

SCRIPTA INSTITUTI DONNERIANI ABOENSIS
VI

THE MYTH OF THE STATE

Based on Papers
read at the Symposium on the Myth of the State held at
Åbo on the 6th–8th September, 1971

Edited by
HARALDS BIEZAIS

ALMQVIST & WIKSELL
STOCKHOLM

The Myth of the State

The Myth of the State

Based on Papers read at the Symposium on the Myth of the State held at

Åbo on the 6th-8th September, 1971

Edited by

HARALDS BIEZAIS

ALMQVIST & WIKSELL
STOCKHOLM

Printed in Sweden by
Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, Uppsala 1972

Contents

LAURI HONKO	
The Problem of Defining Myth	7
BERNDT GUSTAFSSON	
Durkheim on Power and Holiness	20
ALFRED HALDAR	
Mesopotamia: Myth and Reality	31
BERTIL ALBREKTSON	
Prophecy and Politics in the Old Testament	45
GÖSTA LINDESKOG	
Der Staat im Neuen Testament	57
JAN BERGMAN	
Zum "Mythus vom Staat" im Alten Ägypten	80
HELMER RINGGREN	
On the Islamic Theory of the State	103
PATRICK BRUUN	
Evocatio deorum. Some Notes on the Romanization of Etruria	109
JOHANNES, METROPOLITAN OF HELSINKI	
The View of the Ecumenical Synods on the State	121
HARALD VON SICARD	
Mythe und Staat in Bantu-Afrika	128
ÅKE V. STRÖM	
Gottesstaat und Götterstaat unter den vorchristlichen Germanen	143

LENNART EJERFELDT

Myths of the State in the West European Middle Ages

160

CARL-MARTIN EDSMAN

The Myth of the State, or the State's Religious Legitimation

170

The Problem of Defining Myth

By LAURI HONKO

The semantic span of the concept of myth

The first thing that one realises in trying to grasp the semantic implications of myth is that myth can cover an extremely wide field. Without resorting to an enumeration of the different ways in which the term is used nowadays, it is clear that myth can encompass everything from a simple-minded, fictitious, even mendacious impression to an absolutely true and sacred account, the very reality of which far outweighs anything that ordinary everyday life can offer. The way in which the term myth is commonly used reveals, too, that the word is loaded with emotional overtones. These overtones creep not only into common parlance but also, somewhat surprisingly, into scientific usage. That myth does, in fact, carry emotional overtones in this way is perhaps most easily seen if we think of terms such as prayer, liturgy, ritual drama, spell: they are all used for different religious genres but would seem to be more neutral than myth. It appears to be difficult for many scholars to discuss myth simply as a form of religious communication, as one genre among other genres.¹

All attempts to define myth should, of course, be based, on the one hand, on those traditions which are actually available and which are called myths and, on the other, on the kind of language which scholars have adopted when discussing myth. In both cases, that of the empirical material and that of the history of scholarship on myth, the picture that results is far from uniform. Among those factors which have influenced, and still do

¹ The genre analytic aspect as well as some other aspects of myth research I have recently discussed in an article "Der Mythos in der Religionswissenschaft", *Temenos*, 6, 1970, p. 36 ff., and earlier in "Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion", *Temenos*, 3, 1968. Here I do not wish to repeat much of what I have already said, but I hope that the reader will consult those articles for further bibliographical references. In this paper the bibliographic apparatus will be reduced to a minimum.

influence to some extent, the situation I should like to mention three. The first is: demythologisation; the second: the explanations provided by antiquity, and the third: modern theories concerning myth.

The typology of demythologisation

There are three main forms of demythologisation. It is possible to talk about a *terminological* demythologisation. This means that the actual word myth is avoided but the account, the story itself is retained. To call the Resurrection a myth may be a dastardly insult to a Christian for whom the concept myth has a pejorative sense. He would probably prefer some such expression as holy story or sacred history: perhaps quite simply history for in Christianity as in Judaism there is a marked tendency to transform religious traditions into history. Such a tendency is a culturally bound phenomenon: in some other cultures there may be noted a clear preference for the term story instead of history. Christian theologians are faced with certain difficulties when using the terms myth, history and sacred history. It is possible to imagine that someone might try to classify the Creation as myth, the Crucifixion as history and the Resurrection as sacred history.¹

The second main type of demythologisation may be termed *total and compensatory*. Here the mythical tradition is rejected completely; such stories are unnecessary for the civilised mind, it is claimed. Then we are faced with two problems: how do we explain the continuing existence of myths and the influence they exert? How can we persuade others of the worthlessness of these stories? The first question has often been answered by means of evolutionary arguments. Comte, Dardel and many others have entertained ideas of a mythical period followed by non-mythical periods. However, historical developments have given the lie to such speculations. Philosophers who have been eager to abolish myth have realised that a vacuum is immediately created if the contribution made by myth to culture is explained away. They have therefore tried to provide constructive suggestions as to what might take the place of myth and its place in culture. David Bidney's answer runs as follows: "Myth must be taken seriously precisely in order that it may be gradually superseded in the interests of the advance-

¹ Cf. Honko, "Der Mythos in der Religionswissenschaft", p. 56.

ment of truth and the growth of human intelligence. Normative, critical and scientific thought provides the only self-correcting means of combating the diffusion of myth, but it may do so only on condition that we retain a firm and uncompromising faith in the integrity of reason and in the trans-cultural validity of the scientific enterprise."¹ The renowned author of "Theoretical Anthropology" believes, then, in science, which will replace religion. He provides proof for the claim which is advanced from time to time that science is a religion for scientists. This somewhat trivial generalisation is of less interest to us here, however, than the fact that the advocates of demythologisation turn to compensation and substitution. A classic example of this is Plato's concept of an elite: he refused to admit Hesiod and Homer into his Ideal State. Another example is August Comte, who tried to fill the gap left by demythologisation by founding the worship of "le Grand-Être".

The third type of demythologisation is of a *partial and interpretative* type. Advocates of this line of thinking explain that there is no justification for believing myths quite literally. Myths, they say, are symbols or representations: it is insight into what lies behind them that is important. In order to gain this insight we need the help of an interpreter who can explain what we shall believe. The origin of partial and interpretative demythologisation is often to be found in the fact that a philosopher notes that the religious tradition of myths is no longer enough: it no longer agrees with the other premises of the contemporary world scene. Instead of opting for the alternative of total demythologisation he tries to salvage something of the myths by interpreting them. This was what happened in Ancient Greece and, more recently, there has been Bultmann's campaign along the same lines, beginning in 1941. Without going through the whole of Bultmann's theology one gets the impression that he does not demand that the Creation, the healing miracles of the New Testament nor even the Resurrection be accepted as the complete truth. Instead he emphasises that the important thing is to gain insight into the essence of the Christian faith and find an existential solution to one's problems in the light of interpreted Christian traditions. Bultmann is not without his critics. In the debate between Bult-

¹ D. Bidney, "Myth, Symbolism and Truth", *Myth, A Symposium*, ed. by T. A. Sebeok, 1955, p. 14.

mann and Jaspers, for example, the important difference between the two seems to be that Jaspers is able to accept that a myth may be capable of several interpretations while Bultmann tends to hold that a tradition can be reduced to a single meaning which has universal validity. Both regard the priest as playing a decisive role as interpreter but Jaspers accepts interpretations adapted to certain situations. Bultmann, on the other hand, strives to discover the correct meaning of a tradition.¹

The interpretations of antiquity

The part played by classical antiquity in mythological scholarship can hardly be overestimated. Ancient philosophers postulated some ten explanations for myths, which have been resurrected from time to time right up to the present. The significance of these theories did not begin to wane until the breakthrough of empirical research at the beginning of this century. To clarify what I mean by these theories concerning the explanation of myths here is a list:

1) *The mythographic interpretations* belong partly to religious practice and partly to literature. Hesiod in his *Theogonia* and Homer in his epics (or the compilers of those works) were believers in tradition and transmitters of it, but they probably allowed themselves some freedom of interpretation or poetic expression.

Criticism was levelled against the mythographers and 'profanized' myths. There were demythologisers of the total and compensatory kind. So we have

2) *Philosophical criticisms* of various kinds. The rejection of traditional myths is total and compensations range from Xenophanes' monotheism and Heraclitus' somewhat pantheistic concept of *λόγος* to Plato's almost cynical view of religion as an instrument for dealing with uncivilised classes.

3) *The pre-scientific interpretation*. According to Thales water was the prime cause of all things and Anaximander talked about *ἄπειρον* as a sub-

¹ On the problem of demythologisation see, e.g. K. Goldammer, *Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien (Studium Generale, 8)*, Berlin 1955, p. 378 ff., and on the debate between Karl Jaspers and Rudolf Bultmann, *Myth and Christianity, An inquiry into the possibility of religion without myth*, New York 1958.

stance which was the material base of the universe. This natural science of physical origins did not severely contradict religion (Thales believed in a universe full of deities). The rejection as well as compensation remained implicit and latent.

There were those who wanted to rescue myths by means of partial and interpretive demythologisation. So we have, for example, the allegories of Theagenes such as

4) *The allegorical explanation based on natural phenomena* according to which Apollo is fire, Poseidon water, Artemis the moon and Hera the atmosphere (cf. the "hymns" composed by Parmenides and Empedocles) and

5) *The allegorical explanation based on spiritual qualities* according to which Athena is wise judgement, Ares boundless unreason, Aphrodite desire and Hermes the discerning intellect (cf. Anaxagoras, who explained that Athena is art, Lethe forgetfulness and Zeus intellect).

6) *The etymological interpretations* were also aimed at creating the impression that myths 'make sense'. It was thought that the secret of the gods lay in their names and epithets. Plato derived, from the verb *θεῖν*, the theory that man created the idea of god by observing the regular movement of the stars. The Stoicist Kleantes had two alternative etymologies for Apollo (verbs *ἀπολλύναι* 'destroy' and *ἀπολαύνειν* 'dispel').

7) *The historical (comparative and derivative) interpretation* was founded by Herodotus. The myths and gods were borrowed always *from* other cultures to the Greek. There were Libyan gods such as the one that later came to be called Poseidon or Egyptian gods like Zeus (derived from Ammon), Athena (from Neith), Apollo (from Horus). Interpretations of the names of gods and their attributes served as evidence. The 'ethnological' view created an atmosphere of relativity and secularisation.

8) *The Euhemeristic interpretation* was also historical but in the sense that gods were explained to have developed from the biographies of human beings. Herodotus and Prodicus made suggestions of this kind. Later the worship of Heracles and Aesculapius and, above all, Alexander the Great served as contemporary examples. The idea of cult attributed to human beings, mainly kings and heroes, was systematically applied by the novelist Euhemerus in his writings (the tale of a visit to the island, Panchaia, where the

genealogies of Greek gods, originally kings, etc., were found engraved on a golden pillar).

9) *The 'sociological' interpretation or the deceit of priests, lawmakers, rulers etc.* was introduced when the veneration of the wise leaders waned. The sophist Critias taught that the gods had been invented to maintain social order. Epicurus also referred to man's evil conscience as the prime source of myths and Polybius said that the ancestors had wisely introduced gods to restrain the ignorant masses by fear of the unknown. Socrates and Plato attributed much of the content of myths to the phantasy of poets.

10) *The psychological interpretations* are already discernible in the previous trend. Fear as a source of belief and worship was advocated by Epicurus, among others. It was Statius who coined the sentence: *primus in orbe deos fecit timor*. Prodicus taught that worship of the gods is based on gratitude e.g. for a good crop, successful hunting; it is man's reaction to the favour and efficacy of cosmos and earth. The gods are benign powers: bread = Demeter (Mother Earth, protector of crops), wine = Dionysos, fire = Hephaistos.¹

These explanations were designed to serve the elite: folk religion and official cults were not deeply affected by them. This has been the case ever since. You may follow the formation of various religions on the one hand, and the development of scholarly frames of reference on the other. They do not necessarily coincide or correlate.

Modern theories of myth

Since the conception that we have of myth has continually to be revised in the light of modern scholarship a brief classification of present theories about myth, or of the angles from which myth is studied today, would not be out of place. I have compiled a list of twelve ways that scholars have used in their approach to the problem of myth: among these twelve approaches there may be distinguished four sub-groups, namely, historical, psychological, sociological and structural perspectives.² These approaches may

¹ For the theories of antiquity see, e.g. J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg 1961, p. 43. Cf. J. de Vries, *The Study of Religion. A Historical Approach*, New York 1967, p. 3 ff.

² Cf. P. S. Cohen, "Theories of Myth", *Man*, 4, 1969, p. 337 ff., where the number of theories is more limited.

sometimes be mutually opposed and in competition with each other but, nevertheless, I think that there are two facts which are today accepted by the majority of scholars. The first is that these theories in fact overlap and complement each other to some extent. The second is that myths are multi-dimensional: a myth can be approached from, shall we say, ten different angles, some of which may have greater relevance than others depending on the nature of the material being studied and the questions posed.

1) *Myth as source of cognitive categories.* Myth is seen as an explanation for enigmatic phenomena. The intellect needs to conceptualise certain aspects of the universe, to establish the relationship between different phenomena.

2) *Myth as form of symbolic expression.* Myth is placed on a par with other creative activities, such as poetry or music. Myth has its own laws, its own reality, its own forms of expression: it may be looked upon as a projection of the human mind, as a symbolic structuring of the world.

3) *Myth as projection of the subconscious.* Myth is seen in relation to a substratum shared partly by all humans, partly only by members of the same race, nation, culture (Neo-Jungian emphasis on socialization and cultural group instead of racial-genetic inheritance). Freud offered the concept of day-dreams as models for myth. The message is disguised and condensed, projection of the subconscious is controlled partly by tradition, partly by elementary facts of life.

4) *Myth as an integrating factor in man's adaptation to life: myth as world view.* In myths man is faced with fundamental problems of society, culture and nature. Myths offer opportunities of selecting different elements which satisfy both individual tendencies and social necessities. From these elements it is possible to create an individual, but at the same time traditional, way of viewing the world.

5) *Myth as charter of behaviour.* Myths give support to accepted patterns of behaviour by placing present-day situations in a meaningful perspective with regard to the precedents of the past. Myths provide a valid justification for obligations and privileges. Myths act as safety valves by making it possible for people to ventilate their emotions without socially disruptive effects.

6) *Myth as legitimation of social institutions.* Myths sustain institutions:

together with ritual they give expression to common religious values and consolidate them.

7) *Myth as marker of social relevance.* Myths are not regarded as a random collection of stories: in a culture there is a clear correlation between the distribution of mythical themes and what is considered socially relevant in that culture.

8) *Myth as mirror of culture, social structure, etc.* Myths are considered to reflect certain facets of culture. This reflection is seldom direct or photographic but it may reveal values which would otherwise be difficult to detect.

9) *Myth as result of historical situation.* Stress is laid on the reconstruction of those events which were most decisive in the formation of the myths. Myths are appraised in the light of their historical background: their subsequent use and modification in view of new historical developments are placed in relation to their origin.

10) *Myth as religious communication.* Myths may be regarded as information which is transmitted from sender to receiver via different media. Closer analysis of this communication process implies such things as observing the redundancy in the language of religion and in non-verbal forms of expression, the definition of the basic elements of a message, etc.

11) *Myth as religious genre.* Myths are regarded principally as being of a narrative nature: They are seen, however, in relation to other narrative genres and to non-epic genres of the kind which contribute to spread the message of myth. This genre analytical aspect of myth implies that traditional forms condition the nature of the communication process.

12) *Myth as medium for structure.* To this category belong those methods of research which are often characterised as structural but which deal in varying ways with the language, content and structure of myths. The structure of myths may be analysed from a syntagmatic or paradigmatic angle, for example. The concept of binary opposition is one of the most popular watchwords in this respect.

A descriptive definition

What has been said above is intended to provide the background against which the development and uses of the concept of myth may be understood. Ideas as to what is comprised by the concept myth vary considerably.

Personally I favour a middle course between the extremes of too wide a definition and too narrowly drawn a definition. As an example of far too wide a definition, so wide as to be almost amorphous, there is the so-called mythopoetic conception which Cassirer represents, for instance.¹ I cannot believe that such an abstract definition is either necessary or useful even for those who wish to make use of the results achieved by Cassirer in his research on mythological symbols. On the other hand, Theodor Gaster's view may be cited as an example of too narrow a conception of myth. According to him direct proof is required that a story has been used in connection with a rite before it can be accepted as a myth.²

As a descriptive and concise definition of myth I have in the past used the following:

“Myth, a story of the gods, a religious account of the beginning of the world, the creation, fundamental events, the exemplary deeds of the gods as a result of which the world, nature and culture were created together with all the parts thereof and given their order, which still obtains. A myth expresses and confirms society's religious values and norms, it provides patterns of behaviour to be imitated, testifies to the efficacy of ritual with its practical ends and establishes the sanctity of cult. The true milieu of myth is to be found in religious rites and ceremonial. The ritual acting out of myth implies the defence of the world order; by imitating sacred exemplars the world is prevented from being brought to chaos. The reenactment of a creative event, for example, the healing wrought by a god in the beginning of time, is the common aim of myth and ritual. In this way the event is transferred to the present and its result, i.e. the healing of a sick person, can be achieved once more here and now. In this way, too, the world order, which was created in the primeval era and which is reflected in myths, preserves its value as an exemplar and model for the people of today. The events recounted in myths have true validity for a religious person. For this reason the use of the term myth in everyday language is from the scholarly point of view inexact (in ordinary language myth is often used expressly for something untrue, utopian, misguided, etc.). The *point de départ*, then, is criticism directed towards religious groups and traditions

¹ See Honko, “Der Mythos in der Religionswissenschaft”, p. 38 f.

² Honko, “Der Mythos in der Religionswissenschaft”, p. 39 f.

from outside and this criticism has always existed. Nowadays attempts have often been made to brand non-religious ideas, political ideas, economic teaching, etc., as myth."¹

The four criteria

In order to clarify more exactly what is meant by the definition given here it may be noted that it is built on four criteria: form, content, function and context.

In terms of its *form* a myth is a *narrative* which provides a verbal account of what is known of sacred origins. There are in addition, of course, brief intimations, allusions to myths and mythical symbols. These can be understood only if a certain narrative content can be considered a background for them. Mythical prototypes, exemplary figures and characters as well as repeated heroic deeds or creative acts can all be verbalised in the form of a narrative. The question is: can myths be expressed through the medium of other genres than narrative, for example, prayer or sacred pictures where there is no need to recite the narrative content? When investigating a certain myth all the information that helps to perpetuate the myth must be included. There can be no limiting the material under investigation to the most traditional and fixed forms of the myth's manifestation: attention must also be paid to every individual, temporary, unique and non-fixed aspect of the use of the myth.

Myth can be brought to life in the form of a ritual drama (enacted myth), a liturgical recitation (narrated myth) in which case both verbal and non-verbal media (sermons, hymns, prayers, religious dances) can be utilised. Similarly myth can be manifested in religious art (ikons, symbolic signs). In addition to these codified forms we also have the way in which myth is transmitted in speech, thought, dreams and other modes of behavior. A religious person may in the course of his experience identify himself with a mythical figure. Myth may totally dominate his behaviour but it need not be verbalised. Since the material which empirical research into myth has to work with is so varied, it would perhaps be useful to have a term for the minimum amount of information that the human mind needs in order to create a recognisable version of a myth no matter what form or context the

¹ L. Honko, *Uskontotieteen oppisanastoa*, Helsinki 1971, *sub voce* Myytti.

myth might adopt for its expression. Henry A. Murray's term "mythic imagent" might be used for this minimum.¹

Myths vary greatly, of course, as to their *content* but one link that ties them together is encountered in the fact that, in general, myths contain information about decisive, creative events in the beginning of time. It is no coincidence that *cosmogonic* descriptions occupy a central position in many mythological accounts. One has only to think of the part played by cosmogony in all three main types of ritual: calendar rites, rites of passage and rites of crisis. The importance of myths of creation as a kind of proto-myth becomes abundantly clear as soon as an attempt is made to list the countless examples which show how readily the origin of widely differing phenomena is linked with the creation of the world. Cosmogonic myths seem, in many religions, to provide a special authority for stories of how culture originated. But, of course, not all myths are cosmogonic in content if the word is used in its strictly literal sense. The most important thing perhaps, at least it would seem so to me, is the structural parallel between cosmogonic myths and certain other stories of the world's origin which the social group accepts as the ultimate source of its identity. In other words, the term cosmogonic in this sense comprises all those stories that recount how the world began, how our era started, how the goals that we strive to attain are determined and our most sacred values codified. Seen from this point of view the 96th sura of the Koran, the birth of Christ, the life of Lenin, Che Guevara's death and Mao's speeches are all material which, under certain conditions, can be structured in a way which resembles ancient cosmogonic myths.

Myths *function* as examples, as models. From myths it is possible to obtain a more or less uniform explanation of the world at the basis of which lie the creative, the formative activities of the gods, culture heroes, etc. The mythical view of the world is experienced as something static: there are no changes, no developments. In principle it is possible to find exemplars and models for all human activity and all perceptible activity

¹ He defines it "an imagined (visualized) representation of a mythic event" and points out that a book of mythic stories on a shelf in the library is inoperative—a mere residue of past imagination—so long as it is never read, never generates influential imagents in other minds. See H. A. Murray, *Myth and Mythmaking*, Boston 1960, p. 320 ff.

in the events of the great beginning. The religious person's share in this lies in the fact that he preserves these examples in his mind, he follows and copies them. Myths have, of course, numerous specific functions but we may generalise and say that they offer both a cognitive basis for and practical models of behaviour. From this point of view myths can be characterised as *ontological*: they are incorporated and integrated into a coherent view of the world and they describe very important aspects of life and the universe.

The *context* of myth is, in normal cases, *ritual*, a pattern of behaviour which has been sanctioned by usage. Myth provides the ideological content for a sacred form of behaviour. Ritual brings the creative events of the beginning of time to life and enables them to be repeated here and now, in the present. The ordinary reality of everyday life recedes and is superseded by the reality of ritual drama. What was once possible and operative in the beginning of time becomes possible once more and can exert its influence anew.

Concluding remarks

The definition that I have tried to sketch here has been mainly intended to draw attention to the different levels which are relevant to the undoubtedly complex concept myth. If one differentiates between these four levels, namely, form, content, function and context, it is much easier to encounter the varied uses which the concept has acquired in scientific literature. By this I mean that it is possible to delimit and yet be flexible at the same time. There is no need to welcome with open arms just any traditions into the fold of myth research: but nor is it necessary to exclude, for example, studies of myth where the context criterion, i.e. a context of ritual, is not fulfilled. The degree of flexibility that can be achieved is dependent on the approach that the scholar has chosen. Should he wish to include both literary sources and oral material in different cultures and perhaps also in different genres, in order to cast light on all the manifestations of a myth motive, then it is pointless to demand that their function and context should correspond to those of the ideal type of myth. In such cases it has often been possible to circumnavigate the problem by speaking of, for example, a mythologeme instead of a myth. In this way one avoids deceiving the

reader into believing that the subject under discussion is ritual text. For example, when, in a ballad recited by young girls in Ingermanland, a variant of a cosmogonic myth is included, it is better to refer to it as a mythogeme rather than as a myth to avoid giving the reader the impression that it is a ritual dance. It is thus a question of an expedient liberty at the level of context, which is justified as long as the scholar limits his claims strictly to the content. It would of course be desirable to say which of the criteria is or are the most decisive but it would appear to be without justification to give a normative recommendation here. It is and will continue to be the task of every scholar to give the concept an operative definition, i.e. to give it a content which most effectively and consistently serves the ends which his own particular research situation demands. In the process, each of the criteria mentioned above should be carefully scrutinised in some way or other.

Durkheim on Power and Holiness

By BERNDT GUSTAFSSON

Emile Durkheim has as nobody else brought together power and holiness as pre-requisites for each other. Power was holiness, and holiness was power.

Power should here be understood as the ability to act collectively or on the behalf of the collective.¹ Power comes—and not only for Durkheim—from out of the collective. The collective is, however, for Durkheim, holy, all imperative and uncompromising, unapproachable and incorruptible. The holy, “*le sacré*”, is thus always of social origin and can only be explained sociologically.²

Durkheim may well call the holy for a religious category, but the religious phenomena are in themselves products direct from collective feelings, phenomena, through which the collective expresses itself in holiness and thereby continually celebrates and strengthens itself.

He can conceive of collectively shared ideas and of collectively performed rites, which are not religious, although in all points resembles religious ones. But they are then not as necessary, not as obligatory for the collective as the religious ones. It is the character of compulsory necessity, which turns the religious phenomena into religious phenomena. Holy is that which is obligatory, profane is that which is voluntary.³ There is always something of compulsion and obligation in the holy.

Holiness and the mystery of power

Religion, the domain of holiness, is a representation of the collective spirit, maintained Durkheim again and again.⁴ It does not however mean that the

¹ Hannah Arendt, *On violence*, Sthlm 1970, p. 42.

² E. Durkheim, *Journal sociologique*, Paris 1969, p. 165 (1897–1898).

³ Durkheim never discussed the Free-Churches. He started, which is well-known, first of all from Central Australian tribes.

⁴ Durkheim, *Journal sociologique*, p. 162 (1897–1898); E. Durkheim, *The elementary forms of the religious life* (1912), New York 1961, p. 15 ff.

feature of mystery in religion disappears, but on the contrary, that this is a pre-requisite for the collective spirit's religious representation. The collective's representation in holiness is not the product of reasoned consideration on the behalf of the individual. Society has its method of expressing itself and its method of thinking. It has its passion, its customs, its needs, which are not the private individual's, but which set their stamp on everything which the collective imagines for itself. "It is then not surprising, that we as individuals cannot rediscover ourselves in these ideas. They are not ours, they do not express us. *Thus it is, that they have an air of mystery, which troubles us* (italics ours). That mystery, however, is not even to be found in the object, which these ideas represent. It is entirely dependent on our ignorance." It was a provisional mystery, as in all other areas, where science had not yet made sufficient advances. "When we find laws for that collective formation of ideas, so those strange representations will lose their character of strangeness."¹

Holiness should therefore diverge from power, thought Durkheim, to that extent that science, sociology, liberated society's morality from its mystery. But science was then only an expression for the division of labour, and when the unmysterious, professional, society morality came in the place of religion (and with it, holiness turned away). Sociology was a link in the transformation of society. The sociologists, least of all, today are so certain of their science's liberating mission. Sociological metaphors have become part of the modern myths and thus carried holiness further.²

Mystery belongs together with holiness. For Durkheim, the holiness in the power of the collective comes also from the anonymity in that irresistible strength. It is for that reason, that a further representation must be realized, as a totem or a godfigure, towards which cult and rite direct themselves.

At the same time, however, no society can live without individual awareness. It is only by means of this, that the collective can be realized. "If, therefore, religious strength, in so far as it may be understood to be incorporated in the totemic emblem, is thought to be outside the individual and equipped

¹ Durkheim, *Journal*, p. 162.

² S. T. Bruyn, *The human perspective in sociology*, Englewood-Cliffs, New Jersey 1966, p. 140.

with a sort of transcendence over the individual, so it is realized nevertheless, like the clan whose symbol it is, only in and through the individual, in this sense it is inherent in him and by necessity he represents it as such. He feels it present and active within himself, for it is that, which raises him to a higher life." Nevertheless, the individual participates only indirectly as an individual. Strength is not inherent in him, but comes to him from without.¹

Durkheim's views on holiness as the collective anonymous power's mysterious expression are not contested by Victor W. Turner's interpretation of holiness as an expression for antistructure and powerlessness.² Holiness flows even here out of the community but unstructuralised and thereby total. The new idea, which Turner, on the other hand, has indicated, is how the collective in its structures where power and status always receive an unequal distribution, becomes unholy, secular, professionally differentiated and individualised. Every initiation rite—even a simple one, such as the handing over of a citizen's book at the age of majority, a previously not unusual, modern, Swedish secular ritual—concludes notwithstanding, socialisation to the collective, strengthens the community and its mystery.

Holiness shall diverge from power

In his theory on the division of labour, Durkheim has an interpretation of how holiness, nevertheless, has diverged from power, in pace, with the division of power, the transition from mechanical (one for all, all for one) solidarity to organic solidarity (every limb in its function, all organically working together). It is, however, first with the industrial society, that power and holiness diverge, and Durkheim has to seek a new source for society morality and loyalty to power.

Even in Antiquity—and later in the Middle Ages—holiness for Durkheim, was an expression for the collective, its celebration of itself and its acknowledgement of itself. Certainly a private sphere, the household, asserted itself, as distinct from the city state, the police or from "res publica", but even the house-hold, the family, was a collective, with its hearth and its holiness. This little collective (usually a large family) rested, what is more,

¹ Durkheim, *The elementary forms*, p. 239.

² V. W. Turner, *The ritual process*, London 1969, p. 94.

in the larger, the public collective and received from it its right and its morality.¹

Marriage and family survive—in spite of the opposite tendency in early Christianity—to a large extent still as a holy collective, although a shrinking one, increasingly deprived of power, holiness, sanctity, indissolubility and mysterious intimacy. Even if the growth of state and public life took place at the cost of the family's private sphere, the holiness or "patria potestas" of the hearth was never lost thus. A gulf between the household's private world and that of politics was secured, even in the Middle Ages.

On the development between the life of the Central Australian tribes and the industrial division of labour, Durkheim's output gives only smaller accounts. Certain points ought, however, to be clear. Early Christianity did indeed deny public power and holiness, which point is made clear by the well known passage in Tertullianus: "Nec ulla magis res aliena quam publica" (nothing is more alien to us than public life).² Here, holiness stood in sharpest contrast to public office. A good deed—Hannah Arendt points out—lost its goodness according to primitive Christianity, if it became known and public. Goodness was done for its own sake. Holiness flowed out of itself.³

When the Roman church became a substitute for Roman citizenship and thereby for participation in public holiness, religious life with its festivals thus became the public sphere, while the ancient private sphere had its counterpart in the secular area of feudalism. The struggle of "sacerdotium" and "imperium" became a struggle between public holiness and secular limitation. Holiness was still tied to the public sphere and the monarchy represented God as much as it did the collective, where it had yielded to the church, but it received its holiness more from the church and God than from the collective, which had already been limited. First with the national state could the collective again be thought of as conferring holiness. At the same time, however, the secular political sphere grew, already deprived of its holiness, professional and disunited.

¹ Durkheim, *Journal*, p. 227, 247.

² Tertullian, *apol.*, 38. Even against the family as a collective the early Christianity maintained the individuality, J. Gaudemet, "Familie", *Reallexikon für Antike und Christentum*, 51, 1967, p. 351.

³ Hannah Arendt, *The human condition*, Chicago 1958, p. 74.

With modern state doctrine, from natural rights, and with the growth of politics as bureaucracy and profession, burst, however, not only holiness, but also the collective. Individualism grew with the professional administrative state.¹ And without the collective, there could be no holiness.

Every absolutist state still needs, according to Durkheim, a holiness of God, its power as an emanation of divine power.² History can repeat itself. The division of labour, however, sets in and advances, specialising and desacralising.

Where holiness and power have diverged, even traditions and religious conceptions "serve as reins on the strongest governments". Even if the basis for morality is, of necessity, now another, because it always coincides with the social order, which itself has changed, so Durkheim still reckons with counterpressures, which moderate and limit the state in modern times.³

Society's morality should now instead—besides the organic solidarity within the industrial division of labour—come from the trade unions, and professional ethics. That professional ethics might be threatened by the bureaucratic process, which they partly arose from, never occurred to Durkheim, something which has been described as unforgivable negligence on the part of Durkheim.⁴ Certainly moral weakness, anomie, still prevailed in the industrial society, when the old holy morality collapsed,⁵ but Durkheim looked forward.

The eirs of holiness

Above all, Durkheim thought of religion as society's moral basis in the more developed society, as being replaced by groups and associations, professional organisations and trade unions.⁶ These to a certain extent can probably be said to inherit the holiness of the old collective, representing

¹ Durkheim, *Journal*, p. 227.

² Durkheim, *Journal*, p. 271.

³ Durkheim, *Journal*, p. 246.

⁴ C. P. Wolf, "The Durkheim thesis: occupational groups and moral integration", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9, 1970, p. 29.

⁵ E. Durkheim, *Le suicide*, Paris 1897.

⁶ Wolf, p. 24.

the collective as they do, although their power is not unlimited, even if they do strive, after participation in the power of the state.¹ Thus their holiness is limited. Unity can also be found nonetheless, in an industrial society, when it makes an appeal to all. As soon as unity comes to being in a society, the holy things, *les choses sacrées*, are there. They are things, whose representation society itself brings about, collective authority, traditions, common feelings, feelings, which relate to the general interest.² As far as holiness is concerned, being *sacré*, there exists therefore, according to Durkheim, no actual difference between a Christian community, who celebrate events from the story of Christ, or for example, a meeting of citizens, who celebrate a new law or a big event in the nation's life, merely that unity exists there.³ The first of May is a real festival day for those groups, who find a united interest expressed in that tradition. National saints or saints within movements with a large collective closeness are *des choses sacrées*.⁴

Profane things, on the other hand, are those, where each one of us, with empirical data, works out reality. Those ideas, which we then work with, are entirely "naked individual impressions", without that prestige that *les choses sacrées* have.⁵

Durkheim was not an evolutionist. Society can go from one space to another, go forwards and backwards. Power as holiness and holiness as power is to be found, therefore, even in industrially developed lands, as soon as collective forces come into play, but the counterbalances against the holiness of the state were many for Durkheim and professionalisation long advanced. Holiness could move over to other collective forces, but also move back to the state, if that became an expression for strong collectivity.

The "holiness" of politics

Durkheim came, in his eagerness to distinguish sociology as a science free from valuation from socialism as an ideology full of valuation⁶ to express

¹ R. D. Herrman, "Some remarks on public life", *Diogenes*, 69, 1970, p. 37.

² Durkheim, *The elementary forms*, p. 37.

³ *ib.*

⁴ W. L. Warner, *The living and the dead*, New Haven 1959, p. 107.

⁵ Durkheim, *Journal*, p. 162.

⁶ A. W. Gouldner, *The coming crisis of Western sociology*, London 1971, p. 136.

the common feeling among the pre-war bourgeoisie for what is useful. Morality was that which furthered social solidarity.¹ In this lies a limitation, possibly, for the whole of Durkheim's perspective.

An entirely different judgement of state power was to be found in Marx: the state as the concern of everyone. Private life and individualism were unworthy aspirations.² Holiness in the state was conspicuous for Marx, granted that the state would disappear in that politics and public affairs would become everything for all and everything in all. With later Marxism, power has again received holiness. The collective life-forms are holy, the private structures alienation, unreality.

Durkheim still lived in the liberal epoch, with its counterposition of public life and private life. Above all, career and family were nonpublic spheres. Society development has, nevertheless, caused the public sector to expand into these areas. Choice of career and the labour market are more and more controlled by the public sector. Even the family is guided more and more by the public sector, through the mass-media, direction of consumption and other things. There is, according to some, a risk that the family is becoming "the prisoner of society".³ The private sector is regarded more and more as stained, dirty, only the public sector is holy, pure.

In later times it is maintained from different quarters, that the myth, the mysterious offering, and thereby also holiness still lives in politics. Severyn T. Bruyn has pointed to how myths continually generate from out of political life, from out of the lives of the people and the nation.⁴ The foundation for the myth is not thought, but feeling. Myth unites where reality differentiates. The political myth, however, is created more and more rationally. The earlier myth about the divine right of kings has a long inception, but later political myths cannot be understood in the same way. Thomas Hobbes was one of the first modern destroyers and creators of political myths. He participated in the breaking down of the myth of the kingdom as sacred, but replaced it with his rootmetaphor Leviathan. Hobbes' conception of humanity as a concluding contract to protect itself

¹ Gouldner, p. 123.

² Herrmann, p. 32.

³ Herrmann, p. 37

⁴ Bruyn, p. 137.

against its own cruel barbarity gained a mystic character. That which Rousseau later symbolised as "the noble savage" (against Hobbes) became a central political myth for western humanity. His theoretical explanation of the political order in terms of "the universal will", which regarded society as functioning, metaphorically as an individual, still represents a change in the history of the political myth, with a considerable effect on political life.

Even the political theory on democracy moves in today's society towards the guise of a myth, in so much as it captures people's passions and respect, in that they identify society or themselves with democracy or believe that their especial type of democracy is right for all people in all times, is "holy", the only right one. The more intensively this conception is grasped, the less it becomes a theoretical model, and the more it gains the genuine character of myth.

Bruyn motivates his examination of the myth as invading the political structure from outside the key position, which science has received in the structure of modern society, otherwise in accordance with Durkheim's prediction. Science has gained increasingly the position of secular authority, the position, which at one time was held by other institutions, like the church, and until recently the state. "Holiness" still follows society as a basic category and the connection with power still survives.

All social theory must have some central, leading conception, and thus, this produces symbolism, which unites the different parts of theory, and at the same time, unites people's feelings and interests. "As soon as a basic idea about people in society becomes a part of people's personal lives, it gains the symbolic attribute of the myth."¹

In order to explain humanity and society there exist many metaphors and models, which are not questioned: "the structure of society", "the system of society", "structures". The metaphors create new views and a new spirit of understanding through illuminating a subject and leading to rational understanding. Models also function on the rational level and can be the object of criticism and empirical study, in their capacity of deliberate attempts to explain reality. The myths, on the other hand,

¹ Bruyn, p. 141.

are developed more slowly. They originate from people's feelings and conceptions of faith and become real to that extent in which they are shared collectively. That was approximately Durkheim's view of religion. Bruyn's demand for the demythologising of politics goes further than Durkheim's sociological explanation of religion.

Murray Edelman has also described how public life develops its own "holiness", when it no longer has religion as its collective representation.¹ Political life has its rituals. General elections are only to a lesser extent a participation in policy formation. Like all rituals, in early as well as in modern societies, the election draws attention to common links and to the meaning and reasonability of accepting the public policy being carried out. The election has a vital function through the united idea that the people have control over government policies by the election. Or as a psychiatrist has put it: "There is possibly no other sphere, though perhaps that of religion, where the average citizen is more convinced of the logicity, the defensibility and complete rationality of his decision."²

The election is a symbolical expression of solidarity. Certainly there are rational symbols of reference in politics, but it overflows also with condensation symbols, memories of past greatness or inferiority, promises of future justice, dramatic leads and the constant spreading of evocative and combining myths. "It is no chance that all totalitarian states engage their populations intensively and almost continuously in discussions of public affairs."³

Even the most democratic institutions are to great extent symbolic and expressive in their function, maintains Edelman. It is far too simple to think of a political system as an instrument, which more or less exactly gives the individual what he wants. The question of what a person is, not to mention what he wants, is partly a product of the political system and in turn conditions the system. The nature of humanity and the functioning of the system are parts of one and the same process. The expressive and symbolic functions of politics are therefore ever central, necessary

¹ M. Edelman, *The symbolic uses of politics*, Urbana 1964.

² C. W. Wahl, "The relation between primary and secondary identifications", *American voting behavior*, ed. by E. Burdick and A. J. Brodbeck, 1959, p. 263.

³ Edelman, p. 9.

for social stability. It does not mean that the elites deliberately create political myths and rituals to serve their purpose, in the same way as the people, whom Durkheim studied, did not deliberately form religious conceptions and rites to express their collective unity. It is a question of collective role-taking, not a deceit.

Symbolism lies in that people read their own interpretations into situations, which are unclear and provocative. People cannot endure ambiguous and complex situations and reply therefore with symbols, which oversimplify. An emotional engagement in a unified symbol calms and purifies.

The administrative systems themselves—with their professional bureaucrats—dramatise the contrasts in society in order to create unity. They mirror the heterogeneity in economic and social interests in order to make them meet and bridge them over. They give solidarity and express solidarity over all adversities.

The political struggle has something of the “holy” drama about it. The leaders’ dramaturgic struggle with public problems makes the world comprehensible and gives the promise of the collective and unified carrying out of the desired contributions. He collects the masses, who are uncertain, lonely and confused, in a united action.

The emotional heat, apparent or concealed in political argumentation and in the reactions to it, give a feeling of the reality of the struggle, the importance of the contributions, the captivating quality in the great drama of state. By emotionally participating in this drama, the individual retains a medium by which to express himself as one of the many. It is a rite, which helps the individual, in action, to express his own interest in politics as “*a symbol for the whole*” (Lasswell). This has still an overindividual character of reality. Power, as a mysterious and anonymous strength, still comes from the many, from society as a collective, and the play continues to bestow on the participants, something of collective greatness and stature. There is something obligatory in it all, something of compulsion. The means of expression are different, “holiness” is different, but not entirely gone. With the collectivism of mass society, the “holiness” of politics has been strengthened rather.

The assertion “everything is political” can then be understood in this way: it is we, our group, our collective, “the people”, who are everything.

For Durkheim, the Central Australian tribes' "everything is religion" also meant that "it is we, our collective, who are everything". Just as, at one time, the private individual became justified and sanctified through religion, by the "everything is political" marxism, he becomes so through politics. Holiness, however, still comes, according to Durkheim's observation, from ourselves, and politics then becomes humanity's justification and canonisation of itself. Durkheim's linking of power and holiness can intimate a thought structure, which does not entirely belong to the past.

Mesopotamia: Myth and Reality

By ALFRED HALDAR

A little more than half a century ago, the Finnish Assyriologist Knut Tallqvist published his essays on various aspects of Kingship under the title *Konungen med Guds nåde* (1920). As to the idea of writing those essays Tallqvist says, "Oriental studies and the Russian March revolution in 1917, that is why I wrote this book" (p. 7). Comparing the downfall of the Russian realm of the Czar to the fall of the Babylonian empire, he continues, "seized with dizziness, one already imagined to see the new Jerusalem come down from heaven in the future to rest upon the broad ground of fraternity and democracy". These considerations led him to investigate the subject of the King and royal symbols in the light of the Near East. Since then, as is well known, many studies have been published on those subjects. Another idea has been taken up by T. Jacobsen, when he tried to visualize the dream of freedom in the type of state as it was organized in ancient Mesopotamia, in introducing the notion of "primitive democracy".¹ In a paper, published in 1952, I. M. D'jakonov supports Jacobsen's suggestion and maintains that the king was elected by the free men in Sumer.² S. N. Kramer varies the idea in comparing the elders and the assembly of arms-bearing male citizens with the bicameral congress of the USA.³ I do not intend to discuss such comparisons, as they will not be relevant here.

¹ See T. Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia", *Journal of Near Eastern Studies*, 2, 1943, p. 159 ff.; reprinted in T. Jacobsen, *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, Cambridge, Mass. 1970, p. 157 ff.

² I. M. D'jakonov, *Organisation de la société et de l'état dans l'ancienne Mésopotamie*, Moskva 1959 (in Russian with a summary in English); cf. M. Lambert's review, *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 57, 1963, p. 100 ff.: Lambert's remarks on the notion of "military democracy" in the Jemdet Nasr period are relevant in the present place.

³ S. N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado 1956, p. 26 ff.

Was there a myth relating to the state in ancient Mesopotamia? There were several complexes of such myths. T. Jacobsen deals with a number of them in his three chapters on Mesopotamia in *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (1946), pp. 125–219. One group is discussed under the headline “The Cosmos as a State” (pp. 125 ff.), which might perhaps be turned in such a way as to say “the State as the Cosmos”. An odd theory of the state is met with in the Sumerian King list, a large composition comprising 390 lines (8 cols.), which was transliterated, translated and commented upon by T. Jacobsen (*Assyriological Studies*, No. 11, 1939). The dating of the text is by no means easy. Starting from certain linguistic features, basic ideas, and traces of early redactions, Jacobsen concludes that the text can not have been written later than the IIIrd dynasty of Ur. Owing to linguistic and ideological conformities, however, between the King list and an inscription of Utuḫegal’s, he considers the reign of Utuḫegal a probable date of the King list.¹ The most striking feature of the King list is the theory that Babylonia was and had always been one single kingdom; the capital might alternate, but there was only one king at the same time. The ruler of a city or a province might become king by conquering the previous capital and carrying the kingdom to his own residence. This theory is also met with in Utuḫegal’s inscription, and the agreement of this point is one of Jacobsen’s arguments (*ibid.*, 140 f.). On the other hand, H. Güterbock denies the authenticity of that inscription—it is only known through later copies.

Evidently, questions related to our theme may be considered from quite different aspects. Ur III and Babylon I may for various reasons be regarded as two central points. Ur III was the last Sumerian, or rather Sumerian speaking, dynasty, and Ur was the capital of a united realm. Babylon I was the first Semitic, i.e. West Semitic, dynasty to create a real political and cultural unity. If you want to understand the political systems of these two periods, it is however necessary briefly to consider the earlier periods.

