hüte dich vor ungerechter Bestrafung.

Töte nicht, denn das kann für dich nicht nützlich sein.

Bestrafe mit Schlägen und mit Gefängnis:

dadurch wird das Land wohlgegründet sein.

Außer jedoch den Rebellen, dessen Plan entdeckt worden ist, denn Gott kennt den Rebellen und Gott straft mit Blut.

[. . .]

Töte keinen, dessen geistige Kraft dir bekannt ist, mit dem zusammen du die Schriften »gesungen« hast, der gelesen hat in dem Buch der Prüfung [. . .] vor Gott und frei schreiten kann an geheimem Ort.

Denn die Seele kehrt zurück an den Ort, den sie kennt und weicht nicht ab von ihrem Weg von gestern.

Kein Zauber kann sie zurückhalten.

Sie gelangt zu dem, der ihr Wasser spendet.

Die Richter, die den Bedrängten richten,

du weißt, daß sie nicht milde sind

an jenem Tag, an dem dem Elenden Recht gesprochen wird, in jener Stunde, in der die Vorschrift vollzogen wird.«

[Und so weiter. Es folgt ein längerer Text über das Totengericht, vor dem sich auch der König für seine Handlungsweise zu verantworten hat.]³⁴

Dem entsprechen die im Kapitel 125 des Totenbuchs aufgezählten

³⁴ Volten S. 22–27, P 47–59.

Gebote, die der Verstorbene vor den Totenrichtern nicht übertreten zu haben beteuert. Hier geht es nicht nur darum, »nicht getötet« beziehungsweise »keinen Menschen getötet zu haben«, sondern sogar darum, keinen Schmerz zugefügt und keine Tränen veranlaßt zu haben.³⁵

In einem Literaturwerk des späten Mittleren Reichs wird von einem Zauberer namens Dedi erzählt, der sich weigert, das Kunststück, für das er berühmt ist, nämlich einen abgeschnittenen Kopf wieder anfügen zu können, an einem Menschen, einem Gefangenen, vorzuführen. Dem König, der dies von ihm verlangt hat, wagt er entgegenzuhalten:

»Aber doch nicht an einem Menschen,
o Herrscher, mein Herr!

Siehe es ist verboten, solches durchzuführen am »edlen Vieh.«³⁶

Und der König, kein Geringerer als Cheops, lenkt sofort ein und läßt eine Gans bringen. Daß solche Tötungshemmungen alltagsweltlich und noch in viel späterer Zeit wirksam waren, belegen die Prozeßakten über die Haremsverschwörung, der König Ramses III. zum Opfer fiel.³⁷ Die schuldig gesprochenen Rädelsführer werden nicht etwa hingerichtet, sondern zum Selbstmord verurteilt. Diese Tötungshemmungen beruhen auf der Angst vor der Macht des Getöteten, in Gestalt seiner unsterblichen Seele, seines *Ba*, auf die Erde zurückkehren oder vor einem jenseitigen Gericht seine Henker zur Rechenschaft ziehen zu können. Es scheint, als ob der das ägyptische Menschenbild kennzeichnende Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und an das Totengericht auch das politische Handeln des Königs erheblich mitbestimmt hat.

³⁵ Assmann 1990, Kap. 5.

³⁶ A. M. Blackman: *The Story of King Kheops and the Magicians*, London 1988, S. 10.

³⁷ A. de Buck: *Was Magic Used in the Harem Conspiracy Against Ramesses III?* (P. Rollin and P. Lee), in: *Journal of Egyptian Archaeology* 23 (1937) S. 152–164; H. Goedicke: *The Judicial Papyrus of Turin*, ebd. 49 (1963) S. 71–92.

3. Die Rituale des Hasses und die Bändigung des »Außen«

3.1. Apopis, das kosmische Böse

Die Ermächtigung, ja Verpflichtung des Staates zum Töten wird durch eine Bedrohung begründet, die in der ambivalenten Natur des Menschen und der Welt überhaupt gesehen wird. Die Grundlage von Frieden, Ordnung und Sicherheit, die »Gerechtigkeit«, ist in der »gespaltenen« Welt ständig von Auflösung bedroht und nur durch eine Form der Herrschaft aufrechtzuerhalten, die über die tödenden Gewalten, Feuer und Schwert verfügt.³⁸ Diese Verfügungsgewalt (*b3w*) symbolisiert die »zornflammende« Uräusschlange. Nun ist Pharao jedoch nach ägyptischer Anschauung nur das irdische Abbild des Schöpfergottes und übt eine Herrschaft stellvertretend »auf der Erde der Menschen« aus, die jener im Himmel und als Fortsetzung der Schöpfung ausübt.³⁹ Wir müssen daher auch einen Blick auf diese Vorstellung einer göttlich-kosmischen Herrschaft werfen, in der der Schöpfer- und Sonnengott selbst mit den tödlichen Insignien des Königtums auftritt.

Auch der Sonnengott muß die lebenspendende, Ordnung und Frieden, Sicherheit und »Sinn« gewährende Gerechtigkeit, die er mit seinem Licht verbreitet, gegen eine allgegenwärtige Bedrohung durchsetzen. Auch seine Herrschaft besteht nicht unangefochten. Der Kosmos, den sich der Ägypter als einen gelingenden *Prozeß* – und weniger als einen wohleingerichteten *Raum* – denkt, muß gegen die Widerstände, die »Gravitation« des Chaos und des Bösen unablässig durchgesetzt und in Gang gehalten werden. Der Sonnenlauf ist kein »perpetuum mobile«, sondern eine fortwährende Anstrengung, ein ständiger Sieg der Gerechtigkeit. Dieses dramatische Weltbild verlängert die ideologischen Grundlagen des ägyptischen Staates ins Kosmische. So erscheint dann der Staat als die Verlängerung des kosmischen Schöpfungs- und Inanghaltungswerkes ins Irdisch-Politische.