The first dynasty of Lagash ascended the throne about 2500 B.C. with Ur-Nanshe—or may be his name is to be read Ur-Nina, as was earlier presumed. Ur-Nina bore the title of *lugal*, the usual Sumerian word for king. Of his successors, Akurgal is sporadically called *lugal*, but his usual

¹ T. Jacobsen, *The Sumerian King List* (Diss.), Chicago 1939, p. 128 ff.

title is *ensi*, and this was the title of all the following rulers of the dynasty. Before the death of the last *ensi*, Urukagina ascended the throne of Lagash and assumed the title of *lugal*. The first known ruler of Ur is Mesanepada, who was called *lugal*. An inscription of his has come to light in Mari providing a synchronism with Gan-sud, the first king of the early Mari dynasty, about 2500 B.C.¹ Considering the archaic texts from Ur (27th century B.C.), we meet with the word *lugal*: one single instance showing the title followed by a place name (*lugal lagaša*); otherwise only in proper names.² In the texts from Fara, a little later than the archaic text from Ur, *lugal* occurs in proper names. In the texts from Jemdet Nasr,³ earlier than archaic Ur, sometimes in proper names, while the earliest occurrence of *lugal* in Uruk is met with in the texts belonging to level I b.⁴ In his study *The Administration of Rural Production in an Early Mesopotamian Town* (1969) H. T. Wright comments upon the early occurrences and concludes that there is no "convincing direct reference to this personage" (p. 41). As to the archaic text from Uruk, A. Falkenstein regrets that nothing can be said about the state, but he assumed a type of hierocracy (*op. cit.* p. 58). In the archaic texts, *lugal* is most probably a designation of the deity (cf. the expression *sanga lugal*). For our understanding of the state, it is of importance to observe the difference between the terms *lugal* and *ensi*.⁵ The literal meaning of *lugal* is "tall man", while *ensi* is a designation of a priestking. A. Deimel, starting from the logogram *pa-te-si*, considered the *ensi* to have been a *pa* functionary, "Aufseher", who threw up the terrace, i.e. the temple terrace.⁶ This view is in accordance with the occurrence of

¹ G. Dossin, "L'inscription de Mesanepada", A. Parrot, *Mission archéologique de Mari*, 4, 1968, p. 53 ff.

² *Ur Excavations. Texts*, 2, Archaic Texts, by E. Burrows, 1935, p. 16 f., Nos. 24 and 66.

³ In the tablets of Jemdet Nasr, the sign *men* is used for *šarrum*; see S. Langdon, *The Herbert Weld Collection in the Ashmolean Museum (Oxford Editions of Cuneiform Texts*, 7), London 1928, p. 51. The expression *men-túm*, "he who is worthy of a crown", occurs as n.pr., and *šeš-me-na-túm*, *ibid.*

⁴ A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk*, Leipzig 1936, p. 57.

⁵ On this question, see I. M. D'jakonov, "Gosudarstvennyj stroj drevnejšego Šumera" (The Structure of the State in Ancient Sumer), *Vestnik drevnej istorii*, 1952, No. 2, p. 13 ff., and D'jakonov, *Organisation de la société et de l'état*, chapter 3.

⁶ *Šumerisches Lexikon*, ed. by A. Deimel, 2: 2, Rom 1930, No. 295: 145, with reference to the following passages *lu^a babbar pa-te-si ummar^{ki}-ge ... temen-bi mu-si(g)*

en, which is the designation of a high priestly official, as the first part of the word (A. Deimel adduces the Latin *pontifex*, literally "bridge builder"). When *lugal* became the royal title, the implication was undoubtedly the idea of the king's divine character. In the dream of Gudea (shortly before 2000 B.C.), the appearance of the city god of Lagash, Ningirsu, is described in the following way. "In the dream, a man (came), whose half was like heaven, whose half was like the earth; according to [the tiara of] his head, he was a god" (Cylinder A., Col. IV, lines 14–16).¹ Ningirsu is accordingly described as a man of cosmic size, and the idea of the king also having cosmic dimensions was undoubtedly conveyed to the king with the title of *lugal*.

For our purpose, there is no need to undertake a detailed comparison between the functions of the *lugal* with those of the *ensi*. Both of them were regarded as the representative of the city god although in somewhat different ways. Both of them appeared as military leaders. The *lugal* was the highest judge, which is not to be ascertained with regard to the *ensi*. There is one essential difference, which may be observed in Urukagina's so-called reform texts, i.e. Cone B and Cone C (the same text), Cone A and the Ovale Plate.² These texts have been translated and commented upon several times,³ but still a consensus has not been entirely reached as to the real significance of Urukagina's reforms. Some commentators believe that there was no real

(*Vorderasiatische Bibliothek*, 1: 1, p. 150, 3, 10); Gudea, Cylinder A, Col. 30,5; 11, 18, and *Orientalia*, 1, 63; 5, 21.

¹ For the text, see F. Thureau-Dangin, *Les cylindres de Goudéa*, Paris 1925, plate IV; for recent translations, see M. Lambert and R. Tournay, *Revue biblique*, 55, 1948, p. 410; A. Falkenstein in A. Falkenstein and W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, p. 141. The bracketed words are uncertain; cf. A. Falkenstein: "nach seinem Haupte war es ein Gott ..." The word *ri-ba*, rendered as "half", on the basis of the equation *ri-ba-(an-)na*, or *dal-ba-(an-)na* (*Šum. Lex.*, 3: 2, p. 58, s.v. *birītu*), and *birītu*, "middle", probably derives from *rib*, "Riessengrösse".

² For the text, see E. Sollberger, *Corpus des inscriptions «royales» présargoniques de Lagaš*, Genève 1956, p. 48 ff.

³ For recent studies, see M. Lambert, "Les 'Réformes' d'Urukagina", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 50, 1956, p. 169 ff., with references; I. M. D'jakonov, "Some remarks on the 'reforms' of Urukagina", *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, 52, 1958, p. 1 ff.; Yvonne Rosengarten, "La notion sumérienne de souveraineté divine: Uru-ka-gi-na et son dieu Nin-ġir-su", *Revue de l'histoire des religions*, 156, 1959, p. 129 ff.

change, while I. M. D'jakonov has set forth the interpretation that the central point was a strife between the priests and the aristocracy on one hand, and the king on the other. Undoubtedly, this strife, *inter alia*, concerned the possession of ground, or the administration of the temple estates. In the type of state, which prevailed from the period of the archaic texts, the city god was considered the possessor of the temple estates, and the position of the *ensi* may perhaps partly correspond to that of the vassal of the feudal system. It is significant that the *ensi* often refers to himself as the *ensi* of the city god. As early as in the period of Ur-Nina there were a number of temples in Lagash, and the city was divided into several districts of which Girsu was that of Ningirsu, i.e. the Lord of Girsu. Then the ruler was called *ensi*, and the development gradually seems to have taken a direction towards bureaucracy, which seems to be the implication of the maladministration described in Urukagina's "reform texts". Through a new translation of these texts by M. Lambert and, also, through I. M. D'jakonov's remarks to Lambert's translation, these difficult texts have been brought considerably nearer their definite interpretation. On the basis of their results, a brief summary may be roughly presented as follows.

The "abuses" may be illustrated by the following examples. The head of the boatmen used the boats [to their own advantage]. The supervisor of the shepherds superintended the donkeys; the supervisor superintended the sheep (in both cases with the implication "to their own advantage"), the head of the fishermen supervised fishing. Accordingly, the supervisors of certain groups of workmen obtained their income direct from the result of the efforts of the workmen; not from the administration of the temples or that of the state. Other "abuses": the incantation priests measured out the "lease" of the *uru-lal* fields (the "lease" for such fields were delivered in kind, and not by work). The shepherds of the wool sheep paid money, if they had no white ram. All supervisors of groups, such as singers, farmers, brewers, if they brought sheep to be shorn and they shored the sheep at the palace, and if the ram was white, its wool was given to the palace, and the *ensi* paid 5 shekels of silver. The oxen of the gods ploughed the *ensi*'s vegetable garden; in the best fields of the gods were the *ensi*'s vegetable garden and cucumber fields; the donkeys and the oxen were taken from the priests. A *sanga* priest could fell a tree or take the fruit from a *muškēnum*'s garden.

Finally, high charges were claimed, when a person died and at the funerals.

Urukagina seems to have enjoyed the support of the citizens of Lagash in his accession to the throne, while his predecessor, Lugabanda, was still alive: "When Ningirsu, the Hero of Enlil, had given the kingdom of Lagash to Urukagina, and among 36 000 people had seized his hand ... the order, which his king, Ningirsu, had given him, he performed" (Cones A/B, Col. VIII, lines 1 ff.). Urukagina's intention was to strengthen his position, in the first place his economy, through direct control of the temple estates, and as D'jakonov has pointed out, his opponents were the priests and the aristocracy. In any case, the conditions connected with possession would seem to have changed from one period to another. In the periods of the archaic texts from Ur, as E. Burrows maintains, the *sanga* functionary was the receiver of the gifts to the temples (Burrows, *op. cit.*, p. 57). The *sanga*, subordinate to the *en* priest, resided in a central section of a larger establishment. The provisions, which were sent to the *sanga*, were grain, bread, beer, and these provisions came from the fields, which were under the administration of the *en* priest, i.e. the real temple estates. The same type of administration would apparently have prevailed in Lagash before Urukagina's reign. Were the conditions different during the reign of Ur-Nina, who called himself *lugal*? His inscriptions contain descriptions of his building activity, temples and canals, and there are practically no information as to our question. In Col. III, lines 7-10, of the Triangular Plate, we are told that after his having built the temple of Ningirsu, he brought (?) an amount of grain to its *é-ku*,¹ but the passage seems inconclusive.

However, it would seem likely that Ur-Nina, in his position of *lugal*, differed from the *ensi*. If so, Urukagina reintroduced the conditions prevailing at the beginning of the dynasty before bureaucratization began in the period of the *ensis*. In spite of the fact that several *ensis*, such as Eannatum, the conqueror of Kish² and Umma, and Entemena, who was also victorious against Umma, were great warriors—or perhaps owing to the wars—the *ensi* régime led to a recession, above all an untenable pressure of taxation, as described in Urukagina's "reform texts". Urukagina eased

¹ Sollberger, *op. cit.*, Urn. 34, Col. III, lines 7-10.

² After having defeated Kish, he assumed the title "*lugal* of Kish".

this pressure, and he also introduced safer conditions with regard to private possession, for it is said that if a high royal official wanted to buy a good donkey from a subordinate, the latter should be entitled to claim relevant payment. In brief, Urukagina says that he installed Ningirsu as Lord in the fields of the *ensi* and that he introduced freedom for the people. In any case, this will mean that Urukagina tried to provide a guarantee for private possession, and he also mentions the widow and the orphan expressly, the first time a document mentions these groups in what was an early stage of law in the making. The "reforms" came too late. Urukagina's position was weak and after a few years he was conquered by Lugalzagesi, the *ensi* of Umma, the mortal enemy of Lagash. After that Lugalzagesi also assumed the title *lugal* of Lagash, and he was the first ruler to be called *lugal kalam-ma*, "king of the land", claiming sovereignty over the whole of Sumer. However, the next conqueror was already rising, Sargon of Akkad.

Sargon—*šarrum kēnum*—of Akkad undertook his famous campaign via Mari southwestwards towards the Mediterranean and then he turned towards the north. An omen text contains the posthumous fame of this deed in attributing the title *šar kibrātim arba'im*, "king of the four points of the compass" to Sargon—certainly rightly after his victory over Amurru, the entire area between the Euphrates and the Mediterranean. Whether that title attributed to Sargon should be considered an anachronism, as A. Falkenstein believed, or not, is irrelevant for our purpose, since his grandson Naram-Sin repeated the deed, and in his inscriptions, he has this title. He was also the first king whose name was written preceded by the determinative of god and who was called *dingir a-ga-dè*, or *il a-ga-dè*, "the god of Akkad". His Stela of Victory, furthermore, illustrates the *lugal's* dimensions in relation to those of ordinary mortals.

About 2100, Utuhegal ascended the throne of Uruk. At about the same time, Ur-Nammu became king of Ur, introducing the IIIrd dynasty. For our knowledge of the theory of state, this period is most important, as there are texts, for the first time, illustrating the organization of a political unity superior to the city states. Ur-Nammu's accession to the throne was about three centuries later than Urukagina's reign, and many events had occurred in the meantime. Ur-Nammu is the first king of whose written law at least fragments are known. Like Urukagina, he prided himself

upon having put an end to oppression; the widow, the orphan, and the poor being particularly mentioned. The Prologue of Ur-Nammu's law is also of importance from another angle. It is said that after the creation of the world and the determination of the fates of Ur, An and Enlil appointed Nanna, the moon god, king of Ur, and one day, Nanna elected Ur-Nammu as his representative on the earth. Ur-Nammu's first task was to conquer Lagash, which was expanding into the territory of Ur, and the earlier boundaries were restored. We thus have a system similar to that of Lagash under Urukagina: the city god was king and the king his representative. The difference was that the realm of Ur III gradually became a political unity, incorporating Sumer and Akkad, which was expressed through one of Ur-Nammu's titles, "king of Sumer and Akkad".

The most illustrious king of the dynasty was Shulgi, who was the ruler of Ur for 46 years. He calls himself "king of Sumer and Akkad" or "king of the four points of the compass". Following the example of Naram-Sin he also began to have his name written preceded by the determinative of god. The most striking expression of the idea of the king's divine character, however, is *dingir kalam-ma*, "the god of the land", and in this Shulgi was followed by Shu-Sin and Ibi-Sin in one or two inscriptions. To Shulgi's renown a number of royal hymns contributed. We may also briefly mention that in numerous scenes, in which a worshipper is introduced before the deity, the king's image may occur instead of that of one of the main deities. In such cases, however, there are differences with regard to the garments, the ornaments for the head and the thrones. Finally, the tombs of the kings of the Ur III dynasty have been said to be the only examples of monumental architecture in the Near East.

For our knowledge of the organization of the state in the Ur III period, two texts are of singular importance. These texts, which are preserved in the Museum of Istanbul, were published, transliterated, translated, and commented upon by F. R. Kraus.¹ They have been found at Nippur. They are written in Sumerian, in Old Babylonian script. On their character and historical value, Kraus says, "Ist uns bei dem jammervollen Stande unser Kenntnis der Geographie des alten Babylonien schon jeder kleinste Wissens-

¹ F. R. Kraus, "Provinzen des neusumerischen Reiches von Ur", *Zeitschrift für Assyriologie*, N. F. 17, 1955, p. 45 ff.

zuwachs willkommen, so wird man die beiden neuen Texte als ergiebige Informationsquelle ersten Ranges besonders freudig begrüßen. Der hohe Wert dieser meines Wissens einzigartigen Texte besteht darin, dass sie den Verlauf bestehender politischen Grenzen detailliert und in sachlicher Art darstellen ..." (*op. cit.*, p. 55). The texts are composed in such a way as to form 4 main sections together, and each section has a summary at its end. I am quoting the four summaries according to Kraus. 1. this is the field of the god Numushda from *šid-tab*; 2. the area of the god Meslamtaea from Abiak; 3. the area of the god Lugal-Marda; 4. the area of the god Sin. Each summary contains the final phrase "to (the name of the deity) king Ur-Nammu has confirmed". As each field, or area, is described with regard to its position, Kraus has been able to determine the situation of such places as *šid-tab* and *abiak*, previously unknown, while the description of Marad is partly broken, and the name of the capital of the area of the moon god is broken. Besides, two districts are referred to, but too briefly. One may be in the vicinity of Sippar; the other is quite unknown (*ibid.*, pp. 55 ff.). Furthermore, Kraus tries to determine the geographical position of the provinces, on the basis of the place names.

The two texts published by F. R. Kraus contain the idea that the city god was the possessor of the whole territory of his cult centre, an idea which occurred in many of the texts referred to above. In those cases, we have to do with city states, as in the inscriptions of Utuḫegal, the immediate predecessor of Ur-Nammu in his attempt to expand his territory. In the city states, where the ruler bore the title of *ensi*, he had roughly the same position as the vassals in the feudal system, and when Urukagina took power in Lagash, that system resulted in a real bureaucracy, against which the people of Lagash revolted in making Urukagina their ruler.

When concerned with the kings of the Ur III dynasty, we have to do with rulers of a political unity, in which a number of previously independent cult centres had been incorporated. It is true, Nippur was to some extent a cultic centre of the whole of Sumer, and its city god, Enlil, was the head of the Sumerian pantheon. It would accordingly have been possible to raise Enlil to the supreme deity of the whole kingdom, but this might have caused opposition with the priests of the local centres. It may thus have been such considerations that induced Ur-Nammu to preserve the existing traditions,

or he simply accepted them. To this the fact may also have contributed that the earlier centres of administration might continue their functions. As Kraus stresses, this implies that a tradition, which was more religious than political, was still prevailing, and inner disturbances were avoided. Although it may be considered uncertain, whether or not Ur-Nammu's confirmation of an area to a certain deity implied the transformation of an earlier independent city state into a province of the united realm, it would seem to be the case. New provinces may of course also have been created. At any rate, Kraus is undoubtedly right in his final judgement, "Was immer es mit dem 'Gebiet des Gottes NN der Stadt A' und seiner Bestätigung durch den König auf sich haben mag, es unterliegt keinem Zweifel, dass in unseren Texten der Umfang von Provinzen des Reiches des Königs Ur-Nammu von Ur im Detail festgehalten wird" (p. 66). The change which was connected with the Ur III dynasty's foundation of a centralized rule, was thus to the effect that the earlier city states were united under one king and became provinces in the united realm.

During the reigns of the last kings of the dynasty, decline was gradually a fact, which especially holds true in the reign of Ibi-Sin, with whose fall the dynasty came to an end. The difficulties began only a few years after Ibi-Sin's accession to the throne. Owing to shortage of food, the king sent one of his officials, Ishbi-Irra, to Isin to buy grain. This was the beginning of the series of events, through which Ishbi-Irra, who was keen and deceitful, soon overcame his employer so that, after a few years, he was able to establish himself as independent ruler in Isin, and he began year names of his own. These events undoubtedly illustrate the weakness of Ur-Nammu's system of administration, for since the provinces consisted of the earlier city states, the local priesthood was in charge of the administration under its chief—he was still called *ensi*—and reasons to question the authority of the king were easily found, for instance, if shortage of food arose. When Ishbi-Irra refused to send the grain he had bought, an unexampled inflation was the consequence, and prices rose to sixty times the normal. In the meantime, as appears from his year names, Ishbi-Irra built temples to various Sumerian gods, and in doing so, he showed that he had no intention to change the system prevailing. In this situation, as Puzur-Numushda, the governor of Kazallu, informs Ibi-Sin in a letter, one after the other of the local governors

joined Ishbi-Irra. Ibi-Sin's authority vanished more and more, and while he was contemplating his possible errors, the Elamites contributed to the final catastrophe, and Ibi-Sin was carried imprisoned to Elam. In Larsa, another "Amorite" dynasty had ascended the throne a little earlier. There is no evidence to make probable that the system of administration was changed in the reigns of the dynasties of Isin and Larsa. However, the turn of the tide was not yet a fact. Approximately a century after Ishbi-Irra's assumption of power, the first dynasty of Babylon ascended the throne, and about 1800 (or 1792) Ḫammurabi became king in Babylon. Ḫammurabi became the founder of the new political unity, and his policy also concerned civilization in all its aspects.

Ḫammurabi's fame is not least due to his Code. In the Prologue—still more expressly in the Epilogue—according to common parlance, it is said that Ḫammurabi had been elected king to establish justice in the country, or in order that the strong should not oppress the weak, and the widow and the orphan should get their rights.¹ Previous rulers had proclaimed the same proud principles. Were these principles realized to a larger extent than on earlier occasions? In answering this question, we only need briefly to mention a few characteristic features of Ḫammurabi's reign. He was no great conqueror. Two years before his accession in Babylon Rim-Sin of Larsa had taken Isin, and thus united the two cities under his rule. Rim-Sin was accordingly a powerful rival, at first as his ally. Another powerful competitor was Shamshi-Adad of Asshur, but he died in Ḫammurabi's 11th year. Only in his 31st year, however, Ḫammurabi succeeded in rendering Rim-Sin submissive. After that, in his 33rd year, he vanquished Mari, which nevertheless remained independent to a certain extent, and, in his 38th year, Eshnunna. But with these advances, his resources were exhausted, and decline was already a fact, why in his last years, he was content with the title "King of Sumer and Akkad". What made his reign illustrious, was rather his efforts to make his realm a civilizational unity. His Code was mentioned above. According to a wording in the Prologue, his achievement was the fact that he established justice in the language of the country, i.e.

¹ On these groups, see F. C. Fensham, "Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature", *Journal of Near Eastern Studies*, 21, 1962, p. 129 ff.

Babylonian. One earlier code in this language is known, that of Bilalama of Eshnunna, about 200 years before Hammurabi, but the Code of Lipit-Ishtar of Isin was written in Sumerian. A comparison shows that Hammurabi's Code, in several respects, was liberal, for instance, the provision that a person who had become a slave owing to debts, should be released after three years.

With regard to the religious structure of the realm, Hammurabi's most important reform was Marduk's rise to a position as the chief deity of the whole kingdom. Whether or not the Epic of Creation obtained its final literary form in the reign of Hammurabi is a question, which is not easily answered. There is sufficient evidence of the main features of Marduk's character before Hammurabi's reign, but quite another question is that of the literary process. In any case, Marduk's position as the chief deity of the realm coincided with Hammurabi's adopting the feudal system of administration. In the Ur III period, as we have seen, the early system still prevailed, and the earlier city states continued their existence, although as provinces of the unity. This system was continued in the period of the Isin and Larsa dynasties. In the reign of Shamshi-Adad of Asshur, at any rate, we meet with a typical feudal system, as is evident, for instance, from his correspondence with his son Yasmah-Adad, viceroy of Mari. This system implies that the king considered himself the possessor of the ground, particularly such as belonged to the temples, and its products as well. This does of course not mean that farmers possessing ground did not exist.

To quote one example only, we may refer to a passage containing directions to Yasmah-Adad concerning the question, whether or not new surveying performances should be undertaken in the case of certain tenants on the shore of the Euphrates, Shamshi-Adad advises not to undertake new performances lest discontent should arise. Only in the cases of a dead man or of a fugitive, new performances should be undertaken.¹

What might the reasons be for discontent, in the case new surveying performances were undertaken and the ground was assigned in a different way as compared with the previous allotment? Undoubtedly, one reason

¹ For an example, see *Archives royales de Mari*, I, 1950, No. 6; cf. A. Haldar, *Who Were the Amorites*, 1971, p. 80 f.

might be debts, which the tenants were liable to pay, and interests were often a heavy burden. Now and then conditions became untenable for this reason, and then the king might order a remission of debts to certain groups of the population. A year name of Rim-Sin's runs as follows: "Year: the tablets were broken." The implication is that tablets containing bonds were destroyed, and the tenants in debt were released. Other measures might also be taken to increase prosperity, such as to prohibit usury and rise of prices, the latter measure is said to have been taken by Shamshi-Adad.

Ḫammurabi's system of economy was in the line of Shamshi-Adad's. His correspondence with the two most important vassals, Sin-Iddinam and Shamash-Ḫašir, contains evidence to this effect. The military organization was dependent on the distribution of ground. During his last years, he stood on the defensive, and decline was a fact. Ḫammurabi himself has not computed or balanced the outcome of his reign, but there is a letter, written by his son and successor Samsuiluna, which illuminates the conditions of those years. We read there as follows, "The king, my father, is s[ick] and I sat myself on the throne in order to . . . the country."¹ After that he mentions his first action as ruler, remission of debts. This shows that the proud wordings of the Prologue and the Epilogue of the Code, nor the Code itself, did not cover reality. We are perhaps entitled to say that there we have the Myth of the State, describing social conditions as they should be, or as A. L. Oppenheim puts it, "Its contents are rather to be considered in many essential respects a traditional literary expression of the king's social responsibilities and of his awareness of the discrepancies between existing and desirable conditions." He continues, "Ultimately, such codes represent an interesting formulation of social criticism and should not be taken as normative directions in the manner of post-biblical and Roman law" (*op. cit.*, p. 158). Governmental proclamations of social justice to the effect that all subjects are to have their share of prosperity without suffering from poverty or from other conditions considered social injustice are undoubtedly a myth, *The Myth of the State*, which is never in accord with reality.

¹ *Textes cunéiformes*, 17, No. 76, quoted by A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago & London 1964, (2nd impression 1965), p. 157. Oppenheim's note 24 (p. 363) is worth while considering: "No serious use has yet been made of the considerable textual evidence available for the rule of this king, to study the history of the period."

Hammurabi's dynasty continued to rule Babylonia for another 150 years. In this period the political unity was carried on to some extent, in that Babylon was the capital and the earlier local centres were administrative centres of the provinces. Only the south was an exception, "where inaccessible marshes and poor communications create a natural refuge for ethnic groups out of power and separatists" (Oppenheim, *op. cit.*, p. 157).

Prophecy and Politics in the Old Testament

By BERTIL ALBREKTSON

The title of my paper is rather comprehensive and needs some qualification. I shall attempt to discuss some aspects of the subject which may shed light on the theme of this symposium, that is to say aspects which concern the religious legitimation of the state. I shall in the main confine myself to the period of the Israelite monarchy, partly because it is during this particular period—the reigns of David and Solomon, and the time of the divided kingdom down to the exile—that the political organization of Israel may safely be called a state, and partly because the golden age of the prophetic movement falls precisely in this period. I shall first attempt a sketch of the historical and ideological background and then say something about three different groups of prophets: the professional cultic prophets, the early Yahwistic prophets of the type of Elijah and Elisha, and the great prophets.

First a few words about the religious foundation of the state where the prophets acted. That the connection between religion and state, between belief and political existence was intimate in Israel is evident. Before Israel became a state in the more strict sense of the word she existed as a tribal confederacy, and it seems fairly clear that this confederacy was primarily organized for religious, not political purposes. What united the separate tribes was their common worship of Yahweh, the God of Israel. The political unity seems to have grown out of the religious; or, in the words of G. Buccellati, “the originating force behind the league was basically cultic and religious”.¹ This means that in the case of Israel the state is not the primary fact, not an already existing phenomenon which is given a religious authorization: what we have is a group of human beings which has organized

¹ G. Buccellati, *Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms (Studi Semitici, 26)*, Roma 1967, p. 113.

itself for cultic purposes and which subsequently develops into a political organization, a state.

Buccellati has applied the distinction between territorial states and national states to the political institutions of ancient Syria and Palestine. In territorial states such as Ugarit or Alalakh the feeling of unity, the group solidarity, "was a *consequence* of common residence in the same territory and of being under a common ruler".¹ The importance of the territory is further underlined by the fact that it supplies the name for the people living within it. The associative bond in the national states, e.g. Israel or Moab, is of a different character. Here the name is first the name of a group of human beings, a people, and is then transferred to the territory where the people settles down; kinship and tribal solidarity are important social and political factors; the national god contributes vitally to the very identity of the people: Israel is the people of Yahweh as Moab is the people of Chemosh, while corresponding designations do not seem to exist in the case of territorial states. Such features are also characteristic of nomadic groups, and in cases like Israel and Moab they seem to be a heritage from an earlier nomadic or semi-nomadic stage.

It is debatable whether or not Israel was a proper state during the period of the judges—this is, of course, partly a problem of definition. But at all events the establishment of the monarchy was a great and significant change with far-reaching consequences in many spheres. Primarily, of course, it affected the political domain: the very form of Israel's existence as a political unity was radically changed.

At the same time there was a continuity: Israel had been transformed into a monarchy, but the kingdom of Israel was still in a sense the same Israel which had previously been organized as a tribal league. This meant that the new state could inherit the religious legitimation of the old tribal community: as a kingdom, too, Israel was the people of Yahweh. The national identity of the people still had the same religious foundation.

But even if Israel remained the people of Yahweh and could keep the religious traditions which had been the foundation of her earlier existence, the break with the old political organization was nevertheless so radical that

¹ Buccellati, p. 63.

the new order needed a special authorization. To be acceptable it had to be associated with the very foundation of the people's existence: the Yahwistic faith itself. And so there developed in Israel a sacral kingship: the ruler in Jerusalem was the son of Yahweh, entrusted with a divine commission. To the covenant of Sinai between Yahweh and his people was added the Davidic covenant between Yahweh and his chosen king.¹ The Sinaitic and Davidic covenants were not incompatible but complementary; from a historical point of view they reflect two stages in the development of Israel: Israel as a tribal confederacy and Israel as a kingdom. The god whom the new king on Zion served and represented was the old tribal god Yahweh, and this combination of continuity and innovation was symbolized by David's ingenious move in bringing the Ark, the most important cult object of the ancient tribal league, to the capital of the new kingdom, the recently conquered Jerusalem. The fusion of old and new was finally manifested in the temple of Solomon: the Ark of the Covenant rested in the Holy of Holies of the royal sanctuary.

Naturally the transition was not without its difficulties. The Old Testament texts testify that opinions were divided. Not all regarded the monarchy as a divine gift; certain traditions in the Books of Samuel, for instance, express a strongly critical attitude towards the new constitution: the people's wish to have a king like all other nations is seen as apostasy from Yahweh, the true King of Israel. "Yahweh said to Samuel, '... they have not rejected you: it is I whom they have rejected from being king over them'" (1 Sam. 8: 7). But it was not this opinion that prevailed. Characteristic of the victorious view is, rather, the oracle of Nathan to David, the fundamental text for the religious legitimation of the Israelite state: "Thus says Yahweh of hosts, I took you from the pastures, from following the sheep, that you should be prince over my people Israel. ... I will assign a place for my people Israel, and I will plant them, that they may dwell in their own land, and be disturbed no more. ... When your time comes and you rest with your fathers, I will raise up your offspring after you, sprung from your loins, and I will establish his kingdom. ... Your house [i.e., your dynasty]

¹ Cf. A. H. J. Gunneweg, "Sinaibund und Davidsbund", *Vetus Testamentum*, 10, 1960, p. 335 ff.; Buccellati, p. 211 f.

and your kingdom shall endure for ever before me;¹ your throne shall be established for ever" (2 Sam. 7: 8, 10, 12, 16).

This, then, is—very briefly—the religious foundation of the state in the Old Testament. But the Old Testament tells not only of sacral kings but also of prophets and men of God who sometimes violently attack Yahweh's Anointed, who criticize and oppose the policy pursued by the representative of God on earth. How do these prophets react to the state and its pretensions to divine establishment?

First we must remember that there were many kinds of prophets in ancient Israel. Great preachers like Isaiah or Jeremiah perhaps come most readily to mind, representatives of the type which we usually call "writing prophets", the "classical" or "great" prophets. But there were also cultic or professional prophets, who were attached to sanctuaries all around the country and to the royal court in Jerusalem, who supplied oracles for a fee and tried in various ways to ascertain the will of Yahweh. A third group consisted of men like Elijah and Elisha, a kind of precursor of the later prophets of doom. To some extent the different groups run into each other, but the division may be defended as a means of marking out certain principal features.

The political part played by the professional and court prophets is fairly unequivocal.² In Israel like everywhere else in the ancient Near East their task was to pronounce blessings in the state cult and to secure success and prosperity. It was to these prophets that the kings turned on the eve of a campaign or other important enterprises. In the royal cult of the temple of Jerusalem it was probably they who repeated the divine promises of the prophecy of Nathan to new rulers of the Davidic dynasty. The divine oracle to the king in Ps. 2, by which his position is guaranteed, is likely to have been uttered by a cultic prophet: "You are my son; today I have begotten you. Ask of me and I will give you the nations as your inheritance and the ends of the earth as your possession. You shall break them with a rod of iron, and shatter them like a clay pot." Thus these prophets—like their colleagues in Babylon or Assyria—supplied in the official cult the religious

¹ See the critical apparatus *ad loc.* in *Biblia Hebraica*, ed. R. Kittel, Stuttgart 1937.

² Cf. H.-J. Kraus, *Prophetie und Politik (Theologische Existenz heute, N.F. 36)*, München 1952, p. 41 ff., 49 ff.

legitimation of the state and issued the guarantee for the sovereign. By men like Micah and Jeremiah they were accused of being false prophets: "They say: 'All is well, all is well', though nothing is well" (Jer. 6: 14; cf. 23 :16 ff.).

To describe the political part played by Yahwistic prophets of the type of Elijah and Elisha is considerably more difficult. In their unrelenting criticism of regal abuse of power and state syncretism they anticipate the classical prophets. Especially interesting from our point of view are some cases of prophetic co-operation in revolutions in the northern kingdom, not least because Albrecht Alt has interpreted these cases as evidence of a northern view of the religious legitimation of the monarchy radically different from that current in the kingdom of Judah.¹ According to Alt, Judah and Israel represent two altogether different ideas about kingship. In the southern kingdom a dynastic principle was in force: an unbroken succession of Davidic descendants ruled in Jerusalem by virtue of Yahweh's eternal covenant with David, a covenant confirmed at each new coronation. In the northern kingdom, on the other hand, there survived a more ancient ideal: a charismatic kingship continued the tradition of the judges, leaders who once stepped forward summoned by Yahweh, without institutional or dynastic legitimation. No dynasty comparable to the Davidic dynasty was ever developed in northern Israel: in contrast to the stability in Judah, there were perpetual rebellions and dynastic changes, and the usurpers authorized the murders of their predecessors with the divine calling through the agency of a prophet. Alt's thesis that this development in the northern kingdom had its roots in an ancient charismatic and anti-dynastic ideal of leadership has been very influential and has coloured the presentation of this period in the leading text-books on the history of Israel: we meet this theory not only in Alt's pupil Martin Noth but also in the American scholar John Bright, who on other points is strongly critical of Alt. Bright in fact goes so far as to speak of "different theories of the state" in the two kingdoms.² If Alt is right, the early prophets of northern Israel may thus be

¹ A. Alt, "Das Königtum in den Reichen Israel und Juda", *Vetus Testamentum*, 1, 1951, p. 2 ff., reprinted in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, 2, München 1953, p. 116 ff.

² J. Bright, *A History of Israel*, London 1960, p. 216.

regarded as advocates of a particular ideal of the state, entirely different from that of the Davidic realm.

There is, however, reason to doubt that Alt is right in this question. His arguments and his evidence have been scrutinized in an article by T. C. G. Thornton, "Charismatic Kingship in Israel and Judah",¹ and at greater length in Buccellati's book *Cities and Nations of Ancient Syria*.² Both scholars reach the conclusion that Alt's thesis does not bear close examination, and it seems to me that they are in all essentials right. For reasons of space I must confine myself to indicating briefly some of their main points. Alt's use in the first place of the term "charismatic" is debatable. Not only kings in Israel who had been designated by a prophet were regarded as chosen by Yahweh: the kings in Jerusalem were also supposed to have been elected by him and endowed with his special gifts of grace. As a matter of fact it is a common element in the ideology of kingship all over the ancient Near East that the ruler was divinely chosen and empowered to reign. It is perhaps still more striking that there is no direct evidence for Alt's theory: in our sources the alleged charismatic ideology is never invoked in support of the rebellions, and the texts in fact contain no anti-dynastic statements at all. On the contrary there is positive evidence not only that in practice the kingship was sometimes hereditary (this, of course, is admitted by Alt) but also that the dynastic principle was consciously embraced: it can be found precisely in those texts which give the ideological background of the revolts—in fact one of the prophets whom Alt takes as a representative of his alleged charismatic ideal explicitly promises a dynasty to his candidate for the throne. The divine oracle which the prophet Ahijah delivers to Jeroboam, who was to be the first ruler of the northern kingdom, is a perfect parallel to the oracle of Nathan in the south: "... I will be with you, and I will build for you a sure house, as I built for David, and I will give Israel to you" (1 Kings 11: 38). That a few prophets in northern Israel preached a theology of revolution and actively supported rebellions is undeniable, but the motive seems primarily to have been religious: they were champions of an old-fashioned Yahwism against the syncretism favoured

¹ T. C. G. Thornton, "Charismatic Kingship in Israel and Judah", *The Journal of Theological Studies*, N.S. 14, 1963, p. 1 ff.

² Buccellati, p. 200 ff.

by the kings. To regard them as representatives of a special theory of the state is hardly to the point.

Religious motives for political action—this theme leads us to the third and most important group of prophets, those who are commonly called classical. When scholars have discussed prophecy and politics, they have usually had this group in mind.

Looking at the literature about the political activities of the great prophets, one is first struck by the obvious lack of consensus among scholars: the most diverging views have been defended. Paul de Lagarde, the great Septuagint scholar of the 19th century, represented the Israelite prophets as ardent patriots: "in ihnen brennt zum ersten Male in der Geschichte die Flamme der Vaterlandsiebe im reinsten Lichte".¹ To Hugo Winckler, assyriologist and a leading representative of the pan-Babylonian school, they were instead political agents who ran the errands of foreign powers: Isaiah got his instructions from Niniveh, and Jeremiah acted on orders of Babylon.² Both views—the prophets as whole-hearted patriots or as cunning confidential agents—were of course much too extreme to gain support among the majority of biblical scholars. In particular Winckler's exaggerated emphasis on the political motives behind the activities of the prophets was criticized. As early as 1906 F. Kückler published a treatise which was directly aimed at Winckler's theories;³ it discussed Isaiah's attitudes to the politics of his time, and the author's main thesis is that the prophet was in all his dealings determined by ethical and religious motives, not political ones.⁴ This standpoint has been widely accepted in the subsequent discussion, which has been mainly concerned about how this rather general thesis could be more clearly and precisely stated—the bare establishing of religious motives leaves many questions about their kind and character unanswered. Contributions from writers who were not professional biblical scholars have enriched the debate. Ernst Troeltsch, syste-

¹ P. de Lagarde, "Die Religion der Zukunft", *Deutsche Schriften*, 1903, p. 224.

² H. Winckler, "Geschichte und Geographie", in: H. Zimmern and H. Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 1903, p. 171 ff.

³ F. Kückler, *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*, Tübingen 1906.

⁴ Isaiah demanded "dass politische Entscheidungen nicht nach politischen, sondern nach religiösen Gesichtspunkten getroffen werden", Kückler, p. 46.

matic theologian and philosopher, published in 1916 a paper on "Das Ethos der hebräischen Propheten" which has been very influential.¹ He accepted the view that the political attitudes of the prophets had purely religious grounds, and above all he emphasized the unworldly strain, the prophets' sovereign contempt of the considerations of practical politics: the key word in Troeltsch is utopian. The same strong stress on the utopian element is found in the well-known sociologist Max Weber, who in his great work on Ancient Judaism adopted Troeltsch's view.² Weber's position is clear even from the following short quotation: "Die politische Stellungnahme der Propheten war rein religiös, durch die Beziehung Jahwes zu Israel motiviert, politisch angesehen aber durchaus utopischen Charakters."³ For some time this view was quite generally accepted by biblical scholars; it found eloquent expression in the very title of a work by F. Weinrich: *Der religiös-utopische Charakter der "prophetischen Politik"*, published in 1932.⁴

But it did not go unchallenged. In the thirties Karl Elliger protested against the prevalent view of the prophets' utopian attitude to political affairs.⁵ He stated his objections in an inaugural lecture in Leipzig which was published in 1935 and attracted some attention.⁶ Elliger wanted to lay chief stress upon the experiences of the prophets, their conviction that they had received divine revelations. They had been endowed with a special ability to look into the future, they were initiated into the secret plans of Yahweh, they knew what others did not yet know. Elliger therefore preferred to speak of "pneumatischer Realismus" rather than "religiöse

¹ E. Troeltsch, "Das Ethos der hebräischen Propheten", *Logos*, 6, 1916, p. 1 ff., reprinted under the title "Glaube und Ethos der hebräischen Propheten", *Gesammelte Schriften*, 4, 1925, p. 34 ff.

² M. Weber, "Das antike Judentum", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3, 1921, p. 1 ff.

³ Weber, p. 334.

⁴ F. Weinrich, *Der religiös-utopische Charakter der "prophetischen Politik"* (*Aus der Welt der Religion. Biblische Reihe*, 7), Giessen 1932.

⁵ Cf. also an earlier protest against Weber's view by the Roman Catholic scholar A. Eberharder, *Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums*, Salzburg 1924, p. 149 ff.

⁶ K. Elliger, "Prophet und Politik", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, N.F. 12, 1935, p. 3 ff.

Utopie”:¹ precisely because the prophets spoke and acted on the basis of their supernatural insight into future events they were in effect more realistic than the politicians of those times, who lacked this enigmatic gift of knowing the results beforehand.

Elliger may well be right that the prophets' contribution to Israelite politics is too complicated a phenomenon to allow us to reduce it to a simple formula and speak generally of its utopian character. But serious objections can be raised against his reasoning. The most important one seems to me to be that he oversteps the bounds of a scientific treatment of the theme “prophecy and politics” by simply presupposing the existence of supernatural information: “Senkrecht von oben hat ein göttlicher Strahl sie getroffen.”² That the prophets thought so can, of course, be proved by ordinary empirical methods. But I do not quite see how one could scientifically verify statements like “Isaiah knew that God had decided to act differently from what the politicians thought”.³ Another objection is that on those points where it is now possible to check the alleged ability of the prophets to predict the future, the result is not particularly promising. Not a few prophetic utterances about future political occurrences can now be controlled after the event, and it appears that about half of these prophecies have not come true.⁴ Under such circumstances it seems difficult to speak, as does Elliger, of “ein sicheres Vorwissen”.⁵

Hans-Joachim Kraus, in his book on prophecy and politics,⁶ is likewise critical towards the views of Troeltsch and Weber. One of his most important objections is that they operated with an idealistic concept of religion which is not immediately applicable to the Old Testament. He emphasizes that in order to determine correctly the relations between prophecy and politics it is necessary to take the specific historical conditions into account and to

¹ Elliger, p. 15.

² Elliger, p. 10.

³ Elliger, p. 12: Isaiah “wusste, dass Gott es anders beschlossen hatte, als die Aufständischen mit Ägypten im Rücken es sich dachten”. Cf. also p. 13: Isaiah could proclaim victory during the siege of Jerusalem “weil sein Gott ihm für einen Augenblick die Binde von den Augen nahm, sodass er sah, was andere noch nicht sahen”.

⁴ Cf. E. Jenni, *Die politischen Voraussagen der Propheten (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 29)*, Zürich 1956, p. 111 f.

⁵ Elliger, p. 11.

⁶ See above, p. 48, note 2.

avoid operating with general conceptions. This is no doubt a sound rule of method. How Kraus himself has put it into practice is a different question—his own inquiry seems to me to be marred by a certain tendency towards simplifications and black-and-white alternatives, and it issues in theses with a strong dogmatic and apologetic tinge which are somewhat difficult to translate into sober scientific prose. However, Kraus is certainly right in stressing the predominance of denunciation and doom in the preaching of the prophets and in emphasizing the importance of this feature for a proper understanding of their political significance. It is remarkable how few concrete political demands they made when they rounded on kings and other leading statesmen with their merciless castigations in the name of Yahweh, how little their indictments were, as a rule, directed towards specific political measures.¹ The demands were general demands: for justice, faithfulness, mercy. This indicates something essential about the real purposes of the prophets. Joh. Hempel has expressed it very clearly: “nicht das politische Einzelziel ist es, worauf die prophetische Absicht sich richtet, vielmehr geht die Intention auf den religiösen Gehorsam als solchen, in dem Glauben, dass dieser Gehorsam die beste, ja, die einzige wahre Politik sei”.² The political accusations are at the same time theological and religious: they are accusations of disobedience and lack of faith: that is what justifies the judgement.³ The great prophets do not act as representatives of certain political groups, they do not foment rebellions, they do not conspire against the kings, they do not want to subvert the social order.⁴ But they serve as the conscience of the state. The principles they rely on are no new political programmes or revolutionary doctrines: they remind the kings of the justice of which they are in charge, of their duties according to the covenant with Yahweh, of the demands which are embedded in the religious legitimation on which the kings themselves base their claims. Perhaps the difference

¹ Cf. J. Hempel, *Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum* (*Der Alte Orient*, 38: 1), Leipzig 1939, p. 43.

² Hempel, p. 43.

³ Cf. C. Westermann, “Propheten. Im AT”, *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, 3, 1966, col. 1505. The prophetic demands are rightly characterized as “Glaubensforderung” by O. Procksch, *Der Staatsgedanke in der Prophetie*, Gütersloh 1933, p. 30, 33.

⁴ Cf. Westermann, col. 1506.

between politician and prophet in Israel was sometimes that the rulers treated the time-honoured phrases of the royal ritual as venerable decorations, while to the prophets those ancient words were earnest and deep reality.

This naturally did not prevent individual prophets from displaying considerable political insight and power of judgement. It is difficult to deny that Jeremiah, when he recommended surrender to the Babylonians, had a much clearer grasp of the situation than the activist party at the court which completely controlled the king and his policy. It is also true that the religious convictions of the prophets sometimes compelled them to speak and act in ways which had very definite political implications and effects,¹ and at times they must have appeared to their antagonists as nothing but plotters and political agitators. Amos is an obvious case (Am. 7: 11), and Isaiah's advice to his adherents can be interpreted in a similar direction: "Do not call conspiracy all that this people calls conspiracy" (Is. 8: 12).² But this does not alter the main point: the deepest motives underlying the political statements of the prophets were not political but religious, rooted in the holy traditions which formed the religious foundation of the Israelite state.

Was their message also utopian? In spite of the objections raised against Troeltsch and Weber I believe that this label still indicates something essential, even if it cannot be used as an all-embracing formula. It seems incontrovertible that practical considerations of what was politically possible and realistic acquiescence in compromise were entirely foreign to the prophets. Israel should radically abstain from all military alliances and all dependence on human powers and rely solely on the help of Yahweh—it is perhaps not unreasonable to call such a defence policy utopian. The prophetic politics is utopian in its very point of departure, its basic presupposition, which has been termed "the prophetic postulate":³ the belief that political disasters are a punishment for the apostasy of kings and people, and that the fear of Yahweh is the only way of rescue from defeat and mis-

¹ Cf. F. Wilke, *Die politische Wirksamkeit der Propheten Israels*, Leipzig 1913, p. 48; Weinrich, p. 27.

² On Is. 8: 12 see H. Donner, *Israel unter den Völkern. Die Stellung der klassischen Propheten des 8. Jahrhunderts v. Chr. zur Aussenpolitik der Könige von Israel und Juda* (*Supplements to Vetus Testamentum*, 11), Leiden 1964, p. 27 ff.

³ Weinrich, p. 5.

fortune—a doctrine of retribution which is actually to some extent indicated in the prophecy of Nathan itself. This attempt to read the vicissitudes of states and sovereigns as a diagram of the effects of the law of retribution was contradicted by the brute facts time and again—most palpably perhaps in the premature death of the pious reformer Josiah at Megiddo. Reality did not conform to the postulate. In their uncompromising assertion of the principles on which the Israelite state cult was ultimately founded the great prophets were indeed utopians. If they had been reasonable and pragmatic we should probably never have heard of them.

Der Staat im Neuen Testament

Von GÖSTA LINDESKOG

Jesus wurde unter Augustus geboren. Dieser, einer der grössten Staatsmänner aller Zeiten, gab wie kein zweiter der Caesaren dem antiken Staatsmythus realen Inhalt. Gemäss dem Mythos sollte ein Herrscher durch ein Reich eine neue Weltsituation schaffen. Dieses Reich sollte der tragischen Weltnot ein Ende machen. Der Reichsgründer des Mythos war mehr als ein weltlicher Politiker, er war ein Welterlöser, eine göttliche Gestalt.

Im gewaltigen Reich des Augustus herrschte die *Pax Romana*. Aber es gab eine unruhige Ecke, wo nicht einmal Augustus Frieden und Ruhe schaffen konnte, Palästina. Schon unter der Regierung Herodes des Grossen wurde der Nährboden für die Zeloten bereitet, die sich das Ziel setzten, wie einst die makkabäischen Freiheitskämpfer, das Fremdjoch mit Gewalt abzuschütteln¹. Mit ihnen wurde der messianische Glaube zu einem politischen Faktor. Von dieser Zeit an waren die Voraussetzungen für den Freiheitskampf da, der mit der völligen äusseren Katastrophe des erwählten Volkes enden sollte.

Zu dem wissenschaftlich Haltbarsten der umstrittenen Jesustrilogie Ethelbert Stauffers gehört ohne Zweifel was er über das Verhältnis Roms zu Palästina schreibt², ein Thema, das er schon in dem vielgelesenen Buch „Christus und die Caesaren“ ausführlich behandelt hat³. Der Kampf zwischen Jerusalem und Rom, so wird betont, ist tiefstgesehen gegenseitig religiös bedingt: es waren zwei religiöse Mächte, die miteinander zusammenstiessen. Der römische Staat war eine göttliche *Maiestas* und der Kaiser

¹ M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr. (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums, 1)*, Leiden/Köln 1961, S. 330.

² Siehe den ersten Teil, E. Stauffer, *Jerusalem und Rom im Zeitalter Jesu Christi (Dalp-Taschenbücher, 331)*, Bern 1957, Kap. 1-2.

³ E. Stauffer, *Christus und die Caesaren. Historische Skizzen*, Hamburg 1960.

war göttlich oder sogar ein Gott. Es gab im römischen Raum ein Gegenstück zu der jüdischen Messianologie¹. Die Versöhnung zwischen Antonius und Octavian in Brindisi in Oktober 40 a. Chr. inspirierte Vergil zur endgültigen Ausgestaltung der „Vierten Ekloge“, die dem römischen „Messianismus“ einen grossartigen literarischen Ausdruck gab². In Aen. 6,791 ff. grüsst Vergil Augustus als den Sohn Gottes und den, der das goldene Zeitalter bringen soll³. In Palästina huldigte Herodes der Grosse in vielfältiger Weise Augustus als einer göttlichen Offenbarung. Die Stadt Samaria taufte er zu Sebaste (von *Sebastos* = *Augustus* = der Anbetungswürdige) um und baute dort einen Augustus-Tempel auf. In dem von ihm neu aufgebauten Caesarea (= der Kaiserstadt) an der Küste weihte er ein Templum Romae et Augusti.

Als einige Pharisäer und Herodianer (Anhänger der herodianischen Dynastie) die Frage nach dem Steuergeld an Jesus richteten, zwang er sie zuzugeben, dass sie den römischen Denar bei sich hatten (Mark. 12: 13–17 parr.). Für die Herodianer, die den Römern gegenüber Konjunkturpolitiker waren, war es wohl nicht so kompromittierend, aber um so mehr für die Pharisäer. Der römische Denar war „ein Machtsymbol und ein Kultsymbol“⁴. Davon zeugten sowohl das Bild des Kaisers, in diesem Falle ohne Zweifel das des Tiberius, als die Inschrift. Man konnte u. a. darauf lesen: „Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus“. Auf griechisch hiess dies nach zeitgenössischen syrischen Provinzmünzen: „Tiberios Kaisar Theou Sebastou Hyios Sebastos“ oder auf deutsch: Kaiser Tiberius, der anbetungswürdige Sohn des anbetungswürdigen Gottes (d. h. Augustus)⁵. So intim und alltäglich kam der Jude mit der heidnischen Okkupationsmacht und ihrer Ideologie in Berührung⁶.

¹ Stauffer, *Jerusalem*, S. 24.

² Ib.; E. Stauffer, *Christus und die Caesaren*, S. 84 f.

³ Stauffer, *Jerusalem*, S. 27.

⁴ E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute (Dalp-Taschenbücher, 333)*, Bern 1959, S. 101.

⁵ Ib.

⁶ Die beste mir bekannte „kontextliche“ Auslegung dieser merkwürdigen Perikope hat Ethelbert Stauffer geleistet, *Christus und die Caesaren*, S. 121 ff., *Die Botschaft Jesu*, S. 98 ff. — Von den Zeloten wird erzählt, dass sie nie eine Münze bei sich haben wollten, weil es nicht erlaubt war, ein Bild bei sich zu haben oder anzusehen oder zu machen, S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester 1967, S. 45.

Das Verhältnis einer Okkupationsmacht zu einem unterjochten Volk muss wohl immer spannungsvoll sein. Im Falle Judäa und Rom war es explosiv, vulkanisch. Besonders gilt dies von dem Zeitabschnitt 6–70 p. Chr., eben in derselben Periode, wo die von der Botschaft Jesu ausgehende Bewegung entstand. Dass Judäa das Joch einer fremden und eo ipso heidnischen Macht trug, war nichts weniger als eine Anomalie. Zwar war diese Anomalie nun eine alte Geschichte. Die kurze Freiheit der Makkabäerzeit war eine Episode eines, wie es schien, dauerhaften Zustandes. Die Juden hatten gelernt, unter fremden Herren zu leben und sich einen, sogar aus religiösem Gesichtspunkt sinnvollen *modus vivendi* zu schaffen. Aber unter den Römern traten Verhältnisse ein, die an die Zeit der Seleukiden erinnerten. Im Jahre 6 p. Chr. kamen die Juden direkt unter römische Verwaltung. Damit machte das Heidentum seinen Einzug in das Land und drohte der Heiligkeit des Landes mit Verunreinigung. Man muss die exklusive religiöse Sensibilität der Juden richtig einschätzen um ihre Reaktion zu verstehen.

Zu den unmittelbaren Veränderungen im Leben des Volkes nach der Umwandlung Judäas in ein kaiserliches Territorium gehörte die von dem neuen Statthalter Syriens Quirinius durchgeführte erste Steuereinschätzung, der Census. Dieser wurde als eine Vergewaltigung religiöser Art empfunden. Der Census „struck at the very roots of Yahweh's sovereignty over Israel—the holy land of his ancient promise was now regarded as the property of the Roman emperor“¹. Jetzt tritt die zelotische Bewegung, von Judas dem Galiläer organisiert, deutlich hervor. Der Zelotismus war eine durchaus religiöse Bewegung². Die Zeloten wollten eine Theokratie aufrichten. Ihr Grundsatz war, keinen anderen als Gott „Herr“ zu nennen. Darum war der Kaiserkultus, der den Juden überhaupt ein furchtbarer Greuel war, eben in dieser Parole gefordert. Als die praktische Konsequenz wurde die Revolte gegen die heidnische Herrschaft proklamiert.

Die Zeloten genossen Sympathien in weiten Kreisen des Volkes. Die Hoffnung auf das Kommen des Messias, der das Volk und das Land von den Fremden befreien und den Thron Davids errichten sollte, wurde in

¹ Brandon, *Jesus and the Zealots*, S. 63. Vgl. Hengel, S. 85, 132 ff.

² Hengel, S. 146.

dieser Zeit immer stärker¹. Aber die Nation war geteilt. Die Realpolitiker, die Herodianer, die „neuen Sadduzäer“, die priesterliche Aristokratie und der Hohe Rat, sahen das Vergebliche ein, auf militärischem Weg politische Freiheit zu gewinnen. Ihre Taktik zielte darauf hin, das möglichst Beste aus der Situation zu machen und Konflikte mit der fremden Übermacht zu vermeiden. Aber es gelang ihnen nicht, die zelotischen Aktivisten zurückzuhalten. Die Verhältnisse im Lande wurden immer chaotischer und unerträglicher, auch infolge der Misswirtschaft der römischen Prokuratoren. Aufstände, Blutvergiessen, Pogrome gehörten fast die ganze Zeit hindurch zur Tagesordnung. Die Juden hatten guten Grund, das Schlimmste zu befürchten. Caligula (37–41) befahl, dass sein Bild in der Form einer goldenen Kolossalstatue von Zeus im Tempel aufgestellt werden sollte. Nur der Tod des Kaisers konnte die Ausführung des wahnsinnigen Plans verhindern. Aber was konnte nicht eintreffen? Die Stimmung war desperat².

Im Jahre 66 p. Chr. brach der grosse Aufruhr aus, der im Jahre 70 mit der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels endete. Die Katastrophe wurde durch die Niederwerfung des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahre 135 endgültig. Als das grosse Schicksalssymbol figuriert jedoch in der jüdischen Erinnerung das Jahr 70³. Was damals geschah, hat auch Spuren im Neuen Testament hinterlassen und wurde für die Zukunft des werdenden Christentums entscheidend. Nach Angaben von Eusebius in seiner Kirchengeschichte (Eccl. Hist. III, v. 2–3) und Epiphanius (Adv. Haer., XXIX, 7) wanderte die judenchristliche Urgemeinde in Jerusalem vor der Katastrophe in das Ostjordanland (Pella) aus. Die Historizität der „Pellallegende“ wird von einigen bezweifelt⁴. Über eine Sache ist man sich jedoch einig, nämlich dass die Urgemeinde nach 70 aus der Sicht verschwindet. Es fiel der heidenchristlichen Kirche ausserhalb Palästinas zu, die Lei-

¹ Vgl. M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud in den Tagen von Rom und Byzanz* (*Studia Judaica. Erforschungen zur Wissenschaft des Judentums*, 2), Berlin 1962, S. 9: „Der messianische Glaube wurde demnach um diese Zeit zum ersten Mal zu einem politischen Faktor von grosser Bedeutung.“

² Hengel, S. 110.

³ Vgl. hierzu H.-J. Schoeps, „Die Tempelzerstörung des Jahres 70 in der jüdischen Religionsgeschichte“, *Aus frühchristlicher Zeit*, 1950, S. 144 ff.

⁴ So z. B. S. G. F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, London 1957, S. 167 ff.; Brandon, *Jesus and the Zealots*, S. 208 ff.

tung zu übernehmen, und damit entstand eine neue Situation für das Christentum im Verhältnis zum Judentum und zum römischen Staat. Innerhalb der Kirche bildete sich auch das Dogma aus, dass das Schicksal der heiligen Stadt und des Tempels göttliches Gericht über das alte Gottesvolk sei, weil es nicht an die Messianität Jesu geglaubt, sondern ihn sogar zur Kreuzigung ausgeliefert habe. Das alte Gottesvolk habe seine Rolle ausgespielt und sei seiner Erwählung verlustig gegangen. Jetzt sei die Kirche das Volk Gottes, von dem das Alte Testament sprach. Sie sei die *Civitas Dei*, aber viel Märtyrerblut sollte fliessen, ehe Petrus der Herrscher der *Roma Aeterna*, der Hauptstadt der Caesaren, wurde.

Das Judentum ist immer überwiegend eine auf diesseitige Ziele und Aufgaben eingerichtete Religion geblieben. Darum wurde seine Stellungnahme zu den politischen Fragen wesentlich anders begründet als die der Kirche. Das Judentum ist eine ausgeprägte Nationalreligion, an ein Volk und an ein Land gebunden. Wenn man so will, kan man hier vom Mythos des Volkes und Landes sprechen. Während der vielen Jahrhunderte fremden Joches, Unfreiheit und Zerstreung haben die Juden nie aufgehört, auf eine messianische Zukunft zu hoffen, die Wiederherstellung des Nationalheimes und der Heimholung der Diaspora. Was im Jahre 135 geschah, leitete eine Entwicklung ein, wodurch die Diaspora in immer grösserem Umfang die jüdische Lebensform wurde¹. Die Juden haben gelernt, in der Zerstreung zu leben ohne wie andere Völker ein eigenes Land zu haben, bis das grosse Mirakel in unserer Zeit eintraf. Obwohl die Juden als Volk und als Individuen mehr Leiden als andere ausgestanden haben, obgleich sie gehasst und verfolgt wurden und Gegenstand stets wiederkehrender

¹ Nach dem Jahre 135 ging das Stammland der Juden, Judäa, verloren (Avi-Yonah, S. 17). Nur Galiläa blieb „als das Hauptbollwerk des palästinischen Judentums bestehen“ (Avi-Yonah, S. 18). Die Römer waren aber Realpolitiker. Demgemäss gewannen die Juden „nach dem Bar-Kochba-Krieg und der hadrianischen Verfolgung die Religions- und Lehrfreiheit, ein bedeutendes Mass von gerichtlicher Selbständigkeit, eine autonome innere Organisation und die Aufrichtung des Patriarchats als anerkannte zentrale Autorität zurück“ (Avi-Yonah, S. 84). Als die Perser im Jahre 614 Palästina eroberten, übergaben sie den Juden Jerusalem. Aber nach drei Jahren beschloss der Perserkönig, Jerusalem als eine christliche Stadt wieder aufzubauen und die Juden zu vertreiben. Avi-Yonah beurteilt diesen Fehlschlag der jüdischen Hoffnungen folgendermassen: „Mangels eines politischen Zieles wurde das palästinensische Judentum zu einer Gruppe, die den Charakter einer Diasporagemeinde trug“ (Avi-Yonah, S. 272).

Austilgungsversuche waren, von denen der letzte der schrecklichste war, haben sie nie aufgehört zu glauben, dass die Welt verbessert werden kann und dass sie berufen sind, durch positives Handeln und Eingreifen in das weltliche Leben die Mitarbeiter Gottes zu sein um auf Erden sein Reich zu errichten. Denn das Judentum hat auch eine universale Perspektive.

Hier besteht ein Unterschied zwischen dem Judentum und dem Christentum. Zwar hat sich die Kirche im Laufe der Zeiten sehr viel mit der Welt beschäftigt. Die erste grosse Demonstration dieser Weltbezogenheit war die römische Staatskirche. Aber es gab immer Strömungen, welche gegen die Verweltlichung kämpften und zwar im richtigen Empfinden, dass zum ursprünglichen Christentum eine unweltliche Perspektive gehört. Es ist schwer auszumachen, welche Worte Jesu seine *ipsissima vox* am reinsten aufbewahrt haben. Aber die Proklamation „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ (Joh. 18: 36) wird mit Sicherheit einen charakteristischen Zug der Verkündigung Jesu wiedergeben. Jesus hat die nationalen Messiaserwartungen abgelehnt, die viele seiner Zeitgenossen mit seiner Person verbanden. Seine Botschaft war nicht im geläufigen Sinne des Wortes politisch¹.

Es gibt heutzutage einen überzeugenden Consensus, dass die Botschaft Jesu eschatologisch war². Hier besteht eine Kontinuität zwischen Jesus und dem Urchristentum. Paulus erwartete die Parusie in der nächsten Zukunft. Die eschatologische Naherwartung wurde in den Kreisen der jüdischen Apokalyptik gepflegt. W. R. Farmer ist ohne Zweifel im Recht, wenn er von „apocalyptic zealotism“ spricht und meint, diese habe eine wichtige Rolle im Kampf gegen die Römer gespielt³. Auch das junge Christentum hat reichlich aus der jüdischen Apokalyptik geschöpft⁴ aber nicht zu militanten

¹ J. Gwyn Griffiths, „The Disciple's Cross“, *New Testament Studies*, 16, 1970, S. 362, ist der Meinung, Jesu Verhältnis zu den Römern sei das eines unbewaffneten Widerstandes. Siehe ausführlicher Anm. 2, S. 75.

² Leider ist der Begriff „eschatologisch“ belastet und hätte eine Definition nötig. Siehe J. Carmignac, „Les dangers de l'eschatologie“, *New Testament Studies*, 17, 1971, S. 365 ff.

³ W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus*, New York 1956, S. 196. — Ein wichtiges Dokument der „militanten Apokalyptik“ ist die Kriegsrolle (IQM) aus Qumran (Krieg der Kinder des Lichts gegen die Kinder der Finsternis), die dem Zelotismus nahe in Zeit und Inhalt kommt (Hengel, S. 20, 283 ff.). Hier wird der „heilige Krieg“ geschildert.

⁴ Auch aus diesem Grund wurde die Apokalyptik vom normativen nachchristlichen Judentum als häretisch abgestossen. Vgl. K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*,

Zwecken, sondern im Gegenteil, um die transzendente Orientierung der Zukunftshoffnung mit Hilfe der apokalyptischen Bildersprache zu verkündigen. Diese eschatologische Ausrichtung, die im Urchristentum durch den Glauben begründet wurde, Jesus sei der Messias, der mit übernatürlicher Macht ausgerüstet zur Vollendung seiner Mission bald wiederkehren würde, hatte wichtige Konsequenzen für das Verhältnis der Christen zum Leben in der Welt. Aber hier sei Vorsicht bei Beurteilungen und Verwertungen angebracht. Die lebendige Religion kennt kaum das Gesetz der ausnahmslosen Folgerichtigkeit, und es gibt immer an der Seite der Haupttendenz Nebentendenzen und dazu noch Bedürfnisse und Forderungen, die sich im Alltagsleben geltend machen. Das Christentum hat während seiner ganzen Geschichte innerhalb seiner Grenzen asketische Richtungen auftreten sehen, bisweilen extremer, um nicht zu sagen lebensverneinender Art. Aber solche Erscheinungen können nicht als das typisch Christliche gelten. Jesus machte sich in seiner Umgebung weder durch seine Lehre noch in seinem Umgang mit den Menschen wegen Asketismus bekannt. Paulus hatte eine ausgeprägte pessimistische Auffassung vom Menschen, und er bekämpfte frenetisch die Lehre, dass gute Werke den Menschen erlösen können. Dies hält ihn aber nicht davon ab, in der eindringlichsten Weise an das moralische Bewusstsein des Menschen zu appellieren. Ebenso ist es ersichtlich, dass er seine Adressaten energisch zu guten Werken auffordert.

Indessen ist es offenbar, dass eine eschatologische Einstellung das Verhältnis des Urchristentums zur weltlichen Gesellschaft bestimmte (Phil. 3: 20: „Unser Staatswesen ist im Himmel“, Eph. 2: 19: „Im irdischen Staat sind wir Beisassen“; ferner Hebr. 11: 1, Jak. 1: 1, 1. Petr. 1: 1). Man könnte von der urchristlichen „Nostalgie“ sprechen: „Wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern suchen die zukünftige.“ Das Zitat stammt aus dem Hebräerbrief (13: 14), über den ein deutscher Exeget, Ernst Käsemann, ein Buch mit dem erfindungsreichen Titel „Das wandernde Gottesvolk“ ge-

Gütersloh 1970, S. 32; „Was immer wieder grosses Erstaunen hervorrufen muss, ist der Umstand, dass sich auf dem riesigen Gebiet des rabbinischen Schrifttums keine echte Apokalypse nachweisen lässt, trotz der eschatologischen Thematik, die auch die Rabbinen intensiv pflegen. Kein einziges der uns bekannten apokalyptischen Bücher, ausser Daniel, wird je bei einem Rabbinen zitiert.“ Zu beachten sind aber die sogenannten „Erlösungsmidrachim“, z. B. der Midrasch des Elijah, der im Anfang des 7. Jh. p. Chr. abgefasst wurde. Siehe Avi-Yonah, S. 261 f.

schrieben hat. Der Autor der nachkanonischen Schrift, die der Erste Klemensbrief genannt wird (95/96 geschrieben), fängt in folgender Weise an: „Die Gemeinde Gottes, die zu Rom in der Fremde wohnt, an die Gemeinde Gottes, die zu Korinth in der Fremde wohnt.“

Das palästinische Urchristentum befindet sich auch geistig innerhalb eines jüdischen Rahmens und teilt seine Reaktion den Römern gegenüber. Doch ist ein Unterschied auffallend. Die Christen Palästinas wurden in derselben Weise wie andere Juden von den Römern behandelt und hatten soweit gemeinsame Sache mit ihren Landesleuten. Aber sie gerieten auch in Konflikt mit den Vertretern des orthodoxen Judentums. Es ist wahrscheinlich zu einer Schärfung zwischen der Synagoge und der Kirche in Zusammenhang mit dem Bar Kochba-Aufbruch gekommen, weil die Christusgläubigen sich weigerten, unter Bar Kochba zu kämpfen. Rabbi Akiba sah in ihm den Messias, aber die Christen hatten ja ihren Messias, und zwar war dieser kein militanter Heiland.

Grundsätzlich war der römische Staat für die Christen wie für die Juden die Inkarnation des heidnischen Wesens. Aber es gibt wichtige Zeugnisse, die zeigen, dass die Christen sich um Loyalität gegen den römischen Staat bemühten. Eine solche Aussage ist Röm. 13: 1-7:

„Jedermann sei den vorgesetzten Obrigkeiten untertan: denn es gibt keine Obrigkeit ausser Gott, und die da sind, sind von Gott verordnet. Wer sich also der Obrigkeit widersetzt, der lehnt sich gegen Gottes Verordnung auf: die sich aber auflehnen, die werden sich selbst das Urteil zuziehen. Denn die Beamten sind kein Schrecken für die gute Tat, sondern für die böse. Du willst die Obrigkeit nicht fürchten: tue das Gute und du wirst Lob von ihr erhalten: denn sie ist dir Gottes Dienerin, (die dich) zum Guten (erzieht). Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich: denn sie führt nicht umsonst das Schwert: denn sie ist Gottes Dienerin, Rächerin zum Erweise des Zornes an dem, der das Böse tut. Darum ist's notwendig, ihr untertan zu sein, nicht nur um des Zornes, sondern auch um des Gewissens willen. Deshalb zahlt ihr ja auch Steuern: denn sie sind Beamte Gottes, die gerade dafür Sorge tragen. Gebet allen, was ihr ihnen schuldig seid, wem (ihr) Steuer (schuldet), die Steuer; wem Zoll, den Zoll; wem Furcht, die Furcht; wem Ehre, die Ehre.“

Dies ist in der Tat ein sehr merkwürdiges Schriftstück. Paulus schrieb an

die römische Gemeinde Ende der fünfziger Jahre. Dort sass auf dem Thron Nero. Wie kann Paulus sagen, dass die Obrigkeit von Gott ist? Eine Erklärung wäre im Gottesglauben des Paulus zu suchen, im monotheistischen Universalismus. Eine ähnliche Aussage bietet der um einige Jahrzehnte später abgefasste 1. Petrusbrief (2: 13–17). Die Christen werden aufgefordert, für die Obrigkeit zu beten (1. Tim. 2: 1–2). Wie für den Kaiser gebetet wurde, zeigt uns 1. Klem. 61 (in Rom um 95/96 geschrieben!). Ein Christ kann für den Kaiser beten, aber er darf kein Opfer vor dem Bild des Kaisers darbringen. Hier geht die Grenze der christlichen Loyalität. Die Märtyrerakte geben dafür reichliche Belege.

Gemäss der Apostelgeschichte hat sich Paulus auf seine römische Bürgererschaft berufen (16: 37, 22: 25). Bei der Gerichtsverhandlung vor dem Prokurator Festus in Caesarea Maritima hat Paulus an den Kaiser appelliert (25: 11): „Civis Romanus sum. Caesarem appello!“ Ist sich Paulus dessen bewusst gewesen, dass seine Missionsarbeit unter ausgedehnten Reisen durch die Ordnung und Organisation des Imperiums möglich gemacht und erleichtert wurde? Auch als Missionar genießt er die *Pax Romana*.

Die Loyalität gegen den Staat ist eine christliche Pflicht: *Caesaris Caesari*. Aber es gibt auch eine andere Erklärung des positiven Verhaltens der Christen zum heidnischen Staat, was wir die christliche Diplomatie nennen könnten. Man kann eine prorömische Tendenz an gewissen Stellen des Neuen Testaments nachweisen, die einer antijüdischen entspricht. Diese Tendenz ist in der Darstellung des Prozesses Jesu deutlich. Es sind die Juden, die Jesus gekreuzigt haben, sie sind die Verantwortlichen. Die Gestalt des Pilatus wird allmählich in einem immer vorteilhafteren Licht dargestellt. So Luk. 23: 14 ff.¹. Überhaupt ist diese Tendenz für die lukanischen Schriften charakteristisch; sie sind auch das erste deutliche Zeichen der Enteschatologisierung des Urchristentums, seiner Historisierung und Ausrichtung auf eine Existenz in der Welt.

Die Rolle der Apokalyptik für das älteste Christentum ist in der letzten

¹ Vgl. den Disput der „Juden“ mit Pilatus, Joh. 19: 12: „Infolgedessen suchte Pilatus ihn freizulassen. Die Juden aber schriegen: ‘Wenn du den freilässt, bist du kein Freund des Kaisers. Jeder, der sich zum König macht, widersetzt sich dem Kaiser.’“

Zeit Gegenstand geschärfter Aufmerksamkeit gewesen¹. Bekannt ist diese Äusserung Käsemanns: „Die Apokalyptik ist — da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann — die Mutter aller christlichen Theologie gewesen“². Die Apokalyptik ist eine jüdische Randerscheinung, die aber im vorchristlichen Judentum eine bedeutende Rolle spielte. Sie trägt deutliche Spuren fremden Einflusses, nicht zum mindesten aus Iran stammend. Sie wird, wie schon bemerkt wurde (S. 62, Anm. 4), allmählich im nachchristlichen Judentum als häretisch aufgefasst. Dagegen lebt die apokalyptische Literatur im jungen Christentum weiter.

Zur Apokalyptik gehört die sog. Katastrophentheorie nach der Formel „Neue Himmel und eine neue Erde“. Diese kosmische Veränderung ist eine göttliche Neuschöpfung. Die Katastrophentheorie ist klar formuliert in der jüngsten Schrift des Neuen Testaments, 2. Petr. Dort heisst es (3: 10 ff.): „Es kommt der Tag des Herrn wie ein Dieb, da werden die Himmel sausend vergehen, die Elemente aber werden im Brande sich auflösen und die Erde und ihre Werke werden sich finden(?)³. Wenn dies alles sich so auflöst, wie müsst ihr euch doch auszeichnen in heiligem Wandel und in Frömmigkeit und so die Erscheinung des Gottestages erwarten und ihm entgegenzueilen, an dem die Himmel im Feuerschein sich auflösen werden und die Elemente im Brande schmelzen, (an dem) wir aber einen neuen Himmel und eine neue Erde nach seiner Verheissung erwarten, wo die Gerechtigkeit wohnt.“ Der Verfasser betont deutlich, er schreibe dieses im Hinblick auf solche, die an die Parusie zweifelten (2: 2–3).

¹ Siehe u. a. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, und W. G. Rollins, „The New Testament and Apocalyptic“, *New Testament Studies*, 17, 1971, S. 454 ff.

² E. Käsemann, „Die Anfänge christlicher Theologie“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 57, 1960, S. 180. Rollins, „The New Testament“, beschäftigt sich kritisch mit dieser These Käsemanns. Rollins' Forderung nach grösserer, nuancierteren Genauigkeit bei Verwendung des Begriffes Apokalyptik ist berechtigt. Jedoch kann ich seiner Auffassung vom Verhältnisse des Urchristentums zur jüdischen Apokalyptik nicht beipflichten. Siehe seine Schlussworte, S. 476, wo er den Gegensatz des Urchristentums zur jüdischen Apokalyptik zu stark betont. Käsemann hat viel mehr recht, als Rollins zugibt. Zum semantischen Problem der Apokalyptik siehe A. N. Wilder, „Eschatological Imagery and Earthly Circumstance“, *New Testament Studies*, 5, 1959, S. 229 ff.

³ Der Text bei Nestle: *kai ge kai ta en aute erga heurethesetai* findet sich u. a. in P⁷², Cod. Vat. und Cod. Sin. aber gibt keinen Sinn. Er ist darum Gegenstand vieler Korrekturen und Konjekturen gewesen. Die Schwierigkeit liegt im Verbum *heurethesetai*. Andere MSS haben dafür u. a. *katakaesetai* und *aphamisthesontai*.

In der christlichen Frömmigkeit kommt bisweilen eine radikale Jenseitssehnsucht zum Ausdruck. In dieser Perspektive verschwindet die Erde ganz: die wahre Heimat der Seele ist der Himmel. Diese radikale Unweltlichkeit lässt sich aber kaum aus der Katastrophentheorie herleiten. Es wird ausdrücklich gesagt, dass der Kosmos (Himmel und Erde) neugeschaffen werden wird. Eine neue Erde, wo Gerechtigkeit wohnt, wird die Heimat einer neuen Menschheit werden (Off. 21: 1 f.). Indessen ist es deutlich, dass ein Glaube, der diese Katastrophentheorie umfasst, für die existierenden irdischen Verhältnisse wenig Interesse aufzubringen vermag. Die Vertreter der bestehenden Ordnung können nicht mit einem positiven Engagement von der Seite derer rechnen, die sich einer solchen Untergangsstimmung hingeben.

Auch wenn man die Aussagen der Apokalyptiker in die unkontrollierbare Phantasiewelt verweist, so ist man mit ihnen nicht fertig. Es ist etwas Reales, was sie in ihrer seltsamen, oft in Einzelheiten sehr dunklen Sprache sagen wollen. Es gibt einen bestimmten Zusammenhang zwischen den apokalyptischen Visionen und Vorstellungen und der Welt und Zeit der Apokalyptiker. Nun herrscht grosse Uneinigkeit darüber, wie diese Visionen zu verstehen sind. Wir können zunächst an die zeitgeschichtliche Deutung erinnern, welche die Gestalten und Szenen der Visionen mit zeitgenössischen Personen und Ereignissen zu identifizieren versucht. Das Resultat dieser Deutung ist kurz gesagt, dass die neutestamentliche Apokalyptik mit ihrem Kryptogramm eine schauerhafte Polemik gegen den römischen Staat und seine Kaiser ausübt.

Der scharfsinnige Neutestamentler Ernst Lohmeyer, einer der vielen unserer Zeit, die wegen des Konflikts ihres Glaubens mit einer heidnischen Staatsideologie den Märtyrertod gelitten haben, schrieb 1926 einen Kommentar zum Buch der Offenbarung¹. Er verwarf gänzlich die zeitgeschichtliche Interpretation und behauptete, die Offenbarung solle als eine überhistorische, metaphysisch-mythologische Schilderung des Endstreites zwischen der göttlichen guten Macht und der satanischen bösen verstanden werden. Lohmeyers Interpretation machte auf viele einen starken Eindruck.

¹ E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (*Handbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von H. Lietzmann, 16), Tübingen 1926.

Jedoch muss gesagt werden, dass sie in ihrer konsequenten Durchführung übers Ziel schoss, auch wenn sie von Nutzen war als Korrektiv gegen den Aberglauben an die Möglichkeit, in Einzelheiten eine zeitgeschichtliche Deutung durchzuführen. Zweifelsohne ist das letzte Buch der Bibel von den zeitgenössischen Ereignissen inspiriert worden. Dies gilt von der ganzen apokalyptischen Tradition, in der es zu Hause ist. Und es sind keine abderitischen Verhältnisse, welche Johannes andeutet. Er führt uns auf die Arena der Weltpolitik. Sein Buch ist ein antirömisches Buch.

Nun gibt es Apokalyptik so ziemlich überall im Neuen Testament. Man spricht z. B. von der synoptischen Apokalypse (Mark. 13 parr.). Wir werden uns hier auf eine paulinische Stelle beschränken um dann einige Texte der Apokalypse aufzugreifen. Die paulinische Stelle ist 2. Thess. 2: 3–12. Im ersten Thessalonikerbrief, dem ältesten der uns aufbewahrten Paulusbrieфе (Anfang der fünfziger Jahre), hat Paulus die eschatologischen Probleme behandelt (1. Thess. 4: 13–5: 11). In der Gemeinde hat man indessen auf eine von Paulus nicht abgezielte Weise reagiert. Man hat geglaubt, dass die Parusie unmittelbar bevorstehe, und daraus negative Folgerungen für das Alltagsleben und seine Aufgaben gezogen. Es heisst in 2: 1–2:

„Wir bitten euch aber, ihr Brüder, wegen der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi und unserer Vereinigung mit ihm: lasst euch nicht schnell und unbesonnen erschüttern oder erschrecken, (wenn man kommt) mit Geistesausprüchen, Worten oder Briefen unter Berufung auf uns, als wenn (es hiesse): gekommen ist der Tag des Herrn.“

Darauf folgt ein Unterricht über noch nicht eingetroffene Ereignisse, die eine notwendige Voraussetzung für das Wiederkommen des Herrn sind: Zunächst muss der Abfall (he apostasia) stattfinden, und der Mensch der Gesetzlosigkeit (ho anthropos tes anomias), der auch der Sohn des Verderbens genannt wird, hervortreten. Dieser ist der „Widersacher“, der Feind (ho antikeimenos), der sich wider alles was Gott oder Heiligtum heisst, erhebt. Dieser wird seinen Sitz im Tempel nehmen und sich selber zu Gott machen. Nun gibt es aber etwas was ihn zurückhält (to katechon), so dass er nicht hervortreten kann, ehe seine Zeit gekommen ist. Das Mysterium der Gesetzlosigkeit (to mysterion tes anomias) ist indessen schon wirksam. Aber es gibt einen, der es noch zurückhält (ho katechon). Erst wenn dieser aus der Welt gebracht ist, wird der Gesetzlose (ho anomos) offenbart

werden. Aber ihn wird der Herr (Jesus) mit dem Geist seines Mundes töten und bei seiner Ankunft (te epiphania tes parousias autou) vernichten. Die Ankunft des Gesetzlosen ist ein Werk Satans mit der vollen Kraft der Lüge und mit allem Betrug der Ungerechtigkeit für die, welche verloren gehen, weil sie nicht die Liebe der Wahrheit zu ihrer Erlösung annahmen. Deswegen sendet Gott die Macht des Wahns, so dass sie an die Lüge glauben, damit alle verurteilt werden, die nicht an die Wahrheit glaubten, sondern an der Ungerechtigkeit Gefallen fanden.

Dies ist ein charakteristisches apokalyptisches Kryptogramm. Manches erinnert uns an den Stil und die Ausdrücke der Johannesapokalypse. Der Gedankengang scheint im grossen und ganzen klar zu sein. Geburtswehen werden der Messiaszeit vorausgehen. Das ist eine jüdische Vorstellung. Das Böse wird losgelassen werden, der Kampf zwischen Christus und Antichrist beginnt und endet damit, dass der Antichrist besiegt werden wird.

Für diesen Text eigentümlich sind die Begriffe *to katechon*, das Zurückhaltende (oder das Fesselnde) und die maskulinische Form, *ho katechon*, der Zurückhaltende. Eine alte Erklärung ist, dass der neutrale Ausdruck auf das Imperium Romanum und der männliche auf den Kaiser sich bezieht. Aber dann müsste auch „der Mensch der Gesetzlosigkeit“ auf eine historische Person anspielen. So weit gekommen müssen wir zugestehen, dass uns diese Deutung grosse Schwierigkeit bereitet. In diesem Fall wird es angebracht sein, auf die Warnung Lohmeyers zu hören, die zeitgeschichtliche Methode in dieser eingehenden Ausdehnung zu benutzen. William Neil sucht sich hier auf der mythologischen Linie vorwärts¹. Die Stelle soll seiner Meinung nach mit Hilfe von Off. 20 erklärt werden. Hier wird gesagt, dass Satan von einem Engel für die Zeit des Millenniums gefesselt wird. Der Hintergrund ist das aus der babylonischen und persischen Mythologie herführende Motiv eines urzeitlichen Kampfes zwischen dem Weltschöpfer und seinem Erzfeind, der hier in der Gestalt eines Untiers hervortritt. Dieser Kampf wird am Ende der Zeiten wiederholt. Aber, so setzt Neil fort, wir haben hier eine Mischung von Geschichte und Mythologie. Antiochus zur

¹ W. Neil, *The Epistle of Paul to the Thessalonians (The Moffatt New Testament Commentary)*, London 1950. O. Betz, „Der Katechon“, *New Testament Studies*, 9, 1963, S. 276 ff., lehnt die mythische Erklärung des Begriffes *Katechon* ab: er sei von Dan. 9 und 11 her zu deuten (S. 287). Der *Katechon* ist nach Betz der Kaiser!

Zeit Daniels und später Caligula und Nero, die die jüdischen und christlichen heiligen Werte vergewaltigten, wurden in diesem mythologischen Rahmen gezeichnet. Ehe wir weitergehen, ziemt es sich, den Ausdruck „der Mensch der Gesetzlosigkeit“ näher zu untersuchen. Hier stiessen wir deutlich auf die Vorstellung des Antichrists. Der Ursprung dieser Vorstellung ist mythisch, was aus dem Motiv hervorgeht, dass das Untier gefangen gehalten wird. *Katechein* bedeutet nämlich auch gefesselt, gefangen halten. Der Ausdruck *ho katechon*, 2. Thess. 2, stammt aus dem Mythos. Also ist dieser Begriff nicht ad hoc erfunden. (Die Herleitung des Begriffes aus dem Mythos wird jetzt bezweifelt. Siehe Anm. 1, S. 69.) Aber, wie schon Martin Dibelius in seinem Kommentar zur Stelle sagt¹, die in 2. Thess 2: 3 ff. folgende Schilderung zeigt, dass nicht Satan selbst, sondern eine menschliche Person mit satanischer Ausrüstung, der Antichrist, angedeutet wird. Ich glaube, dass Dibelius hier auf die richtige Spur kommt, aber wir werden seine Deutung in einer mehr verallgemeinernden Weise modifizieren müssen. Der Mensch der Gesetzlosigkeit, der Antichrist, ist eine Personifikation, ein Typ, eher als ein Individuum. Diese Figur mit einer historischen Gestalt, die Paulus in seinen Gedanken eventuell hatte, zu identifizieren, ist eine unmögliche Aufgabe, was natürlich nicht die Annahme ausschliesst, dass Paulus wirklich an eine bestimmte Person dachte; wahrscheinlich ist es aber nicht. Aber dieser Antichrist vertritt die bösen Kräfte, die Menschen zu ihren Werkzeugen machen. Wir werden sowohl in 2. Thess. wie in der Off. in der Regel mit Personifikationen verallgemeinernder Art zu tun zu haben, womit bezweckt wird, an historische Individuen anzuspielen. Es geht in der Apokalyptik um traditionellen mythologischen Stoff, der jedoch durch konkrete Ereignisse und Situationen aktualisiert und neu angewandt wird. Diese Auffassung schliesst also nicht die Möglichkeit aus, dass in gewissen Schilderungen ein bestimmtes historisches Individuum deutlich hervorblickt². Die Apokalyptik ist ein mythologischer Kommentar der Gegenwartsgeschichte³.

¹ M. Dibelius, *Die Briefe des Apostels Paulus. II. Die neun kleinen Briefe (Handbuch zum Neuen Testament, 3)*, Tübingen 1913, 1937.

² Dibelius zeigt überzeugend, dass der traditionelle mythologische Stoff unter dem Einfluss des aktuellen Geschehens verändert wird: „Sehr charakteristisch ist die Veränderung dieser traditionellen Züge unter dem Einfluss von Zeitereignissen. Das Motiv von der Tempelschändung wird variiert im Anschluss an das Verlangen

In der Off. gibt es indessen Texte, die, wie sie auch gedeutet werden mögen, ohne den geringsten Zweifel von einer intensiven antirömischen Stimmung zeugen. Viel Märtyrerblut ist schon vergossen worden. Sowohl Paulus als Petrus gehören zu der Schar derer, die für ihren Glauben mit dem Leben gebüsst haben. Die Ereignisse unter Nero (54–68) und Domitian (81–96) haben den Bilderfolgen des Apokalyptikers Stoff geliefert⁴.

Zu den Visionen, die ohne Zweifel Spuren der Zeit tragen, gehören die Schilderungen vom Weibe und Drachen, Kap. 12, und von den beiden Untieren, Kap. 13. Babylon spielt in der folgenden Darstellung eine grosse Rolle. Dass „Babylon“ ein Deckname für Rom ist, steht ausser Zweifel⁵. Babylon ist die grosse Hure, mit der die Könige der Erde huren, Off. 17: 1. Der Seher sieht die Frau auf einem scharlachroten Untier sitzen, „das ist bedeckt mit lästerlichen Namen, hat sieben Häupte und zehn Hörner. Und war das Weib gehüllt in Purpur und in Scharlach, geschmückt mit goldnem Schmuck und köstlichem Gestein und Perlen; und einen goldnen Kelch trägt sie in ihrer Hand, gefüllt mit Greuel und dem Unrat ihrer Hurerei, und geschrieben steht auf ihrer Stirn ein Name, ein Geheimnis: Babylon die grosse, der Huren Mutter, und des Greuels der Erde. Und trunken sah ich das Weib vom Blut der Heiligen und von dem Blut der Zeugen Jesu“ (17: 3 ff.).

Es gibt wohl kaum eine zweite Schilderung von der Inkarnation des Bösen, die an intensivem Abscheu und grandioser Pathetik die Vision der grossen Hure, des Symbols des heidnischen Wesens, übertrifft. Zu der Schilderung gehört auch die Vision von dem Fall Babylons (Kap. 18).

Caligulas, dass sein Bild im Tempel aufgestellt werde“ (Dibelius, *Die Briefe*, S. 30). Reichlicher Stoff zur Auslegung dieser hier kurz behandelten Stelle bietet der grosse Kommentar von B. Rigaux, *Les Epîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956 (xxxii + 754 S!). — Die Echtheit des 2. Thess. ist umstritten. Ich finde aber keinen Anlass, hier auf diese Frage einzugehen.

³ Vgl. A. Strobel, „Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse nach Kap. xvii. 9–12“, *New Testament Studies*, 10, 1964, S. 433 ff.

⁴ Domitian beanspruchte hemmungslos göttliche Verehrung. Er war der erste Kaiser, der in Rom sich offiziell *Deus Dominus* nennen liess. Seine amtlichen Schreiben leitete er mit den Worten ein: „Der Herr, unser Gott, befiehlt ...“. Dieser „Gott“ machte sich überdies eines grauenvollen Terrorregiments schuldig.

⁵ Vgl. 1. Petr. 5: 13: „Der Gemeinde in Babylon ... grüsst euch ...“. In der rabbinischen Literatur wird der Deckname „Edom“ von Rom angewandt. Gewöhnliche Bezeichnung ist hier auch *malchut reschaim* = die ruchlose Regierung. Siehe weiter Hengel, S. 309, Avi-Yonah, S. 128.

In diesem Zusammenhang feiert die militante Christologie wahrhaftige Triumphe. Der Himmel tut sich auf, und der Seher sieht einen Reiter auf einem weissen Ross:

„Er heisst ‘Treu und wahrhaftig’, und er richtet mit Gerechtigkeit und streitet. Die Augen sein, ein Feuerbrand, und auf seinem Haupte viele Diademe, und geschrieben einen Namen, den niemand kennt denn er allein, und ist gehüllt in ein Gewand, getaucht in Blut, und heisst sein Name: ‘Das Wort Gottes’. Und die Heeresscharen in dem Himmel, sie folgten ihm auf weissen Rossen, mit weissem reinem Linnen angetan. Und aus seinem Munde bricht ein scharfes Schwert, dass er damit die Völker schlage. Und er, er wird sie weiden mit ehernem Stab, und er, er tritt die Kelter des grimmen Zornesweines Gottes des Allherrschers, und trägt auf dem Gewande und auf seinem Schenkel geschrieben einen Namen: ‘König der Könige und Herr der Herren’. Und einen Engel sah ich stehen in der Sonne, und er schrie mit lauter Stimme und rief zu allen Vögeln, die in Himmels Mitte fliegen: ‘Hieher und sammelt euch zum grossen Mahle Gottes, dass ihr verzehrt das Fleisch der Könige und Fleisch der Obersten und Fleisch der Starken und Fleisch von Ross und Reitern und aller Fleisch, von Frei und Knecht und Klein und Gross!’ Und ich sah das Tier, der Erde Könige und ihre Heere da versammelt, Krieg zu führen mit dem Reiter auf dem Rosse und mit seinem Heere. Und gefangen ward das Tier, und mit ihm der Lugprophet, der Wunder tat vor ihm, mit denen er verführte, die des Tieres Zeichen tragen, und die sich beugten seinem Bild. Lebendig wurden beide da geworfen in den Pfuhl von Feuer, der in Schwefel glüht, und die übrigen getötet von dem Schwert des Reiters auf dem Rosse, das aus seinem Munde bricht; und alle Vögel wurden satt von ihrem Fleisch“ (19: 12–21).

Ich glaube, dass Stauffer recht hat, wenn er die Offenbarung des Johannes „das Kampfbuch gegen den domitianischen Kaisermythos“ nennt¹.