Der Schöpfer- und Sonnengott hat die von ihm geschaffene Ordnung gegen einen Feind durchzusetzen, der sie in der Gestalt eines

³⁸ Über die Symbolik von Feuer und Schwert vgl. Hornung 1968.

³⁹ Vgl. hierzu J. Assmann: *Der König als Sonnenpriester*, Glückstadt 1970, S. 22. 35. 58–65; ders. 1990, S. 205–212.

riesigen Wasserdrachens bedroht.⁴⁰ In auffallendem Unterschied aber zu babylonischen und westsemitischen Schöpfungsmythen findet diese Auseinandersetzung nicht in Form eines uranfänglichen Schöpfungsaktes statt, sondern in der Form einer unablässigen und unabschließbaren Auseinandersetzung. Die uranfängliche Schöpfung vollzog sich dagegen nach ägyptischer Vorstellung in der Form einer vollkommen konfliktlosen Selbstentfaltung des präexistenten Urgottes Atum in die differenzierte Vielheit der Existenz.⁴¹ Das Böse und damit das Chaos im Sinne einer Gravitation zum Zerfall und zur »Entropie« (Balandier) kam erst nachträglich in die Welt, infolge jener »Spaltung«, von der schon mehrfach die Rede war. Nun erst trat der Wasserdrache Apopis dem Sonnengott entgegen und gewann die Welt ihre dualistische beziehungsweise ambivalente Struktur, die das dramatische Weltbild der Ägypter kennzeichnet. Damit ging »Schöpfung« in »Herrschaft« über, in das Werk der Inganghaltung, dem der Sonnenlauf dient. In der gespaltenen Welt manifestieren sich die kosmogonischen Energien nicht mehr ausschließlich positiv und lebenspendend. Um das Leben erhalten zu können, müssen sie das Chaos bekämpfen.

Diesem Kampf schauen die Menschen nicht gleichgültig zu, denn von seinem Ausgang hängt ihr Wohlergehen ab. Der Sonnenlauf wird daher auf Erden mit Riten begleitet, die einen doppelten Sinn haben: den Sonnengott zu preisen und Apopis zu bekämpfen. »Man jubelt der Uräusschlange zu und speit auf Apopis« lehrt der weise Amenemope.⁴² Mit Jubeln allein ist es nicht getan. Die Ambivalenz der gespaltenen Welt prägt sich in diesen Riten zur Unterstützung des Sonnenlaufs in einer ambivalenten Affektmodellierung aus.

⁴⁰ Vgl. hierzu Brunner.

⁴¹ Allerdings gibt es Gegenbeispiele, die nicht verschwiegen seien. So trägt der Kampf, den der Sonnengott gegen Apopis zu bestehen hat, zuweilen kosmogonische Züge, vor allem dann, wenn er mit dem Begriff *msw Bdšt* »die Kinder der Ohnmächtigen« in Verbindung gebracht wird. Chr. Leitz hat in einer noch unpublizierten Arbeit über die Tagewählerei-Kalender zeigen können, daß es sich bei diesen *msw Bdšt* um Verkörperungen des Ur-Chaos handelt, das heißt negativ konnotierte Sonderformen der heliopolitanischen Achtheit, die dem zwischen ihnen auf dem Urhügel entstehenden Sonnengott Widerstand leisten. J. P. Allen assoziiert wie Leitz die »Kinder der Ohnmächtigen« mit den Acht Urgöttern von Hermupolis und mit Apopis (Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts [= Yale Egyptological Studies, Bd. 2], Yale 1988, S. 70, Anm. 118).

⁴² pBM 10474, x, 19–20.

Dem Sonnengott gelten Liebe, Entzücken, hingerissene Bewunderung, dem Apopis dagegen Haß, Abscheu, blanke Vernichtungswut.

Eines dieser Haßrituale gegen Apopis ist uns erhalten. Es handelt sich um einen für ägyptische Verhältnisse auffallend umfangreichen Text (zweiundfünfzig Seiten autographierter Hieroglyphentext in der Edition Faulkner)⁴³ und eine wahre Orgie an gewalttätigen Vernichtungsphantasien, die sich aber nicht auf einen irdischen, politischen Feind, sondern gegen ein Wachsbild des kosmischen Feindes richten, das in jeder erdenklichen Weise malträtiert und schließlich im Feuer vernichtet wird. Der erste Spruch wird rezitiert, »auf Apopis zu spucken«, der zweite, »die Harpune zu nehmen, um Apopis zu treffen«, der dritte, »Apopis zu binden«, der vierte, »das Messer zu nehmen, um Apopis zu stechen«, der fünfte, »Feuer an Apopis zu legen«, der sechste, »Apopis ins Feuer zu werfen« und so weiter. Es handelt sich um endlose Tiraden des Hasses und Vernichtungswunschs, die gegen den kosmischen Feind geschleudert werden. Das Ganze soll morgens, mittags, abends, nachts, sogar alle Stunden rezitiert werden, natürlich auch an den hohen Festtagen, und auch bei Bedarf, das heißt bei Sturm, Bewölkung, Unwetter, wenn sich der Osthimmel rötet oder ein Gewitter aufzieht. Auf diese Weise wird der Sonnenfeind abgewehrt und der Sonnenlauf in Gang gehalten.