Der grosse Rabbi Akiba sah in Simon ben Koseba (oder: Simeon ben Kosiba) den Messias und gab ihm den Ehrennamen „Bar Kochba“, der Sohn des Sterns (j. Taan. 68b; vgl. Num. 24: 17). Selbst nannte sich Simon „Fürst über Israel“. Der messianische Freiheitskrieg, der anfangs so Grosses versprach, endete — um es noch einmal zu sagen — mit einer definitiven

¹ Stauffer, *Christus und die Caesaren*, S. 193.

Katastrophe für die Juden¹. Rund hundert Jahre früher hatten die Römer Jesus gekreuzigt. Auf sein Kreuz hatte Pilatus die Schrift „Jesus von Nazareth, der König der Juden“ schreiben lassen. Von Zeit zu Zeit erscheint ein Buch, worin behauptet wird, Jesus sei ein politischer Messiasprätendent, der gegen die Römer Aufruhr angestiftet habe und darum gekreuzigt worden sei². In den Evangelien gibt es Spuren einer judenchristlichen Tradition, die das populäre jüdische Messiasideal widerspiegelt. Gemäss diesem wird der Messias den Thron Davids auferrichten und das messianische Friedens- und Glücksreich gründen³. Der Engel sagt zu Maria:

„Du wirst schwanger werden und einen Sohn gebären und sollst seinen Namen Jesus nennen. Der wird ein Grosser sein und Sohn des Höchsten genannt werden, und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird über das Haus Jakobs herrschen in Ewigkeit, und seine Herrschaft wird kein Ende haben“ (Luk. 1: 32 f.). Folglich ist Jesus ein ben-David, aus Davids Haus und Geschlecht. Seine Geburt findet in Bethlehem, der Stadt Davids, statt (Matth. 2: 1, Luk. 2: 4 ff.). Die Weisen vom

¹ Hadrian verwandelte Jerusalem zu einer römischen Kolonie mit dem Namen *Aelia Capitolina* (Aelia nach dem kaiserlichen Familiennamen Aelius, Capitolina nach Jupiter Capitolinus). Auf dem Tempelplatz wurde ein Jupitertempel aufgeführt. Den Juden war der Zutritt zur Stadt mit Umgebungen verboten. Dieses Verbot konnte aber nicht auf die Dauer konsequent aufrechterhalten werden. Indessen war es den Juden nicht gestattet, sich in der Stadt niederzulassen und dort Besitz zu erwerben (Avi-Yonah, S. 80 f.).

² Das bekannteste Beispiel ist die Riesenarbeit des jüdischen Gelehrten R. Eisler: *Iesous Basileus Ou Basileusas. Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Tüfers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten nach der neuereschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen dargestellt*, 1–2 (*Religionswissenschaftliche Bibliothek*, 9), Heidelberg 1929–30 (zusammen über 1400 S.). Siehe G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Arbeiten und Mitteilungen aus dem Neutestamentlichen Seminar zu Uppsala*, hrsg. von A. Fridrichsen, 8), Uppsala 1938, S. 192 ff. Ein spätes Beispiel dieser Gattung ist das Büchlein von J. Carmichael, *The Death of Jesus. A new solution to the historical puzzle of the Gospels* (*Penguin Books*), Harmondsworth 1963. Die Tendenz dieses seltsamen Buches geht aus einem einzigen Satz hervor: „Jesus was a national leader, one of the many who as we have seen sprang up among the Jews during their long-drawn-out subjugation by Rome“ (S. 152).

³ Zur Frage der jüdischen Vorstellung vom Messias als dem Sohn Davids siehe unter vielen Hengel, S. 304 ff. E. Lohse, „Der König aus Davids Geschlecht. Bemerkungen zur messianischen Erwartung der Synagoge“, *Abraham unser Vater, Festschrift für O. Michel*, 1963, S. 337 ff.

Morgenland kommen um dem neugeborenen König der Juden zu huldigen (Matth. 2: 2 ff.). Die Ankunft Jesu in Jerusalem vor der Passionswoche wird als der Einzug des Messias Königs in seine Stadt geschildert (Matth. 21: 1 ff. parr.). Das Volk jubelt:

„Hosianna, gelobt sei, der da kommt in dem Namen des Herrn! Gelobt sei das Reich unsers Vaters David, das da kommt in dem Namen des Herrn! Hosianna in der Höhe!“ (Mark. 11: 9 f. parr.). Tatsache ist, dass Jesus von seinen ersten Anhängern als Messias betrachtet wurde und dass eine messianische Bewegung die Folge seines Auftretens wurde ohne jedoch in politischer Richtung entwickelt zu werden¹.

Worte Jesu, die auf eine politische Zielsetzung deuten, gibt es nicht. Das einzige, das diskutiert werden könnte, wäre das schon gestreifte: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist“ (Matth. 22: 21 parr.). Das erste Glied dieses Logions ist so aufgefasst worden, dass damit die untertänlichen Pflichten gegenüber der Staatsmacht eingepreßt werden. Das erste Glied des Logions hat m. a. W. seinen eigenen Wert. Diese Deutung ist möglich². In der alten Kirche haben die Christen, die römische Bürger waren, das Wort als Motiv für die Pflicht der doppelten Loyalität verstanden: Loyalität gegen den Kaiser und Gehorsam gegen Gott. Aber man kann auch den Nachdruck ganz auf das zweite Glied legen mit der Frage: „Was gehört eigentlich Gott?“ Mit dieser Frage verliert das erste Glied seine Selbständigkeit³.

¹ Eine ganze Menge ähnlicher Aussagen könnte angeführt werden. Wenn Paulus in seinem Eingangsruss zum Römerbrief (1: 3) sagt, dass Jesus „geboren wurde aus Davids Samen nach (seinem) Fleische“, so stammt diese Formulierung wahrscheinlich aus einem alten judenchristlichen Credo. — Zur Sache vgl. K. Berger, „Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel“, *New Testament Studies*, 17, 1971, S. 393: „Angesichts der überlieferten Eigenart des Auftretens Jesu in den Evv. ist es höchst unwahrscheinlich, dass die Gemeinde mit dem Titel Christos die Tradition national-politischer Messiaserwartung aufgegriffen habe“ (siehe ferner S. 399, Anm. 4). Siehe auch C. Burger, *Jesus als Davidssonh. Eine traditionsgeichtliche Untersuchung* (FRLAUNT, 98), Göttingen 1970.

² Vgl. noch einmal die spirituelle Auslegung Stauffers, *Christus und die Caesaren*, S. 121 ff.; Stauffer, *Die Botschaft Jesu*, S. 95 ff.

³ Vgl. H. Conzelmann, „Jesus Christus“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3, 1959, S. 640: „Dass man dem Kaiser geben solle, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist, meint nicht eine Relativierung (etwa dass beide Ansprüche ein Stück weit gleichberechtigt seien): Jesus weist gerade auf die *Absolutheit* des Gehorsams gegen Gott.“ Diese Auslegung stimmt mit meiner eigenen Auffassung überein.

Entscheidend für die Frage nach der Stellung Jesu zur weltlichen Gesellschaft ist die Auffassung über den Prozess¹. Pilatus hat Jesus zur Kreuzigung verurteilt. Die Kreuzesaufschrift gibt an, dass Pilatus Jesus als Messiasprätendent angesehen hat. Die Frage ist aber was *vor* dem Eingreifen Pilatus' liegt. Nach Matth. 26: 65 und Mark. 14: 64 ist Jesus von dem Hohenpriester wegen Blasphemie (*gidduf*, vgl. Joh. 10: 33), Verletzung der göttlichen Majestät, angeklagt worden. Dies deutet zweifelsohne einen Ketzerprozess an. Aber die Sache liegt nicht so einfach, dass der Hohe Rat um einen Ketzer loszuwerden, diesen bei Pilatus angezeigt hat unter dem Vorwand, Jesus sei ein politischer Aufwiegler. Der Hohe Rat ist davon überzeugt gewesen, dass Jesus nicht nur aus religiösen, sondern auch aus politischen Gründen gefährlich sei und zwar, weil er, ohne selbst Politiker zu sein, unter dem Volk Hoffnungen hervorrief, dass er zum Messias erwählt sei².

D. Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, München 1968, S. 81, schreibt: „Der Ausspruch ist sicher nicht römerfreundlich, aber er zeigt auch, dass Jesus kein Anhänger des Widerstandes gegen die Römer war. Das ist schon wegen seiner Sittenlehre unmöglich.“ Hengel, S. 346, behauptet, die Zinsgroschenfrage wird gestellt um Jesus als Anhänger des Zelotismus festzulegen. So auch O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1956, S. 14. Brandon versteht die Frage im zelotischen „Kontext“. Siehe Brandon, *Jesus and the Zealots*, S. 346; S. G. F. Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth (Historical Trial Series)*, London 1968, S. 67: „Jesus ruled decisively against the payment of tribute. Caesar could, ironically, have what was his; but the Holy Land of Judaea, and its resources, were emphatically not his but God's.“

¹ Die Literatur vermehrt sich immerfort. Siehe u. a. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt*, Regensburg 1960; P. Winter, *On the Trial of Jesus (Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, 1)*, Berlin 1961. (Vgl. G. Lindeskog, „Der Prozess Jesu im jüdisch-christlichen Religionsgespräch“, *Abraham unser Vater. Festschrift für O. Michel*, 1963, S. 325 ff.), Brandon, *The Trial of Jesus*.

² Brandon, *The Trial of Jesus*, S. 92, betont die politische Seite: „The Jewish leaders were primarily concerned with Jesus as one who menaced the existing social and political order, and not as a religious heretic.“ — Die Frage nach dem „Nationalismus“ Jesu ist heutzutage auch sonst Gegenstand der Aufmerksamkeit. Cullmann, S. 7, sagt, dass Jesus von den Römern als Zelot zum Kreuzestod verurteilt wurde. So auch Hengel, S. 346 ff. „Räuber“ (*lestes*) scheint ein Scheltwort für „Zelot“ von Seiten der Gegner gewesen zu sein (so oft bei Josephus). Bemerkenswert ist, dass diese Vokabel mehrmals in der Leidensgeschichte vorkommt: „Jesus erlitt zusammen mit 2 'Räubern' (Mark. 15: 27 parr., Joh. 19: 18), die vielleicht wirkliche Zeloten waren, denselben Tod wie so viele Angehörige der jüdischen Freiheitsbewegung

Selbst hat Jesus mit aller Deutlichkeit jeden Versuch seitens des Volkes abgelehnt, ihn in ein politisch-messianisches Unternehmen zu engagie-

vor und nach ihm“ (S. 347). Barabbas (Mark. 15: 7 parr.) gehörte nach Hengel (S. 247) wohl ebenfalls der zelotischen Bewegung an. Der Evangelist Johannes (18: 40) nennt ihn obendrin *lestes*. — S. G. F. Brandon hat sich besonders den mit der Frühgeschichte des Christentums zusammenhängenden politischen Problemen gewidmet (siehe seine oben angeführten Bücher *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, *Jesus and the Zealots* und *The Trial of Jesus of Nazareth*). Dabei hat er den Zeitabschnitt 6–70 p. Chr. mit grosser Gründlichkeit ermittelt. Ich fasse in aller Kürze zusammen: Die zelotische Bewegung bestimmt den Ablauf dieser Periode der jüdischen Geschichte. Jesus war kein Zelot, aber die von ihm ausgehende Bewegung läuft mit der zelotischen weithin parallel (vgl. Cullmann, S. 34, Hengel, S. 307, 345). Sein Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung sind von ihm bewusst durchgeführte messianische Demonstrationen. Er richtet seinen Kampf gegen die priesterliche Aristokratie, aber damit wird er auch ein Insurgent gegen die Römer (Brandon, *Jesus and the Zealots*, S. 331 ff. Vgl. aber S. 356: die Überzeugung Jesu vom baldigen Hereinbruch des Reiches Gottes machte ihn weniger interessiert für eine direkte antirömische Massnahme). Es handelt sich tatsächlich um eine militante Aktion. Das Auftreten Jesu im Tempel, das nicht das Werk eines Einzigen war, erreicht nicht sein Ziel. Jesus versteht, dass seine Sache verloren ist. Er zieht sich mit seinen Jüngern nach Gethsemane zurück. Hier wird er von einer von dem Hohenpriester (nach Joh. sogar in Zusammenarbeit mit den Römern) ausgesandten Truppe gefangen genommen. Nach einer Voruntersuchung von Hannas oder dem Synedrium wird er als messianischer Aufrührer von Pilatus verurteilt, gekreuzigt und zwar zusammen mit zwei Zeloten, die an einem von Barabbas zur gleichen Zeit wie die Tempelreinigung geleiteten Aufruhr teilgenommen hatten(!). Von der Auferstehung Jesu überzeugt hielten seine Gläubigen zusammen in der Hoffnung, Jesus werde, mit übernatürlicher Kraft ausgerüstet, bald zurückkommen um sein messianisches Werk zu vollenden, was auch die endgültige Überwindung der Römer einschliesse (Brandon, *Jesus and the Zealots*, S. 218). Die Jesusgemeinde kämpft mit ihren Volksgenossen im verzweifelten Endkrieg zusammen und geht dabei unter (Brandon, *The Fall of Jerusalem*, S. 180). Danach entsteht als eine völlig neue Religion, deren Urheber Paulus ist, das Heidenchristentum (Brandon, *The Fall of Jerusalem*, S. 54 ff.; Brandon, *The Trial of Jesus*, S. 62 f. — Es ist wahr, dass die heidenchristliche Kirche eine andere ist als die palästinische judenchristliche. Aber der Unterschied muss anders bewertet werden, als Brandon es tut. Richtig beurteilt Hengel, S. 316: „Das Nicht-Eintreten der erhofften Heilszeit brachte für das Judentum keine geringere Erschütterung als für die ebenfalls durch die Naherwartung bestimmte frühchristliche Gemeinde. Die Entwicklung zum Rabbinat läuft parallel zur Herausbildung der frühkatholischen Kirche.“ Während Brandon mit einem vollständigen Bruch des Heidenchristentums mit dem palästinischen Judenchristentum und einem radikalen Neuanfang rechnet, so impliziert Hengels Betrachtung eine nicht zu unterschätzende Kontinuität zwischen den beiden Kirchen. Siehe unsere Auseinandersetzung mit Brandon in der Fortsetzung). Die Urkunden dieser neuen Religion sind die Evangelien und die Apostelgeschichte. Jetzt entsteht das Bild des „pazifistischen Christus“ (the pacific Christ, Brandon, *Jesus and the Zealots*, S. 320). Die Darstellung seiner Geschichte ist gänzlich antijüdisch und prorömisch (Brandon, *The Fall of Jerusalem*,

ren. Insofern Jesus selbst in messianischen Kategorien gedacht hat, so hat er an die Menschensohnsvorstellung angeknüpft, wie wir sie vor allem durch das äth. Henoch kennen. Aber es ist dabei mit Händen zu greifen, dass Jesus diese Vorstellung mit einem neuen Inhalt gefüllt hat teils im Anschluss an Jes. 53 und teils gemäss seinen eigenen Worten, er sei gekommen um die Verlorenen und Irregegangenen zu retten. Seine Mission ist geistig-religiös, und es besteht kein Grund für die Behauptung, er habe Pläne gehabt, sich für das populäre jüdische Messiasprogramm einzusetzen. Jesus *war* ein Ketzler. So wurde er auch in der jüdischen Tradition angesehen. Er hat eine

S. 185 ff.; Brandon, *The Trial of Jesus*, S. 65 ff.). Die Bücher Brandons sind von bedeutendem Interesse. Zu ihrem bleibenden Wert gehört die Darstellung der jüdischen Geschichte in den Jahren 6–70 p. Chr. und der zelotischen Bewegung. Viele Einzelheiten dieser dunklen Periode und damit auch der ältesten Geschichte des Christentums werden durch scharfsinnige Beobachtungen in neues Licht gerückt. Nicht zum mindesten wird die Problematik der Passionsgeschichte mit bewunderungswerter Energie aufs neue und nach neuen Einfallswinkeln geschärft. Aber um seine monolithische These durchzuführen wird der Autor gezwungen, gegen die Gesetze der sauberen Quellenkritik zu verstossen. Er macht einen titanischen Versuch, die Geschichte des Werdens des Christentums radikal umzudeuten. Das geschieht auf Kosten sichergestellter Resultate oder bis zur Evidenz grenzender Wahrscheinlichkeit. Es geht nicht an, die ganze in den Evangelien aufbewahrte Jesustradition als eine späte, heidenchristliche, völlig unhistorische Tendenzgeschichte wegzuerklären. Brandon beabsichtigt eine Rekonstruktion der Jesugeschichte, er sucht wie viele vor ihm den *historischen* Jesus. Aber eine aufmerksame Musterung seiner Rekonstruktion macht deutlich, dass es sich um eine *Konstruktion* handelt, die auf zu viele Vermutungen baut um bestehen zu können. Dieser Konstruktion muss entgegengehalten werden: Die Jesusbewegung war kein Gegenstück zum militanten Zelotismus („a kind of para-Zelot movement“, Brandon, *Jesus and the Zealots*, S. 201). Es sei jedoch zugestanden, dass Jesus als ein wahrer Jude dem Schicksal des auserwählten Volkes nicht gleichgültig gegenüberstand. Vgl. Gwyn Griffiths, S. 358 ff. Ich zitiere: „It need hardly be added that the superscription fastened to his own cross included the significant words THE KING OF THE JEWS, which are present, in spite of other variants, in each Gospel record, and/constitute irrefutable evidence of the resistance to Rome which was a part of the attitude of Jesus although he manifestly rejected armed rebellion ... Resistance to Rome, one must agree, was a vital part of Christ's Messiahship, but the distinctive thing about his resistance, which he also inculcated upon his disciples, was that it was non-violent and extended the principle of love to include even the Roman oppressors“ (S. 361 f.). Ferner: „It seems likely that the interpretation of the Gospels has, in general, underestimated the all-pervading force of this nationalism ... Spiritual and non-violent resistance was, nevertheless, an essential part of the Messianic ideal as pursued by Jesus“ (S. 363). Dies ist schon viel gesagt, vielleicht zu viel. Stärker und sicher nicht ohne Grund wird der Gegensatz Jesu zu den Zeloten von Hengel, S. 345, und Flusser, S. 81 ff. betont.

radikale religiöse Botschaft gepredigt, den Gegensatz der „Normalreligion“. Die in den Evangelien aufbewahrte Tradition zeugt unwidersprechlich davon. Der Zelotismus war auch religiös, aber seine Religion war ganz anderer Art, sie war eine *politische* Religion. Er hatte den heiligen Krieg gegen die Römer gepredigt. Jesus trat mit seiner Botschaft am Vorabend grosser Katastrophen auf. Diese zeitliche Koinzidenz der durch Jesus geschaffenen Bewegung und des Zelotismus erklärt wenigstens zum Teil die Kreuzigung Jesu zusammen mit zwei Zeloten, eine unermessliche Tragödie der jüdischen Geschichte.

Wir stossen im Neuen Testament auf eine ganze Flora der mit dem antiken Staatswesen zusammengehörenden Terminologie. Einige Beispiele seien zum Beleg angeführt. Das Himmelreich wird mit einem König (*anthropos basileus*) und seinem Handeln verglichen, Matth. 18: 28, 23: 1 ff. Die Begriffe *polis*, *politeuma*, *patris*, *basileia* kommen oft in figurativer Anwendung vor. Gott ist *pantokrator*, Christus ist *basileus basileon*, König der Könige und *kyrios kyrion*, der Herr der Herren (aus der orientalischen Hofsprache¹). Der Menschensohn wird im Gleichnis vom jüngsten Gericht König genannt (Matth. 25: 31 ff.). Er ist König im tausendjährigen Reich (Off. 20: 4). In der apokalyptischen Spekulation wird die endgültige Begleichung mit der satanischen Macht als eine Schlacht zwischen dem himmlischen von Christus angeführten Heer und den gesammelten Truppen irdischer Kriegsobersten geschildert. Die Endvision der Apokalypse hat zum Thema das himmlische Jerusalem, das auf die Erde niederkommt. Politisch? Nein! Gegen den Mythos vom Weltreich wird der *Antimythos* vom Reich, das nicht von dieser Welt ist, gestellt.

Wie wir aus der jüngsten Geschichte erfahren haben, wird eine geistige Grösse wie die des Christentums von einer totalitären Staatsideologie als politisch gefährlich und staatsfeindlich gestempelt. Eben das A-politische wird von den politischen Ideologien als Anti-politisch aufgefasst. Das ist eigentlich selbstverständlich, wenn z. B. ein religiöses System eine andere Auffassung vom Menschen vertritt als die der Staatsideologie. Die Aussage Jesu „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ ist ein a-politisches Wort, aber

¹ So auch in der jüdischen Gebetsprache von Gott. Er ist „König der Könige“, Hengel, S. 100.

sie kann ein anti-politisches Wort werden und damit auch aus dem Gesichtspunkt der politischen Gesellschaft als politisch gefährlich aufgefasst werden.

Jesus war kein politischer Revolutionär, er hat nicht Gewalt proklamiert, sondern das Gegenteil. Wenn Revolutionären sich auf ihn berufen um mit Gewalt die Gesellschaft zu stürzen, so ist das die denkbar größte Verdrehung von Tatsachen. Das Evangelium ist a-politisch aber keineswegs darum im Leben der Gesellschaft ein harmloses Neutrum. Es bietet kein Programm für Zeloten, aber es kann von seinen Bekennern das Martyrium verlangen¹. Probatum est!

¹ Vgl. hierzu W. A. Beardslee, „New Testament Perspectives on Revolution as a Theological Problem“, *The Journal of Religion*, 51, 1971, S. 15 ff.; E. Grässer, „Der politisch gekreuzigte Christus“. Kritische Bemerkungen zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums“, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 62, 1971, S. 266 ff; W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971.

Zum „Mythus vom Staat“ im Alten Ägypten

Von JAN BERGMAN*

Den Ausdruck „Mythus vom Staat“, der in das Thema unseres Symposiums eingeht, verdanken wir Ernst Cassirer. Wenn Cassirer vom „Mythus vom Staat“ redet, wendet er das Wort „Mythus“ in einem vagen, dem Religionsgeschichtler etwas befremdlichen Sinn an. Von den Massnahmen eines bestimmten totalitären Staates betroffen, sucht er die tiefsten Triebkräfte der vorhandenen Staatsideologie in einem System, das er „Mythus“ nennt.

Wenn wir uns dem Alten Ägypten zuwenden, brauchen wir uns nicht mit einem solchen unbestimmten Begriff vom Staatsmythus zufrieden zu geben. Hier finden wir in einem Kulturklima, das noch keine radikale Entmythologisierung erlebt hat, die Mythen in ihrem authentischen Lebensraum, im Kultus, in voller Blüte. Wir werden uns darum bemühen, das Thema im kultischen Kontext zu betrachten. Wenn wir im Folgenden zuweilen das Wort „Ideologie“ gebrauchen, tun wir es unter der ausgesprochenen Voraussetzung, dass diese sog. „Ideologie“ durchgehend fest im offiziellen Tempelkult verankert ist und sich darin durchaus von den modernen Staatsideologien und ihren diffusen Begründungen unterscheidet.

Mit dem anderen Bestandteil der Prägung „Mythus vom Staat“ verhält es sich umgekehrt. Vom „Staat“ im strengen Sinne kann man eigentlich erst in neuerer Zeit reden, was ja auch aus der späten Bildung des Wortes durch Macchiavelli hervorgeht. Wenn wir also vom „Staat“ im Alten Ägypten reden, dann gebrauchen wir das Wort „Staat“ in einem allgemeineren Sinne, in dem wir gewöhnt sind, auch von der griechischen Polis und von der römischen *res publica* als „Staat“ zu reden. Ein solcher terminologischer

* Dieser Beitrag wurde auf Wunsch der Direktion des Donner-Instituts verfasst und der Symposium-Publikation beigelegt, weil sonst das Alte Ägypten hier nicht vertreten worden wäre. Mein eigentlicher Vortrag beim Symposium „Zum ‚Mythus von der Nation‘ in den sogenannten Mysterienreligionen der Spätantike“ wird hoffentlich in TEMENOS Bd. VIII in bearbeiteter Form erscheinen.

Gebrauch empfiehlt sich von selbst; es sei nur daran erinnert, dass die älteren Staaten natürlich nicht alle die Kriterien erfüllen, die zu einem Staat nach späteren Staatstheorien gehören.

Die Maat-Ideologie als grundlegender Staatsmythus

Pharao, der eminente Sonnenkönig im Alten Ägypten¹, kann mit ungleich grösserem Recht als der bekannte *roi soleil* von sich sagen: „L'état, c'est moi!“ Keinem Ägyptologen würde es einfallen, eine altägyptische Staatslehre oder einen Staatsmythus zu rekonstruieren, ohne dem Pharao eine Schlüsselstellung einzuräumen. „Die beiden Länder“ sind ohne Pharao nicht als Staat denkbar, genau so wenig wie eine normale Kultszene ohne Pharao denkbar ist — er sei denn Perser, Makedone oder Römer und habe seinen Fuss nie auf ägyptischen Boden gesetzt². Solche Feststellungen haben grundlegendes Gewicht. Sie drücken einen Tatbestand aus, der dem Ägyptologen selbstverständlich ist, dem mit den Grundstrukturen der altägyptischen Welt nicht näher Vertrauten jedoch ins Bewusstsein gehoben werden

¹ Hier seien nur einige Hinweise auf die gewaltige Literatur zu dem Gottkönigtum — dem sakralen Königtum im Alten Ägypten gegeben: A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'études, 15)*, Paris 1902; H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter (Ägyptologische Forschungen, 7)*, Glückstadt 1939; H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago 1948; S. Morenz, „Die Erwählung zwischen Gott und König in Ägypten“, *Sino-Japanica, Festschrift A. Wedemeyer*, 1956, S. 118 ff. (S. 118 Anm. 1 gibt weitere bibliographische Hinweise zum Thema); E. Hornung, „Zur geschichtlichen Rolle des Königs in der 18. Dynastie“, *MDIK*, 15, 1957, S. 120 ff.; G. Posener, *De la divinité du pharaon (Cahiers de la Société Asiatique, 15)*, Paris 1960; H. Goedicke, *Die Stellung des Königs im Alten Reich (Ägyptologische Abhandlungen, 2)*, Wiesbaden 1960; P. Derchain, „Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique“, *Le Pouvoir et le Sacré*, 1961, S. 61 ff.; H. Brunner, *Die Geburt des Gotteskönigs (Ägyptologische Abhandlungen, 10)*, Wiesbaden 1964; S. Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse, 109: 2)*, Berlin 1964; E. Otto, „Legitimation des Herrschers im pharaonischen Ägypten“, *Saeculum*, 20, 1969, S. 385 ff.; E. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches, 1 (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse, 61: 1)*, Berlin 1970. Eine erste Einführung in das komplexe Thema dürfte ein Studium der Werke Poseners, Derchains und Ottos leisten.

² Für einige späte Versuche, die Forderungen des Kultus zu erfüllen, ohne den aktuellen Pharao zu erwähnen (leere Königsringe bzw. Königsringe, die nur den Namen „Pharao“ tragen) siehe Derchain, S. 62 f.

muss, zumal dann wenn er gegen die Theorie des sakralen Königtums gewisses Bedenken habe. Für den alten Ägypter sind Staat und Pharaos in vieler Hinsicht das Gleiche. Eine derartige Identifikation ist für uns jedoch eine unzulässige Vereinfachung, wenn wir nach der altägyptischen Staatsideologie fragen. Der „Mythos vom Staat“ ist kein blosser Königsmythos. Der Staat stellt eine komplizierte und abgewogene Verbindung zwischen verschiedenen Grössen dar, unter denen der König nur eine, wenn auch unentbehrliche, ist. Sucht man nach dem angemessenen Ausdruck für jene komplizierte Verbindung, die der Staat ausmacht, so bietet sich im Alten Ägypten die Vorstellung von Maat an. Dieser mannigfaltige Begriff nimmt im Denken und in der Erfahrung des Ägypters eine ebenso zentrale Stellung ein wie das Pharaonentum. Maat und Pharaos beziehen sich notwendigerweise auf einander. Ohne Maat ist Pharaos kein richtiger Pharaos — ohne Pharaos, andererseits, kann Maat nicht realisiert werden. So bedingen diese beiden Grössen einander.

Über Maat als „erstes Naturgesetz der ägyptischen Weltauffassung“ haben viele geschrieben¹. Maat stellt die Ordnung, teils als Wirklichkeit, teils als Ideal, auf allen Ebenen und in allen Bereichen dar². Von physikalischer Ebenheit bis zur ethischen Gerechtigkeit, im kosmischen Raum wie auf sozialem Gebiet. Maat ist also ein viel weiterer Begriff als unser „Staat“ — nicht nur bis an die faktischen Grenzen Ägyptens sondern bis an die vier

¹ Eine umfassende Untersuchung über Maat in allen ihren Aspekten fehlt noch. R. Anthes hat in seinem äusserst nützlichen Spezialstudium *Die Maat des Echnaton von Amarna* (*Journal of the American Oriental Society, Suppl. 14*), Baltimore 1952, den Grund dafür angegeben: „Eine vollständige Monographie über Maat müsste sich zu einer Kulturgeschichte Ägyptens auswachsen“ (S. 2 Anm. 3). Der Leser wird weiter auf folgende Behandlungen des Themas hingewiesen: A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte* (*Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études*, 14), Paris 1902, S. 138 ff.; C. J. Bleeker, *De beteekenis van de egyptische godin MA-A-T* (Diss.), Leiden 1929; A. Moret, „La doctrine de Maât“, *Revue d'Égyptologie*, 3, 1938, S. 1 ff.; H. Bonnet, *RÄRG*, S. 430 ff. s.v. Maat; S. Morenz, *Gott und Mensch im Alten Ägypten*, Heidelberg 1965, bes. S. 116 ff.; W. Westendorf, „Ursprung und Wesen der Maat, der altägyptischen Göttin des Rechts, der Gerechtigkeit und der Weltordnung“, *Festgabe für Dr. Walter Will*, 1966, S. 201 ff.; J. Bergman, *Ich bin Isis. Studien zum ägyptischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien* (Diss.), Uppsala 1968, S. 176 ff.

² „Als Grundlage alles geordneten Seins ist die Maat von der Gottheit gesetzt. Sie ist also ein Stück der Welterschöpfung und, indem die Gottheit über die Weltordnung wacht, auch Richtschnur und Ziel des göttlichen Weltregimentes.“ (Bonnet, S. 430).

Enden der Welt reicht das Feld ihrer Tätigkeit. Diese Sachlage stimmt auch gut mit den wohlbelegten Vorstellungen überein, dass Pharao, ganz wie sein himmlischer Vater Re, über alles „was die Sonnenscheibe umkreist“ seine Herrschaft auszuüben hat; denn es gibt in diesem Kontext nur eine Maat, die universal ist, wenn sie auch selbstverständlich vor allem in Ägypten, dem Herzen der Welt¹, zu Hause ist. So kann Maat überhaupt für „Regiment“ oder „Staat“ stehen, in einer kleinen Gesellschaft wie im gewaltigen Kosmos. „Maat schmilzt etwa mit dem pharaonischen Regiment zusammen; sie stellt das höchste Staatsideal dar ...“².

Schon die Wortbildung „Staat“ (von *status*) erinnert daran, dass diese Grösse etwas Festgestelltes ist — sie entsteht durch einen Akt. Das ist auch mit Maat der Fall. Sie muss „festgestellt werden (*smn*)“³. Dies geschieht im Kultus.

Da die ägyptische Religion eine ausgesprochene Kultreligion⁴ ist, ist es angebracht, die Rolle der Maat aus dem Kultus her zu betrachten. Wer z. B. die gewaltige Tempelanlage der Hathor zu Dendera besucht, kann sich leicht in konkreter und massiver Weise von der ganz zentralen Stellung des Maatopfers im Tempeldienst überzeugen. Schon an der Innerseite des Propylons begegnet ihm eine Doppelszene mit dem Maatopfer⁵, und am Eingang zur äusseren Hypostylenhalle findet er dasselbe Thema in zwei parallelen Darstellungen⁶. In drei von den vier geschlossenen Seitenzimmern, die die innere Hypostylenhalle umgeben, nehmen solche Doppelszenen die Zentralstellung an der Hinterwand ein⁷. Und wenn man in die Kapellen eintritt, die sich den beiden Querhallen und dem Allerheiligsten anschliessen, wiederholt sich dasselbe Erlebnis: Was der Eintretende zuerst

¹ Zur ägyptozentrischen Weltbild siehe S. Morenz, *Ägyptische Religion (Religionen der Menschheit)*, 8), Stuttgart 1960, Kap. 3 (S. 44 ff.).

² J. Yoyotte, „Le jugement des morts dans l'Égypte ancienne“, *Le jugement des morts (Sources orientales, 4)*, 1961, S. 21. Später nennt er Maat ein ägyptisches „Nationaldogm“.

³ *smn m3'.t* „der Maat feststellt (oder fest macht)“ ist ein gewöhnliches Epitheton ägyptischer Könige und Götter. (Für einige Hinweise, siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 345 s.v. und Hornung, „Rolle“, S. 129).

⁴ Siehe S. Morenz, *Gott und Mensch*, S. 19 ff.

⁵ P-M VI, S. 43 i-j.

⁶ P-M VI, S. 44 Nr. 12-13.

⁷ *Ib.*, Nr. 64, 70, 76.

sieht, sind zentrale Szenen des doppelten Maatopfers¹. Gerade diese Szenen markieren auch die Mittelachse des Tempels² und bilden die Schlüsselszenen im Allerheiligsten³ und in der dahinter liegenden Hauptkapelle⁴. Auch an anderen markanten Stellen ist derselbe Vorgang dargestellt⁵. Sowohl quantitative Betrachtungen — es dürften in der Gesamtanlage in Dendera fast hundert solcher Szenen zu finden sein⁶ — als auch qualitative Überlegungen — die ausgesprochen strategischen Placierungen der betreffenden Szenen sind schon hervorgehoben — sprechen eindeutig für die ganz zentrale Rolle des Maatopfers im ägyptischen Tempeldienst, zumindest in der Spätzeit⁷. Das Studium einer solchen Darstellung ist also am besten geeignet, uns über die Funktion des altägyptischen Staatsmythus Aufschluss zu geben.

Die beigelegte Szene (siehe Abbildung) von Kom Ombo⁸, die aus den Hunderten von Darstellungen eines Maatopfers willkürlich ausgewählt ist, soll uns Klarheit über die Struktur einer solchen Szene verschaffen und die Funktionen der Agierenden beleuchten. Auf den ersten Blick findet man, dass der thronende Gott — hier Haroeris, einer der beiden Hauptgötter des Doppeltempels zu Kom Ombo — bewusst die zentrale Position im Bilde einnimmt. Hinter ihm stehen die übrigen Glieder der Familientriade, „Die Schöne Schwester (*Šn.t nfr.t*)“ und „Der (Kind-)Herr der beiden Länder (*P3-nb-t3.wi*)“⁹, und vor ihm bringt Pharao, von seiner Königin begleitet, das Opfer dar. Wer die Konventionen der ägyptischen Darstellungskunst

¹ P-M VI, S. 52 Nr. 86, 88, 114, 120, 133, 179, 182, 185, 188, 191, 194, 200, 203, 206, 209.

² *Ib.*, Nr. 98–99.

³ *Ib.*, Nr. 150.

⁴ *Ib.*, Nr. 200 und ausserdem in der Nische (k), wo unter der gewöhnlichen Doppelszene des Maatopfers, zwei geflügelte Maat-Göttinnen das Hathorsymbol beschützen (siehe Chass. Dend. III, P. CCII). Überzeugender als so könnte überhaupt die absolut zentrale Stellung der Maatideologie nicht dargestellt werden!

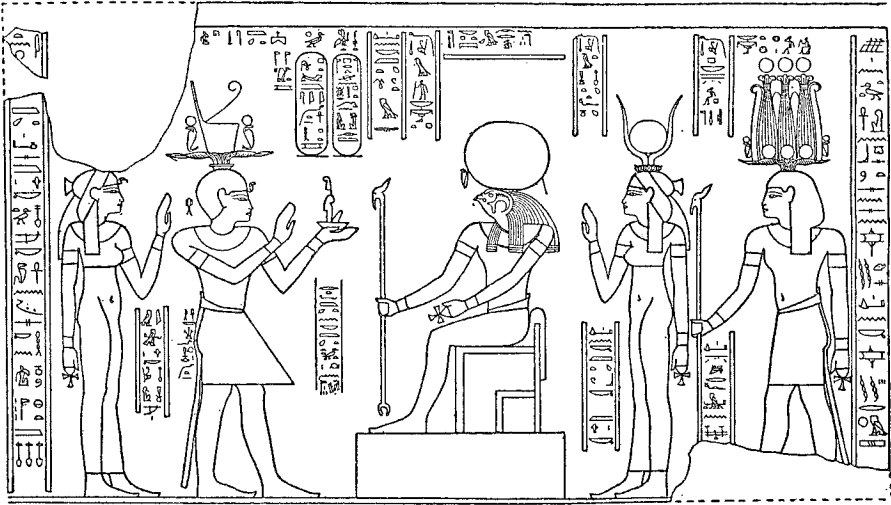
⁵ z. B. *Ib.*, Nr. 107, 168, 176.

⁶ Im Horustempel zu Edfu, der vollständig dokumentiert ist, kommen 59 Maatszenen vor (siehe das Gesamtverzeichnis der Titel Chass. Edf. VIII, S. 243 ff).

⁷ Dass solche Szenen schon im N.R. eine hervortretende Rolle spielen, kann man noch im Karnakkomplex feststellen (siehe Hinweise P. Barguet, *Le temple d'Amon-Ré à Karnak*, Kairo 1962, S. 352 s.v. Offrande de Maât).

⁸ Die Szene ist publiziert in J. de Morgan, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique III. Kom Ombos 2: 1*, Wien 1902, S. 11 (Nr. 526–527).

⁹ Vgl. Bonnet, S. 542 s.v. Ombos 2.



Maatopfer aus dem Tempel zu Kom Ombo.

kennt, wird das Bild aber eher so lesen, dass die Göttin eigentlich zur rechten Seite ihres Gatten und der Sohn zur linken Seite seines Vaters stehen, wie auch die Königin zur Seite Pharaos zu denken ist. Eine derartige Disposition ist ungleich besser geeignet, die Schlüsselstellung der Maat hervorzuheben. Das dargebrachte Göttinnenbild stellt den wirklichen Mittelpunkt der Szene dar, was übrigens unzweideutig aus den einfacheren Szenen hervorgeht, in denen die Familienglieder auf beiden Seiten fehlen. Auch die beiden sowohl in der Ausschmückung als auch in der Handgeste einander genau entsprechenden Gestalten der Göttin und der Königin in unserer Darstellung heben diesen Tatbestand hervor. Noch ein anderer Umstand bestätigt übrigens, dass die ganze Szene von der Maatfigur aus aufgebaut ist: die Tatsache, dass der Titel der Szene sich gerade unter dem Maatbild befindet. Maat stellt so die Verbindung zwischen den beiden Hauptakteuren, zwischen Gott und Pharaos, dar. Wir wollen uns zunächst diesen beiden Hauptpersonen zuwenden.

In jeder Szene dieser Art findet sich dasselbe Schema: der König bringt das Opfer dar, der Gott ist der Empfänger¹. Dies wird auch im Titel der Szene betont: „Darbringen der Maat an den Herrn der Maat usw.“.

¹ Vgl. zum Folgenden Derchain, S. 63 ff.

Pharao wird in Bewegung dargestellt: er kommt. Der Gott aber thront in ewiger Ruhe. (Oft ist an der Darstellung auch deutlich zu sehen, dass es sich um ein Kultbild handelt.) Das dynamische Prinzip wird vom König vertreten, das statische Prinzip ist im thronenden Gott verkörpert. Und Maat stellt zwischen ihnen das Bindeglied dar. In allen diesen Szenen begegnet uns bildmässig Pharao als der Handelnde schlechthin. So trägt er auch geläufig den Titel *irj-h.t*, was am besten mit „Kultverrichter“ wiederzugeben ist. Ausnahmslos zeigen die Kultszenen Pharao als den einzig legitimen Kultträger, wenn auch zuweilen die Texte durch einen Satz wie „Der König ist es, der mich schickt, den Gott zu schauen“¹ das tatsächliche Agieren des Priesters als Delegierten verraten. Diese Darstellung ist in erster Linie aus dem Gesichtspunkt des Pharao zu verstehen. Gerade das Moment, das ihm die führende Rolle zuschreibt — hier als Träger und Erhalter der Maat —, ist ausgewählt worden. Im verwickelten kultischen Prozess ist diese Phase aber nur eine unter anderen — und von anderen bedingt. Die Texte ergänzen hier die notwendigerweise momentane — und somit einseitige — Bilddarstellung. Schon im Titel wird der weitere Kontext angedeutet. Hier wird nämlich der Gott geläufig als *nb m3'.t* „Herr der Maat“ oder „Besitzer der Maat“ bezeichnet. Es ist zwar möglich diese Wendung als antizipatorisch aufzufassen — durch das Opfer wird nun der Gott der Besitzer der Maat —, eine solche Interpretation fängt aber m. E. nicht die ganze Wahrheit ein. Das weitere Parallelglied im betreffenden Titel deutet eine ursprünglichere Verbindung an: „Darbringen der Maat an den Herr der Maat, (Darbringen) der Tochter des Res an den Vater (?)² der Götter.“ Der Gott ist Herr der Maat, indem er — mit Re gleichgestellt³ — als ihr Vater gilt. Maat stammt somit von ihm her. Tatsächlich häufen sich in den Texten, die die Maatszenen begleiten und erklären, allerlei Wendungen, die die innige Verbindung des Gottes mit seiner Tochter Maat verkündigen.

¹ Diese formelhafte Wendung findet sich dreimal im Amunritual (IV 2; IV 6–7; XI 5; siehe Moret, *Rituel*, S. 42, 55, 113). Für den weiteren Kontext in den ptolemäischen Tempeln, wo Pharao eine Reihe priesterlicher Titel trägt, siehe die gute Belegensammlung E. Otto, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Heidelberg 1964, S. 67 ff.

² Die Schrift ist hier, wenigstens nach der Wiedergabe von de Morgan, unleserlich. Der Paralleltext Nr. 527–528 hat „Vater der Götter“.

³ In unserer Szene zeugt die mit dem Uräus versehene Sonnenscheibe auf dem Haupt des Haroeris von seiner Re-Natur.

Maat gesellt sich ihrem Vater zu, sie vereinigt sich mit ihrem Vater, beide lieblichen einander usw. Eine gewöhnliche Formel spielt auf ihre gegenseitige Liebe an: „Er liebt sie, und sie liebt ihn.“ Nicht selten wird diese Verbindung noch durch die Bezeichnung der Maat als Mert(-Göttin) — was mit dem Tätigkeitswort *mrj* „lieben“ zusammengestellt wird und phonetisch dem Wort Maat nahe kommt — hervorgehoben. So kann der König zum Gott Chons sagen: „Dies ist deine Maat, die du liebst und die dich liebt, deine Mert.“¹ Gewöhnlich spricht der König die Gewissheit aus, dass Maat nach ihrer Vereinigung mit dem Gott-Vater sich nie von ihm entfernen werde. Man wird diese reichlich variierten Phrasen vorzugsweise auf eine körperliche Vereinigung deuten dürfen, besonders weil in der ägyptischen Mythenwelt geschlechtliche Verbindungen zwischen Vater und Tochter gelegentlich vorkommen, was sich auch in den Königslegenden von Snofru und Ramses II. widerspiegelt².

In diesem Zusammenhang ist wichtig zu beachten, dass Maat teils in allerlei Kultszenen als Paredros des Hauptgottes auftritt, teils in den Inschriften, besonders in der Spätzeit, allerlei Epitheta trägt, die ihre Paredrostellung zu verschiedenen Göttern formelhaft aussagen. Ohne irgendwelche Ansprüche auf Vollständigkeit zu erheben seien hier folgende Paare, die sich in kultischen Kontexten belegen lassen, notiert: Amun-Re und Maat³, Ptah und Maat⁴, Thoth und Maat⁵, Chons und Maat⁶, Re-Harachte und Maat⁷, Harsiese und Maat⁸. Oft wird Maat als „die Geliebte“ des betreffenden Gottes bezeichnet, und in der Spätzeit findet sich folgende Formel,

¹ Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 185 mit Anm. 1–3 und S. 186 f.

² Der Rolle des Sohns als Kamutef „Stier seiner Mutter“ (siehe vor allem Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung*) entsprechend möchte man auch die Tochter als eine „Katites“, d. h. „Kuh (Vulva) ihres Vaters“ betrachten. Vgl. K. Sethe, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929, S. 29 f.

³ LD III 125 b; 274 n; Champ. Not. I 701; für die Verbindungen Maat-Re siehe Wb. Bel. II S. 33 f. Nr. 11 und weiter Bleeker, S. 36 ff. Ob Maat als „Mutter des Re“ zu belegen ist, ist fraglich (siehe Morenz, *Heraufkunft*, S. 43 Anm. 2 zu einer unsicheren Lesung im Buch der Mundöffnung).

⁴ LD IV 22 b; P-M IV 167 (Stele); siehe weiter Hinweise M. Sandman-Holberg, *The God Ptah* (Diss.), Lund 1946, S. 287 s.v. Maat (vor allem S. 75 ff.) und Bergman, *Ich bin Isis*, S. 271 f.

⁵ LD IV 70 g und weiter Wb. Bel. II S. 32 Nr. 10.

⁶ LD III 245 c.

⁷ Champ. Mon., I, Pl. CXXI.