Der ganze Text ist aber durchgängig auf dem Parallelismus von Kosmos und Königtum aufgebaut. Was Pharao dem Sonnenfeind antut, wird gleicherweise den Feinden Pharaos angetan. »Komm zu Pharao, Re, fälle ihm seine Feinde wie er dir Apopis gefällt und dir den Böartigen bestraft hat«,⁴⁴ »siehe, Pharao vertreibt dir alle deine Feinde, Re, vertreibe du auch alle seine Feinde unter Lebenden und Toten«⁴⁵. Alle Kampfhandlungen von Göttern, die am Kampf gegen Apopis teilnehmen, um ihn mit Schwert und Feuer zu vernichten, richten sich gleichzeitig auch gegen die Feinde Pharaos. Horus nimmt seine Harpune von Erz, um die Köpfe der Feinde des Re und die Köpfe der Feinde Pharaos zu zerschmettern,⁴⁶ die Schlächter

⁴³ R. O. Faulkner: *The Papyrus Bremner Rhind* (B. M. No. 10188) (= *Bibliotheca Aegyptiaca*, Bd. 3), Brüssel 1933, S. 42–93.

⁴⁴ pBM 10188, 22.4.

⁴⁵ pBM 10188, 22.6.

⁴⁶ Ebd. Spruch 2.

nehmen ihre Messer, um die Feinde des Re zu fällen, um die Feinde Pharaos zu fällen⁴⁷ – so ist völlig klar, daß dieses Vernichtungsritual zugleich mit der kosmischen auch die politische »Wohlfahrt« befördert und mit dem Sonnenlauf auch die pharaonische Herrschaft in Gang hält. Daher die Furcht, daß die äußeren und inneren Feinde die Oberhand gewinnen, wenn die Wachfigur des Apopisdrachens einmal nicht vorschriftsmäßig malträtiiert wird:

»Wenn man die Osiris-Zeremonien vernachlässigt zu ihrer Zeit an diesem Ort . . .

dann wird das Land seiner Gesetze beraubt sein und der Pöbel wird seine Oberen im Stich lassen und es gibt keine Befehle für die Menge.

Wenn man den Feind nicht köpft, den man vor sich hat aus Wachs, auf Papyrus oder aus Holz nach den Vorschriften des Rituals, dann werden sich die Fremdländer gegen Ägypten empören und Bürgerkrieg und Revolution im ganzen Land entstehen.

Man wird auf den König in seinem Palast nicht hören und das Land wird seiner Schutzwehr beraubt sein.«⁴⁸

Diese Art von symbolischer Gewalt spielt im ägyptischen Kult eine gewaltige Rolle, und sie wird immer dominierender in dem Maße, wie das ägyptische Gefährdungsbewußtsein wächst.⁴⁹ Mit der wachsenden Verteufelung des Seth rückt die politische Dimension des »Feindes« immer mehr in den Vordergrund. Seth wird in dieser Eigenschaft geradezu »der Meder« genannt. Die symbolische Gewalt, die in den Tempelritualen ausagiert wird, hilft dem Ägypter der Spätzeit, die Erfahrung der Fremdherrschaft zu verarbeiten, das heißt, die kognitive Dissonanz aufzulösen, die ein Ausländer auf dem Pharaonthron für ihn bedeutet haben muß.

In diesen Riten verschwimmen aber die Grenzen zu den allgemeinen Opferriten. Denn in Ägypten symbolisiert das Opfer, ganz im Gegensatz zu dem Sinn, der sich im Vorderen Orient, in Israel und Griechenland mit dem Opfer verbindet,⁵⁰ die Ausübung legitimer

⁴⁷ Ebd. Spruch 4.

⁴⁸ pJumilhac, hrsg. v. J. Vandier: *Le Papyrus Jumilhac*, Paris 1969, S. 129f.; Assmann (wie Anm. 20) S. 285f.

⁴⁹ Vgl. H. Brunner: *Gefährdungsbewußtsein*, in: *Lexikon der Ägyptologie II*, Wiesbaden 1977, S. 479–83.

⁵⁰ Siehe hierzu W. Burkert: *Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Bd. 32), Berlin 1972; ders.: *Anthropologie des religiösen Opfers*, München 1983; *Le sacrifice dans l'antiquité* (= *Entretiens de la Fondation Hardt*, Bd. 27), Genève 1981.

politischer Gewalt, das heißt die Verfolgung, Bestrafung und Vernichtung der Feinde Pharaos.