⁸ P-M VI 42.

die ihre engen Sonderbeziehungen zu den wichtigsten Göttern des ägyptischen Pantheons zusammenfasst: „Die Tochter des Re, die Genossin (*hnm.t*) des Amun, die Ausschmückung des Veziers (*mr nw.t*, d. h. Thoth), das herrliche Bild des *'Imn-rn-f* (Der seinen Namen verbirgt / Der dessen Name verborgen ist)¹. Eine ähnliche oft belegte Wendung mit gleicher Funktion lautet: „Maat, die Grosse, die Genossin des Amun, die Tochter des Re, die Geliebte des Ptah, der Brustschmuck des Thoth.“²

So zeugen sowohl die Darstellungen als auch die Inschriften reichlich von den engen Verbindungen der Götter mit Maat. Aber auch der Umstand, dass sich die Bezeichnung Maat auf mehrere Göttinnen, vor allem auf Hathor, Isis, Tefnut, bezieht, zeigt indirekt ihre Stellung als Paredros an. So werden Hathor und Isis mehrmals im Denderatempel³ „Maat (die Grosse) in *'Iwnj.t* (u. dgl.)“ genannt. Wenn man nun nach dem Kontext fragt, in dem diese Benennung — oder eine ähnliche — steht, so findet man, dass sie fast ausnahmslos in den Szenen des Maatopfers vorkommt. Dies dürfte kein Zufall sein. Ganz absichtlich wird hier der wesenhafte Maat-Charakter der Göttin aufgezeigt. Ich zitiere eine ausführliche Anrede der Göttin Hathor⁴, die in diesem Zusammenhang „Maat, die Grosse, an der Spitze vom Maatheiligtum“⁵ heisst: „Maat ist vor dir, (du) Maat in *'Iwnj.t*. Maat ist fürwahr die Benennung deines Kas⁶, Maat ist dein Name. Maat ist in dir⁷, man sagt Maat zu deiner Majestät. Du gehst mit Maat auf, du lebst von Maat, dein Herz ist zufrieden beim Anblick deiner körperlichen Gestalt.“⁸ Dies entspricht genau den inneren Forderungen des kultischen Vorgangs und verschafft uns Klarheit über dieses auf den ersten Blick paradoxe Geschehen.

¹ LD IV 22b = Urk. VIII Nr. 180c; zu beachten ist, dass Maat hier als Paredros des Ptah auftritt, dieser aber in der betreffenden Formel nicht erwähnt wird.

² z. B. Urk. VIII Nr. 13e (hier kommt noch eine Month-Phrase zu); 66c und 132c. Vgl. weiter 1d; 57e und 144f.

³ Ich habe in den ersten fünf Bänden der Dendera-Publikation von Chassinat mehr als dreissig Belege gerade im Kontext des Maatopfers gefunden.

⁴ Chass. Dend. IV, S. 49, 12 ff.

⁵ Chass. Dend. IV, S. 50, 4.

⁶ Wortspiel mit *k3* im Sinn von Ka (Wesen) und *k3* im Sinn von „benennen“.

⁷ Oder „Du bist Maat“.

⁸ *d.t.*, das hier mit „körperliche Gestalt“ wiedergegeben wird, kann auch als reflexives Pronomen schlechthin gelten. Hier geht es wirklich auf eine Identität zwischen Hathor-Maat und der dargebrachten Maatgestalt.

Einerseits sehen wir Pharao dem Gott Maat darbringen, damit sie sich mit ihm vereinige — wobei Maat z. B. konkret als „Halsschmuck“ ihres (als Vezier gedachten) Vaters bezeichnet werden kann¹ —, andererseits sehen wir Maat in der Paredros des Gottes bereits verkörpert. Aus dem Gesichtspunkt der Handlung gesehen, könnte man behaupten, dass das Opfer der Maat die „Verwandlung“ der Paredros in Maat bewirkt und so den thronenden, Maat empfangenden Gott zum „Herrn der Maat“ macht. Vom Wesen der Gottheit her gesehen, muss man feststellen, dass Maat nur wegen ihrer himmlischen Herkunft², d. h. dank ihrem göttlichen Ursprung — sie ist ja „Tochter des Re“ — eine solche Funktion im Kultus tragen kann³.

So hat die dargestellte Opferhandlung ihre Vorgeschichte. Das betreffende Moment ist nur eines in einer Reihe einander bedingender Vorgänge. Jedes Glied in dieser Kette ist nötig für die Erhaltung des Kultes. Dass gerade diese Phase fast durchgehend für die Kultszenen ausgewählt worden ist, hängt wohl von mindestens zwei Umständen ab: Teils fixiert dieses Bild eine wohl abgewogene Bilanz zwischen Dynamik und Statik, wobei Maat das entscheidende Bindeglied ausmacht, teils kommt bei der nötigen Rollenverteilung die konkrete Aktion Pharao zu, was mit den alltäglichen Erfahrungen des „Staates“ übereinstimmt. Dieses Agieren des Königs soll aber ein Reagieren des Gottes hervorrufen. Die Aussagen der Vertreter der Götterwelt in unseren Szenen stellen diese Antwort der Götter fest. Genau wie dem König als Deutung seiner Handlung gewöhnlich ein „Ich gebe dir Maat“ in den Mund gelegt wird, finden wir entsprechende Aussagen seitens der Götter. So sagt Haroeris in der beigefügten Szene: „Ich gebe dir Maat, damit sie im Lande fest verwurzelt sei.“ — „Die Schöne Schwester“ stimmt

¹ Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 183 Anm. 4-5.

² Vgl. unten S. 96.

³ Vereinzelt tritt Maat in Kultszenen als Leiterin des Maat opfernden Königs auf (siehe z. B. Chass. Dend. IV, Pl. CCCXI, im untersten Register). Vgl. auch Chass. Dend. V, Pl. CCCCXXVIII und weiter Urk. VIII Texte Nr. 13 und 14. Hier könnte man von einer Art Verkörperung der Kulthandlung sprechen. — Diese eigentümliche Darstellungsweise erinnert bildmässig etwa an die bekannte Rolle der Maat als Einführerin des Toten in die „Halle der beiden Maat“, eine Szene, die oft in den Vignetten zum 125. Kapitel des Todesbuches abgebildet wird. In diesem Zusammenhang sei an den beachtenswerten Tatbestand erinnert, dass gerade diese Szene im ptolemäischen Tempel zu Deir El-Medine dargestellt wird.

in das „Ich gebe dir Maat ...“¹ ein. Das dritte Glied der Göttertriade liefert eine deutende Auslegung dieses Gebens der Maat: „Ich gebe, dass das ganze Land auf deinem Wege geht.“² Diese Götterproklamationen heben den anderen Austausch hervor, den dieses Maatopfer bewirken soll. Bei dieser Befestigung der Maat sind die Rollen umgekehrt: Die Göttertriade tritt als Geberin, Pharao tritt als Empfänger auf. Allerdings ist nun aber der in den Götterreden geläufige Zusatz zu beachten: „... damit du den Göttern, was sie lieben (d. h. Maat), gebest ewiglich (u. dgl.)“³ oder „um sie (Maat) den Göttern zu tun ewiglich.“⁴ Hiermit wird noch eine Phase im kultischen Vorgang angedeutet⁵. Damit ist diese inhaltvolle Szene gut geeignet, das pulsierende kultische Wechselspiel zu beleuchten, dessen Anfang dem „Ersten Mal“ des Weltmorgens zugehört und dessen Ende es nicht gibt — es sei denn, dass der Himmel auf die Erde herunterfällt⁶. Jedes Herausnehmen eines besonderen Moments setzt sich der Gefahr aus, den Sinn des Kultes zu verfälschen. Sowohl die Formel *do, ut des* „ich gebe, damit du gebest“ als auch die umgekehrte Wendung *do, ut dedisti* „ich gebe, ganz wie du gegeben hast“ stellen somit allzu vereinfachte Schemata dar. Das „Tempus-Problem“ muss unter Beachtung des kultischen Kontexts gelöst werden: Es handelt sich um das ewige Präsens des Mythos, das eigentlich nur ein Heute kennt. In dieser Perspektive sind sowohl Gott als auch König *nḥ m3'.t* „Herr der Maat“, aber auch von ihr abhängig: „er lebt von Maat“

¹ Die Schreibung ist hier, wenigstens nach der Wiedergabe von de Morgan, nachlässig. Ich möchte eine Phrase wie: „Ich gebe dir, dass Maat in deinem Antlitz glänzt (*wbg* Wb. I 296 ?)“ herstellen.

² Der Satz, der am Schluss beschädigt ist, lautete wahrscheinlich *dj(.i) t3 dr.f mḥn w3.t.k*.

³ z. B. Chass. Dend. II 13,1; III 24,7; 68,3; IV 243,5; 260,10; V 111,2; VI 59,7; 170,11; Chass. Edf. III 268,9; Urk. VIII Nr. 144 d.

⁴ z. B. Chass. Dend. I 44,16.

⁵ Zu dieser Zirkulation der Maat, die im ägyptischen Staatsorganismus gleichsam den Blutkreislauf darstellt, siehe auch Morenz, *Gott und Mensch*, S. 122. Hier wird übrigens daran erinnert, dass dieselbe Vorstellung auch in der privaten Sphäre lebendig war. So bittet ein Tempelbeamter namens Neferhotep (18. Dyn.) Re, „der Maat hervorgebracht hat und dem man sie darbringt: Mögest du Maat in mein Herz geben, damit ich sie zu deinem Ka aufsteigen lasse.“

⁶ Oben wird die kultische Bühne durch den Himmel, unten durch die Erde begrenzt, was oft in den Kultszenen konkret ausgedrückt wird. Als Himmelsstützen dienen z. B. *w3s*-Szepter, oder auch schlechthin die Schriftkolumnen rechts und links, die von den für den Kultus nötigen Epitheta der beiden Hauptakteure aufgebaut sind.

heisst es geläufig vom Gott und von Pharao¹. Und im Amunritual hören wir: „So lange du (scil. Amun) existiert, so existiert sie (scil. Maat), und so lange sie existiert, existierst du.“² Beide sind gleichzeitig Geber der Maat und Empfänger der Maat. Maat verbindet sie durch diesen fort dauernden Austausch enger und enger mit einandern. Folgerichtig werden die Beziehungen beider Seiten zu Maat durch die Texte stark betont. Eine kleine Auslese solcher Wendungen mag dem Leser einen Eindruck von der Variation und der Intensität dieser Maatideologie geben.

Beginnen wir mit dem Gott. Der Gott wird als „Herr (*nb*) der Maat“, „Herrscher (*hk3*)³ der Maat“, „Fürst (*sr*)⁴ der Maat“, „Grosser (*wr*) der Maat“ bezeichnet, und oft wird festgestellt, dass er „Maat liebt“, „an Maat froh ist“, „sich über Maat freut“ u. a. m. Soweit könnte man einseitig an den in den Kultszenen ruhig thronenden Gott denken. Andere Wendungen betonen aber die Aktivität des Gottes im Dienst der Maat — er trägt ja auch, besonders in der Spätzeit, oft verschiedene Veziertitel⁵: Er „scheidet Maat von *isf.t*“⁶, „bringt Maat hervor“, kurz „er tut Maat“. Vom Ptah, der besonders gern mit Maat verbunden wird⁷, hören wir z. B., er sei: „Herr der Maat“, „Vater der Maat“, „der Maat geboren (oder hervorgebracht) hat“, „der Maat hinaufgeführt (oder aufsteigen lassen) hat“, „der Herr, der Maat befestigt“, „dauernd an Maat“, „der über Maat froh ist“⁸.

Dem König gelten im wesentlichen gleiche Formulierungen. Statt diese Reihe zu wiederholen sei hier ein zusammenhängendes Zitat wiedergegeben, das diese Pflege der Maat seitens des Pharao beleuchtet⁹: „Der lebende

¹ Siehe Anthes, *Die Maat*, S. 4 ff. „Der von Maat lebt“ spielt offenbar in der „Lehre“ des Echnaton als Selbstbezeichnung eine ganz besonders zentrale Rolle. Diese Bezeichnung kommt sogar doppelt in seiner Titulatur vor. Es wird aber bezeichnenderweise auch als Epitheton des Re und des Aton gebraucht. Vgl. weiter schon CT IV 172 h–173 b „Ich erscheine als Hathor, die Urzeitliche, die Allherrin, die von Maat lebt. Ich bin die Uräusschlange, die von Maat lebt.“

² XXIII 5 (Moret, *Rituel*, S. 144).

³ Wb. III 172, 18.

⁴ Vgl. Wb. IV 188, wo diese Wendung aber nur für den König belegt wird.

⁵ *mr nw.t*, *s3b t3jtj* usw. siehe Otto, *Gott und Mensch*, S. 22.

⁶ Dieses Wort stellt den geläufigen Gegenbegriff zur Maat dar. Vgl. Anthes, *Die Maat*, S. 2. Siehe weiter Blumenthal, S. 437 f.

⁷ Siehe Sandman-Holmberg, S. 287 Hinweise s.v. Maat.

⁸ Siehe Sandman-Holmberg, S. 79 Texte Nr. 88–89.

⁹ Siehe Otto, *Gott und Mensch*, S. 74 f. wo auch dieser Passus aus Chass. Dend. II 221,6f. angeführt wird.

'Gute Gott', Erbe des Thoth, der die Sünde beseitigt, der Maat tut, der Maat verbreitet, der gerecht richtet mit trefflichen Plänen wie *Rh-szw*¹, der richtig handelt in den Städten und Gauen, Herr der Maat, König NN². Der Aufbau dieser Titelreihe ist charakteristisch: Die Thothrolle des Königs — zu dieser kultischen Legitimation siehe unten — wird zuerst festgestellt, dann folgen einige Beispiele der damit gegebenen Maatverwaltung und als Summe, unmittelbar vor der königlichen Titulatur, steht „Herr der Maat“.

Wir sind bisher von der Grundstruktur der ägyptischen Religion als Kultreligion ausgegangen und haben das sinnvolle Funktionieren des Maatopfers, des eminenten Hauptopfers im Tempeldienst³, analysiert, um uns dem „Mythus vom Staat“ zu nähern, der u. E. nur von dieser Maatideologie her begreiflich wird. Bevor wir aber das innere des Tempels verlassen, um diese Staatsideologie mehr von aussen her zu betrachten, will ich gern einiges zum Maat-Mythus im strikten Sinn bemerken.

Beim Maatopfer handelt es sich um das Darbringen eines Bildes der Göttin Maat. Diese Verkörperung des Maatbegriffes wird nun, wie schon oben festgestellt wurde, häufig als „Tochter des Re“ aufgefasst, und in der Mehrzahl der Fälle wird der empfangende Gott ausdrücklich mit Re gleichgestellt. Wenn man einen näheren Kontext in der ägyptischen Mythenwelt sucht, an den die dargestellte Kulthandlung anknüpfen konnte, denkt man gern an den bekannten Mythenkomplex um Tefnut-Hathor, „Tochter des Re“, die sich von ihrem Vater entfernt hatte, aber durch Thoth (und Schu) dem Vater heimgebracht wurde, was auch mit der Vorstellung vom Wiederbringen des Sonnenauges verflochten worden ist³. Natürlich meine ich nicht, dass Maat mit der zürnenden, durch Thoth aber besänftigten Göttin in Löwinnengestalt gleichzustellen sei. Folgende Wendung, die gewöhnlich die Anrede des opfernden Königs an den Gott abschliesst: „... damit sie (Maat) sich nicht von dir entferne ewiglich“ erinnert aber in indirekter

¹ Bezeichnung des Thoth.

² Schon im bekannten Amunritual, das aus der 21. Dyn. bewahrt ist, stellt der „Kapitel vom Darbringen der Maat“ den längsten Teilabschnitt (xx, 2-xxv,6; siehe Moret, *Rituel*, S. 138 ff.) dar.

³ Siehe H. Junker, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, Berlin 1911; K. Sethe, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, 5: 3)*, Leipzig 1912; H. Junker, *Die Onurislegende (Königliche Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse, 59: 1-2)*, Wien 1917.

Weise an das Motiv von der Göttin in der Ferne, so dass man gern ein „nicht mehr“ statt des blossen „nicht“ heraushören möchte. Dieselbe Phrase findet sich auch mehrmals in einem unzweideutigen Onuris-Kontext¹. Tatsächlich lässt sich ja schon Pharaos „Kommen mit Maat“ so deuten, dass die Tochter ihren Vater für eine Zeit verlassen hat. Beiläufig sei bemerkt, dass bei einer solchen Interpretation die markante Thothrolle des Königs die zwar schon vom rituellen Aspekt her leicht verständlich ist², durch diesen Mythus noch weiter begründet worden wäre³. Ausserdem kann auch die Vereinigung der beiden Geschwister Schu und Tefnut, in die mehrere Versionen des betreffenden Mythus ausmünden, als mythische Bestätigung der engen Verbindung zwischen Pharao, dem „Sohn des Re“ nach der festen Königstitulatur, und Maat, der „Tochter des Re“, gelten⁴. Gerade diese „Geschwistervereinigung“ macht ja — von aussen her gesehen — das Ergebnis der Opferhandlung aus⁵. Die Zusammenstellung von Tefnut und Maat findet sich schon in den Sargtexten belegt⁶.

Das Motiv vom „Kommen der Maat“⁷, das die bildliche Darstellung der behandelten Kultszene andeutet, wird nun auch direkt in verschiedenen Kontexten ausgesagt. In der sog. Restaurationsstele Haremhebs lesen wir:

¹ Siehe z. B. Junker, *Onurislegende*, S. 111 f.

² Siehe Otto, *Gott und Mensch*, S. 66 und 75 ff. Zu beachten ist jedoch, dass folgender ausserordentlich beredter Beleg (Chass. Dend. III 67,11 ff.) als Königstitel gerade ein Maatopfer begleitet: „Heilige Gestalt des ‘Herzens des Re’ (= Thoth), der Maat hinaufführt zum Herrn der Maat, der (lebendige) Gute Gott, der Zweite des Isden (= Thoth), der älteste Sohn des ‘Lehrers der beiden Länder’ (= Thoth), der Bote des Ibis (= Thoth), der nicht parteiisch ist, der Gesetze befestigt wie ‘Der an der Spitze von Hesret’ (= Thoth), ... Herr der Maat.“

³ Die einleitende Formel beim Maatopfer im Amunritual lautet: „Ich bin vor dir gekommen. Ich bin Thoth, und meine Hände sind vereinigt, um Maat zu tragen.“ (XX,3; Moret, *Rituel*, S. 138).

⁴ Auch in den Aussagen der Götter beim Maatopfer wird häufig die Vereinigung der Maat mit Pharao ausdrücklich erwähnt. Chass. Dend. I 150,2 sagt Hathor: „Ich gebe dir, dass dieses Land auf dem Wasser deiner Majestät ist, und dass Maat sich mit deinem Palast vereinigt.“ Chass. Dend. II 87,4 verspricht Isis dem König: „Ich gebe dir, dass Maat sich mit dem Lande vereinigt.“ Vgl. die Verheissung derselben Göttin Chass. Dend. I 63,5: „Ich gebe dir, dass dieses Land sich mit ‘Leben’ vereinigt und jeder Mund mit Maat versehen ist“, wobei „Leben“ und Maat etwa austauschbar sind.

⁵ Für einige Beziehungen Schu-Königtum siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 74 f.

⁶ CT II 32 b ff.; 35 c ff.

⁷ Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 210 f.; 215 ff.

„Das Land überflutet von dem was er liebt: Maat, sie ist gekommen, sie hat sich (mit ihm, d. h. Haremheb) vereinigt.“¹ Im täglichen Amunritual heisst es: „Maat, sie ist gekommen, um mit dir zusammen zu sein, indem Maat auf jedem deiner Plätze ist und du auf ihr ruhest.“² Dabei kann die letzte Phrase sowohl bildlich als auch konkret aufgefasst werden, da Maat dank einer ihrer Schreibungen als Postament des Thronsitzen³ gelten kann⁴. In einer ptolemäischen Inschrift⁵ proklamiert Maat selbst im Zusammenhang mit dem Maatopfer: „Ich bin zu dir gekommen. Ich habe deine Brust geschmückt. Ich statte deinen Hals mit meinen eigenen Leib aus, das ist deine Mert(-Göttin), die sich nicht von ihrem Platze entfernt. Unsere Brüste vereinigen sich am selben Ort.“ Eine interessante Ausgestaltung zeigt nun dieses Thema in vier, offenbar derselben Sondertradition zugehörigen späten Texten, auf, denen E. Otto ein vorzügliches Spezialstudium⁶ gewidmet hat. Im Kontext einer Kulthandlung — jedoch nicht eines Maatopfers —, die den Urgöttern gewidmet ist, wird ihre paradisische Zeit gepriesen: „Sie schufen das Gute (bzw. alles Nützliche⁷) zu ihrer Zeit. Maat, sie war aus dem Himmel (zur Erde) gekommen (zu ihrer Zeit) und vereinigte (verbrüdete) sich mit den Irdischen (allen Göttern).“ In dieser vom Himmel herabkommenden Maat hat Otto⁸ eine von aussen beeinflusste Vorstellung sehen wollen. Wenn das der Fall ist, muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass es — ausser dem allgemeinen, oben dargelegten Thema vom „Kommen der Maat“ — mehrere echt ägyptische Anknüpfungspunkte für diese himmlische Herkunft gibt. Maat als „Tochter des

¹ Urk. IV 2141,15–16.

² XX,9; siehe Moret, *Rituel*, S. 139 f.

³ Vgl. H. Brunner, „Gerechtigkeit als Fundament des Thrones“, *Vetus Testamentum*, 8, 1958, S. 426 ff.

⁴ Später folgt eine formliche Maat-Litanei: „Du gehst auf mit Maat, du lebst von Maat, du vereinigst deine Glieder mit Maat, du lässtest Maat auf deinem Haupt ruhen, indem sie ihren Sitz auf deiner Stirn bereitet. Deine Tochter ist Maat, und du verjüngst dich bei ihrem Anblick usw. (Es folgen mehr als 50 Maat-Aussagen!)“

⁵ Urk. VIII Text Nr. 14 m; siehe auch den Paralleltext Nr. 13 m. Vgl. weiter in funerarém Kontext G. Thausing – H. Goedicke, *Nofretari (Monumenta Scriptorum)*, Graz 1971, Pl. 5 und 6.

⁶ E. Otto, „Das Goldene Zeitalter in einem ägyptischen Text“, *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, 1969, S. 93 ff.

⁷ Für die Varianten siehe Otto, *Das Goldene Zeitalter*, S. 102 ff.

⁸ Vgl. schon Otto, *Gott und Mensch*, S. 62 f.

Re“ wird natürlich mit Re am Himmel verbunden. Ein später Esna-Text¹ sagt ausdrücklich: „Maat kommt aus dem Himmel von Re her. Sie macht ihren Platz in diesem Lande. Es gefällt den Göttern und den Göttinnen sie zu sehen.“ Dass die Gottheit, z. B. der Horusfalke, vom Himmel her kommt, um seinen Tempel zu besuchen, wird oft bezeugt². Dasselbe gilt auch von der Ba-Seele, die sich mit dem Kultbild vereinigen soll³. Gerade diese letzte Vorstellung hat offenbar vieles mit den hier besprochenen Aussagen gemeinsam. Ausserdem sei erwähnt, dass Maat schon im N. R. zuweilen — jedoch m. W. nur in funerärem Kontext — mit ausgebreiteten Flügeln dargestellt wird⁴.

Dass die Ankunft der Maat in der Zeit der Urgötter angesetzt wird, stellt noch eine wichtige und für das mythische Denken überhaupt charakteristische Tatsache dar. Auch in Kontexten ausserhalb dieser Sondertradition hören wir davon. Augenfällig ist Spruch 80 der Sargtexte, wo Maat-Tefnut mit ihrem Vater Atum im vorschöpferlichen Zustand lebt⁵. Das häufig in Krönungsproklamationen ausgesprochene Königsprogramm „Maat an die Stelle der *isf.t* setzen“⁶ (vgl. schon Pyr. 265c) wird oft durch ein *mj šp tpj* „wie am Ersten Mal“ präzisiert⁷, denn Maat gehört zur uralten Schöpfungsordnung — oder besser: sie stellt diese dar. Vom Schöpfergott heisst es auch in Admonitions⁸: „Hu, Sia und Maat waren bei dir.“ In der Spätzeit wird Maat mit Göttinnen gleichgestellt, die auf prägnante Weise als Urgöttinnen hervortreten. So hören wir z. B. von Hathor in Dendera, die dabei gerade als „Maat, die Grosse, die Tochter des Re in *T3-rr.t* (d. h. Dendera)“⁹ auftritt, dass sie „die Erste der Erstzeit-

¹ Nr. 48B (Esna II, S. 107,9 f.). Zu diesem wichtigen Text siehe unten.

² Siehe z. B. Morenz, *Ägyptische Religion*, S. 159 f.

³ Vgl. J. Bergman, *Isis-Seele und Osiris-Ei*, Uppsala 1970, S. 34 ff. (bes. S. 35 Anm. 2).

⁴ Siehe z. B. das schöne Tüoberstück im Grab der Nefertari Thausing-Goedicke, Pl. 8 (68, 146) und Pl. 122. Vgl. auch die Abbildung Bleeker, S. 76, und weiter Chass. Dend. III, Pl. CCII (die schon oben erwähnte Darstellung von zwei geflügelten Maatgöttinnen).

⁵ CT II S. 32 ff.

⁶ Siehe die Belegensammlung E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt 1966, S. 64 f. Anm. 74.

⁷ Vgl. Otto, „Goldene Zeitalter“, S. 94 f.

⁸ XII, 12.

⁹ Chass. Dend. IV 161,16 f.

lichen, Maat der Grossen Enneade, die Uranfängliche, bei deren Entstehen die Erde zuerst entstand¹ sei. Und Isis ist als „Maat, die Grosse“, diejenige, die das Land Ägypten gegründet hat². Im oben zitierten Esnatext³ wird — soweit ich ihn richtig interpretiere — die vom Himmel herabsteigende Maat in der erstentstandenen Urgöttin Neith, die sowohl Vater als auch Mutter ist, wiedererkannt. In der bekannten Stele aus dem 6. Jahre des Taharka⁴ lesen wir: „Das Land wurde überschwemmt in seiner Zeit, wie es war zur Zeit des Allherrn ... Maat war inthronisiert (*bs*) über die Länder hin und die *isf.t* war eingraviert (*ddm*) am Boden.“ Die beiden Tätigkeitswörter des letzten Satzes deuten m. E. eine kultische Szene an: Maat ist inthronisiert worden, und die Lage der *isf.t* lässt an die neun Bogenvölker denken, die als Gegner Pharaos unter seinen Füßen auf dem Thronsockel in symbolischer Weise eingraviert sind. Die Parallelität Maat-König erinnert übrigens an den Tatbestand, dass Maat nach dem Turiner Königspapyrus⁵ — und zwar als einzige Göttin — der ersten Götterdynastie⁶ angehört. Ihre Einreihung zwischen Thoth und Horus ist einleuchtend; hierbei ist nicht der Aspekt der Ursprünglichkeit ausschlaggebend gewesen, sondern die Intention, eine möglichst enge Verbindung mit dem Horuskönigtum, d. h. mit dem aktuellen Pharaos, zu etablieren.

* * *

Wir sind dem Pharaos als Träger der Maat im inneren des Tempels vor der Gottheit begegnet. Als Bringer der Maat tritt er aber auch aus dem Tempel erscheinend vor seinen Untertanen auf. An den Aussenmauern der Tempel, vor allem an den mächtigen Pylonen, die den Begegnungspunkt zwischen der inneren entscheidenden Realität des Kultus und der äusseren temporä-

¹ Chass. Dend. IV 162,1.

² Chass. Dend. IV 25,13.

³ Nr. 48 B.

⁴ L. MacAdam, *The Temples of Kawa*, I, London 1949, S. 24. Siehe auch Otto, „Goldene Zeitalter“, S. 101 f.

⁵ Vgl. W. Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, 18)*, Berlin 1956, S. 4 ff.

⁶ Vgl. die Wendung „Maat der Grossen Enneade“ im oben gegebenen Zitat (Chass. Dend. IV 162,1).

ren Wirklichkeit der Geschichte¹ ausmachen, finden wir Pharao als Verwirklicher der gottgegebenen und im Kultus befestigten Ordnung in verschiedenen Aktivitäten² dargestellt. Er verwandelt das Getümmel des Schlachtfeldes beim Treffen wie auch das Durcheinander in der Natur bei der wilden Jagd in Ordnung und bringt in beiden Fällen die Beute in geordneten Reihen dem Gott als Aufrührer gegen Maat dar. In allerlei Situationen tritt er als „Herr der Maat“ hervor. Wenn der Pharao auf dem Thron sitzend dargestellt wird, ruht er tatsächlich auf Maat. Der Unterlage des Thronsitzes wird nämlich häufig die Gestalt der Maat (d. h. einer der Schreibungen dieses Wortes) gegeben³. Die beiden Seitenstücke des Thrones haben eine konventionelle Ausschmückung: „Das Vereinigen der beiden Länder“, das durch das wohlabgewogene Zusammenbinden der Wapppflanzen Ober- und Unterägyptens seitens zweier Götter beleuchtet wird⁴. Dieses „Vereinigen der beiden Länder“, das im A. R. als Bezeichnung des Krönungsjahres gebraucht wurde, stellt einen wichtigen Teilaspekt der politischen Maat dar, denn von der I. Dynastie bis auf den römischen Kaiser Marcus Aurelius hin tragen die Pharaonen den Titel „König von Ober- und Unterägypten“. Auch die Doppelkrone, die geläufig das Haupt des Pharao schmückt und gleichfalls ihren Ausdruck in der festen Titulatur, und zwar in dem Namen *nb.tj* „die beiden Herrinnen“, gefunden hat, zeugt von derselben Ägypten eigenartigen Dualität. Diese polare Denkweise, die die Einheit und Ganzheit als etwas aus zwei Teilen Zusammengefügtes versteht⁵, charakterisiert nun auch in entscheidender Weise den altägyptischen „Mythus vom Staat“. Hier können wir nur kurz andeuten, wie dieser spannungsvolle Vorstellungskomplex zu erklären ist. Dass geographisch gegebene Umstände und geschichtlich bestimmte Faktoren zur besonderen Ausgestaltung dieser Staatsidee von den beiden Ländern bei-

¹ Hornung, „Rolle“ und Hornung, *Geschichte als Fest* betont, dass die Geschichte nach der ägyptischen Betrachtungsweise als „Ritual“ oder „Fest“ zu verstehen ist und deshalb aus dem kultischen Gesichtspunkt her zu interpretieren ist.

² Siehe z. B. Hornung, „Rolle“.

³ Vgl. oben S. 91.

⁴ Für dieses Motiv siehe H. Junker, „Die Vereinigung der beiden Länder“, *MDIK*, 12, 1943, S. 73 ff.

⁵ Bahnbrechend ist hier E. Otto, „Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte“, *Studia Aegyptiaca I, Analecta Orientalia*, 17, 1938, S. 10 ff. Vgl. auch Otto, *Gott und Mensch*, S. 91 ff.

getragen haben ist offenbar. Ebenso deutlich ist aber, dass solche äusseren Bedingungen dazu nicht genügen, den Umfang und die Bedeutung dieser Denkweise zu erklären. Die mit der polaren Betrachtungsweise zusammenhängenden Verdoppelungen mehrerer Göttergestalten hat man sich bei der Disposition der Tempelanlagen und in der Ausformung der Kultzeremonien auf sehr eindrucksvolle Weise zunutze machen können — so hat jeder Tempel seine oberägyptische und seine unterägyptische Hälfte usw. Ob diese Einrichtungen wirklich auf Grund kultischer Bedürfnisse hervorgewachsen sind, bleibt zweifelhaft. Eher dürfte man auf existentielle Erfahrungen der ambivalenten Lebensbedingungen überhaupt als die wirklichen Triebkräfte solcher dualer Formeln hinweisen. Die Spannung zwischen Leben und Tod, zwischen Tag und Nacht, zwischen „dem was ist“, und „dem was noch nicht — oder nicht länger — ist“, zwischen Kosmos und Chaos usw., die sowohl Gegensätzlichkeit als auch Abhängigkeit in sich trägt, könnte man am besten in polaren Formeln ausdrücken. Diese Wendungen liessen verschiedene alternative Darstellungen zu.

Kehren wir zum Pharaon zurück, so konnte er teils als ober- und unterägyptischer König mit der Doppelkrone auftreten, teils als ober- oder unterägyptischer Herrscher, was im konkreten Fall durch die Symbole der betreffenden Landeshälfte hervorgehoben wurde. Er wird in der Titulatur¹ als Horus schlechthin bezeichnet — was früher mit „den beiden Herren“ oder ausdrücklich „Horus und Seth“ wechselt — oder er verkörpert in sich den oberägyptischen bzw. den unterägyptischen Horus². Beispiele dieser wichtigen Denkweise lassen sich in grosser Menge anführen, in unserem speziellen Zusammenhang, in dem wir den Staatsmythos aus der Maatideologie zu verstehen suchen, sind aber zwei weitere Ausführungen von Bedeutung.

Die erste Auslegung betrifft gerade den Begriff „Maat“. Maat lässt sich bekanntlich in der ägyptischen Vorstellungswelt auch im Dualis belegen, was mit „den beiden Maat“ oder „der doppelten Maat“ wiedergegeben

¹ Siehe Moret, *Caractère*, S. 5 ff. und vor allem die Monographie H. Müller, *Die formale Entwicklung der Titulatur der ägyptischen Könige (Ägyptologische Forschungen, 7)*, Glückstadt 1938.

² Für einen „südlichen bzw. nördlichen Horus“ siehe Otto, „Lehre“, S. 16 ff.

wird. Diese oft behandelte Bildung¹ soll nur kurz gegen den oben gezeichneten Hintergrund betrachtet werden. In den Tempelinschriften wird diese „Doppelmaat“ kaum erwähnt, zu beachten ist aber die vorherrschende Tendenz, das Maatopfer — wie übrigens auch andere Opfer — in einander genau entsprechenden Doppelszenen darzustellen. In der zentrale Nische des Sanktuariums Hathors, das sich hinter dem Allerheiligsten des Denderatempels befindet, begegnen uns aber tatsächlich zwei Maatgöttinnen, die das Hathorsymbol beschützen². Zu bemerken ist nun auch, dass sowohl Hathor als auch Isis im Denderatempel mehrmals — wie schon oben hervorgehoben wurde — als „Maat (die Grosse) in Dendera“ bezeichnet werden, was an eine Maat der Südseite und eine der Nordseite denken lässt. Eine solche Vorstellung sollte sich übrigens mit derjenigen von den doppelten Mert-Göttinnen³ decken, welche — u. a. wegen der Aussprache ihres Namens, die etwa mit „Maat“ zusammenfiel — in der Spätzeit oft mit Maat gleichgestellt wurden⁴.

Es ist aber offenbar, dass der Begriff *m3'.tj* „die beiden Maatgöttinnen“ hauptsächlich im funerären Kontexte zu Hause ist. So spielt sich das bekannte 125. Kapitel des Totenbuches in der „Halle der beiden Maat“ ab. Schon in den Pyramidentexten finden wir aber *m3'.tj* vor, teils in einer Gerichtsszene⁵, teils als Bezeichnung der beiden Sonnenschiffe⁶. Diese Tatsache ist m. E. einleuchtend: Bei der zyklischen Fahrt der Sonne über den Himmel und durch die Unterwelt begegnen uns zwar ein Tagesschiff und ein Nachtschiff, an deren Bugen bisweilen Maat als Pilotin steht⁷, die bei-

¹ Siehe Bleeker, S. 59 ff., wo einige Hinweise auf ältere Behandlungen gegeben wird (S. 60 Anm. 3). Für weitere bibliographische Angaben siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 181 Anm. 1; auch seien erwähnt W. B. Kristensen, „De duppele gerechtigheid“, *Jaarboek der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, 1950–1951, 1951, S. 152 ff.; Yoyotte, bes. S. 61 ff.; E. Hornung, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, 2 (*Ägyptologische Abhandlungen*, 7), Wiesbaden 1963, S. 17 Anm. 1; R. Grieshammer, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten (Ägyptologische Abhandlungen*, 20), Wiesbaden 1970, S. 89 f.

² Chass. Dend. III, Pl. CCII.

³ Siehe Otto, „Lehre“, S. 25 ff.

⁴ Siehe Bergman, *Ich bin Isis*, S. 184 ff. (bes. S. 185 Anm. 1).

⁵ Pyr. 317a–b sind sie zweimal als Richterinnen erwähnt. Interessant ist, dass in diesem Zusammenhang Tefen-Tefnut und Schu auftreten.

⁶ Pyr. 1315a und 1785b.

⁷ Siehe zu diesem wichtigen Motiv Bergman, *Ich bin Isis*, S. 198 ff.

den Fahrten ergänzen sich aber als Hälften einer zusammenhängenden Sonnenbahn¹. Hieraus können wir leicht die Wechslung zwischen Maat und den beiden Maat verstehen. In den Totentexten werden nun die Tagesfahrt mit dem Leben und die Nachtfahrt mit dem Tod zusammengestellt². In der zyklischen Perspektive hängen diese beiden Existenzformen ja eng zusammen, denn das Leben kommt aus dem Tode, und nur aus ihm, und das Leben verwandelt sich unerbittlich in den Tod³. Im Osten wird das Leben nach Kampf neu geboren, im Westen geht das Leben unter — was aber gleichzeitig eine Konzeption des neuen Lebens bedeutet. Wenn die beiden Maat als die Leiterinnen der beiden Hemisphären betrachtet und besonders am östlichen bzw. westlichen Horizont angesetzt werden, hat die überaus gewöhnliche Formel „Man lebt von Maat“ für beide Geltung. Und das Todesgericht wird folgerichtig in der „Halle der beiden Maat“ abgehalten. Der Umstand, dass besonders Re und Osiris früh als „Herr der Maat“ angesehen werden⁴, stimmt gut mit dieser Betrachtungsweise überein. Als polare Teilaspekte der Maat sind so die beiden Maat geeignet, nicht nur deren spannungsvolle Ambivalenz zu betonen, sondern auch von ihrer integrierten Totalität zu zeugen.

Die andere Auslegung kann hier nur angedeutet werden. Es wurde soeben Osiris erwähnt. Der Leser hat sich vielleicht darüber verwundert, dass wir den Osiris-Horus-Mythus nicht ins Zentrum unserer Überlegungen gerückt haben. Dieser Mythus wird ja häufig als der ägyptische Staatsmythus schlechthin vorgeführt⁵. Gewiss gehört die Osiris-Horus-Ideologie unserem Kontext an, sie verdient aber einer Sonderbehandlung, die hier nicht ge-

¹ Hiermit verbunden sind die besonders zu Letopolis lokalisierten Vorstellungen von den beiden Augen des Allgottes, dem Tageslicht und dem Nachtlcht; siehe H. Junker, *Der sehende und blinde Gott (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, 1942: 7)* und Yoyotte, S. 62 f.

² Vgl. Bleeker, S. 60 f. (mit der interessanten Abbildung 3).

³ Als „Herrin des Lebens“ ist Maat schon im A.R. als Totengöttin belegt (siehe Westendorf, „Ursprung und Wesen der Maat“, S. 206).

⁴ Vgl. bes. W. Westendorf, „Eine auf die Maat anspielende Form des Osirisnamens“, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 2, 1954, S. 165 ff. und Westendorf, „Ursprung und Wesen der Maat“, wozu Morenz, *Gott und Mensch*, S. 134 anzuziehen ist.

⁵ In der vorzüglichen kurzen Darstellung „Der Osiriskreis als Königsmythe“, *Wesen und Wandel der ägyptischen Kultur*, 1969, S. 98 ff., sagt z. B. E. Otto, dass hier „das Königsdogma in seiner eigentümlichen geschichtlichen Ausprägung seine mythische Hypostase gefunden“ hat (S. 107).

leistet werden kann. Hier sei nur der Zusammenhang mit unserem Thema kurz angedeutet. Dieser Mythus stellt vor allem einen Sukzessionsmythus dar, in dem Horus und Osiris als zwei Aspekte eines und desselben Pharaonentums eng voneinander abhängen¹. Dass der gestorbene König Osiris wird, befestigt die Horusschaft seines Sohnes-Nachfolgers, wie umgekehrt die Inthronisation des Horus die Osirisschaft des Vaters-Vorgängers bestätigt. Der Vater lebt im Sohn dank der Vermittlung der Göttin Isis weiter. „Pharao ist tot — es lebe Pharao“ ist in dem mit Maat verbundenen Funktionsschema wirksam und erhält erst in diesem weiteren Kontext der Maat als der grundlegenden Staatsideologie des Alten Ägyptens seinen vollen Sinn. Schon in der Lehre des Ptahhotep² findet sich folgende Verkündigung:

„Gross ist Maat, dauernd und wirksam;
sie wurde nicht zerstört seit der Zeit des Osiris.

— — —

Wenn das Ende da ist, dauert Maat.“

Verkürzungen

A.R. = Altes Reich (um 2635–2135).

Champ. Mon. = J. F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, I–IV, Paris 1835 ff.

Champ. Not. = J. F. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie. Notices Descriptives*, I–II, Paris 1844, 1879.

Chass. Dend. = É. Chassinat, *Le temple de Dendara*, I ff., Kairo 1934 ff.

Chass. Edf. = É. Chassinat, *Le temple d'Edfou*, I ff., Paris 1897 ff.

CT = A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, I ff., Chicago 1935 ff.

Esna II = S. Sauneron, *Le temple d'Esna (Esna II)*, Kairo 1963.

LD = R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien. Atlas*, I ff., Berlin 1849 ff.

MDIK = Mitteilungen des deutschen Instituts für ägyptische Altertumskunde in Kairo, Berlin (und Wiesbaden) 1930 ff.

M.R. = Mittleres Reich (um 2040–1785).

N.R. = Neues Reich (1554/51–1080).

P–M = B. Porter – R. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, I ff., Oxford 1927 ff.

¹ Vgl. z. B. die wichtigen Ausführungen R. Anthes, „Beiläufige Bemerkungen zum Mythos von Horus und Osiris“, *ZÄS*, 86, 1961, S. 75 ff. mit der Unterscheidung zwischen „Horus, der Osiris wird“ und „Horus, dem Sohn des Osiris“.

² Sprüche 88–89 und 97 (nach der Rechnung von Dévaud) innerhalb der 5. Maxime. Für diese siehe G. Fecht, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime)*, Glückstadt 1958, wo auch das mächtige Nachwirken dieser Maxime aufgezeigt wird (S. 25 ff.).

- Pyr. = K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, I ff., Leipzig 1908 ff.
- RÄRG = H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.
- Urk. = Urkunden des ägyptischen Altertums. Urk. IV = Urkunden der 18. Dynastie (hrsg. K. Sethe, W. Helck), Leipzig 1906 ff.; Urk. VIII = Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit (hrsg. K. Sethe, O. Firchow), Berlin 1957.
- Wb. = A. Erman – H. Grapow, Wörterbuch der aegyptischen Sprache, I–V, Leipzig 1925–1931.
- Wb. Bel. = A. Erman – H. Grapow, Belegstellen zum Wörterbuch der aegyptischen Sprache, Leipzig 1925–1953.
- ZÄS = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig und Berlin 1863 ff.

On the Islamic Theory of the State

By HELMER RINGGREN

From the very beginning, Islam has devoted more interest to politics and political theory than most other religions. If it can be said with some right that Jesus was unpolitical, Muhammad was certainly not. Islam makes no distinction between religion and politics, but the two are intimately connected, and political theory has a religious and theological motivation. That implies that, in theory, it is based on the Koran and on Tradition (*sunnah*) in the same way as jurisprudence in general or as any other theological discipline.

Arabic literature can boast of a large number of works dealing with state theory and political questions. A general reader easily gets the impression that they are strictly theoretical and derived from the same sources as all other juristic literature: the Koran, *ḥadīth*, and *igmā'*. Seemingly, they carry on purely theoretical discussions without the slightest contact with real life. But on closer inspection it turns out that to a great extent these works are products of the contemporary political situation and in reality are attempting to find a theoretical motivation for existing conditions. A comparative study of some leading works on political theory will enable us to follow the course of history from the powerful caliphate under the early Abbasids down to the complete disintegration of the caliphate into a kind of purely theoretical religious authority. Erwin Rosenthal has done this in the second chapter of his book *Political Thought in Medieval Islam*¹, and there is no reason to repeat his findings here. Instead, we shall focus our attention on the chapter on political leadership in one of the earlier classics in this field, namely al-Māwardī, *Aḥkām assultānīyah*, which is easily accessible in French translation.²

¹ E. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958.

² al-Māwardī, *Les Statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif*, trad. et ann. par E. Fagnan, Algiers 1915.

Abu-l-Ḥasan 'Alī al-Māwardī was a prominent lawyer of the Shāfi'ī school during the former half of the 11th century (d. 1058). This was a time when the power of the caliph was seriously threatened by the Buwayhid dynasty in Persia. Nicholson says in his classical *Literary History of the Arabs* that "his standpoint is purely theoretical".¹ But in a brilliant paper "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate", Sir Hamilton Gibb has pointed out a sentence in the author's introduction, in which he says that he has "complied with the command of one to whom it is obligatory to render obedience, in order that he may know the views of the jurists as to those ordinances which define his rights and his duties".² That person can hardly be anyone but the reigning caliph, either al-Qādir billāh (d. 1031) or his successor al-Qāim bi'amrillah. The fact is that the Buwayhids were temporarily weak at that time and that al-Māwardī often functioned as the caliph's representative in negotiations with them. It is not difficult to prove that several details in al-Māwardī's work aim at asserting the caliph's interest as against the Buwayhid princes. Here, however, we are more interested in the structure of the political system than in these details, interesting as they may be from a historical point of view.