3.2. Politischer Abwehrzauber: Haß gegen Haß

Magische Vernichtungsrituale gibt es aber nicht nur gegen Götterfeinde als Teil des Tempelkults, sondern auch gegen die politischen Feinde Pharaos. Dazu gehört der Ritus des »Zerbrechens der roten Töpfe«, der sich schon früh von seiner ursprünglichen Funktion als Schlußritus zur königlichen Totenspeisung abgelöst und zu einem eigenen Ritual verselbständigt hat.⁵¹ Zu diesem Ritual gehört das Korpus der Ächtungstexte. Man kennt heute zwei größere Fundkomplexe mit Gefäßscherben des Mittleren Reichs, die mit den Namen von Feinden beschriftet sind. Ihr Erhaltungszustand deutet darauf hin, daß sie künstlich zerschlagen wurden. Seit der Erstpublikation durch K. Sethe⁵² ist man sich einig, daß dies im Zusammenhang des Rituals des »Zerbrechens der roten Töpfe« geschehen sein muß. Schon in der fünften⁵³ und sechsten Dynastie⁵⁴ und dann durch alle Epochen der ägyptischen Geschichte hindurch bis in die Spätzeit sind aber Funde belegt, die entsprechende Texte nicht auf Gefäßscherben, sondern auf Figurinen aufweisen.⁵⁵ Diese Funde müssen im Zusammenhang eines Rituals stehen, das genau denselben Sinn wie das »Zerbrechen der roten Töpfe« hat, aber anders durchgeführt wurde. Über den Ritus ist so gut wie nichts bekannt. Die Figurinen fanden sich meist in Töpfen aus gebranntem Ton, zweimal auch in einem Sarg,⁵⁶ waren also regelrecht bestattet. Die Texte entsprechen denen auf den Tonscherben. Sie nennen die Zielgruppe, gegen die

⁵¹ J. v. Dijk: Zerbrechen der roten Töpfe, in: *Lexikon der Ägyptologie* (wie Anm. 49) VI, 1986, S. 1389–1396.

⁵² K. Sethe: *Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reichs* (= *Abh. der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, 1926, 5), Berlin 1926. Der Mirgissa-Fund ist noch unpubliziert, vgl. G. Posener: *Les textes d'envoûtement de Mirgissa*, in: *Syria* 43 (1966) S. 277–287.

⁵³ Holzfigurinen aus Abusir und Giza, s. G. Posener: *Cinq Figurines d'envoûtement*, Kairo 1987, S. 2, Anm. 1 und 2.

⁵⁴ A. M. Abu Bakr u. J. Osing: *Ächtungstexte aus dem Alten Reich*, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Kairo* 29 (1973) S. 97–133; J. Osing: *Ächtungstexte aus dem Alten Reich (II)*, ebd. 32 (1976) S. 133–185.

⁵⁵ Posener (wie Anm. 53) S. 1–6.

⁵⁶ Ebd. S. 3 mit Anm. 3 und 4.

der Ritus gerichtet war: Fremdländische Fürsten mit ihrem Gefolge sowie

»alle Ägypter: Männer, Eunuchen, Frauen und Beamte . . . die rebellieren, Ränke spinnen oder kämpfen werden, die auf Rebellion oder Kampf sinnen, jeder Rebell, der auf Rebellion sinnt in diesem ganzen Land«.

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

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

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

Im Tempelkult der Ptolemäerzeit gibt es eine Gruppe von Riten mit dem Fangnetz, die genau dieselbe Zielgruppe im Visier haben wie die Ächtungstexte.⁵⁷

»Das Buch, die Pat einzuschüchtern und alle Länder sowie die Flach- und Bergländer aller Fremdländer unter die Sohlen Pharaos zu geben. Zu sprechen beim Zurückscheuchen und Verfluchen⁵⁸ von vier Feinden, deren Name auf ihre Brust geschrieben ist mit frischer Tinte. In die Flamme zu werfen.

Zu sprechen [. . .] Sie seien eingeschüchtert [beziehungsweise im Netz gefangen], die Tapferen, die aufständischen Häuptlinge, die Fürsten aller Länder der Asiaten, alle ihre Großen, alle ihre Beamten, alle ihre Soldaten, alle ihre Zauberer, alle ihre Zauberinnen, die bei ihnen sind [und so weiter].«⁵⁹

Auch diese Riten verwenden Figurinen (aus Wachs) und wenden

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

⁵⁸ Alliot nimmt *sntt* als Objekt von *hm* und übersetzt »repousser l'attaque« (ebd. S. 62); *sntt* hat aber eher die Bedeutung »schmähen, lästern, fluchen«, wäre also in Alliot's Konstruktion wiederzugeben als »die Schmähere der vier Feinde zurückscheuchen«.

⁵⁹ Edfou VI, 235.1; Alliot ebd. S. 61–63.

sich an das Innere. »Er (Horus) wird eure Herzen fortschleppen«⁶⁰ (*jth*, vielleicht im Wortspiel mit, oder als Schreibung von, *rth* »einschüchtern«). *Rth* heißt »einschüchtern, in Furcht versetzen«, und hat häufig »die Herzen« als Objekt.⁶¹

Zu den apotropäischen Figurenriten gehören auch die von Schott 1930 publizierten »drei Sprüche gegen Feinde« aus dem späten pBM 10081.⁶² Auch sie gelten der Angst vor übler Rede und sollen

»alle lebenden Mäuler versiegeln,
die gegen den König redeten mit irgendwelchen bösen ›roten‹ Worten⁶³
und was sie Böses und Schlechtes planen, gegen ihn zu sagen bei Nacht
und bei Tag, in jeder Stunde jeden Tages«.

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

»Zu sprechen über der Statuette eines Rebellen,
gemacht aus Wachs oder Ton,
nebst einem Papyrusblatt, auf dem sein Name geschrieben ist sowie die
Namen seines Vaters und seiner Mutter, in frischer Tinte.«⁶⁴

An dieser Beschreibung der möglichen Feinde Pharaos sind zwei Dinge in unserem Zusammenhang bemerkenswert:

1) Die Gefahr, die man mit diesen Riten abzuwehren sucht, droht von außen wie von innen; Ausländer werden mit Ägyptern, Feinde mit Rebellen auf eine Stufe gestellt.