The first chapter in al-Māwardī's book is devoted to the office of the *imām*, this term denoting the highest spiritual and political leader of the Islamic *ummah*. In other words the word is used in a sense that is practically identical with "caliph". He sets out by stating that the purpose of the imamate is to replace the prophet (i.e., as the leader of the *ummah*) "in the defence of faith and the administration of the world"—in this order. Thus the imamate (or, caliphate) is a necessary institution; opinions are divided only as to whether this necessity is based on reason alone or, in the last resort, on divine revelation. al-Māwardī decides for the latter alternative, for, he says rational thinking can lead to the conclusions that we should not wrong our neighbour and live with him in loyalty and justice, but it is the divine law (*sharī'ah*) that entrusts the care for the best of the people to a ruler. The proof for this assertion is naturally sought in a passage from the Koran, namely 4: 62 "You who believe, obey God, and obey the Apostle

¹ R. A. Nicholson, *Literary History of the Arabs*, Cambridge 1930, p. 338.

² H. A. R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate", Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, 1962, p. 152.

and those of you who are entitled to command". The use of reason, then, only implies a negative abstinence from wrong, the divine law inculcates positive care for the subjects. (The argument is directed against the Mu'tazilites and the philosophers influenced by Greek thought.)

Then al-Māwardī proceeds to the question how a ruler is to be chosen. On principle, there must be an election; a hereditary office can be defended only in an indirect way (see below). But we are far from an election made by the people. al-Māwardī defines in three points the qualities of those who may participate in the choice: *'adālah*, or justice, capability of judging the requirements which a ruler should meet, and sound judgment. For the candidates of the imamate he sets up seven conditions: 1. justice, 2. knowledge of tradition and capability of making decisions on points of law, 3. good hearing, sight, and speech, 4. sound limbs, 5. judgment, 6. courage and determination to protect his country and fight the enemies, and 7. descentance from the Quraish.

Here, too, it is often possible to detect elements which are polemical against other opinions. The rule of election is directed against the *shī'ah*, which claimed that the ruler could appoint his successor. The same is true of the requirement of belonging to the Quraish: here the *shī'ah* required the caliph to be a descendant of Muhammad. al-Māwardī proves his thesis with the aid of a tradition from the "helpers" (*ansār*) of the Prophet: the Prophet is reported to have said: "The imamate belongs to the Quraish." A later writer, Ibn Khaldūn, adds a rational argument: it is important that a ruler belongs to a strong group animated by *'aṣabīyah*, or the sense of belonging together.

Who are to elect the imam? al-Māwardī uses the term *ahl al-'aqd wa-l-ḥall* "the people with power to bind and to loosen". In practice, this term denotes those who possess the necessary knowledge of the Koran and the Tradition to enable them to represent the *ummah* of Islam, in other words those who constitute the *ijmā'*, or consensus, of the Islamic community. Opinions are divided as to the minimum number of people who are to participate in the election. The idea that *all* those qualified should be present is rejected with reference to a precedent: when Abū Bakr was elected caliph, the congregation did not wait until all those absent had returned. The same event is used to prove that five electors are a sufficient number, while others claim that

three, or even one, are enough; the last contention is based on the report that 'Abbās said to 'Alī, "Stretch out your hand in order that I may recognize you and the people may say that the Apostle's uncle has recognised his cousin". This prepares the way for another method of appointing a ruler, namely that the ruling prince himself nominates a successor.

al-Māwardī goes on to deal with the procedure of the election. The electors are to scrutinize the possible candidates and choose the one who best meets the requirements that can be placed on an *imām*. When the choice has been made, it is final and cannot be invalidated if someone who is more qualified turns up. The election is then confirmed by a treaty between the elected one and his subjects. Only through this act, called *bay'ah*, investiture, oath of loyalty, is the elected one made the legitimate ruler.

If it happens that two *imāms* are elected in different parts of the country, this is not correct, "though some think that it is possible". Here we sense something of the realities of the political life of the time. Those who consider it possible argue that the two parts of the country are so distant from each other that the two rulers do not interfere with each other's functions. al-Māwardī insists that there can be only one *imām*, thus also expressing his conviction that there can be only one Islamic state—one religion, one God, one state—an idea that is also present in the pair of opposite terms *dār al-islām—dār al-ḥarb*.

After some discussion of different pretendants to the throne, al-Māwardī proceeds to mention the caliph's right to appoint his successor. Strictly speaking, this would contradict the general principles, but there is a precedent that settles the case: Abū Bakr designated Omar as his successor. There follows a discussion of the possibility of designating a son or of designating two candidates to rule one after the other. A brief section develops the idea that every subject should know the caliph, i.e his name and his person, in other words know who he is. Furthermore, al-Māwardī remarks that the ruler should not be called *khalīfatu-ll āh* but rather *khalīfatu rasūlu-ll-Māh*, since only one who can be absent or die can have have a *khalīfah*, or substitute. As a matter of fact the title was actually used, at least by the Abbasids, perhaps as a result of Iranian influence.

Finally, al-Māwardī enumerates ten duties of the imam:

1. to uphold religion according to the fixed principles—no innovations are allowed;
2. to administer justice and to be responsible that everyone receives his rights and no one is wronged;
3. to protect the area of Islam so that its inhabitants can earn their living and move freely;
4. to apply the rules of punishment so that God's prohibitions are observed;
5. to protect and fortify the borders;
6. to fight those who refuse to adopt Islam till they are converted or become tax-payers;
7. to collect *fay'* and alms;
8. to administer the affairs of the state without wastefulness or niggardliness;
9. to appoint officials; and
10. to have the personal responsibility in all matters. Here is quoted Kor 38: 25 where Allah says, "O David, we have appointed you a viceroy in the earth; therefore judge between men justly, and do not follow caprice, lest it lead you astray from the way of God". And the prophet is quoted to have said, "Every one of you is a shepherd; everyone can be asked to render account of his flock".

Is there a myth of the state in Islam? The answer depends on the definition. There is no myth of origin telling us that "kingship came down from heaven", but there is a clear conviction that the state is religiously motivated. As an institution it is based on God's law as expressed in the Koran. It is part of Islam itself, which today is often regarded as an indefinable entity or principle that has been given to mankind through the revelation and which it is man's task to transform into concrete reality. It is this that gives Islamic political theory its flexibility, more unsophisticated in the earlier literature, which by the aid of the Koran, *sunnah* and *ijmā'* tries to give theoretical motivations for *status quo*, more meditated in modernism, which seeks a way to "realizing Islam" within the framework of a modern society, partly even by means of a certain adaptation to Western technique and Western culture. Thus Islamic political theory is basically religious, and a distinction between religion and a secular state such as has been tried in

Turkey is strictly speaking abnormal from an Islamic point of view. The life of society is part of man's existence and cannot be withdrawn from God's control. The problem is to find in each time the right form for this divine control of society.

Evocatio deorum

SOME NOTES ON THE ROMANIZATION OF ETRURIA

By PATRICK BRUUN

Evocatio deorum is an institution known in antiquity in the Roman and in the Hettite religions. It has therefore been regarded as part of the common Indo-European heritage. It is uncertain to what extent the Etruscans had inaugurated the *evocatio* in their world of religious practices. Suggestions that the Etruscans transmitted the institution of the *evocatio* to Italy and Rome have been taken to prove the Asiatic origin of the Tyrrhenoi. In this context, however, these theories are of little interest.

Basically *evocatio* is a kind of vow. In a trial of strength between two opposing armies, most frequently in the course of a siege, the Roman commander (because *evocatio* in our sources appears as a Roman institution, the subject, the agent is always a Roman) invokes the assistance of the tutelary god of the besieged, in fact evokes him urging him to desert his people and promising him a sacred precinct, temple, cult and devotion in Rome.

Now you may ask what on earth this has to do with the subject of our symposium. I would look at it in the following way:

Evocatio is a precaution, or a weapon against the enemies of the Romans. The efficacy of this weapon was based on the Roman belief in a firm connexion between the gods on the one hand and the territory or the society, the state, protected by them on the other. A study of the evocation is consequently apt to shed light on the religious foundations or motivation of the state according to Roman views.

Personally, I had my attention drawn to the problem in the course of some research aiming at clarifying the Romanization of Etruria and the Etruscans. My approach is therefore the one of the "traditional" historian. In fact, when reading up the aspects of *evocatio* appertaining to the sphere

of religious history, I several times felt myself at a loss to know what to do and what to think. I found myself under fire mainly from two directions when trying to interpret the myths of *primaeval* Roman religion. There is the French school headed by Georges Dumézil, and there is the opposing point of view, not exclusively German but possibly best represented by Kurt Latte and his *Römische Religionsgeschichte*.¹ Except for pungent polemics against Latte in the books of Dumézil, these two schools largely ignore one another. They do not review or refer to books written on the other side of the fence. This state of affairs makes it very awkward for an outsider to find his way in the maze of theories, and to draw any conclusions from earlier research. All the same, I have a general feeling that the German school could be named the philological one because of its primary concern with textual interpretation and with the Graeco-Roman sphere *per se*, whereas the French school has developed its own methodology with due regard to the possibilities of a comparative study of religion.

When now with appropriate trepidation I approach the Roman myths illustrating the *evocatio*, I would like to start by adopting Lauri Honko's definition of the myth as expressed in the last issue of *Temenos* (1970, p. 41), and particularly the following words:

„Der Mythos drückt die religiösen Werte und Normen einer Gemeinschaft aus und bekräftigt sie, er bietet die geltenden Verhaltensmodelle, zeugt für die Wirksamkeit des auf praktische Ziele gerichteten Rituals und motiviert die Heiligkeit des Kultes. Die eigentliche Lebensumgebung des Mythos ist der Ritus, die religiöse Zeremonie. Die rituelle Aufführung des Mythos bedeutet eine Verteidigung der Weltordnung: durch Nachahmung heiliger Präzedenzereignisse wird verhindert, dass die Welt in Chaos untergeht.“

I propose to start by showing the connexion between religion and society, between the gods and the state.

After the Gallic disaster, and after the recapture of Rome the tribunes of the *plebs* are reported to have suggested that the Romans leave their destroyed city and move to Veii, *in urbem paratam* (Livy v.50.8), *ad integra omnia Veios* (v.53.1). Camillus, the conqueror of Veii, reacted strongly to the proposal in an ardent speech, underlining, according to Livy, that the

¹ K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, 5: 4), München 1960.

gods had not only determined the location of the habitation but also had attended the rite of foundation.

Camillus opens his pleading by stressing that, when the Gauls had captured the city proper, “Capitolium tamen atque arcem dique et homines Romani tenuerint” (v.51.3). Although we Romans were forsaken by gods and men, we never interrupted the cult of the gods (v.51.9). The city had been founded in accordance with the requirements of religion (“urbem auspicato inauguratoque conditam habemus”, v.52.2). Camillus then asks rhetorically whether the Romans really are going to abandon all their gods, thereby showing that the gods and their cults were tied to the city and to the site.

Do you really accept, as a corollary to the moving to Veii, now in peace time, that *publica sacra et Romanos deos . . . deseri* (v.52.4) continues Camillus. The religious duties cannot be performed in Veii, nor can the priests be dispatched to Rome for this particular purpose *salvis caerimoniis* (v.52.5).

Camillus then demonstrates the absurdity and the impossibility of moving the gods. The Romans had inherited the responsibility for certain cults on the Alban mount and in Lavinium from their forefathers for the simple reason that they had not been able to transfer these cults to Rome—the inference being that gods cannot be moved at will from one place to another. Would it then be right for the Romans to transfer their gods *in hostium urbem Veios* (v.52.8)? Apart from the purely religious functions of the society, what is going to happen to all the civic tasks “*quae auspicato agimus omnia fere intra pomerium*” (v.52.15)? “*Comitia curiata, quae rem militarem continent, comitia centuriata, quibus consules tribunosque militares creatis, ubi auspicato, nisi ubi adsolent, fieri possunt*” (v.52.16)?

Accordingly, Camillus regards it as impossible to carry out the normal tasks of society, of political life, if the requirements of religion cannot be complied with. The site is here of fundamental importance: “*non sine causa di hominesque hunc urbi condendae locum elegerunt*” (v.54.4). Again, the cult was firmly linked to the place, and the choice of the place was confirmed by the sacred rite of foundation.

The connexion between the state and the gods can be illustrated by recording some additional texts.

Vesta played an important part in Roman religious life; she was the object

of state worship as *Vesta publica populi Romani Quiritium*. In her temple burned a fire which was never let out, her hearth was a *focus publicus* (Cic. *leg.* ii.8) or *urbis* (*ibid.* ii.12). The fire was a *pignus imperii Romani* (Livy xxvi.27.14) and, in fact, more than a mere symbol.¹ It is characteristic that when, during the most difficult years of the II Punic War, a fire breaks out and threatens to destroy the temple, the Romans suspect sabotage and succeed in apprehending five youngsters from the secessionist Campania, who are accused of “*Vestae aedem petitam et aeternos ignes et conditum in penetrali fatale pignus imperii Romani*” (*loc. cit.*). Plotting to destroy the temple of Vesta was a plot against the Roman state. Therefore it is no wonder that, threatened by the Gauls in 390 B.C., the Romans saved the cult of Vesta by evacuating the Vestal virgins and the *sacra*, who found an asylum in Etruscan Caere.² Subsequently the Roman sense of gratitude towards Caere became an important circumstance in Etrusco-Roman politics.

These remarks may be concluded with some references to Vergil's view of the subject as expressed in his presentation of the vicissitudes of Aeneas. It is quite obvious that, according to Vergil, the city of Troy had been destroyed, but not the Trojan state. Pious Aeneas takes care that the fire should still burn on the hearth and that the cults of the gods be observed. The state and the gods escape with Aeneas³ looking for a new home ... “*Ilium in Italiam portans victosque penatis*” (*Aen.* i.68). When he lays the foundations of the new city he gives at the same time the gods a new home in in Latium ... “*dum conderet urbem/inferretque deos Latio*” (*Aen.* i.5–6).

The foundation ceremony is a religious rite. “*Aeneas urbem designat aratro*” (*Aen.* v.755) in the same way as Romulus *etrusco ritu* ploughs a furrow denoting the boundary of the city of Rome, indicating the sacred *pomerium*.⁴ Therefore Camillus in his reply to the tribunes had emphasized that the city had been founded in accordance with the requirements of the

¹ Cf. also C. Koch, *Religio. Studien zu Kult und Glauben der Römer (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 7)*, Nürnberg 1960, p. 8 f., 11 f., 14, 16.

² A. Toynbee, *Hannibal's Legacy*, 1, London 1965, p. 411 with references, cf. further W. Dahlheim, *Struktur und Entwicklung des römischen Völkerrechts (Vestigia, 8)*, München 1968, p. 114, n.8.

³ N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris 1866, p. 180 f.

⁴ Note Gaius ii. 8 “*sanctae quoque res, velut muri et portae quodammodo divini iuris sunt*”.

Roman religion. Mere physical destruction did not desecrate Rome or deprive the Roman gods of their home. Something more was obviously required in order to make the gods homeless.

The religious rites of the *evocatio* seem to answer all the necessary requirements. The question is, was the *evocatio* the only way of achieving this end?

It is probably easier to understand the extent of the problem if we consider how many city states with their local deities the Romans conquered on their way to supremacy in the Mediterranean world. What happened to these communities and to their gods?

First of all we should remember that everything outside the Roman territory was exempt from the normal Roman division into *res sacrae* and *res religiosae*.¹ When the Romans conquered a territory, private ownership of land ceased to exist.² The Romans did not accept the dedication of a temple in foreign territory nor regard it as sacred. This implies that the looting of foreign temples was permitted.³ I think we are justified in assuming that innumerable non-Roman deities had their temples plundered and destroyed in the course of the Roman conquest of the world. In many cases the Romans took steps to assure that the cults were restored and carried on under the ultimate supervision of the Roman pontifices,⁴ but I doubt whether we are justified in saying that the gods of the conquered communities became *Staatsgottheiten des römischen Volkes*.⁵ There may have been a difference

¹ Cf. Gaius ii. 5-6 "sacrum quidem hoc solum existimatur, quod ex auctoritate populi Romani consecratum est ... religiosum vero nostra voluntate facimus mortuum inferentes in locum nostrum" ...

² *Dig.* xi.7.36 "omnia desinunt religiosa vel sacra esse, sicut homines liberi in servitutem perveniunt".

³ Latte, p. 200, n. 1.

⁴ Festus 157 M "municipalia sacra vocantur, quae ab initio habuerunt ante civitatem Romanam acceptam, quae observare eos voluerunt pontifices et eo more facere quo adsuessent antiquitus". This reflects, I presume, the situation when the citizenship had been extended to all Italy.

⁵ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften, 5: 4)*, München 1912, p. 44 in accordance with T. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3:1 Leipzig 1887, p. 579 f. Arnobius iii.38 "nam solere Romanos religiones urbium superatarum partim privatim per familias spargere partim publice consecrare, ac ne aliqui deorum multitudine aut ignorantia praeteriretur, brevitatis et compendii causa uno pariter nomine cunctos Novensiles invocari" implies that of those who it had been thought necessary to conciliate, only a few were consecrated publicly. But the rest and all those who had been neglected entirely most certainly cannot be described as *Staatsgottheiten*.

between the peoples and gods vanquished fighting and those who in surrendering submitted themselves *in populi Romani dicionem*;¹ in the latter case the *populus Romanus* at least seemingly assumes the responsibility, which may have been a guarantee of an orderly conduct on the part of the army and the Roman officials.

Now the *evocatio* contains a pledge to provide for the foreign god in Rome (Macrob. *Sat.* iii.9.8 "voveo vobis templa ludosque facturum"). *Evocatio* is a vow, a kind of agreement between the Roman people and the god. The rite is obviously of great antiquity. Two cases of *evocatio* can be identified with certainty, the first, described in our narrative sources, the *evocatio* of Juno Regina of Veii by Camillus in 396 B.C. (Livy v.22.4-7), the second concerning Vertumnus-Voltumna of Volsinii in 264 B.C. (Basanoff 53-63)² which seems to have ended with the dedication of a shrine, the *aedes Vertumni in Aventino*.³ However, in honour of Vertumnus a statue of much earlier date had been erected in the *vicus Tuscus*.⁴ A third possible case is constituted by Falerii captured in 241 B.C. The tradition speaks of a *Minerva capta* (Ovid. *Fasti* iii.483 f. "an quia perdomitis ad nos captiva Faliscis/venit?") which in the same year had a temple vowed for her on the Caelius (ibid. 835 ff.). Now the tutelary god of Falerii was Juno Curitis, who also received a temple in Rome, *in campo*. The exact year is, however, in doubt (Basanoff, p. 52 f.), and consequently we cannot with certainty establish that she had been evoked from Falerii.⁵

The *evocatio* of the Juno Caelestis (Tanit) of Carthage in 146 B.C. by Scipio is frequently mentioned as the final instance of this ancient rite. Macrobius (*Sat.* iii.9.7-8) records the only evocation formula known as addressed to a Carthaginian god or goddess ("si deus si dea est cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela ..."). His source goes back to the

¹ Livy i.38.2 "deditisne vos populumque Conlatinum, urbem, agros, aquam, terminos, delubra, utensilia, divina humanaque omnia in meam (sc. Tarquinii) populique Romani dicionem".

² V. Basanoff, *Evocatio*, Paris 1947, p. 56 ff.

³ Basanoff, p. 56.

⁴ Cf. Prop. iv.2.59-64, and G. Dumézil, *La religion Romaine archaïque (Bibliothèque historique. Collection des religions de l'humanité)*, Paris 1966, p. 334.

⁵ Juno Curitis was worshipped in Veii too. Basanoff, p. 54 f. hints at the possibility that she might have been *exorata* in Veii by Camillus and that a temple would have been dedicated to her 150 years before the siege of Falerii.

reign of Septimius Severus¹ when the interest in things African greatly increased in Rome. Because of the lateness of the source Macrobius' text has been regarded as spurious. Nevertheless the archaic tenor of the *carmen evocationis* suggests that behind the sources of the second century of the Christian era there may have been an authentic text of Republican origin. There seems to be little reason to doubt Servius (*Aen.* xii. 840) "sed constat bello Punico secundo exoratam Junonem, tertio vero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Roman esse translata".²

These are the traces of the few seemingly orthodox cases of *evocatio*. Summing up, we may say that the archaic Romans and possibly their forefathers of the terramare period (Basanoff, p. 197) at the moment of the foundation of the city by means of certain religious rites put the new community under the patronage of a certain god. This may very well have created the impression that other cities similarly were *in alicuius dei tutela* (Plin. *n.h.* xxviii. 18). *Evocatio* is simply a way of trying to enlist the assistance of foreign gods.³ It is traceable to the *primordia civitatis*, to early Roman mythological prehistory. Basanoff (pp. 21-30) with reason attaches much importance to the fact that *evocatio* presupposed that the name of the god-protector of Rome, and the name of the city itself should be kept secret "nam propterea ipsi Romani et deus, in cuius tutela urbs Roma est, et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt" (Macrobius. iii.9.3, cf. Plin. *n.h.* xxviii.18)). Otherwise the enemies could have employed the same device and evoked the protector of Rome. Basanoff argues ingeniously and not without success that the *nomen urbis* was Palatium and that the *nomen numinis* was Pales (cf. pp. 92-110)—we should remember that Roma probably is a name of Etruscan origin and consequently of a much later date.

¹ Latte, p. 346, n.4 with reference to a paper by Wissowa in *Hermes*, 16, 1882, p. 502 ff.

² Cf. Basanoff, p. 3 f., 63-66, and Dumézil, p. 453 f.

³ Basanoff's suggestion, p. 197 ff., that the *evocatio* was employed exclusively in the Etrusco-Latin territory because it was valid only in the case of cities founded ritually *etrusco ritu*, is highly hypothetical and most likely incorrect. Our records of the *evocatio* end with the notes concerning Juno Caelestis; the few earlier cases were therefore connected with the conquest of Italy and, in fact, of Etruria and Latium. It is therefore a coincidence that the instances known concern ritually consecrated cities. Basanoff's demonstration, p. 208 f., that the *evocatio* was addressed to the tutelary god of the enemy city is a truism.

Now, to my mind it is very significant that *evocatio* represents a very old tradition known in detail only by way of an account of a late and watered down version connected with the grand epic of the Early Republic, the Veientane war. Subsequent instances are little more than deductions; the case of Juno Caelestis represents, I believe, a genuine tradition dug up in the archives to please the African emperor Septimius Severus.

Seen in this light *evocatio* appears as a myth in accordance with the definition given by Professor Honko. Its origins are to be found in pre-Etruscan Rome, if not even further back in the common Indo-European past; the rites connected with the myth were still known some eight centuries later. The fact that so few instances of *evocatio* have been recorded by our sources must testify to the prevalence of the rites, considering the perpetuity of the state of war and the evidently almost constant need of invoking the assistance of foreign deities.

Now, what was *evocatio* in terms of military and political practice? An excuse for depriving an enemy community of its liberty, a formula covering the victorious assault of the Roman arms under a cloak of righteousness or even of heavenly command. I am convinced that the Romans kept this allusion alive to the end, that they faithfully adhered to the prescribed rites and that the commander rarely before a battle or an assault failed to execute the *carmen evocationis* (or to have it executed).

It would have been trivial or tedious for the Roman historians to report each time these rites were performed; similarly they omitted to describe in detail or even to mention a number of ceremonies which were part of the everyday life of a Roman commander (e.g. the taking of the *auspicia*). It is my contention that for instance the following text of Prudentius¹ generally speaking is accurate: "amid the smoking ruins of temples the victor's armed right hand took her enemies' images and carried them home in captivity, worshipping them as divinities." A fitting illustration of this behaviour is Livy's picture of the Roman commander carrying away the image of Jupiter Imperator from the captured Praeneste (Livy vi.29.8). This may well be an example of *evocatio* in its penultimate phase when the god leaves his old templum "assisted by the Romans".

¹ *contra Symm.* ii. 349-351, Loeb translation.

In actual fact, behind each one of the extraordinary number of divinities incorporated with the Roman Pantheon must lie not only the rites connected with the arrival in Rome (the case of Magna Mater shows how elaborate these ceremonies could be) and with the dedication of the altar or the shrine, but also the solemnity accompanying the gods parting from their old home.

It goes without saying that all originally alien gods were not brought to Rome by force. Wissowa has analyzed the influx of the Latin gods (p. 44 f.), who later by Tertullian (*apol.* 10) were named *di adoptivi* as distinguished from the *di captivi*. He has shown how the close ties between the Latin peoples, and particularly the connotation of the *commercium*, gradually prepared the ground for them and their acceptance not only within individual *gentes* but also by the Roman State.

Nevertheless, in this sphere too we know that there are exceptions. The case of Lanuvium, the foremost town of one of the original Latin tribes or peoples, is highly instructive. Livy records (viii.14.2) that after Rome's war against the Latins in 338 B.C. "Lanuvinis civitas data sacraque sua reddita, cum eo ut aedes lucusque Sospitae Iunonis communis Lanuvinis municipibus cum populo Romano esset".

The *sacra reddita* presuppose a preceding and different condition, the one of the *sacra capta*. In the course of the war the Romans obviously had succeeded in capturing the city and "make prisoner" (to evoke?) the Juno Sospita. In the peace treaty with the Latins the Lanuvians were treated well, and were conceded the status of a *municipium*. At the same time their Juno was returned to them although she retained her cult in Rome.¹ With regard to the Romano-Lanuvian relations the peace treaty implied a political decision with religious repercussions.

The case of Juno Sospita is a good example of how closely interwoven politics and religion were. At the same time it shows how cults of neighbouring city states spread and found their way to Rome.

Juno Sospita Mater Regina was originally a uniquely Lanuvian goddess, an earth goddess not without connexions with Vesta, Mater Matuta and Juno Regina. Her worship was extended from Lanuvium to Rome but not any further, as far as I know.

¹ For a discussion of this incident, cf. Basanoff, p. 134 f.

Other gods seem to have been common to all Latin tribes although it is impossible to say whether or not the common worship represents the original state of affairs. Diana, no doubt, is the most striking example of a goddess worshipped by the entire Latin federation, the *nomen Latinum*. The place of worship seems, however, to have changed in accordance with the political situation of the day. Diana Nemorensis, Diana of Nemi or Diana of Aricia, was transformed into Diana of the Aventine when Rome, with Etruscan support, gained the upper hand among the Latin peoples. This means that the cult of Diana was transferred to Rome (Livy i.45.3 "confessio caput rerum Romam esse"), although outside the *pomerium* (possibly another case of *evocatio* instigated by the Etruscans and therefore not dedicating a temple to Diana within the *pomerium*). Subsequently, when the Etruscan power declined, two competitors claimed the leadership within the Latin federation by establishing rival shrines of Diana, namely Aricia, where the cult of Diana Nemorensis was restored¹ and Tusculum with a place of worship at Corne.

The Dioskuroi are another case in point, though our knowledge of them is far from sufficient. These divine twins have usually been regarded as deities with a particular claim on Tusculum (Basanoff, p. 156, Latte, p. 173 ff.). In connexion with the battle of Lake Regillus they are supposed to have been evoked by the Romans.² Religious and, it would seem, in this case therefore reliable tradition, dates the dedication of the temple of Castor (note: not of Castor and Pollux) to 484 B.C.,³ a date not easily recon-

¹ It may have been observed all the time at Nemi, although the annual festivities of all the Latin peoples were celebrated on the Aventine.

² Cf. J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion Romaine (Bibliothèque historique)*, Paris 1957, p. 123. Basanoff, p. 154, 189 differentiates between the *evocatio* proper, i.e. the *evocatio* connected with a siege and the *evocatio* referring to the *exercitus*. I am inclined to disagree. I cannot see why a god supposedly appearing as a participant in a battle might not be object of the *evocatio* exactly as a god "residing" in his temple—as long as the Roman commander was in the position to fulfil the requirements of the ritual.

³ I think we are justified in not accepting Castor as indigenously Roman—it is noteworthy that his temple was constructed outside the *pomerium* of the *urbs quadrata*. According to the chronology of Livy 15 (or 12) years passed between the battle and the fulfilment of the vow. In a different context I have proposed a much later date for the battle of Regillus, namely 460 B.C. (P. Bruun, "The Foedus Gabinum," *Arctos*, N.S. 5, 1967, p. 53 ff.). This is not necessarily in conflict with the date of the dedication of the temple of Castor in 484 B.C. The case of Juno Curitis, discussed above, shows that a goddess, the cult of whom had been brought to Rome from out-

cilable with the chronology of the Early Republic if the battle is really connected with the dedication of the temple.

At present, however, it seems advisable not to press this point. The part played by the Dioskuroi among the Latin tribes is still very obscure,¹ and general conclusions with regard to the *evocatio* cannot be elicited from the data known. I therefore propose to conclude this paper with some general remarks.

The expansion of Rome was a result of the extraordinary capacity of the Romans to organize their army and their art of warfare, as well as the conquered territories—and was not effected by enlisting foreign gods by means of the *carmen evocationis*, though some Romans may have thought otherwise. However, the rite of *evocatio* suggests that the Romans regarded their state as the happy result of a co-operation between human beings and the gods; the Roman state having concluded a *foedus* with the gods (Koch, p. 100), or doing it every time the need arose. It is significant that there were no professional priests in Rome. The same persons who were responsible for the political decisions acted as priests, performed the rites, interpreted the will of the gods, and were responsible for the *auspicia* and the *evocatio*. When they thought in terms of conquest and expansion they were obliged to consider the religious aspects as well as the political (Bayet, p. 277 f.). Consequently, and because of the Roman conception of the close relationship between the state as a ritual and religious foundation, the Romans not only added new territories to their state, to the *ager Romanus*, but also new gods to their Pantheon.

This view, I think, helps us to understand the *evocatio* and related phenomena. If we now return to Professor Honko's definition of the myth, I

side, subsequently could be evoked by the Romans in her capacity of protector of Roman enemies. The relations between Tusculum and Rome were very strained during the rule of the Etruscan kings and remained so for a considerable time in the Early Republic. Castor may well have been introduced in Rome in 484 B.C. due to an *evocatio*. This does not exclude the possibility of a later *evocatio* prior to the battle of Regillus in 460 B.C.

¹ In recent years, as a palpable illustration of the religious coherence of the *nomen Latinum*, an impressive row of 12 altars has been unearthed in Lavinium (Pratica sul Mare, today) together with a dedication to the Dioskuroi, *Castorei Podlouqueique quois*, written from the right to the left, cf. Dumézil, p. 402. In this context this discovery may serve as an illustration of how scanty our knowledge really is of the relations of the *triginta populi Latini* to one another.

believe we are justified in saying that the Camillan *evocatio* is the key of the problem. I think it is, on the one hand, the result of a historical situation, on the other it is employed as a model of behaviour—in a meaningful relation to the past. *Evocatio* no doubt was much older than the Veientane incident, but the particulars, individual and improvised as Livy's text suggests¹ could well have created a precedent subsequently transformed into a rite supported by a myth.

When recording the Roman history of later times, our narrative sources have little to add to our knowledge of the *evocatio* as compared with the story of Camillus' capture of Veii, though the antiquarian interest is apparent in the *evocatio* of Juno Caelestis. Late Roman writers like Macrobius start interpreting the *evocatio* psychologically (one of the ways mentioned by Professor Honko) ascribing the rite to reverence with regard to the gods: "nefas aestimarent deos habere captivos" (*Sat.* iii.8.2). The cases of *Minerva capta* and of *Iuno Sospita Lanuvinis reddita* (Livy viii.14.2), which presupposes an earlier stage of *Iuno capta*, show that the Romans did not hesitate to take the alien gods prisoners if need be.

Finally we might consider what deductions can be made from these considerations with regard to my point of departure, the Romanization of Etruria? I think we can express it very briefly. A city, a state, a territory which once had lost its tutelary god to Rome—at least when this had happened through the solemn rite of *evocatio*—did not regain complete independence. This regards Veii, Volsinii and Falerii, but also Lanuvium,² a city never *expressis verbis* said to have lost her Juno Sospita through *evocatio*. If the *Iuno reddita* had endowed the Lanuvians with Roman citizenship, she had also provided them with a tax to pay, something which few peoples consider to be a social privilege.

¹ v.22.5 "dein cum quidam, seu spiritu divino tactus seu iuvenali ioco, 'visne Roman ire, Iuno?' dixisset, adnuisse ceteri deam conclamaverunt", cf. Basanoff, p. 43 f.

² R. Werner, *Der Beginn der römischen Republik*, München 1963, p. 426, n. 3.

The View of the Ecumenical Synods on the State

By JOHANNES
Metropolitan of Helsinki

When one wants to learn to know the basic principles of the Ancient, undivided Church concerning the State, as authoritatively and validly as possible, one has to turn to the teachings of the so-called Ecumenical Synods, which is the term used of those great synods of the bishops which were recognised as representing the mind of the Church and whose declarations and rulings thus were—and are, from the Orthodox point of view—binding on the whole Church. The period, during which the said synods of the ancient Church took place, falls between the 4th and the 8th centuries, the latest of them being held in 787. In the present short paper we intend to investigate some of the most characteristic traces in the synodical teachings regarding the State, directly and indirectly.

The material, which constitutes the heritage of the Ecumenical Synods, is very extensive.¹ As to its character, it can be divided into various entities and consequently classified on various grounds, but for our purpose it seems most practical to study first those rulings and decisions which are called canons, and then, separately, various other elements contained in the minutes.

The canons of the synods offer a very limited basis for our study of the synodical standpoint concerning the State, at least as to the extent of the material in question. There exist less than a dozen canons, which deal directly—at least in part—with matters related to the State. Since the canons of this category are so few, we have to pay quite a special attention to them and to attach a particular significance to the principles expressed through them.

¹ Of the canons alone there are more than 800. The minutes of the various sessions etc. comprise thousands of pages. Cf. J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Florentiae et Venetiis 1757/58, Parisiis 1899–1927.

When looking upon the canons of the synods we have to bear in mind, among other things, that the Ecumenical Synods all took place within the Byzantine Empire and usually in close cooperation with their Imperial Majesties. Against this background it is to be noticed quite particularly that the synods, in a surprisingly strong and clear way, as a matter of fact, emphasise the independence of the Church from the State authorities, as regards matters which are important and essential for the life of the Church. In this sense it is both interesting and remarkable to see that the VII Ecumenical Synod, convened by an imperial *sacra*, very firmly and absolutely condemns any intervention by the State in the elections of bishops, presbyters and deacons. How strictly this is to be followed and how serious are the consequences of breaking this general rule, is seen from the statement that in case a bishop has obtained his jurisdiction over a particular church, e.g., thanks to the secular authorities, he shall be both deposed and excommunicated. But not even this is enough: the synodical fathers go still further by resolving that whoever remains in communion with such a bishop, he, too, shall be excommunicated.¹ Whether or not this principle was observed always in the practice, too, is outside the scope of the present study, and the thing that matters is the vindication of the principle in question and the formulation and expression thereof. Here the Church makes a clear and in itself significant distinction between the sphere of action of the State and that of the Church herself, in fact from the theological point of view, since it is also stated that an election made by the secular powers stands null.² This implies, in other words, that the Church asserts and proclaims that there exists an area, where the State, however mighty it be, is incapable of exerting certain functions. If the State tries to act, in spite of all, the result is null. From the theological point of view this does not constitute a problem,³ but the interesting and remarkable thing is that the practical consequences, which are solely nega-

¹ Cf. VII: 3 and Apostolic Canon 30.—The Roman figures denote the number of the Ecumenical Synod in question, while the Arabic figures refer to the number of the canon concerned.

² VII: 3.

³ Only the bishops have the power of ordination. Cf. Apostolic Canon 2 a nel Ancyra 13.

tive from the State's point of view, are so strongly underlined and so openly expressed even in the atmosphere of the Byzantine Empire.

The canonical material shows, however, that the State may have a positive function, too, from the Church's point of view. Thus we observe that the representatives of the State may be expected to give their assistance to "the common mother, the Catholic Church" in order to strengthen the authority of her leaders, if need be.¹ Likewise the Church may ask for the measures of the highest authorities of the State in order to make the atmosphere and life of the society as free from non-Christian elements as possible.² In the light of these principles it becomes quite obvious that the Church does not expect the State to be neutral, as it were, concerning the matters of religion, but that the State, on the contrary, is to support the task of the Church, from the point of view of external conditions and within the limits laid down by the Church. Again, the principle, as such, is significant, how ever many problems there may have been connected with the application thereof. It is worth noticing, in the present connection, that the Church does not merely call upon the State to act as regards the Christian character of public life, but that she, in certain cases, may try to give rules in a direct way in these matters, which shows that the Church does not want to exert indirect influence as to the external conditions of the society, by means of the authorities of the State, but immediate influence, too. However, the motivation is ecclesiastical and directly related to central Christian values.³ It should be noticed, furthermore, that this attitude of the Church quite evidently is based on the conviction that due respect for Christian values is something that very naturally can be expected from the State: the wording of the standpoint of the Church does not express a mere wish but a very general statement which is not qualified in any restrictive way: "there must not be".⁴ Here we clearly—although in a seemingly modest and unimportant way—have the idea of a uniformly Christian State expressed by means of certain rules of practical nature concerning the public atmosphere of the Easter Week. In some other cases we find material

¹ African Code 67.

² African Code 84.

³ VI: 66.

⁴ *Ib.*

which indicates that such a positive attitude or such measures are asked for in order that the external circumstances may support the endeavours of the Church and the spiritual welfare of her individual members, even against their wishes, if need be. The latter principle is of particular interest as it shows that at least in certain cases the authorities of the State are supposed to act, in the interest of the Church and at the request of the responsible ecclesiastical leadership, even against the superficial and basically non-Christian wishes of the people.¹ This implies, among other things, that the State is expected to serve certain right goals and causes rather than to be a means in the hands of the majority regardless of the quality of the demands of the many, from the Christian point of view. Here, again, it becomes evident that the State is not thought to be neutral or indifferent, not even tolerant, as regards religious attitudes, but expressly on the side of the Church and a supporter of her claims and needs, when the Christian colour and quality of the conditions of life are concerned.

In the light of the above it is easily understood why the person of the Emperor of the Romans has a clearly Christian character according to the synodical material. Particularly in certain liturgical connections this is so manifest that this exceptional rôle of the Emperor seems quite remarkable and almost confusing, from the customary point of view, as the line between clergy and laity is not consistently maintained regarding the person of His Imperial Majesty, who is allowed to enter the Holy Sanctuary, which is forbidden for laymen. Although this right or rather this exceptional privilege is not granted in a general way, but only on a certain condition, viz. in order to enable him to offer his gifts to be used at the Holy Eucharist, it is particularly note-worthy, as it seems to indicate a kind of undefined idea of the emperor as a *persona mixta* between the clergy and the laity.² It should not be forgotten, however, that there is, in the synodical material, no attempt at a *theological* motivation regarding the said principle, but just a reference to an ancient tradition, concerning whose origin or character nothing is said.³ On the basis of synodical material it is not possible to judge here the possibility of external, non-Christian influence and the rôle of the

¹ African Code 61.

² VI: 69.

³ Ib.

older Roman tradition.—In this connection it may be mentioned, furthermore, that when the fathers of the synods discuss the veneration of the icons, they may refer, by way of explanation, to the veneration due to the images of the Emperor, which was met by the people with lights and incense: it is expressly pointed out that the veneration was not given to the picture in its material sense, but to the Emperor himself. The interesting point is that the fathers, when speaking of the matter in question, do not find any reason to make any negative comment on the said custom.¹

In our material we find still certain principles, which in their own way, seem to stress the dividing line between the secular and the ecclesiastical functions, thus throwing some light upon the synodical view of society and its nature. This material shows, among other things, that the clergy are expected to take care of their own duties and to avoid tasks which are not in harmony with their calling and ordination. Obviously this way of thinking is meant to have a broad and general validity, as it is to pertain to various types of secular offices and posts.² Against this background it seems obvious that the distinction between the secular and the ecclesiastical is not made simply to assert the independence of the Church from the State, i.e. merely in the interest of the spiritual sphere, but for far more general reasons, viz. owing to the mutually different character of both. It may be worth noticing that this distinction is clearly maintained also as regards property: if it belongs to the Church, it shall remain to serve its own purpose and it must not at any price be handed over into the hands of secular princes.³

Here above we have dealt with various canonical attitudes concerning chiefly the rights or the functional limitations of the State and its high representatives. As we have seen, there is, in our material, almost nothing which could be said to express or reflect a myth of the State. Furthermore, the matter-of-fact terms and phrases used hardly indicate any exalted veneration regarding the authorities of the State, however surprising this may seem to be. In the synodical material there are, however, also elements of another character, not in the canons but mainly in other parts of the minutes related to discussions, speeches etc. This implies, that the elements

¹ Cf. Mansi, XII, col. 1014.

² VII: 10, IV: 3 and 7, Apostolic Canon 81, and African Code 16.

³ VII: 12.

in question may be said to correspond to the spirit of the synods, but not necessarily to the letter of the decisions, which speak of actual rights and duties or state principles of importance. On the other hand the elements complete in such a way our picture of the ecclesiastical view of the State and its representatives, that it is necessary to pay some attention to them.

The synodal letter of the first Ecumenical Council shows that the Emperor is characterised as "our most religious sovereign"¹ and it is also worth observing that according to the letter the synod assembled "through the grace of Christ and the Emperor".² Thus the latter's person is clearly exalted. In other similar connections we find corresponding phrases regarding the imperial majesty. The fathers of the second Ecum. Council also use the expression "Your Piety"³ and they stress strongly the positive rôle of the State when they maintain that God had made the Empire for the common peace of the Churches and for the support of the true faith. They wish, furthermore, that God may establish the Empire in peace and righteousness and prolong it. Interestingly enough they also ask the Emperor to ratify what has been decreed by them, although there is in the canons nothing to support such a practice. The Emperor is also characterised as most truly pious and beloved by God.⁴ The fourth synod speaks of the religious decree of the Emperors and calls Their Majesties Christ-loving. These expressions, too, occur in an official synodal letter.⁵ (In passing we may notice that this way of thinking corresponds to the line of the Emperors themselves, for in their so-called *sacra* regarding the seventh Ecumenical Synod they call themselves "the Sovereigns of the Romans in Faith",⁶ which in reality seems to contain even more than the phrases used by the Synods).—As to the positive significance of secular factors to the Church, it is also remarkable that the revered rôle and the great privileges of Constantinople, from the ecclesiastical point of view, have a basis in the secular rôle of the said city: it is expressly maintained that the city should have its ecclesiastical status of honour, because it is New Rome, i.e. the new capital and because it is honoured

¹ Mansi, II, col. 921 f.

² *Ib.*

³ Mansi III, col. 557.

⁴ *Ib.*

⁵ Mansi VII, col. 105 ff.

⁶ Mansi XII, col. 130 f.

with the Sovereignty and Senate.¹ The same principle occurs also in certain other cases, but they can be regarded as applications of the same main idea regarding the administrative significance of political centres and districts.²

The material which we have dealt with thus seems to indicate that the Church of the Seven Synods, the undivided ancient Church, far from adoring the State and its representatives, tried to maintain a clear line of distinction between the spheres of Church and State, at least in everything of significance, but showing, on the other hand, by means of phrases and various polite expressions, that the State and Their Imperial Majesties very definitely have a positive function, from the Church's point of view, and a given relation to the life of the Church. This is the picture which we obtain on the basis of the most authoritative decisions and teachings of the Church. It is known to all of us that the history of the Church offers an abundant material also of another kind, but it reflects other points of view than those presupposed by our theme.

¹ IV: 28.

² IV: 17.

Mythe und Staat in Bantu-Afrika

Von HARALD VON SICARD

I.

Das Generalthema unseres Symposions ist „Die Mythe vom Staat“. Hält man sich ganz strikt an die etymologische und historische Bedeutung dieser beiden Worte, dann muss ich freilich sofort bekennen, dass wenigstens Bantu-Afrika nicht in diesen Zusammenhang gehört. Vergessen wir nicht, dass der Begriff „Staat“ sehr jungen Datums ist und erst aus der Zeit des Absolutismus stammt¹. Auf lateinisch wird das Wort bekanntlich bezeichnenderweise mit *res publica* oder *civitas* wiedergegeben, und das „Imperium romanum“ hatte im Unterschied hierzu einen ganz anderen Klang — weil es einen anderen Inhalt hatte. Falls mich mein afrikanisches Empfinden nicht trügt, hatte es weniger mit dem *imperator* zu tun, als mit mehr oder weniger bestimmten geographischen Grenzen, innerhalb derer das *jus romanum* obwaltete. In Russland tauchte der Begriff „*gosudarstvo*“ meines Wissens auch erst im Zusammenhang mit dem Absolutismus auf. *Gosudap'* ist der Herr und Herrscher, und gewissermassen ist es eine Ironie der Geschichte, dass der Term *gosudarstvo* im Kommunismus weiterlebt, allerdings ungefähr mit dem Inhalt des Begriffes *imperium*.

Sieht man sich nun nach Verbindungslinien zwischen diesem europäischen Staat und eventuellen Entsprechungen in Bantu-Afrika um, dann fällt einem ganz ungesucht ein Ausspruch des *Roi le Soleil* ein: „*L'état c'est moi!*“ und dazu die Formulierung der Mitteilung beim Tode des Herrschers: „*Le Roi est mort. Vive le Roi!*“ Das macht zunächst so stark den Eindruck eines Mythos vom afrikanischen Staat, wie das nur irgend möglich ist. Denn „Staat“ heisst in Bantu-Afrika, um es ganz allgemein zu nehmen, *vu-she*, d. h. Herrschaft, Königtum, *gosudarstvo*. *She* ist „Herrscher, Häuptling“², und *vu-* ist das abstrahierende Präfix.