2) Die Feindschaft oder Rebellion ist latent: Sie besteht entweder in Gedanken oder sie liegt in der Zukunft. Daraus ergeben sich im Licht unserer Unterscheidung von »Zorn« und »Haß« einige wichtige Folgerungen. Der »gerechte Zorn« wendet sich gegen manifestes Unrecht, aber niemals gegen latente Gedanken, Pläne und Einstellungen. Hier haben wir es vielmehr eindeutig mit Haß zu tun. Haß richtet sich auch und ganz besonders gegen den unterstellten Haß auf der Gegenseite. Die Riten agieren den Haß aus gegen diejenigen, die den König »hassen in ihrem Herzen«.

⁶⁰ Edfou VI, 235.2; Alliot ebd. S. 64.

⁶¹ A. Erman u. H. Grapow: Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Berlin 1928–1963, Bd. 2, S. 460, 1–6.

⁶² S. Schott: Drei Sprüche gegen Feinde, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 65 (1930) S. 35–42.

⁶³ Schott verweist auf die Parallelen im Apophisbuch 28, 14 und 32, 11 (ebd. S. 38, Anm. 1).

⁶⁴ Ebd. S. 41.

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

Wir haben es hier offensichtlich mit einer anderen Art von Disposition zum Töten beziehungsweise Aggressivität zu tun als derjenigen, die C. Schmitt für ein Kennzeichen des Politischen hält. Sie ist weniger politisch als kosmologisch fundiert. Ihre Quelle ist nicht die Dynamik der »Pseudospeziation«, der Ausbildung einer in der natürlichen Speziation nicht verankerten und daher auch biologisch nicht vererbaren kollektiven »Eigenart«, die es aufrechtzuerhalten, zu verteidigen und gegebenenfalls durch Oktroy auszudehnen gilt. Demgegenüber stellt das ägyptische Modell offenbar eine andere Form von Aggressivität dar, die sich nicht auf soziale Kategorien wie Identität, Ehre, Prestige bezieht, sondern auf so etwas wie die Struktur der Welt. Aggressivität wird hier den Eigenschaften der Welt zugerechnet, auf die auch der Mensch nicht verzichten kann, wenn er in der Welt bestehen will, ja die, auch wenn sie negativ bewertet werden, zum Fortbestand der Welt selbst unverzichtbar sind. Eine identitätsbezogene Aggressivität stellt den Unterschied zwischen äußeren Feinden und inneren Rebellen in den Vordergrund. Die Strafgewalt des Pharaos richtet sich jedoch ebenso gegen den Rebellen von innen wie gegen den Feind von außen. Und da sie »die Welt« insgesamt im Visier hat, wird dieser Unterschied gar nicht gemacht. Alle Feinde sind eo ipso Rebellen, ob sie nun von innen oder von außen kommen. Für diese Form möchte ich den Begriff der »kosmologischen Aggressivität« vorschlagen. Sie entspringt nicht der Dynamik der Gruppenbildung, sondern ergibt sich aus dem ägyptischen Weltbild und der damit verbundenen Logik der Herrschaft. Nach ägyptischer Auffassung setzt sich jeder Herr-

schaftsanspruch in der »gespaltenen Welt« dem Haß aus. Herrschaft ohne Rebellion ist undenkbar, sie ist mit der Errichtung eines Herrschaftsanspruchs zumindest als Möglichkeit automatisch gegeben.

3.3. Draußenhalten und unterwerfen

Die kosmologisch und anthropologisch begründete Aggressivität des Königtums, sein »*Sachmet*-Aspekt«, wird in der politischen Ikonographie Ägyptens in einer Bilderwelt entfaltet, die an Gewalttätigkeit nichts zu wünschen übrig läßt (allerdings muß hinzugefügt werden, daß in allen Königstexten aller Epochen die friedlichen Aspekte überwiegen). Trotzdem gibt es keinen König, der es sich hätte leisten können, auf die Raubtierhaftigkeit des kanonisierten Königsbildes zu verzichten. Selbst Echnaton hat sich in Karnak in gigantischem Maßstab beim Erschlagen der Feinde darstellen lassen. Der König ist nicht nur Falke, Löwe und Wildstier, sondern sogar Krokodil in der Verkörperung dieser tödlichen Gewalt. So »zeigt« ihn der Gott den Fremdvölkern, in der »Poetischen Stele« Thutmosis' III., unter anderem als Jungstier, Krokodil, Löwen, Falken und Schakal.

»Ich bin gekommen, dich das Westland zertreten zu lassen,
Kreta und Zypern stehen unter der Furcht vor dir.
Ich zeige ihnen deine Majestät als Jungstier,
mit festem Herzen und spitzen Hörnern, den man nicht angreifen kann.

Ich bin gekommen, dich die Nordländer zertreten zu lassen;
die Länder von Mitanni zittern aus Furcht vor dir.
Ich zeige ihnen deine Majestät als Krokodil,
den Herrn der Furchtbarkeit im Wasser, den man nicht angreifen kann.

...

Ich bin gekommen, dich die Libyer zertreten zu lassen,
die Länder der Äthiopen sind der Gewalt deines Zorns (*b3w*) anheimgegeben.