¹ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin 1957, S. 735.

² Vgl. *Anthropos*, 54, 1959, S. 300: 1.

Aber damit sind die Entsprechungen auch ungefähr erschöpft, und alles wird nur zum Zerrbild, falls wir, was leider immer noch häufig geschieht, den afrikanischen Mythos in europäische Formen zwingen wollen, mögen sie noch so moderne soziologische Eintagsfliegen sein.

Der Herrscher ist für den afrikanischen Staat konstitutiv, allerdings nicht als Individuum (gibt es überhaupt so etwas?), sondern als Glied einer Kette von Generationen. Eike Haberland spricht einmal treffend von der Auffassung vom sakralen Königtum als einer „von der Person seines Trägers unabhängigen Institution“¹. Hier liegt noch ein letzter Anklang von Entsprechung zum europäischen Mythos vor, der zuletzt nur doch unbewusst in der Wiederholung seiner Herrschernamen weiterlebte, der vielen Louis, Karl usw., denn der Name ist nicht nur Name, sondern soll zugleich die Fortsetzung des Wesens zum Ausdruck bringen. Während jedoch „*L'état c'est moi!*“ der Ausdruck höchster Selbstherrlichkeit ist, ist diese Art des konstitutiven Elementes beim *vushe* undenkbar. Da verhilft uns ein anderer europäischer Ausdruck zum besseren Verständnis afrikanischer Verhältnisse: „Wir, Kaiser (oder König) so und so *von Gottes Gnaden*“. Das klingt christlich oder biblisch, und ist z. T. noch bis zuletzt christlich gefärbt, hat jedoch nichts mehr mit Christus zu tun, sondern führt an jene verschwommene Grenze heran, hinter welcher das Reich des Mythos beginnt.

Nach diesen einschränkenden Bemerkungen können wir es wagen, Mythe und Staat in Bantu-Afrika mit einigen konkreten Zügen bis in ihre Anfänge zu beleuchten.

II.

1. Das Wahlkönigtum, wie es etwa bei den Vimbundu in Südangola² und bei den Südlichen Rozwi in Rhodesien³ und auch sonst als gewöhnlichste Form des Königtums in Bantu-Afrika vorkam, aber z. B. auch den Süd-Kuschiten bekannt ist⁴, ist es oft in hohem Grade mit dem Mythos verquickt und von ihm unterbaut. Wo als Kandidaten nur nächste Verwandte

¹ E. Haberland, „Das heilige Königtum“, *Völkerkunde*, hrsg. von B. Freudenfeld, 1960, S. 79.

² A. Hauenstein, *Les Hanya (Studien zur Kulturkunde, 19)*, Wiesbaden 1967, S. 237.

³ Z. B. F. W. T. Posselt, *Fact and Fiction*, Bulawayo 1935, S. 146.

⁴ H.-G. Schinkel, *Haltung, Zucht und Pflege des Viehs bei den Nomaden Ost- und Nordostafrikas (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu Leipzig, 21)*, Berlin 1970, S. 44.

des Herrschers infrage kommen, kann natürlich auch der Mythos stärker in Erscheinung treten. So erhoben z. B. die Rozwi in Rhodesien den Anspruch, das Land nicht deshalb zu regieren, weil sie es erobert hatten, sondern als Gesandte Gottes, *Mwaris*, und in seinem Namen¹. Das wiederum hängt mit dem gesunden, nicht nur afrikanischen Empfinden zusammen, dass es Dinge gibt, die nicht Besitz des Menschen werden können, die ausserhalb des wirtschaftlichen Gebietes, in dem alles in Geld umgewechselt werden kann, liegen, die nur als Gabe eines höheren Wesens, dem sie gehören, zur Nutzniessung vergeben und verwaltet werden. Für das Empfinden des Jägers gehören hierher etwa die Tiere des Waldes, besonders die Herdentiere, die Eigentum der Herrin oder des Herrn der Tiere sind, welche die Erlegung nur eines von ihnen immer wieder gestatten. Hierher gehört die Frau als Quelle des Lebens — von „Brautpreis“ und „Brautkauf“ kann nur der Abendländer mit seiner vom Gelde, von Wirtschaft und Handel bestimmten und dadurch verzerrten Kultur reden — und der Afrikaner ist von ihr weithin angesteckt worden, und so „kauft“ er sich heute seine Farmen. Zur Kategorie der Dinge, die nicht gekauft werden können, gehört nun aber gerade auch das Land, denn das Land ist Gottes². Land kann kein Mensch besitzen, kein Mächtiger mit noch so grossen Kriegerhaufen sich zu eigen erobern, kein noch so Reicher kaufen. Land und Geld schliessen einander prinzipiell aus. Dazu kommt noch, dass den grössten Anspruch auf ein Gebiet nicht etwa der jeweilige Herrscher und seine Häuptlinge haben, sondern jener Mensch, der sich auf ihm als erster ansiedelte. Auf seinen Geist muss auch der grösste Häuptling Rücksicht nehmen.

„Da haben wir es!“ denkt befriedigt ein Europäer: „Religion ist also doch in eine politische Angelegenheit abgeglitten und wurde zu politischen Zwecken benutzt!“ Ganz so einfach verhält es sich jedoch nicht, denn die Rozwi unterwarfen sich selbst Mwari, und einen Herrschersohn, der das nicht tat und Mwaris Gebote missachtete, kennt die Tradition nur als verabscheuten Apostaten³.

¹ C. Bullock, *The Mashona*, Cape Town and Johannesburg 1927, S. 40.

² Vgl. H. v. Sicard, „Reiche und Königtum der Rozwi vom Ende des 17. bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts“, *Festschrift für Ad. E. Jensen*, 2, 1964, S. 655; M. L. Daneel, *The Background and Rise of Southern Shona Independent Churches*, S'-Gravenhage 1971, S. 88.

³ Vgl. A. M. Sebina, „Makalaka“, *African Studies*, 6, 1947, S. 83.

Wo bleibt nun bei alledem „L'état c'est moi“? Und von einem Erstarren der Zentralgewalt eines Reichsgebildes¹ kann man in Bantu-Afrika nur in Ausnahmefällen sprechen, und es scheint dann immer auf hervorragenden Persönlichkeiten zu beruhen und daher nur von kurzer Dauer gewesen zu sein. Als einmalige gewaltige Gestalten haben sie den Mythos bereichert, also gewissermassen in der hier zur Diskussion stehenden entgegengesetzter Richtung gewirkt, nämlich der Unterbauung des Staates durch den Mythos gedient.

2. Deutlich bricht der Mythos vom Staat bei den Rozwi und einer ganzen Reihe von Bantu-Völkern in den Erzählungen vom Feuerbringer oder vom heiligen Staatsfeuer durch. Das Mythologem vom Feuerbringer kann natürlich von sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Wir haben es hier bewusst mit demjenigen vom Staatsfeuer zusammengestellt. H. Baumann hat darauf hingewiesen, dass in Afrika zugewanderte Jäger oft als Dynastiegründer vorkommen². Sie legen den Grund zum Herrschaftssystem einer fremdstämmigen Adelsschicht über autochthone Vasallen, wie das z. B. auch in Erythräa vorkommt³, was dann wieder mythologische Begründungen des Herrschersystems fördert. Man denke etwa an die Mythe vom ersten Loango-König, dem Sohn des grossen Jägers *Nkungu*, d. h. des ersten Menschen *Kongo*, „eines grossen Nimrod“⁴; oder an den ersten Menschen *Kintu* in Uganda, der zugleich der erste Herrscher war und gleich seinem Volke von der Jagd lebte. Weitere Beispiele für Jäger als Herrscherahnen hat Straube⁵ zusammengestellt.

Straube hat übrigens „ziemlich überzeugend nachgewiesen“⁶ (Ad. E. Jensen, Br. an Verf. vom 17.7.1954), dass das Wesentliche in all diesen Mythen und Traditionen nicht das ist, dass der neue Herrscher ein Land-

¹ S. Wolf, „Zum Problem der Frauendarstellungen in der Benin-Kunst“, *Abhandlungen und Berichte des staatlichen Museums für Völkerkunde, Dresden*, 31, 1970, S. 199.

² H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*, Berlin 1936, S. 251; H. Baumann, „Zur Frage der Steinbauten und Steingräber in Angola“, *Paideuma*, 6, 1956, S. 122; D. Westermann, *Geschichte Afrikas*, Köln 1952, S. 352.

³ Schinkel, S. 41.

⁴ Baumann, *Schöpfung*, S. 251.

⁵ H. Straube, *Die Tierverkleidungen der afrikanischen Naturvölker (Studien zur Kulturkunde*, 13), Wiesbaden 1955, S. 57.

⁶ Ad. E. Jensen, Br. an Verf. vom 17.7.1954.

fremder war, sondern dass es näher liege, „den König als den eigentlichen Jäger anzusehen“ (S. 55 f.). Eine allgemeine Entscheidung der Frage in geschichtlichem oder religiös-mythologischem Sinne dürfte kaum möglich sein, besonders da die Vorstellung vom Kultur-Heros auch hereinspielt. Jedenfalls aber liegt die Betonung des fundamentalen jägerischen Zuges des Herrschers vor allem begründet „in seiner Eigenschaft als lebendes Urwesen“¹. Dieses sog. „Urwesen“ aber ist, wie wir sehen werden, eine *Luzwe*-Gestalt. Die existentielle Beziehung zu ihm ist eine dynamische, innere Notwendigkeit.

Nun fällt es auf, wie häufig die Alteingesessenen als Leute geschildert werden, die das Feuer noch nicht kannten, das ihnen erst die zugewanderten Jäger brachten, worauf jene den Anführer der kleinen Jägerhorde als ihren Häuptling anerkannten². Nach Frobenius hatte das Dziva-Volk im Osten Rhodesiens das Feuerzeug „verloren“ und nun brachte ihnen der Jäger neues Feuer und wurde ihr Herrscher³. Diese Geschichte gewährt einen Einblick in das, was für eine Bewandnis es historisch mit dem „Feuerbringer“ hat. Es verhält sich nicht so, wie die Mythe oder Tradition es darstellen, als hätte nämlich der alteingesessene Stamm das Feuer überhaupt nicht gekannt, sondern so, dass der Jäger zu ihm als Herrscher mit seinem Feuer kommt — nachdem alle anderen Feuer im Gebiet haben ausgelöscht werden müssen. Das neue Feuer ist das Staatsfeuer des neuen Herrschers. Durch seine Annahme dokumentiert man die Anerkennung des Herrschers oder, anders ausgedrückt, man unterwirft sich ihm, man erkennt seine Zugehörigkeit zum neuen „Staate“ an. Wer die Annahme verweigert, ist ein Rebell.

Von hieraus erklärt sich dann auch die Sitte, dass beim Tode eines Herrschers alle Feuer im Lande ausgelöscht werden müssen und von der Residenz des Herrschers vom heiligen Herde neuentzündetes Feuer nach allen Seiten des Reiches bis in den kleinsten Hof verbreitet wird⁴. Ich sage „wird“,

¹ Straube, S. 57.

² Vgl. v. Sicard, „Reiche“, S. 657.

³ L. Frobenius, *Erythräa*, Berlin u. Zürich 1931, S. 114 f.

⁴ Frobenius, S. 117, 219; vgl. Haberland, S. 43; Hauenstein, S. 241 ff.; H. v. Sicard, „Herd und Herdfeuer im südlichen Afrika“, *Ethnologia Europaea*, 4, 1971, S. 118 und betrachte dann von hieraus Wolfs „Frauendarstellungen in der Benin-Kunst“!

bin mir indessen vollkommen bewusst, dass das ein „Präsens ethnographicum“ ist. Bei den Luba am Luapula bedeutet übrigens *-teka* 1) auf das Feuer setzen, 2) herrschen¹.

3. Unsere nächste Aufgabe ist es, den Geschehenszusammenhang der mythischen Züge von Feuer und Staat zu ergründen, um dadurch vielleicht dem Verständnis der Geschichte der Urzeit nicht einfach als menschlicher Existenz, sondern als bewusstem, zielstrebigem Handeln näher zu rücken². Was hat Feuer mit dem afrikanischen Staate zu tun? Wie hängen die beiden zusammen? Kann es zwischen ihnen überhaupt einen sinnvollen Zusammenhang geben? Der Europäer mag vor allem den Eindruck gewinnen, dass dieses nach allen Seiten von einem Mittelpunkt aus verbreitete Feuer etwas von menschlicher Zusammengehörigkeit zum Ausdruck bringen will, also im Einklang mit der eingangs erwähnten *res publica* steht. Ich möchte nicht in Abrede stellen, dass auch diese Seite hier mitklingt. Wir würden uns jedoch in den heute so beliebten sozialen und soziologischen Gesichtspunkten verirren, falls wir den Zug der durch das Feuer zum Ausdruck gebrachten Zusammengehörigkeit zu stark und vor allem auf Kosten anderer Züge betonten.

Das heilige Staatsfeuer wird selbstverständlich nicht mit Streichhölzern entzündet, sondern mit jenem uralten Feuerzeug, das aus zwei Teilen besteht: dem senkrechten zugespitzten Stabe und einem liegenden Holz mit einer Vertiefung in der Mitte. Die Entzündung des Feuers wird als Geschlechtsakt aufgefasst — und wieder liegt die Gefahr eines europäischen Missverständnisses auf der Hand: „Geschlechtsakt? Also sexuelle Handlung! Natürlich! In Afrika wird ja alles zur Sexualität!“ Wer aber hat in diesem Zusammenhang im Mythos vom Staat das Wort „Geschlechtsakt“ erfunden? Frobenius sprach vom „natürlichen Sinn seines sexuellen Vorganges“ und der „sexuellen Behandlung des Feuerzeuges“ (S. 194, 117), betonte jedoch selbst ausdrücklich im Gegensatz hierzu, dass die Königstöchter „zurückhaltend und keusch“ seien und dass der Gesang, der davon spricht, dass die sich hingeben, „durchaus sakral“ sei (S. 193). Damit entkleidet er ihn selbst der Liederlichkeit und der Lust und kommt dadurch der afrikanischen Tatsache unvergleichlich näher. Der Stab heisst auf ka-

¹ I. Cunnison, *The Luapula Peoples*, Manchester 1959, S. 217.

² Vgl. W. Angeli, „Urzeit und Geschichte“, *Anthropos*, 66, 1971, S. 239.

ranga *mu-siki*; Feuer entzünden: *-sika moto*, und *-sika* ist dasselbe Verbum, das man für schaffen, erschaffen gebraucht. Gott, *Mwari*, z. B. ist *mu-siki*, Schöpfer. Von Sexualität ist hier keine Spur, wohl aber ist hier im höchsten Grade Leben schaffendes Leben versinnbildlicht, das immer stärker ist als der Tod. Europäisiert kommt afrikanisches Staatsfeuer in den Worten zum Ausdruck: „Le roi est mort. Vive le roi!“

4. In afrikanischer Sicht wird der Mythos vom Staat zum Mythos vom Königtum. Ich vermeide es absichtlich, vom „sakralen Königtum“ zu sprechen, weil dieser Ausdruck zu viele unafrikanische Assoziationen hervorruft. Wohl konstituierte der Herrscher den alten afrikanischen Staat, er konnte jedoch nie Alleinherrscher werden. Nicht einmal der berühmte Shaka war es. In Afrika konnte es nie zum Absolutismus kommen. Dem lebenden afrikanischen Herrscher wurden auch meines Wissens niemals Opfer dargebracht. Auch der Gebrauch des Ausdruckes „Feudalismus“ führt in afrikanischem Zusammenhang leicht zu Missverständnissen, weil das Verhältnis zum Lande dort ein anderes war als bei dem europäischen Feudaladel. Andererseits war die Gewalt des Herrschers durch seine Räte beschränkt. Als Herrscher war er von ihnen und seinen Häuptlingen abhängig. Unbegrenzt dagegen war die Gewalt, die er jenem mythischen *-sika* zu verdanken hatte. In ihm gipfelte das, was man gerne als „sakrales Königtum“ bezeichnet. Der Herrscher war göttlichen Geblüts. Das kommt u. a. deutlich in einigen Ursprungsmythen afrikanischer Herrscherhäuser zum Ausdruck.

Wir berühren hiermit komplizierte religionsgeschichtliche Probleme, die möglicherweise auch auf manche Fragestellung der asiatisch-europäischen Religionsgeschichte umgestaltend einwirken können. Es ist unmöglich, sie mit ein paar Worten abzutun. Vier Beispiele mögen wenigstens andeuten, worum es sich handelt.

1) Der oben erwähnte *Kintu*, der sagenhafte erste Cwezi im Zwischenseeengebiet, heiratete die Himmelstochter *Nambi*. Von ihnen stammt das Herrschergeschlecht ab. Wichtig für uns ist, dass *Kintu* manchen Zug mit *En-kidu*, der babylonischen Ausgestaltung des Herrn der Tiere, teilt. Der Zusammenhang mit dem Zweistromlande wird dadurch erhärtet, dass *Kintu-Nambi* dasselbe Paar ist wie *Setu* und seine „Frau“ *Nabo* bei den Bwaka in nord-westlichen Kongo. *Setu* und *Nabo* gehörten zu den ersten

vier Lebewesen. Leyder identifizierte mit vollem Recht *Nabo* mit der assyrischen Gottheit gleichen Namens¹. In der Bibel begegnen wir den beiden als Adams Sohn *Seth*, der den Namen Jahwes noch nicht anrief (1. Mos. 4: 25 f.), und *Nabo*, resp. *Nebo* (Jes. 46: 1).

2) Eine stark christlich gefärbte Legende der Cokwe in Angola weiss zu berichten, dass ihr Herrscherhaus von einem verkrüppelten Sklaven abstamme, dessen sich der Gott *Nzambi* erbarmte und ihm eine seiner Töchter zum Weibe auf die Erde sandte. Dank der Ehe mit ihr wurde der Lahme geheilt, und die Himmelstochter und der „Sklave“ wurden die Stammeltern der Cokwe-Herrscher².

Wir halten einen Augenblick inne. Es liegt auf der Hand, dass die Mythen vom Ursprung der Herrscherhäuser der Ganda und Cokwe in einem ihrer wesentlichsten Züge derselben Quelle entstammen, obgleich später unterschiedlicher Stoff mit ihnen verbunden worden ist. In dem einen Falle ist die himmlische Urmutter *Nambi*, im andern ist *Nzambi* der Schwiegervater. Es ist dies eine mythische Gestalt, die in Afrika nicht mehr einheitlich zu erfassen ist. Als Gottheit scheint sie nicht dasselbe hohe Alter zu besitzen wie einige andere afrikanische Götter³, die sie — allem Anschein nach der libysch-kuschitisch-semitischen Sprachenfamilie angehörig — z. T. verdrängt hat. Der bedeutendste Unterschied zwischen beiden Berichten liegt natürlich im männlichen Partner. Dass der Uganda-Bericht *Kintu* zum Stammvater der Herrscher gemacht hat, nimmt bei seiner überragenden Gestalt nicht Wunder. Die verworrenen und teilweise einander widersprechenden Mythen, die von ihm handeln, legen jedoch den Schluss nahe, dass hinter ihm eine viel ältere mythische Gestalt steht, die von *Nzambi* verdrängt wurde und auf die auch Enkidu zurückzuführen ist. Enkidu und der „lahme Sklave“ der Cokwe haben Züge bewahrt, die es uns gerade noch ermöglichen, diese ältere Gestalt zu umreißen.

Es überrascht, dass ein Herrscherhaus nach eigener Tradition von einem Sklaven, der dazu noch ein Krüppel war, abstammt und dass ausgerechnet

¹ J. Leyder, „Conception des Bwaka sur les astres“, *Revue de l'Université de Bruxelles*, 37, 1934, S. 151, 154, 158.

² V. Martins e H. de Sicard, *Contos dos Cokwe*, Lisboa 1971, No 24.

³ Vgl. H. v. Sicard, „Luwe und verwandte mythische Gestalten“, *Anthropos*, 63/64, 1968/69, S. 704.

solch ein Sklave die schöne Tochter des Himmelsgottes *Nzambi* heiratet. Hier stimmt ganz einfach etwas auch für afrikanisches Empfinden nicht. Die Frage drängt sich einem auf: „Wer war eigentlich dieser mythische Herrscherahn?“ Ein Vergleich mit entsprechendem afrikanischem religionsgeschichtlichem Material, das ursprünglich nichts mit Königtum zu tun hat, erweist, dass das Schwiegersohnverhältnis des chthonischen Lahmen zum Himmelsgott *Nzambi*, das durch die Bezeichnung „Sklave“ geradezu überbetont wird, wiederholt als Zug einer uralten verdrängten Gottheit aus der Zeit der Sammler, Fallensteller und alten Jäger vorkommt, die wir der Kürze halber zusammenfassend *Luwe* nennen wollen. Es liegt also Veranlassung vor, im gelähmten Sklaven eine ursprüngliche *Luwe*-Gestalt der Religion der Jäger der älteren Periode der Saharanischen Kultur¹ zu vermuten. *Luwe* war nicht nur Herr der Tiere, der selbst Antilope sein konnte, sondern auch ein atmosphärischer Gott — in einem Märchen ist der Blitz seine Waffe bei einer Auseinandersetzung mit dem himmlischen Schwiegervater².

3) Dieselbe Melodie s. z. s., nur in einer anderen Tonart und mit deutlicherer Akzentuierung, liegt im dritten Beispiel, in einer nicht ganz glücklich als „Swazi“-Märchen bezeichneten Erzählung³ vor. Die Rollen sind hier vertauscht. Eine wunderbare Antilope lockt ein verachtetes irdisches Mädchen immer höher in die Berge. Dort verwandelt sie sich in einen Jüngling, den Herrn der Tiere. Das Mädchen hilft ihm, für seine ständig wachsende Antilopenherde zu sorgen, die sich zuletzt in eine grosse Schar von Männern, Frauen und Kindern verwandelt, deren Häuptling der Jüngling ist⁴. — Es ist nichts anderes als eine südliche Variante zu *Nyi-kang*, dem mythischen Reichsgründer der Shilluk am Weissen Nil, welcher Herr der Tiere und des Wassers war⁵ und den bis heute besonders die Antilope vertritt⁶.

¹ ca. 8000–4000 v. Chr.; vgl. J. Bernolles, „Les Noirs et le Sahara“, *Études Dahoméennes*, N.S. 4, 1965, S. 69 ff.; *Anthropos*, 60, 1965, S. 861 f.

² H. v. Sicard, *Ngano dzeciKaranga / Karanga-Märchen* (*Studia Ethnographica Upsaliensia*, 23), Lund 1965, S. 213 f.; v. Sicard, „*Luwe*“, S. 709.

³ E. J. Bourhill and J. B. Drake, *Fairy Tales from South Africa*, London 1908, S. 212 ff.

⁴ Vgl. v. Sicard, „*Luwe*“, S. 682: 62.

⁵ H. Tegnaeus, *Le héros civilisateur* (*Studia Ethnographica Upsaliensia*, 2), Uppsala 1950, S. 122 f.

⁶ Straube, S. 45.

4) Unsere letzte Variante liegt geographisch zwar ausserhalb des eigentlichen Bantu-Gebietes, liefert jedoch in kulturgeschichtlicher Hinsicht zur Frage „Mythe und Staat“ so grundlegende Erkenntnisse, dass sie hier einbezogen werden muss. Sie stammt aus Benin mit seinem sog. „sakralen Königtum“, dass die europäische „Scheidung des Kultischen vom Profanen erschwert oder unmöglich macht“¹ und handelt vom Oba (Herrscher) Ohen, der gegen 1330 regiert haben soll².

Interessant ist nun in Benin mit seinen zahllosen Klanggottheiten nicht nur die Verschmelzung des Oba im allgemeinen, sondern ganz besonders diejenige des Oba Ohen mit der Gottheit *Olókun*, welche von „vorrangiger Bedeutung“ ist³. Ehe wir jedoch näher auf dieses Problem eingehen, müssen wir uns mit der Frage auseinandersetzen suchen, wer *Olókun* eigentlich war und wie die Benin-Leute und die Yoruba und Ife, mit denen sie verwandt sind, zu ihm kamen? Ganz abgesehen vom Fehlen oder von der Unzuverlässigkeit älterer Quellen — arabische Geographen und Händler des Mittelalters — gehören historische Einzelheiten nicht in diesen Zusammenhang. Vermerkt sei nur, dass die Yoruba-Sprache seit mehreren Jahrtausenden („several thousands of years“) in ihrem jetzigen Gebiet gesprochen sein soll⁴, dass die Yoruba-Völker selbst aus dem Nordosten gekommen sein wollen⁵, dass die einheimischen Traditionen auf eine Wanderung ihrer Königskultur vom Čad-See her verweisen⁶ und dass H. Baumann schon 1936 (S. 134 f.) das Empfinden hatte, dass die Mythik der Yoruba sich „derart stark“ von der „allgemein-afrikanischen“ unterscheidet, dass sie den Blick unwillkürlich auf das Mittelmeer lenke. Voller Überzeugung schrieb er schon damals: „Die Wurzeln dieser Kultur liegen weit im Norden — wohl im alten vorindogermanischen Mittelmeergebiet“ (S. 132). Olderogge und Potechin⁷ wiederum geben u. a. die Meinung einiger Forscher wieder, der zufolge die Guinea-Kultur mit Napata und Meroë zu

¹ Wolf, S. 200.

² Wolf, S. 209: 37; Westermann, S. 269.

³ Wolf, S. 215.

⁴ W. Fagg, *Nigerian Images*, London 1963, S. 25, 30.

⁵ Westermann, S. 252.

⁶ K. Dittmar, „Zur Herkunft und Bedeutung der altyorubischen Kronen und der äthiopischen Kalatscha“, *Festschrift für Ad. E. Jensen*, 1, 1964, S. 85.

⁷ *Narody Afriki*, red. D. A. Olderogge i I. I. Potechin, Moskva 1954, S. 276.

verbinden sei. Selbst weisen sie auf die Terrakotta-Funde von Nok hin, die jetzt auf die Zeit zwischen ca. 500 v. Chr. und 200 n. Chr. datiert werden¹. Nok liegt im Norden Nigerias, einige Hundert Kilometer westlich vom Čad-See, wo Funde einer frühen Kultur, u. a. Lehmstatuetten, an Erzeugnisse der altmediterranen Kultur erinnern².

Zu den annähernd 400 vergotteten Ahnen der Yoruba-Völker werden auch einige Gottheiten gerechnet, was das von Verfall zeugende Gebilde ihrer Mythologie³ noch mehr verwickelt und eindeutig von einem Konglomerat zeugt. Als Belege seien nur die Götter *Olókun* und *Shango* erwähnt. Die Entwirrung dieses Pantheons ist übrigens eine sehr dringende Aufgabe der Forschung, da sie zur Ermöglichung einer Unterscheidung von Kulturschichten einen wesentlichen Beitrag liefern würde.

Bezüglich *Shango* sei hier nur hervorgehoben, dass er ein Doppelgänger *Olókuns* ist⁴. Das erklärt nicht nur so gut wie alle seine Eigenschaften und Attribute, sondern u. a. auch die Mythe, nach der er einer der ersten Herrscher der Yoruba gewesen sein soll. Die Oyo nämlich, die in der ersten Hälfte des 12. Jh:s aus dem Norden ins Land kamen, führen ihren Ursprung auf „König Shango“ zurück, der „später mit dem Gewittergott gleichgesetzt“ wurde und stets als Reiter dargestellt wird⁵. Dass er auf dieselbe mythische Gestalt zurückgeht wie der oben erwähnte nilotische *Nyikang*, kann mit Bestimmtheit angenommen werden. Man denke jedoch auch an das „Swazi“-Märchen und an *Luwes* Reittier, die Antilope.

Damit aber ist auch schon das Wesentlichste über *Olókun* ausgesagt. Das Verhältnis dieser Doppelgestalt zum „urelterlichen Götterpaar“ ist in der heutigen Mythologie äusserst widerspruchsvoll. Einmal ist es *Shango*, der seinen „Vater“ *Olórun* verdrängt hat, ein anderes Mal wird er mit *Olórun* identifiziert; dann wieder ist der „Meergott“ *Olókun* mit *Olórun* „gleichaltrig“⁶. Baumann hat *O-lók-un* in sein Verzeichnis westafrikanischer Göt-

¹ Fagg, S. 23; vgl. D. A. Olderogge, *Iskusstvo zapadnoj Afriki v muzejah SSSR*, Leningrad-Moskva 1958, S. 7.

² Olderogge, *Iskusstvo*, S. 8.

³ Fagg, S. 27 f.

⁴ Vgl. v. Sicard, „*Luwe*“, S. 677, 701: „*Mu-tanga* [= *Shango*] ein anderes Wort für *Mu-lungu*“ [= *O-lókun*].

⁵ Dittmar, S. 88.

⁶ Baumann, *Schöpfung*, S. 134.

ternamen mit dem Stamm *-lung-*, *-luk-*: „Meer“¹ nicht aufgenommen, da es keine etymologische Studie zu sein beansprucht. Tut man es aber, dann gewinnt man neue und überraschende Einblicke in alte religionsgeschichtliche Zusammenhänge und in den afrikanischen Mythos vom Staat.

Das reichhaltigste Material über *Olókun* und das Königtum verdanken wir jetzt Siegf. Wolf². Zu beachten ist, dass *Olókun* in der Mythologie der Bini heute nicht die höchste Stellung einnimmt. Diese kommt vielmehr dem „Schöpfergott *Osa*“ zu. *Olókun* ist dessen „ältester Sohn“ und zugleich einer seiner wichtigsten Ratgeber. *Olókun*-Aspekte und -Symbole wurden in der Benin-Plastik „immer wieder zu bevorzugen, von den Konsumenten geforderten“ Themen³. Er ist die in Benin populärste Gottheit (S. 200), hat aber diese „herausgehobene Stellung im religiösen Leben der Bini“ nicht erst „erlangt“ (von mir gesperrt), wie Wolf das ausdrückt (S. 213), sondern ist die z. T. verdrängte und den Gottheiten späterer Einwanderer untergeordnete älteste Gottheit, deren Namen und Wesen der afro-eurasiatische Kontinent seit der Zeit der Sammler und Fallensteller und später auch der Jäger in verschiedenen Varianten durch Abstossung und Assimilierung bis auf unsere Zeit bewahrt hat. Vergessen wir nicht, dass das Yoruba-Königtum über die Bini eine Fremdherrschaft ist⁴. *Olókun* als älteste Gottheit in dem Gebiet der Yoruba-Staaten hat sich immer wieder so siegreich zu behaupten gewusst, dass er sogar „als Vertreter des höchsten Gottes“⁵ fungieren kann! Und gerade mit dieser Gottheit behaupten nun verschiedene afrikanische Herrschergeschlechter zusammenzuhängen, u. a. gewissermassen auch dasjenige von Benin.

Wenn *Olókun* dazu noch geschlechtlich ambivalent ist⁶, so hebt das noch stärker seine Identität mit dem nordischen *Loki* und mit Afrikas *Luwe* hervor⁷. Dazu kommt noch der folgende entscheidende Zug, den Wolf nur wie von ungefähr erwähnt: „Nicht nur Tiere des Wassers sind ihm untertan, sondern auch landbewohnende können ihm zugehören.“ *Olókun* ist

¹ Baumann, *Schöpfung*, S. 89.

² Wolf, „Zum Problem der Frauendarstellungen in der Benin-Kunst“.

³ Wolf, S. 207.

⁴ Fagg, S. 31.

⁵ Wolf, S. 213.

⁶ Wolf, S. 209, ^F216.

⁷ v. Sicard, „*Luwe*“, S. 689, 706.

also auch Herr der Tiere, und in einer Anmerkung (S. 213/48) wird als sein Tier ausdrücklich das „king deer“ erwähnt, eine Antilopengattung, dit mit „blackfronted duiker“ widergegeben wird. Es ist *Luwes* Reittier *kat' exochēn*, nur dass es in Olókuns Fall in Benin als Verfallserscheinung „teils in der See lebend gedacht ist“.

Olókuns Zusammenhang mit dem Königtum enthält dann noch in einen weiteren wichtigen *Luwe*-Zug in Erscheinung. Die *Luwe*-Gestalt tritt man sich oft als halbseitig oder hinkend vor. Der Urahn der Cokwe-Herrscher war, wie wir gesehen haben, „gelähmt“, und nun heisst es vom oben erwähnten Oba Ohen, dass er „eine Beinlähmung erlitt“, andererseits aber auch, dass er „vom Gott *Olókun* besessen gewesen sei“ und seinen Kult eingeführt habe oder, wie eine andere Quelle es ausdrückt, dass er „gave out that he had become the sea god“¹. Bronzene Reliefs, die Oba Ohen darstellen sollen, zeigen ihn als welsbeinige Gestalt, die von zwei Häuptlingen gestützt wird². Man beachte das Flechtbandornament auf der Beinkleidung des einen Häuptlings. Es ist in der Beniner Kunst äusserst beliebt und tritt, seinem Symbolwert gemäss, besonders auf Darstellungen auf, die es mit der Lebensförderung zu tun haben. Es ist ein Zug der altmediterranen Kultur, der jedoch auch in den Kreis der *Luwe*-Vorstellungen einbezogen worden ist³.

III.

Es nimmt nicht Wunder, dass das afrikanische Königtum gerne an eine der ältesten, chthonisch bestimmten Gottheiten aus der Zeit vor dem Austrocknen der Sahara (4000–3000 v. Chr.) anknüpft, bevor die grossen Wanderungen nach allen Richtungen einsetzten, „la fuite du désert“, wie es A. C. Blanc⁴ so treffend ausgedrückt hat, u. a. an die Guinea-Küste und in die Gebiete des östlichen Mittelmeeres.

¹ W. Fagg and M. Plass, *African sculpture, an anthology*, London & New York 1964, zitiert bei Wolf, S. 215: 59.

² Fagg, Taf. 16; Wolf, S. 215.

³ Vgl. v. Sicard, „*Luwe*“, S. 691: 6 mit weiteren Hinweisen; H. Baumann, „Die ethnologische Beurteilung einer vorgeschichtlichen Keramik in Mittelafrika“, *Festschrift für Ad. E. Jensen*, 1, 1964, S. 29 ff.; Dittmar, S. 68, 78, 85.

⁴ A. C. Blanc, „Sur le facteur fondamental des mouvements des cultures pré- et protohistoriques en Afrique du Nord: La fuite du désert“, *Prehistoric Art of the Western Mediterranean and the Sahara*, ed. by L. Pericot Garcia and E. Ripoll Perello (*Viking Found Publications in Anthropology*, 39), 1964, S. 179, 181.

Bei der Behandlung dieses urtümlichsten Mythos vom Staat kann man noch gar nicht von Makrokosmos und Mikrokosmos und von astral-mythologisch begründetem sakralem Herrschertum reden, etwa von Sonnenkönigen oder von Mondgottkönigen mit ihren Venusfrauen vom Typus Monomotapa, wie das für jüngere altorientalische und altmediterrane Kulturen und ihre Ausläufer — auch in Afrika — angemessen ist. Die Kettenfolge geschichtlicher Tatsachen darf hier nicht verwischt, kulturstratigraphische Feststellungen nicht durcheinandergeworfen werden, indem man unbedachtsam bei der altmediterranen Kultur und ihren Einflüssen stehen bleibt.

Wir haben oben die ältere Periode der Saharanischen Kultur in Erwägung gezogen (ca. 8000–4000 v. Chr.). Während dieser Periode dürften die zahlreichsten Bewohner der bis zu einem gewissen Grade blühenden Sahara Pygmäen und schwarze paläonegritische Sippen und Sippschaften gewesen sein, die zu Beginn des folgenden Jahrtausends, als das gewaltige Gebiet sich in eine Wüste zu verwandeln begann, zum grössten Teil in südlicher Richtung auswanderte. Dieser Rückzug geschah jedoch auch unter dem Druck einer neuen Bevölkerungswelle, mit der nach unseren heutigen Kenntnissen die zweite grosse Periode der Saharanischen Kultur beginnt. Im Gegensatz zu den ursprünglichen Bewohnern des Gebietes, die Sammler, Fallensteller und Jäger waren, sind die neuen Ankömmlinge Viehzüchter, was natürlich Ackerbau in beschränktem Masse in beiden Schichten nicht unwillkürlich auszuschliessen braucht. Die neu zugewanderten Hirten waren hellhäutig. Bernolles (1965) vermutet, dass sie aus Südarabien kamen und anfangs, sei es zwischen Äthiopien und Ägypten, sei es im Gebiet von Uganda, ein Nomadenleben führten¹. R. Herzog² verlegt Punt, das „schon“ im 15. Jh. v. Chr. von Negroiden, die „durch Hellfarbige (wohl Kuschiten) überschichtet“ waren und das in der Nähe des „Schweifgebietes“ von Pygmäen lag, in die Republik Sudan bzw. in angrenzende Landschaften am Weissen oder Blauen Nil oder am Atbara³.

¹ Vgl. *Anthropos*, 60, 1965, S. 862.

² Vgl. *Anthropos*, 66, 1971, S. 246.

³ Eine andere Hypothese bei R. et M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique (Petite bibliothèque Payot, 57)*, Paris 1964, S. 71; unsere Schlussfolgerung verändert sie nicht.

Schon diese Viehzüchter brachten nach Afrika, wenn auch unbewusst, religiöses Lebensgut und alte Kulturgüter in teilweise umgestalteter Form zurück, die einmal von den ältesten Trägern der Saharanischen Kultur aus in die beiden anderen Teile des Trippelkontinentes gelangt waren, und wir werden kaum fehlgehen, wenn wir zu diesen vor allem den Glauben an den chthonischen Herrn der Tiere, des Wassers, des Regens und des blitzenden Feuers und damit des Jenseits; ferner die ersten Anfänge eines göttlich bestimmten Führertums, und die mythische Bedeutung der Hörner, in denen Lebenskraft und Führertum ihren symbolischen Ausdruck fanden, rechnen. Führertum kam sogar bei den Jägern, die die ursprünglichen Krieger sind¹ stärker zum Ausdruck als bei den Viehzüchtern, die wir im Hinblick auf das gezähmte Wild vielleicht als „nichtjagende Jäger“ bezeichnen dürfen.

Die Verbindung mit der Aussenwelt riss natürlich auch während des Jahrtausends des Austrocknens der Sahara nicht ab, und in den folgenden Jahrtausenden machten sich die Einflüsse der sog. altmediterranen Kultur einerseits in Nubien², andererseits dank der „route des chars du Sahara central“ von Libyen³ durch das Gebiet der Tuareg-Berber mit dem Sudan der Schwarzen bemerkbar und trugen in einer neuen Zeit dazu bei, auf der Grundlage der alten Luwe-Herrschermythen ein modernes, altmediterran bestimmtes afrikanisches Königtum mit seiner Mythologie auszugestalten, das bis in unsere Zeit unter den Bantu-Völkern weiterlebt.

¹ Vgl. z. B. Dittmar, S. 73; S. Donadoni, „Remarks about Egyptian Connections of the Sahara Rock Shelter Art“, *Prehistoric Art of the Mediterranean and the Sahara*, ed. by L. Pericot Garcia and E. Ripoll Perello (*Viking Found Publications in Anthropology*, 39), 1964, S. 186.

² Dittmar, S. 80, 84: 23 rechnet mit der Möglichkeit einer „— noch unbekanntem — nubischen Kultur“!

³ Cornevin, S. 70 f.; Dittmar, S. 81: 19.

Gottesstaat und Götterstaat unter den vorchristlichen Germanen

Von ÅKE V. STRÖM

*Hjálp! mér svá Freyr ok
Njorðr ok hinn almáttki óss.*

Hilf mir so Frey und Njord
und der allmächtige Ase.

(*Lnb. H.*, Kap. 268)

So lautet, dem Ulfjot-Gesetz gemäß, die Eidformel am isländischen Gesetz-Ding (*logþing*), das Gericht und Völkerversammlung zugleich war. Die Formel muß uralt sein. Gerade nennt sie als Helfer, wie in Indien, die dioskurischen Brüder, die in alten Zeiten *Nirðir*, Plur. von *Njorðr*, genannt wurden (*Þórarinn máhl.* Str. 5, *Hávarðr halti* Str. 7¹), nachmals aber Vater und Sohn (*Njorðr* und *Freyr*) geworden sind — und dazu den mächtigen, rechtspflegenden Gott, ohne Zweifel *Týr*², der von den Südgermanen *Mars Thingsus* genannt wird³. In diesem Eid finden wir teils Spuren eines Gottesstaates, d. h. eines Rechtsstaates unter göttlicher Obhut, teils eines Götterstaates, oder wenigstens ein Fragment eines Pantheons. Waren die germanischen Gemeinwesen immer Gottesstaaten mit einem Götterstaat? Wir wollen diese Frage unter drei Hauptüberschriften behandeln.

1. *Die Existenz des Staates auf germanischem Boden*

Was ist ein Staat? Die wichtigsten Eigenschaften dieser Gemeinschaftsform⁴ werden von dem finnischen Westermarck-Schüler Rudolf Holsti so

¹ Text in *Den norsk-isländska skaldediktningun*, rev. av E. A. Kock, 1, Lund 1946, S. 60 und 96.

² So, wenn Ullr = Týr, schon H. Pálsson, „Áss hinn almáttki“, *Skirnir*, 130, 1956, S. 187 ff. Gewöhnlich werden die Worte *almáttki óss* auf Odin oder Thor bezogen (siehe J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2, Berlin 1957, S. 150: 2).

³ G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, Paris 1939, S. 39 f.

⁴ Über diesen Begriff Å. V. Ström, *Religion och gemenskap. Studier i religions-sociologi*, Uppsala 1946, S. 23, und G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1968, passim.

angegeben: Der Staat „is organized under the rule of a government which is independent of other governments, and it must also occupy a territory of its own“¹.

Man hat Andeutungen von Staatsbildungen schon während der Steinzeit finden wollen. Leute, die Bohlenwege bis zu 25 km lang, aus zehntausenden von Stämmen bestehend, und Grabanlagen für mehrere Hundertzahl Personen haben bauen können, müssen, sagt man, „ein größerer, staatlicher Verband“ mit „Staatsoberhäupter“ ausgemacht haben². In der Steinzeit wissen wir aber nichts über eine Unabhängigkeit von anderen Machthabern oder über einen eigenen Bereich. Auch entbehren wir jede Kenntnis eines Zusammenhangs zwischen der eventuellen Organisation und der Religion, d. h. wir besitzen keine Kennzeichen eines Gottesstaates. Während der Bronzezeit dagegen gibt es möglicherweise Spuren von Staatsbildungen.

Erst hat J. Weisweiler gezeigt, daß sumer. *pa-te-si*, ‚Priesterfürst‘, ‚Stadtfürst‘, die Wurzel ieur. **poti-s* gegeben hat, die in skr. *pati* und *patni*, griech. *πόσις* und *πόνια*, lat. *potestas*, lit. *pats* und *patis* u. s. w. zum Vorschein kommt³. Daraus schließt dann H. Mitteis an das Dasein von „größeren, straffer geleiteten Staaten“, die zu frühen Fürstengräbern Veranlassung gegeben haben sollen⁴. Reinhard Wenskus, der die Auseinandersetzung zusammengefaßt hat, zeigt u. a. auf das s. g. Königsgrab in Seddin, südlich von Potsdam, das ist ein 10 m. hoher und 85 m. breiter Grabhügel aus der Bronzezeit (jüngere Lausitzer Kultur) mit reichem Inhalt und Resten eines 30-40-jährigen Mannes und zwei junger Frauen⁵. Das Grab liegt im Bereich des später bezeugten Kultverbandes der Semnonen (*Tac. Germ.* Kap. 39)⁶. Der alte idg. Wortstamm **rēg-* könnte nach diesem Zeitabschnitt aus dem Germanischen

¹ R. Holsti, *The Relation of War to the Origin of the State*, Helsingfors 1913, S. 5. Ähnlich W. F. Ogburn-M. F. Nimkoff, *A Handbook of Sociology*, London 1947, S. 411: „The state is a distinct and separate social institution with ultimate control over all other groups found within the given area.“ Vgl. R. M. MacIver, *Society. A Textbook of Sociology*, New York 1947, Kap. „The State and the Greater Society“, S. 293 ff., und V. Aubert, *Sociologi*, Kristiansand 1964, S. 118.

² F. Genzmer, „Staat und Gesellschaft“, *Germanische Altertumskunde*, hrsg. von H. Schneider, München 1951, S. 147.

³ J. Weisweiler, „Das altorientalische Gottkönigtum und die Indogermanen“, *Paideuma*, 3, 1944, S. 112 ff.

⁴ H. Mitteis, *Deutsche Rechtsgeschichte*, München und Berlin 1952, S. 13.

⁵ R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln-Graz 1961, S. 344 f., vgl. S. 308-314. J. Filip, *Enzyklopädisches Handbuch zur Ur- und Frühgeschichte Europas*, 2, Prag 1966, Sp. 1275 f.

⁶ Wenskus, S. 345.

verschwunden sein, um nur das Wort ‚Reich‘ (ahd. *rihhi*, got. *reiks* u. s. w.¹) und den Namen *Rígr* in *Rígsþ.* zu hinterlassen, die nicht aus dem Keltischen geliehen sein müssen².

Von diesen Theorien abgesehen scheint man darüber ziemlich einig zu sein, daß wirkliche Staaten in unsrem Sinne nicht vor dem Übergang zwischen keltischer und römischer Eisenzeit, d. h. um die Geburt Christi, geschichtlich dargetan werden können. Dem zuvor können wir mit Sicherheit nur zwei größere Gemeinschaftsformen feststellen, nämlich die Sippe und die Altersklasse.