Ich zeige ihnen deine Majestät als wilden Löwen,
wie du sie zu Leichen machst in ihren Tälern.

Ich bin gekommen, dich die Enden der Erde [= Norden] zertreten zu lassen,
was der Ozean umkreist, ist gebündelt in deiner Faust.
Ich zeige ihnen deine Majestät als »Herrn des Flügels«,
der packt, was er erspäht, nach seinem Belieben.

Ich bin gekommen, dich zertreten zu lassen, die am Anfang [= Süden] der Erde wohnen,
dich die Nomaden als Kriegsgefangene fesseln zu lassen.
Ich zeige ihnen deine Majestät als oberägyptischen Schakal,
den Herrn der Schnelligkeit, den Läufer, der die beiden Länder durchzieht.«⁶⁵

Das Krokodil gilt sonst den Ägyptern als Inbegriff jener Eigenschaften, die er bei seinen Mitmenschen verabscheut: Gier, Aggressivität, Brutalität. Als kosmische Eigenschaft aber ist es ihm heilig. Der Krokodilgott Sobek ist alles andere als ein Gegengott, ebensowenig wie übrigens auch die löwinnengestaltige Göttin Sachmet.

Die Bilder sprechen eine ebenso eindeutige Sprache. Auf der Narmerpalette manifestiert sich das ägyptische Königtum gleich bei seinem Eintritt in die Geschichte mit einem Akt strafender Gewalt. Dargestellt wird der erste Reichseiniger beim Erschlagen eines Feindes und bei der triumphalen Besichtigung zehn erschlagener Fürsten, denen ihre Köpfe zwischen die Füße gelegt sind, eine auch sonst zu belegende Hinrichtungsform. Anderthalb bis zwei Jahrtausende jünger sind Darstellungen der Unterwelt, in denen es den Götterfeinden ebenso ergeht.⁶⁶ Die Durchsetzung der *Ma'at*, der gerechten Ordnung als Grundlage einer vertrauenswürdigen und bewohnbaren Welt, schreckt vor dem Töten nicht zurück, sondern stellt im Gegenteil seine Entschlossenheit zum Töten betont zur Schau.⁶⁷

Dies alles aber, Bilder wie Inschriften, gehört in den Bereich einer offiziellen Repräsentation (»Propaganda«, wie N. Grimal in einer neueren Veröffentlichung geradezu sagt), deren Wirklichkeitsbezug grundsätzlich problematisch ist. In dieser Sphäre ist es zum Beispiel gang und gäbe, ältere Texte und Darstellungen zu kopieren, so als habe man dieselben Taten vollbracht, dieselben historischen Ereignis-

⁶⁵ Aus J. Assmann: Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich 1975, Nr. 233, S. 485 ff., V. 56–79; Text: Urkunden IV (wie Anm. 25) S. 610–624.

⁶⁶ Hornung 1968, S. 19 und Taf. IIIb.

⁶⁷ Daß es auch im Neuen Reich, das man sich gerne aufgeklärt und human vorstellt, nicht wesentlich zurückhaltender zugegangen sein mag, scheinen die Reliefs zu bezeugen, die das Zählen der den Gefallenen abgeschnittenen Hände und Phallen darstellen. Die Ausdehnung der bürokratischen Registrierewut der ägyptischen Schreiber auch auf die Schlachtfelder und deren blutige Überreste hat etwas Gespenstisches, aber trotzdem mag man an der Faktizität des Dargestellten nicht recht zweifeln. Offenbar wird die Größe eines militärischen Erfolges nach der Menge der erschlagenen Feinde bemessen, kam es also bei der Kriegführung aufs Töten an.

nisse zu berichten. Es geht offensichtlich nicht um Dokumentation, sondern um Repräsentation, um die Zurschaustellung eines Königsbildes, dessen aggressive und gewalttätige Züge die Rebellen in Schach halten und damit den Schutz der Getreuen garantieren sollen. Die Praxis mag ganz anders ausgesehen haben.

Der Realitätsbezug dieser Bilder entspricht offenbar dem der Ächtungstexte und Feindfigurinen. Es handelt sich um ikonische Verfluchungen, die die umwohnenden Völkerschaften gewissermaßen prophylaktisch unter den Bann einer virtuellen Vernichtung stellen. Der Fluch ist ein zentrales Instrument altorientalischer Außenpolitik. Alle Verträge mußten mit einem heiligen Eid besiegelt werden, dessen Bruch die furchtbarsten Sanktionen nach sich zog. Diese Sanktionen wurden in der Form von Verfluchungen explizit ausgemalt. Der eindrucksvollste Text dieser Art besiegelt im Deuteronomium (Kapitel 28) den zwischen Jahwe und Israel geschlossenen Vertrag. Diese Flüche haben die Struktur potentiell-performativer Sätze: Sie verwirklichen sich automatisch, aber nur unter bestimmten Bedingungen.⁶⁸ Derselbe potentiell-performative Realitätsbezug scheint für diese Bilder zu gelten. Die dargestellte Tötung ist nicht als Dokumentation einer vollzogenen Tat zu verstehen, sondern als eine Drohung, die sich unter bestimmten Bedingungen in der Art der Vertragsflüche verwirklicht. Wir müssen die Thematik dieser Bilder daher als symbolische Handlungen der Bannung, also des magischen Draußenhaltens einstufen und nicht als Akte der Unterwerfung, die ja eine Einbeziehung in die ägyptische Welt bedeuten würde.

Dieselbe magische Einstellung zur Wirklichkeit spricht aus dem eigentümlichen Sprachgebrauch, der Fremde stereotyp als »elende Feinde« bezeichnet, auch wenn zu den so bezeichneten Ethnien freundschaftliche, durch Verträge und politische Heiraten befestigte Bande bestehen. Der Sprachgebrauch entspricht einem Weltbild, das im Neuen Reich durch die Öffnung Ägyptens nach Asien hin überholt ist, aber die politische Praxis des Alten und Mittleren Reichs bestimmt.

In diesem Weltbild wird Ägypten der geordneten Welt gleichgesetzt, die vom Sonnengott geschaffen wurde und in der der König

⁶⁸ Vgl. hierzu Assmann 1992. Für eine Anthologie mesopotamischer Verfluchungen s. F. Pomponio: *Formule di maledizione della Mesopotamia preclassica*, Brescia 1990.

Ma'at an die Stelle der *Isfet* setzt. Die umwohnenden Stämme sind Asoziale; es kommt weder darauf an, sie zu vernichten, noch, sie zu Ägyptern zu konvertieren; entscheidend ist vielmehr, sie draußen zu halten. So charakterisiert etwa die Lehre für Merikare den Asiaten:

»Der elende Asiat, der ist wahrhaftig geplagt
wegen des Orts, an dem er lebt:
dürftig an Wasser,
unzugänglich trotz der Menge der Wege dorthin,
hart durch die Berge.
Er kann nicht wohnen an einem Platz,
Nahrungsmangel treibt seine Füße weiter.
Er ist am Kämpfen seit der Zeit des Horus,
er siegt nicht, doch er kann auch nicht besiegt werden,
denn er kündigt nicht den Kampftag an,
wie ein Räuber, den die Gemeinschaft ausgestoßen hat.«⁶⁹

Dieses Bild des Ausländers ist die Negation jeder Außenpolitik. Man kann sich mit ihm weder verbünden, noch ihn besiegen. Er ist weder Freund noch Feind. Denn der Feind kündigt den Kampftag an. Aber er ist »am Kämpfen« und muß daher in Schach gehalten, abgeschreckt, ausgesperrt werden. So begründet auch Sesostri III. seine Politik gegenüber den Nubiern:

»Ich habe meine Grenze errichtet, indem ich über meine Vorfahren hinaus nach Süden vorgedrungen bin,
indem ich hinausgegangen bin über das, was mir aufgetragen wurde.
Ich bin ein König, der spricht und handelt,
was mein Herz plant, das geschieht durch meine Hand;
[...]
einer, der den Angreifer angreift und schweigt, wenn Ruhe herrscht,
der eine Rede beantwortet entsprechend ihrem Sinn,
denn zu schweigen wenn man angegriffen wurde heißt, den Feind zur
Gewalttätigkeit herausfordern.
Angriff ist Stärke,
Zurückweichen aber bedeutet Schwäche.
Ein Feigling ist, wer sich von seiner Grenze vertreiben läßt.
Der Nubier horcht, um schon auf das Wort hin zu fallen;
ihm antworten heißt, ihn zurückzutreiben.
Greift man ihn an, dann zeigt er den Rücken,
weicht man zurück, dann wird er aggressiv.

⁶⁹ Merikare ed. Volten S. 47–49, P 91–94. Vgl. dazu P. Seibert: Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer ägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur (= Ägyptologische Abhandlungen, Bd. 17), Wiesbaden 1967, S. 90–94.

Denn es sind keine Menschen, die Respekt verdienen,
sondern Elende sind es mit zerbrochenem Herzen.«⁷⁰

Die Ausländer werden in diesem Weltbild nicht als Partner politischen Handelns wahrgenommen. Sie sind wie wilde und scheue Tiere, die sich auf jeden Angriff hin zurückziehen und auf jeden Rückzug hin vorpreschen und zuschnappen:

»Der Asiat ist das Kroko[dil] an seinem Ufer:
Es schnappt zwar vom vereinsamten Wege
aber es holt nicht vor vom belebten Kai.«⁷¹

Wichtig ist: Der Ausländer ist nicht der Böse, auch nicht der Rebell. Er gehört gar nicht in die durch die Verwirklichung der *Ma'at* geschaffene Rechtslandschaft der geordneten Welt hinein, in der nach Gut und Böse unterschieden werden kann. Er muß abgeschreckt und eingeschüchtert, aber nicht »bestraft« werden.

Dieses Weltbild ist durch die geschichtlichen Entwicklungen der Zweiten Zwischenzeit hinfällig geworden. Die Hyksos haben in Ägypten eine neue Form politischer Reichsorganisation eingeführt mit Souveränitätsbeziehungen zu Vasallenstaaten und vertraglichen Bündnissen, die ein völlig neues Denken erforderlich machten. Durch die Konstitution einer Sphäre außenpolitischen Handelns wird es nötig, jenes auf Stärke gegründete Vertrauen auch nach außen hin zu verbreiten. Die Vasallen erwarten einen starken Souverän. Diese Erwartung formt das Königsbild, das entsprechend aggressive Züge annimmt. Den locus classicus dieses Bildes haben wir bereits zitiert: die poetische Stele Thutmosis' III. Die Tötungsentschlossenheit des Königs muß nun auch den außenpolitischen Partnern gegenüber mit ganz anderer Deutlichkeit vor Augen geführt werden.

Für den Ägypter ist der Krieg ein notwendiges Übel. Er kennzeichnet den »Naturzustand« einer gefallenen Welt. Der König, der beauftragt ist, in dieser Welt einen Zustand der Harmonie, des Vertrauens und der Gerechtigkeit herzustellen, kann auf Gewalt nicht verzichten. Um des Schutzes der Gerechten willen muß er die Übeltäter mit dem Tode bedrohen.

▷ ⁷⁰ Stelen Berlin 14753 und 1157, hrsg. v. K. Sethe: *Ägyptische Lesestücke*, ND Darmstadt 1959, S. 83–85; Assmann (wie Anm. 20) S. 255 f.

⁷¹ Merikare ed. Volten S. 50f.; Seibert (wie Anm. 69) S. 95–98.

Bis zum Neuen Reich werden aggressive außenpolitische Aktionen, die sich auf Razzien und Beutezüge beschränken, als Straf- und Einschüchterungsexpeditionen deklariert. Erst im Neuen Reich werden im Zusammenhang internationaler Beziehungen Eroberungskriege geführt. Damit werden die Könige einer Rolle gerecht, die im traditionellen Königsbild nicht angelegt, sondern eher als eine Er rungenschaft der Hyksos zu betrachten ist. Ihre Verwirklichung durch Könige wie Thutmosis III., Sethos I. und Ramses II. führt denn auch zu erheblichen innenpolitischen Spannungen. Offenbar gibt es – vermutlich im Priestertum – Kreise, die nach wie vor am traditionellen ägyptozentrischen Weltbild festhalten und entweder Gegenkönige auf den Thron bringen wie Hatschepsut (ein entsprechender Versuch am Ende der achtzehnten Dynastie mit einem hethitischen Prinzen ist gescheitert) oder den König selbst zum Umlenken bewegen wie Ramses II., der von seinem zehnten Regierungsjahr an eine konsequente Friedenspolitik verfolgt.

Das Bild des Kriegshelden wie überhaupt die Gattung des Heldenepos ist der ägyptischen Literatur unbekannt, die entsprechende Überhöhung des Königsbildes hängt mit seiner Pflicht zur *Ma'at*-Verwirklichung zusammen und der Krieg wird im Ganzen als eine typische Mangelerscheinung der gefallenen Welt verabscheut.⁷² Diese Grundeinstellung zum Krieg verhindert zwar nicht, daß mit der Einführung von Streitwagen und Pferde zucht in Ägypten auch eine neue Aristokratie mit einer ihr eigenen Ideologie militärischer Bewährung aufkommt und in der Zeit zwischen 1500 und 1200 erheblich an Einfluß gewinnt, ja nach dem Debakel der Amarnazeit sogar den Thron besteigt. Aber sie verhindert, daß diese neue Gedankenwelt das Gesicht der ägyptischen Kultur auf Dauer hat verändern können.

⁷² Himmelskuh ed. Hornung, V. 133–9: »Das ist der Ursprung des Gemetzels unter den Menschen.«

Literatur

1. Zur politischen Theorie

- Assmann, A. und Assmann, J. 1990: Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns, in: Kultur und Konflikt, hrsg. v. J. Assmann u. D. Harth, Frankfurt a. M., S. 11–48.
- Conrad, D. 1990: Der Begriff des Politischen, die Gewalt und Gandhis gewaltlose politische Aktion, in: Kultur und Konflikt, hrsg. v. J. Assmann u. D. Harth, Frankfurt a. M., S. 72–112.
- Eibl-Eibesfeldt, I. 1975: Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung, München.
- 1976: Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München.
- Gladigow, B. 1986: Homo publice necans. Kulturelle Bedingungen kollektiven Tötens, in: Saeculum 37, S. 150–165.
- Lohfink, N. 1987: Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 2, S. 106–136.
- Meier, H. 1988: Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Beriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden, Stuttgart.
- Schmitt, C. 1932: Der Begriff des Politischen, 2. Aufl. Berlin.

2. Zur altägyptischen Kultur

- Assmann, J. 1989: State and Religion in the New Kingdom, in: Religion and Philosophy in Ancient Egypt, hrsg. v. W. K. Simpson, New Haven: Yale University Press, S. 55–88.
- 1990: Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten, München.
- 1992: Inscriptional Violence and the Art of Cursing. A Study of Performative Writing, in: Stanford Literature Review (Spring 1992) S. 43–65.

Ägypten und die Legitimierung des Tötens

- Brunner, H. 1983: Seth und Apophis – Gegengötter im ägyptischen Pantheon?, in: *Saeculum* 34, S. 226–234.
- Fecht, G. 1972: Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer (= Abh. Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Heidelberg.
- Hornung, E. 1968: Altägyptische Höllenvorstellungen (= Abh. Sächsische Akademie der Wissenschaften Leipzig, Bd. 59,3), Berlin.
- 1975: Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes, in: *Symbolon N. F.* 2, S. 49–63.
- 1982: Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen (= *Orbis Biblicus et Orientalis*, Bd. 46), Göttingen.
- Kemp, B. J. 1989: *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London: Routledge.
- Posener, G. 1976: *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire* (= *Centre des Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Bd. 2,5), Genève: Droz.
- Volten, A. 1945: Zwei altägyptische politische Schriften. Die Lehre für König Merikarê und Die Lehre des Königs Amenemhet (= *Analecta Aegyptiaca*, Bd. 4), Kopenhagen: Munksgaard.