Von der Sippe ist nicht viel zu sagen. Die Familie war oft die Großfamilie³ mit den verheirateten Söhnen im Elternhaus oder in dessen Nähe wohnend⁴. „Das germanische Altertum kennt im allgemeinen noch nicht die Kleinfamilie von heute“, sagt Friedrich Stroh etwas übertrieben⁵, aber wenn man archäologisch sehr große Bauernhäuser, bis zu 50 m. Länge, entdeckt hat⁶, gewinnt man anschauliche Beispiele von der Umfassung der Großfamilie⁷. Man kann weiter etwa 50 Personen in dem Hofe Bergthors-hval rechnen, Njal und Bergthora, deren drei Söhne und eine Tochter, Njals illegitiemen Sohn, nebst Schwiegertöchtern, Schwiegersohn und Enkeln⁸.

¹ F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. von W. Mitzka, Berlin 1967, S. 591.

² Wenskus, S. 357 (vgl. jedoch S. 359!). Die traditionelle Entlehnungshypothese bei J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1963, S. 80.

³ Über diesen Begriff und die entsprechenden Englischen siehe T. N. Madan, „The joint family: a terminological clarification“, *Family and Marriage*, ed. by J. Moge, 1963, S. 7 ff. „All property is held in common“ in der Großfamilie, und die Mitglieder „participate in common worship“ (S. 11).

⁴ Siehe S. Erixon, „Gården och familjen“, *Etnologiska studier tillägnade N. E. Hammarstedt*, 1921, S. 195 ff., M. Olsen, *Ættegård og helligdom*, Oslo 1926, S. 31 ff., A. O. Johnsen, *Fra ættesamfunn til statssamfunn*, Oslo 1948, S. 61 f., 68 ff., Mensching S. 34 ff.

⁵ F. Stroh, *Handbuch der germanischen Philologie*, Berlin 1952, S. 179. Vgl. H. Begemann, *Strukturwandel der Familie*, Witten 1966, S. 26, und Johnsen, S. 61 und 68.

⁶ Beispiel: der Bauernhof Bø auf Jæren in Norwegen (Olsen, S. 39).

⁷ Verwarnungen gegen unbedachtes Benutzen des Wortes Sippengesellschaft spricht Hellström aus (J. A. Hellström, *Biskop och landskapssamhälle i tidig svensk medeltid* (Skrifter utg. av Institutet för rätthistorisk forskning, 1: 16), Motala 1971, S. 13).

⁸ *Njála* Kap. 25–27 und 127 (ÍF 12), vgl. *Vatsd.* Kap. 27 (ÍF 8) und *Gautr.* Kap. 2.

Die Gesetze verbieten, noch in christlicher Zeit, das Begraben in den Hügel anderer Sippen (*grafua a ætæ hōgh annars*)¹.

Um so mehr sollte man der Entwicklung Altersklasse — Männerbund — Gefolgschaft, welche die Entfaltung des germanischen Staates wieder spiegelt, Aufmerksamkeit schenken, da diese Linie noch nicht gebührend beachtet worden ist.

Nach Vorarbeiten von Leo Frobenius in den 90er Jahren wurden die Altersklassen und Männerbünde von Heinrich Schurtz 1902 zum ersten Male beschrieben² und dann von H. Webster, S. Luria, B. Favre und E. Hildebrand in verschiedenen Kulturen studiert³. Auf germanischem Boden wurden Untersuchungen von Sigurd Erixon 1921, Lily Weiser-Aall 1927 und vor allen Otto Höfler 1934 ausgeführt⁴.

Im Jahre 1938 erschien so Stig Wikanders bahnbrechendes Buch, das das Vorkommen kriegerischer Männerbünde unter den Indiern und Iraniern nachgewiesen hat, die durch militärische Organisation, ekstatische Kampfweise, freie Liebesverhältnisse und geheimen Kult ringsum einen Heros und Drachentöter gekennzeichnet waren⁵. Im selben Jahr ergänzte Geo Widengren unsre Kenntnis der Männerbünde durch Analyse iranischer Texte⁶, und im folgenden Jahr erschienen teils Richard von Kienles Ausführungen über den Bund und den Zusammenhang zwischen den Männerbünden und der Gefolgschaft des Fürsten⁷, teils Georges

¹ Smålandslagen (Smolandisches Gesetz) § 17 (CISA, 6, 1844), S. 110, vgl. NGL, I, 1846, S. 405.

² L. Frobenius, *Die Geheimbünde Afrikas*, Hamburg 1894; L. Frobenius, *Die Masken und Geheimbünde Afrikas*, Halle 1899; H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1902.

³ Die Literatur in Ström, *Religion och gemenskap*, S. 100. Später: J. Haekel, „Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas“, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 83, 1954, S. 167 ff.; B. Lindskog, *African Leopard Men (Studia Ethnographica Upsaliensia, 7)*, Uppsala 1954.

⁴ S. Erixon, „Ynglingalaget“, *Fataburen*, 1921, S. 95 ff.; Lily Weiser[-Aall], *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, 1)*, Bühl 1927; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen, 1*, Frankfurt am Main 1934, dessen 2. (von R. Stumpff, *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin 1936, S. 391 ff. referiertes) Band leider noch nicht erschienen ist; A. Slawik, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen“, *Die Indogermanen- und Germanenfrage (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 4)*, 1936, S. 675 ff.

⁵ S. Wikander, *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund 1938, S. 64 ff., vgl. S. Wikander, *Vayu. Terte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte, 1 (Quaestiones indo-iranae, 1)*, Lund 1941, S. 128 ff.

⁶ G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung (Uppsala universitets årsskrift, 1938: 6)*, Lund 1938, S. 320 ff.

⁷ R. von Kienle, *Germanische Gemeinschaftsformen (Deutsches Ahnenerbe, Reihe B, Abt.: Arbeiten zur Germanenkunde, 4)*, Stuttgart 1939, S. 137 ff.

Dumézils besser soziologisch orientierte Darstellung der germanischen Schreckkrieger¹. Jan de Vries hat 1943 über Sippe und Gefolgschaft als Wurzeln des germanischen Staatswesens geschrieben², und vor kurzem hat Widengren im einzelnen gezeigt, daß die germanische Gefolgschaft bezüglich militärischer und religiöser Organisation und Sitte genaue idg. Parallele in Griechenland, Rom, Iran und Indien hatte³.

Tacitus bezeugt, daß die Sippe und die Gefolgschaft die Wurzeln des Staates auf germanischem Boden sind. Er spricht von dem Staat (*civitas*, *Germ.* 10: 1, 13: 1, *respublica*, 13: 1) und setzt Staatsämter voraus: Könige werden ausersehen aber „mit Bezug auf hohe Geburt“ (*ex nobilitate*), Heerführer dagegen „infolge Tapferkeit“, oder eher „Tüchtigkeit“ (*ex virtute*, 7: 1). Bald darauf wird aber erzählt, eine Reiterabteilung (*turma*) oder ein Keil (*cuneus*) bestehe aus Familien (*familiae*) und Geschlechter (*propinquitates*, 7: 2). Noch zur Zeit Caesars waren die Fürsten auch Stammälteste⁴, und so spät wie im 11. und 12. Jahrhundert waren die Vasallen in Norwegen „mit den Königen durch nahe Verwandtschaftsbande verbunden“⁵. Tacitus kennt aber auch die Begriffe Gefolgschaft (*comitatus*), Gefolgsleuten (*comites*) und Gefolgsherr (*is quem sectantur*, 13: 2)⁶, und wir kennen die entsprechenden germanischen Bezeichnungen: teils *lið*, ‚Gefolge‘⁷, teils *þiakn* > *þegn* und *hemþegi* > *heimþegi*⁸.

¹ Dumézil, *Mythes et dieux des Germains*, S. 97 ff. (les guerriers-fauves), vgl. G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, S. 16 ff.

² J. de Vries, *Die geistige Welt der Germanen (Handbücherei der Deutschkunde, 7)*, Halle/Saale 1943, S. 40 ff. (Verwandtschaft), S. 57 ff. (Gefolgschaft), S. 63 ff. (Staat). Vgl. H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, 1, Karlsruhe 1954, S. 23 ff.

³ G. Widengren, *Der Feudalismus im alten Iran. Männerbund — Gefolgswesen — Feudalismus in der iranischen Gesellschaft im Hinblick auf die indogermanischen Verhältnisse (Wissenschaftliche Abhandlungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 40)*, Köln und Opladen 1969, S. 47 ff., 96 ff.

⁴ W. Schulz, *Staat und Gesellschaft in germanischer Vorzeit (Vorzeit. Nachweise und Zusammenfassungen zu dem Arbeitsgebiet der Vorgeschichtsforschung, hrsg. von H. Hahne, 4)*, Leipzig 1926, S. 13, vgl. Wenskus, S. 325 ff.

⁵ H. Koht, „Hvem var Tore Ingeridson?“, [Norsk] *Historisk Tidsskrift*, 26 [5: 5], 1924, S. 141.

⁶ Über die Gefolgschaft bei Tacitus siehe von Kienle, S. 144 ff.; Widengren, *Der Feudalismus*, S. 47 f.

⁷ z. B. auf dem Glavendrup-Stein, Lis Jacobsen–E. Moltke, *Danmarks Runeindskrifter. Lommeudgåve*, København 1942, S. 57.

⁸ S. Bugge–M. Olsen, *Norges Indskrifter med de ældre runer*, 2: 1, Christiania 1917, S. 563; E. Wessén–S. B. F. Jansson, *Upplands runinskrifter*, 2, Uppsala 1946, S. 138 ff., und dazu de Vries, *Die geistige Welt*, S. 63; Widengren, *Der Feudalismus*, S. 53.

Über das Aufnehmen der Jünglinge in diese Klasse schreibt Tacitus:

Ante hoc domus pars videtur, mox rei publicae.

Zuvor werden sie als ein Teil der Familie angesehen, dann einer des Staates.

(*Tac. Germ.* Kap. 13: 1)

In Kap. 7 wird aber über die Rolle der Religion und der Priester im Staat gesprochen, und bald darauf wird sogar einen Staatspriester (*sacerdos civitatis*, 10: 1) erwähnt. Es kann also schon hier von einem Gottesstaat die Rede sein.

2. Der Sinn des Gottesstaates

Der Staat ist aus Geschlecht und Sippe entstanden, die für die Fruchtbarkeit der Erde und der Haustiere und für ihren eigenen Erfolg und Nachwuchs gesorgt haben, und aus Gefolgschaft und Heer, die sich mit kriegerischen Dingen beschäftigt haben. Und nun finden wir schon bei Tacitus einen Kult zugunsten der Götter eben dieser beiden Funktionen:

A. Ein Kult, dessen genaue Entsprechung wir später im Norden vorfinden, wird von einer ganzen Reihe von Stämmen, u. a. den Angliern, der Fruchtbarkeitsgöttin *Nerthus*, *id est Terra mater* (40: 2) gewidmet. Geber der Zeugungskraft waren auch die dioskurischen Gestalten, die nach Tacitus, der in solchen Sachen sich nicht zu irren pflegt, und nach seinen modernsten Auslegern von Germanen verehrt wurden¹, und deren Namen Tacitus wahrscheinlich ganz richtig als nom. *alcis* < germ. **alhiz*, ‚die Beschützenden, Helfenden‘ (wie die indischen *aśvināu dhiṣṇyāu*) wiedergibt.

B. Ein kriegerischer Kult liegt auch vor. Für das ganze germanische Gebiet teilt Tacitus mit, der Familienkult und das Orakelwesen werde vom Familienvater besorgt (*ipse pater familiae precatus deos*, 10: 1), was aber der Staatspriester (*sacerdos civitatis*) tut, gelte *publice*, ‚auf die Rechnung des Staates‘ (*ib.*) und beziehe sich auf das Kriegswesen (10: 3). Hier erfahren wir die Namen der Götter nicht, aber man dürfte sicher auf die im vorigen Tacitus-Kapitel erwähnten Hercules und Mars (9: 1) raten können.

Auch anderswo findet man Belege für das Dasein eines Gottesstaates. Durch vergleichende literarische und archäologische Forschung stellt Karl

¹ *Tac. Germ.* 43: 3 und dazu *Publius Cornelius Tacitus Germania*, hrsg., übers. und mit Erläuterungen versehen von E. Fehrle. Aufl. besorgt von R. Hünnerkopf, Heidelberg 1959, S. 128. Anders H. Biezais, „Die vermeintlichen germanischen Zwillingsgötter“, *Temenos*, 5, 1969, S. 30.

Hauck fest, die in Sutton Hoo und auf anderen Fundplätzen zum Vorschein kommenden *signa sacra* seien „Zeichen des Herrschens und Hegens auf den Thing-, Kult- und Kampfplätzen der vorchristlichen Staatlichkeit¹“, ja, auf Grund der germanischen Stammesgenealogien könne die Folgerung gezogen werden, die staatliche Religion und Kultübung sei „eines der Hauptbindemittel dieser Staatlichkeit“².

Man kann aber vom Anfang an zwei parallel vorkommende Staatsverfassungen unter den Germanen, unseren Termen Republik und Monarchie entsprechend, unterscheiden: Staatsformen ohne Könige oder mit Königen³. Allen beiden zugrunde lag aber das Recht, das ganz und gar religiös begründet war. Hier kann an einer bezeichnenden Tatsache angeknüpft werden: obwohl ein germanisches Gericht sich keineswegs die Aufgabe stellte, in erster Linie die Wahrheit zu finden, sondern die formale Richtigkeit des Eides festzustellen (vgl. z. B. *Glúma* Kap. 25), war die Kraft des Eides ganz von dem Glauben an die Götter abhängig, denn ein falscher Eid forderte den Zorn der Götter heraus⁴.

Sowohl die rechtspflegende als auch die regierende Macht lag bei dem Ding (*þingr*), dessen Funktionen vor kurzem von Jan Arvid Hellström untersucht worden sind⁵. Diese waren nicht nur rechtssprechend sondern galten auch dem Heerbannswesen (*leidangr*), der Besteuerung und sowohl politischen als auch verwaltungsmäßigen Fragen⁶. Über die kultische Funktion des Dinges äußert sich Hellström unschlüssiger aber erwähnt die meiner Meinung nach entscheidenden Faktoren⁷: Kultakten und Götterbilder an den Dingplätzen, sakrale Urteile, Dingsfrieden, Dingsunverletzlichkeit und die Eidsformulare, vor allem das im älteren Westgötagesetz zwanzigmal wiederkehrende:

¹ K. Hauck, „Herrschaftszeichen eines Wodanistischen Königtums“, *Festgabe Anton Ernstberger (Jahrbuch für fränkische Landesforschung, 14)*, 1954, S. 58.

² K. Hauck, „Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien“, *Saeculum*, 6, 1955, S. 186.

³ Genzmer, S. 148. Über dieses Gegensatzpaar sagt Wenskus: „Dieser neuzeitlichen Antithese steht im Altertum die viel angemessenere, wenn auch gleichfalls ungenügende Trias Monarchie: Aristokratie: Demokratie gegenüber“ (S. 313 f.).

⁴ Genzmer, S. 129. — Alle Götter als Zeugen zu nehmen steht in *Gísla*, Kap. 6.

⁵ Hellström, S. 119 ff.

⁶ Hellström, S. 120.

⁷ Hellström, S. 119, 125 und 155.

*biþiæ sva sær guð holl
ok uattum sinum*¹.

den Göttern zu beten, sich und
seinen Zeugen gnädig zu sein.

Besonders zu beachten ist, meine ich, daß Kultgehörigkeit und Dingzutritt von Tacitus zusammen genannt werden:

*nec aut sacrīs adesse
aut concilium inire ig-
nominioso fas.*

Der Ehrenlose darf weder
dem Gottesdienst beiwohnen noch
auf dem Ding auftreten.

(*Tac. Germ. Kap. 6: 4*)

Die am Ding ausgeübten Staatsfunktionen enthielten lange viel von der Sippenideologie. Die Zeugen waren zuerst Verwandte, und der Sippe überließ man, auch im späteren staatlichen Strafrecht, die Bestrafung, wenn Angehörige an der Ehre gekränkt worden waren². Eine interessante Beobachtung hat Bertha Phillipotts schon lange her gemacht: wo das Sippengefühl stark war, wie in Dänemark und Südschweden, war auch die Freiheit und die Demokratie größer, aber wo das Verwandtschaftsgefühl durch „migration by sea“ geschwächt worden war, wie in England, Norwegen und Island, wurde die Freiheit vermindert³.

Die zweite germanische Staatsform war das Königtum. Der sakrale König vertrat einerseits das Volk vor dem Gott und andererseits den Gott vor dem Volk⁴. Das germ. Wort **kuninga-z > konungr* hängt einigermaßen mit *konr*, ‚Sohn, Mann‘ < **kunja*, ‚Sippe, Geschlecht‘, zusammen⁵. Richard Ekblom hat darin einen ‚Mann eines Geschlechts‘, ‚Abkömmling‘, gesehen⁶, Jan

¹ „*Giptar bolker*“ § 9: 5, *CISA*, 1, 1827, S. 36. Vgl. *Svenska landskapslagar*, tolkade och förklarade för nutidens svenskar av Å. Holmbäck och E. Wessén, 5, Uppsala 1946, S. 16: 41. Die entsprechende christliche Formel: *sva se mer gud hollr* in „*Hirdskraa*“ § 10, *NGL*, 2, 1848, S. 398.

² Genzmer, S. 132.

³ Bertha S. Phillipotts, *Kindred and Clan in the Middle Ages and After. A Study in the Sociology of the Teutonic Races*, Cambridge 1913, S. 254 f.

⁴ O. Höfler, „Das Opfer im Semnonenhain und die Edda“, *Edda, Skalden, Saga*. Festschrift für Felix Genzmer, 1952, S. 14 f.; Å. V. Ström, „The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion“, *RegSacr.*, S. 703 ff. und Wenskus, S. 314.

⁵ de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, S. 326; Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, S. 392.

⁶ R. Ekblom, „Germ. **kuningaz* ‘König’“, *Studia neophilologica*, 17, 1944–45, S. 4. Diese Deutung wird von H.-D. Kahl, „Europäische Wortschatzbewegungen im Bereich der Verfassungsgeschichte“, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Germ. Abt.*, 77, 1960, S. 163: 21, bestritten.

Gonda und G. Dumézil gleicherweise ‚den Repräsentant des Volkes‘¹. F. R. Schröder führt das Wort auf **kunjaz* = lat. *genius*, ‚Erzeuger‘, zurück, also ‚Nachkomme des Erzeugergottes‘ oder ‚Partner der Muttergöttin‘², während de Vries es direkt aus *konr* ableitet: ‚Mann von göttlicher Abkunft‘³. Bei allen diesen Deutungen liegt die Vorstellung von Verwandtschaft und Zeugung dahinter.

Wichtiger sind die Wurzeln des Königtums. Gemäß Tacitus besaßen die Priester allein die wirkliche Macht sowohl im Krieg als auch im Frieden (*Germ.* 7: 1, 11: 2)⁴. Daneben hatte man Könige zur Friedenszeit und Heerführer (ahd. *herizoho* > Herzog) in der Streit (*Caesar, De bell. Gall.* VI,23, *Tac. Germ.* 7: 1). Die Strafen aber, sagt Tacitus, werden verteilt

*non quasi in poenam
nec ducis iussu, sed
velut deo imperante.*

nicht als Bestrafung oder auf Zusage des Herzogs, sondern gleichwie auf Befehl des Gottes.

(*Tac. Germ.* 7: 1).

Der Staat ist also ein Gottesstaat.

Schon Schulz hat klar gesehen, daß das Königtum in geschichtlicher Zeit „aus der Herzogwürde und aus der Priesterwürde hervorgegangen ist“⁵. Das Priestertum dürfte das älteste Amt sein. In nordischen Fürstengräbern aus dem Ende der Bronzezeit ist nicht viel Schmuck und Prunk gefunden worden, aber statt dessen kultische Gegenstände. „Hier scheint eine geistig-priesterliche Komponente vorzuwiegen,“ sagt Wenskus auf Grund der archäologischen Forschungen von E. Wahle, der seinerseits in dem Grabinhalt „noch ein Erbgut aus der Zeit des indogermanischen Urvolkes“ sieht⁶. Später tritt die adelig-militarische Komponente ein. Das soziologische Lehrgedicht *Rígsþula*, das über die drei indogermanischen Volksschichten Bescheid gibt, beschreibt wie *Konr ungr* (‘der junge Mann’ = *konungr*,

¹ J. Gonda, „Semantisches zu idg. *rēg-* ‘König’ und zur Wurzel *reg-* (‘sich ausstrecken’), *Zeitschrift für die vergleichende Sprachwissenschaft*, 17, 1956, S. 166; G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris 1948, S. 63.

² F. R. Schröder, *Ingemar-Freyr (Untersuchungen zur germanischen und vergleichenden Religionsgeschichte, 1)*, Tübingen 1941, S. 33 ff.

³ J. de Vries, „Das Königtum bei den Germanen“, *Saeculum*, 7, 1956, S. 298 ff.

⁴ Schultz, S. 14.

⁵ *Ib.*

⁶ E. Wahle, *Deutsche Vorzeit*, Tübingen 1952, S. 137 f.; Wenskus, S. 309 f.

,der König') von Jarl und Erna (NB diesmal ohne Mitwirkung von *Rígr* < *reg-*!) geboren wird (*Rígsþ.* 41 f.)¹.

Betreffs des Königwerdens hat Widengren gezeigt, daß man auf indo-iranischem Boden eine charakteristische Zwischenform zwischen Erb- und Wahlreich gekannt hat, und diese spezifische idg. Form haben Dänen, Svear, Götter, deutsche Stämme, Iren und vielleicht Galliern gepflegt, während nur Norwegen ein reines Erbesystem gehabt hat². Das Wort Wahlreich ist für germanische Verhältnisse nicht ganz passend. Schon Tacitus weiß, daß die Könige in Germanien nicht gewählt sondern ‚genommen‘ wurden (*sumere* statt *eligere*, *Germ.* 7: 1). Der ‚angenommene, ausersiehene‘ König sollte dann von den ‚Gesetzsprechern‘ (*logsgumenn* = Vorsitzenden) der verschiedenen Gesetzdingen (*logþing*) „zum König verurteilt = bestellt werden“ (*döma til konung*)³. Die Wörter Wahl und Wählen (*electio*, *eligere*) waren in vorchristlicher Zeit den Satzungen über Besetzen des Königsamts fremd, und erst die Kirche hat diese Begriffe in die Gesetze hineingeführt⁴.

Der „zum König verurteilte“ besaß keine unbeschränkte Macht (vgl. oben S. 147). Dies bezeugt Tacitus für die römische Eisenzeit, Adam von Bremen und Snorri Sturluson für die Wikingerzeit:

*nec regibus infinita
aut libera potestas*⁵.

*Reges habent ... quorum vis
pendet in populi sententia.*

*Svá hafa gort allir Svía-konungar,
at láta boendr ráða með sér öllu
því er þeir vildu.*

Die Könige haben keine unbeschränkte oder freie Macht.

(*Tac. Germ. Kap. 7: 1*).

Sie haben Könige ... deren Macht im Willen des Volkes liegt.

(*Adam, Gest. Hamm. IV, 22*).

So haben alle Svear-Könige getan, daß sie die Bauern mit sich in allen Dingen raten lassen, wo sie wollten.

(*Snorri, Ól. Helg. Kap. 80*)⁶.

¹ Dazu G. Dumézil, „La Rígsþula et la structure sociale indo-européenne“, *RHR*, 154, 1958, S. 1 ff.

² Widengren, *Der Feudalismus*, S. 148, nach G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris 1943, S. 221 ff. Widengren faßt Götter und Svear als „Schweden“ zusammen.

³ K. Olivecrona, *Das Werden eines Königs nach altschwedischem Recht (Lunds universitets årsskrift, N.F. I, 44: 1)*, Lund 1947; G. Hafström, „Konge, Sverige“, *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*, 9, 1964, Sp. 10 f.

⁴ *Ib.*; Hellström, S. 164.

⁵ Vgl. über die Gothen: *nondum tamen supra libertatem* (*Tac. Germ. 44: 1*).

⁶ *Heimskringla*, Nöregs konunga sögur af Snorri Sturluson, udg. ved F. Jónsson (*Samfund til Udgivelse af gammel nordisk Litteratur*, 23), København 1899, S. 144.

Hellström faßt zusammen: „Zwischen König und Ding bestand ein deutliches Zusammenspiel, nicht in erster Linie ein Gegensatzverhältnis“¹. Ein Ausdruck dafür ist, meine ich, die alten stabreimenden Worte

karl eller konunger

Mannschaft oder König
(Smål. Gesetz, Kirchenrecht, Kap. 2).²

Otto Höfler hat ausführlich dargelegt, daß die germanischen Könige, weil das Volk selbst als göttlichen Ursprungs galt, „nicht als substantiell vom Volk geschieden angesehen wurden, sondern als *primi inter pares*“³. In dem germanischen Staat waltete also „die ursprüngliche Demokratie“ (primitive democracy) derselben Art, wie die die man unter den Sumerern gefunden hat⁴. Das Königtum war nichts über das Volk Erhabenes, es war „gesteigerter Adel“⁵. Andererseits begegnen wir einem interessanten Verhältnis: wo die herrschende Sippe ausstirbt, scheint das Schicksal des Stammes besiegelt zu sein, wie die Beispiele der Cherusker, Markomannen, Goten, Wandalen u. a. zeigen⁶.

Die Organisation des Staates fußte anfangs der Gefolgschaft, dem persönlichen Kreis um den König. Diese Gemeinschaft war nämlich deutlich auf Rangunterschieden aufgebaut (*Tac. Germ.* Kap. 13), vor allem hinsichtlich der Geburt und des Ansehens⁷. Viele verwaltungsrechtliche Begriffe zeigen das Persönliche beim germanischen Staat, z. B. die Wörter für ‚Bezirk‘: norw. *fylki* <*folk*, ‚Volk‘, schwed. *haerap* > *härad* und dän. *haeraeth* > *herred* < **harja-raidō*, ‚reitende Schar‘ = die Gefolgschaft⁸. Erst der römische Einfluß schuf Ermanarichs westgotisches, Theoderichs ostgotisches und Chlodowechs fränkisches Reich mit ihrem amtlichen Apparat⁹.

¹ Hellström, S. 122 (meine Übersetzung).

² „*Kristnu-balken*“ § 2, *CISA*, 6, 1844, S. 97.

³ O. Höfler, „Der Sakralcharakter des germanischen Königtums“, *RegSacr.*, S. 695.

⁴ Siehe A. Haldar, oben S. 31. [Red.]

⁵ K. Hauck, „Die geschichtliche Bedeutung der germanischen Auffassung von König und Adel“, *11^e Congrès International des Sciences Historiques Stockholm*, 21–28 août 1960, *Rapports* 3, *Moyen âge*, 1960, S. 101.

⁶ Wenskus, S. 66 ff.

⁷ Wenskus, S. 329 f.

⁸ de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, S. 148; E. Hellquist, *Svensk etymologisk ordbok*, 1, Lund 1970, S. 387. Vgl. von Kienle, S. 269; Wenskus, S. 69.

⁹ de Vries, *Die geistige Welt der Germanen*, S. 65.

Jedoch heißt es nimmer z. B. *rex Franciae* sondern *rex Francorum, Vandalarum* u. s. w.¹, und Missionare wurden nicht nach Schweden, Dänemark oder Polen gesandt aber

*gentibus Sueonum sive Danorum
nec non etiam Slavorum.*²

zu den Völkern der Schweden, der Dänen
und auch der Slaven.

Der germanische Staat war, um mit Buccellati zu sprechen, kein Territorialstaat sondern ein Nationalstaat³. Außerdem knüpften die Könige der nordischen Länder des 9. Jahrhunderts, „die ersten Königreiche die in zuverlässigen Quellen erwähnt sind“, stark an die Städte und deren Handel an⁴.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Fundamente des Gottesstaates in Germanien dreifacher Art sind:

1. die Autorität in zwei Formen: a. regierend-königlich
b. juristisch-priesterlich
2. die Kampfbereitschaft der Gefolgschaft
3. die Fruchtbarkeit der Sippe und des Volkes.

Das sind gerade die Funktionen, die in dem alten idg. Götterstaat tätig sind, und wir gehen dazu über.

3. Das Auftreten des germanischen Götterstaates

In der vedischen Theologie begegnen wir einem Götterstaat mit *Varuṇa* als *samrāj*, ‚Allkönig‘, oder *Mitrāvaruṇā* als *rājānu*, ‚Könige‘, und *ṛtasya gopau*, ‚Behüter der Ordnung‘, weiter mit *Indra* als *Vṛtrahan*, ‚Drachentöter‘, und mit *Aśvinau* als den helfenden Fruchtbarkeitsgöttern (z. B. *Śat. Br.* IV, 1: 3–5)⁵. In Rom sind die Götter gleichermaßen unter Führung von *Juppiter O.M.* gesammelt⁶. Unter den Germanen aber stehen die Sachen

¹ de Vries, *Die geistige Welt der Germanen*, S. 66; Wenskus, S. 71.

² *Sveriges traktater med främmande magter jente andra dit hörande handlingar*, utg. af O. S. Rydberg, 1, Stockholm 1877, S. 3 f. Dazu Hellström, S. 14 f., vgl. S. 34.

³ Siehe B. Albrektson, oben S. 46. [Red.]

⁴ E. Lönnroth, *Acta Visbyensia*, 1, Uppsala 1965, S. 17.

⁵ G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens (Collection Latomus, 31)*, Bruxelles 1958, S. 34 und 38 f.; Å. V. Ström, „Die Inder der klassischen Zeit“ und „Die Germanen“, H. Ringgren–Å. V. Ström, *Die Religionen der Völker. Grundriß der allgemeinen Religionsgeschichte (Kröners Taschenausgabe, 291)*, 1959, S. 188 ff. und 390 ff., besonders S. 194.

⁶ Dumézil, *L'idéologie tripartite*, S. 48 f.

etwas anders. Man kann sogar, mit de Vries, von einem „schwachen Gemeinschaftsgefühl“ in bezug auf Volk und Staat sprechen¹. Die Empfindung für Familie, Sippe, Blutbruderschaft, Gefolgschaft und die Verbindung Erzieher —Erzogener ist reichlich entwickelt², aber „über der Gesichtskreis der Sippe blickt der Germane nur selten hinaus“³. So war auch die Frömmigkeit merkwürdig individuell oder an das Geschlecht gebunden: man wählt sich einen Gott unter den Vielen als seinen *fulltrúi*, ‚Vertrauten‘, ‚Privatgott‘, (*Eir. raud.* Kap. 7, *Porl. þátttr jarlask.*, vgl. *Eyrb.* Kap. 3, *Hrafnk.* Kap. 3). Weiter kann man sich von einem Gott zum anderen umkehren (*Ghúma* Kap. 19, 23 und 26), und ein Geschlecht verehrt einen besonderen Gott (*Lnb. H.* Kap. 184, *Ghúma* Kap. 1). Der Wiking ruft Thor an, der Bauer opfert zu Frey, Jarle leiten ihren Stammbaum von Odin her, die Familie sammelt sich um Freyja und die Disen u. s. w. Allmählich ist aber auch unter den Germanen das alte idg. Muster, im zurückgeschobenen aber nimmer vergessenen Götterstaat hervorgetreten (*Snorri, Gylf.* Kap. 20).

Meine These ist jetzt, daß das Hervorwachsen des Gottesstaates die Voraussetzungen für das Wachrufen des Mythos vom Götterstaat geschaffen hat. Die Merowingerzeit auf dem Kontinent und die Wikingerzeit im Norden verehren einen Götterstaat reinster indogermanischer Art. Drei Erneuerungen bestätigen das.

A. Die Stellung Odins.

Unlängst hat man viel über eine Einwanderung Odins gesprochen⁴, und noch kommt es vor, daß man es als „wohlbegründet“ bezeichnet, „Odin als eine relativ späte Gottheit unter den germanischen Völkern zu betrachten“, ja, man „stellt sich vor, daß der Kult für diesen Gott sich vom Südosten her auf die übrigen Teile der germanischen Welt kurz vor oder während der Völkerwanderungszeit verbreitet habe“⁵. Darum dreht es sich aber gar

¹ de Vries, *Die geistige Welt der Germanen*, S. 65.

² de Vries, *Die geistige Welt der Germanen*, S. 40 ff.

³ de Vries, *Die geistige Welt der Germanen*, S. 64.

⁴ Am spätesten vielleicht K. Helm, *Wodan. Ausbreitung und Wanderung seines Kultes*, Amsterdam 1968, S. 6 f.

⁵ L. Ejerfeldt, „Germanische Religion“, *Handbuch der Religionsgeschichte*, hrsg. von J. P. Asmussen und J. Laessøe, I, 1971, S. 288.

nicht, besonders weil die dahinterliegende Erklärung der Ortsnamen sich als unzulässig erwiesen hat¹, sondern um die neue Stellung Odins als Oberhaupt der Götterstaat. Und dem können wir beipflichten: „Óðinn must have acquired his position as head of an organized system of gods in comparatively recent times“².

Diese neue Stellung Odins in der Götterwelt wird nun mit Ausdrücken aus der Ideologie des Gottesstaates auf Erden geschildert³. Snorri betont vielerwärts das Primat Odins (*Gylf.* Kap. 9 und 20), vor allem in der *Ynglingasaga* Kap. 6–9, wo er Odin in der Spitze von 12 Gefolgsleuten (Kap. 7) als gesetzgebenden und steuernden König (Kap. 8) darstellt. Bei Widukind von Corvey wird Wodan *pater patrum* genannt (I, 11), und in *Vita Kentigerni* wird Woden *principalis deus Anglorum* geheißen (*Acta Sanct.* I, S. 820)⁴.

Auch in der vorchristlichen nordischen Skaldendichtung gibt es deutliche Spuren von dem Götterstaat. Egill Skallagrímsson dichtet einen Schimpfvers (*níð*):

Reið sé rogn ok Óðinn!

...

Folkmýgi lát floeja,

Freyr ok Njörðr, af jörðum!

Leiðisk lofða stríði

landóss ...

Zornig seien die Waltenden [Götter] und Odin!

...

Laß den Volksplager, Frey und Njord,
von der Erde fliehen!

Der Landase [Thor] sei

des Männerfeindes überdrüssig ...

(*Egill, Lausav. Str.* 19)⁵.

¹ L. Ejerfeldt, „Germanische Religion“, *Handbuch der Religionsgeschichte*, hrsg. von J. P. Asmussen und J. Laessø, 1, 1971, S. 288.

² „Des études récentes ont montré suffisamment que l’hypothèse ... est arbitraire et fallacieuse“ (J. de Vries, „La toponymie et l’histoire des religions“, *RHR*, 145, 1954, S. 214; Å. V. Ström, „Tradition und Tendenz. Zur Frage des christlich-vorchristlichen Synkretismus in der nordgermanischen Literatur“, *Syncretism*, ed. by S. S. Hartman (*Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 3), 1969, S. 242 ff.

³ P. Buchholz, „Perspectives for Historical Research in Germanic Religion“, *History of Religions*, 8: 2, 1968, S. 132.

⁴ Diese These entspricht Dumézils Idee von der Entsprechung zwischen den soziologischen Verhältnissen und der Götterwelt in indogermanscher Zeit (*L’idéologie tripartite*, S. 7 ff., 34 ff.).

⁵ Hauck, „Herrschaftszeichen“, S. 32 ff.; Hauck, „Lebensnormen“, S. 216 f.; K. Hauck, *Goldbrakteaten aus Sievern. Spätantike Amulett-Bilder der ‘Dania Saxonica’ und die Sachsen-‘Origo’ bei Widukind von Corvey* (*Münsterische Mittelalter-Schriften*, 1) München 1970, S. 44 (vgl. S. 232: 642).

Gleich wie in der Ulfjot-Gesetz-Formel (oben S. 143) begegnet uns hier ein Pantheon aber jetzt mit den Göttern der drei idg. Funktionen und mit Odin an der Spitze.

B. Der Charakter Odins.

Dieser hat sich in dieser Verbindung etwas verschoben. Odin ist jetzt nicht nur der Typus, der als „cosmique, magique, terrible“ beschrieben wird¹, sondern ist der Gott der Könige, des Staates und des Krieges durch „un gauchissement“, eine Linksschiebung, ein Übernehmen gewisser Mustern der zweiten Funktion².

Eine Folge ist, daß wir Odin-benannte Plätze fast in der ganzen germanischen Welt finden, z. B.:

Deutschland: Wudenesberg > Godesberg

Holland: Woudenberg, nahe Utrecht

England: Wodnes dic > Wansdyke³

Dänemark: Odense, Onshøj

Norwegen: Odensakr, Othaensweth > Onsved

Schweden: Odensala, Odhisredh > Odensjö⁴

außer auf Island, das während der Jahre 870–930 „ganz staatenlos“ war⁵ und darum noch alle Odinsnamen entbehrend⁶. Odin wurde von den Landnamsmännern nicht als Himmels-gott, sondern als Gott der Könige und Jarle aufgefaßt (vgl. *Hárb.* Str. 26).

C. Der Begriff „Ding der Götter“.

Dieser Begriff spiegelt vor allem den fertigen Götterstaat. Der Ausdruck *þing goða* findet sich in *Hym.* Str. 39, und in *Þrymskv.* Str. 14 wird erzählt, daß alle Götter „auf dem Ding“ (*á þingi*) waren. Ungefähr denselben Sinn hat das Wort *rokstólar*, ‚Richterstühle‘, in *Vsp.* Str. 6, 9, 23 und 25, und die Angabe, daß die Asen jeden Tag

¹ Text in *Den norsk-isländska skaldediktningen*, 1, S. 30.

² G. Dumézil, *Leçon inaugural*, Paris 1950, S. 14.

³ Dumézil, *L'idéologie tripartite*, S. 57 f.

⁴ K. Helm, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2: 2, Heidelberg 1953, S. 175 ff.

⁵ de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2, S. 50 ff.

⁶ Genzmer, S. 125.

... *dæma fara*
at *aski Yggdrasils*.

... zu richten fahren
nach Yggdrasils Esche.

(*Grímn.* Str. 30).

Aufhellend in unsrem Zusammenhang ist jetzt, daß diese Götterversammlung von keinem Geringeren als Tjodolf von Hvin als *þing þridja* bezeichnet wird (*Yngl.* Str. 32), da *þridi* gemäß Eilif Godrunarsson ein Name Odins ist (*Þórsdr.* Str. 2)¹. Wir erinnern auch daran, daß das Eidsformular des Westgötagesetzes (oben S. 150), eben im Zusammenhang mit dem irdischen Ding, das Pantheon durch den Ausdruck *holl gudh*, „gnädige Götter“ zusammenfaßt.

D. Die Fürstengenealogien.

Karl Hauck hat in einer Reihe von gelehrten Studien 1954–1970 (siehe das Literaturverzeichnis) gezeigt, daß die Könige oft göttliche Namen wie Yngvi bei den Svear, Hendinos unter den Burgundern, Ansis unter den Goten trugen² und daß die germanischen Herrschergenealogien unerwartete und unschätzbare Auskünfte über die Auffassung der *origo* der Völker und der Normen und Kultmythen bei den Sachsen, Franken u. a. erteilen können. Dadurch „können die Kulte germanischer Staatlichkeit ... Gegenstand kritischer Quellenforschung sein“³, und man erfährt, daß „die genealogische Urgeschichte Mythos, heilige Geschichte ist“⁴. Das germanische Königsglück ist keine magische oder absolute Erscheinung, sondern „dieses Charisma ist göttliche Begabung“⁵.

Die Genealogien der Northumbrier, Ostanglier, Ynglinger, Skjoldunger u. s. w. gehen zu Odin zurück. Aber ein merkwürdiger Umstand ist nun, daß diese Listen später neue göttliche Genealogien gezeugt haben, die einen organisierten Götterstaat voraussetzen. Das beste Beispiel ist die Ynglingasaga. Der Zweck dieser ist, den Ursprung des neuen norwegischen Gottesstaates aus den Uppsala-Königen mit deren Urahn Odin herzuleiten. In Kap. 9–12 begegnet uns aber eine Erbfolge in dem Götterstaat, die nicht

¹ O. Lárusson, „Kultminne i stadnamn, 4. Island“, *Religionshistorie*, utg. av Nils Lid (*Nordisk kultur*, 26), 1942, S. 79.

² Texte in *Den norsk-isländska skaldediktningen*, S. 8 und 76.

³ Hauck, „Die geschichtliche Bedeutung“, S. 112.

⁴ Hauck, „Lebensnormen“, S. 204.

⁵ Hauck, „Lebensnormen“, S. 219.

nur Njord, Frey und Freyja umfaßt (Kap. 9–10), sondern auch Fjolnir, Sveigdir, seine Frau Vana und alle seine Verwandten in Deutschland und „Groß-Schweden“ zur Götterwelt zählt (Kap. 11). Ja, wie ich in meinem Buch „Die Religion der Germanen“ zu zeigen beabsichtige, scheinen auch Vanlandi, Visbur und deren Frauen und Söhne zum mythologischen Bereich zu gehören¹. Der Gottesstaat auf Erden hat einen Götterstaat im Himmel gezeugt.

So besaßen, während der Zeit, die unsere schriftlichen Quellen umfassen, die Germanen einen doppelten Mythos von dem Staat:

1. den Mythos vom irdischen Gottesstaat mit einer Machtteilung zwischen Herrscher und Ding,

2. den Mythos vom himmlischen Götterstaat mit einer ähnlichen Machtteilung zwischen Odin als *pater patrum* und den übrigen Göttern.

Das Glied zwischen Gottesstaat und Götterstaat, zwischen Erden und Himmel, ist der sakrale König, der Gipfel des Gottesstaates und der Ur-enkel des Gipfels des Götterstaates.

Texte

Cornelius Tacitus Germania. Originaltext med svensk tolkning ... av A. Önnersfors. Stockholm 1961.

Corpus Iuris Sueo-Gotorum Antiqui, ed. C. J. Schlyter, 1, Stockholm 1827, 6, Lund 1844.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, hrsg. von G. Neckel. Aufl. von H. Kuhn, Heidelberg 1962.

Íslenszk fornrit, 6, Reykjavík 1943, 8, 1939, 9, 1939, 12, 1954.

Norges gamle love intil 1387 ved R. Keyser-P. A. Munch, 1–2, Christiania 1846–48.

Verkürzungen

CISA = *Corpus Iuris Sueo-Gotorum Antiqui*.

ÍF = *Íslenszk fornrit*.

NGL = *Norges gamle love intil 1387*.

RHR = *Revue de l'histoire des religions*.

RegSacra. = *La regalità sacra*. Contributi al tema dell'VIII congresso internazionale di storia delle religioni (Roma, aprile 1955). Pubblicati col concorso della Giunta Centrale per gli Studi Storici, Roma (*Studies in the History of Religions*, 4), Leiden 1959.

¹ Hauck, „Die geschichtliche Bedeutung“, S. 103.

Myths of the State in the West European Middle Ages

By LENNART EJERFELDT

“The Germanic Ruler embodied a sacred and magical mythos because of his blood kinship with distant ancestors; this was now replaced by an equally sacred mythos that was derived from divine sanction and grace. Kingship ceased to be a matter of blood and became a matter of divine intervention: the blood charisma gave way to a charisma sustained by grace.”

In these words one of the most prominent scholars of medieval constitutional history describes the succession of one myth of the State and the kingship to another: Walter Ullman of the end of the Merovingians A.D. 751.¹

The eminent ideological and constitutional significance of this happening is evident from the fact that the disposing of the last Merovingian and the elevation of Pippin the Short from *major domus* to king indicated no real change in the power relations. The power and the wealth of the Merovingians had been in decline since at least a century, and the family that was to become the Carolingians had for several generations enlarged their power from the position as *major domus*. What happened 751 was the legal confirmation of this development.²

The obvious hesitation to deprive the weak and impoverished Merovingians of their rank and royal name has been interpreted as being derived from fear to commit an outrage against the royal house and the royal blood. Only the introduction of a quite new sanction of the royal legitimacy could

¹ W. Ullman, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, London 1969, p. 54.

² J. M. Wallace-Hadrill, *The Long-Haired Kings*, London 1962, p. 231 ff. The author stresses particularly the growing influence of the Carolingian maiors in the ecclesiastical field, sponsoring the missionary churches of the eastern frontier, and cultivating the relations with the Papal See.

accomplish this revolution. The leading Frankish churchmen consulted the pope Zacharias, who declared "that it would be better to call him King, who had the power, than him who persisted without royal power." Not to disturb the order therefore the pope enjoined Pippin to become king.¹

"The blood charisma" of the Merovingians is symbolized by their proverbially famous long hair. The Frankish Royal Annals and following them Einhard tell of the last Merovingian king Childeric, "falsely named king," that he was tonsured and sent into a monastery.² Shorn of their long hair the Merovingians were obviously unfit to royal rank and power. Several times before the ignominious end of the family the shearing of the long hair had played an important role in its tangled dynastic fights and stratagems.

The hair-cut is always connected with attempts to coerce a pretendent into a monastery or into clerical ranks. And conversely a cleric once let his hair grow long and thereupon attained the kingship. We know from the sources that deprivation of the long hair incapacitated a Merovingian from being in the royal succession, and that the cutting of the hair was experienced as a painful humiliation.³ Substantial positive evidences of the long hair as the sign or the embodiment of the royal charisma of the blood are missing.

Most German scholars take the interpretation of the long hair as the outward sign of their "Königsheil" and the shearing of the last Merovingian as a transformed Germanic sacrifice of the king.⁴ Wallace-Hadrill in his

¹ On the royal elevation of Pippin the thorough treatment in H. Büttner, "Aus den Anfängen des abendländischen Staatsgedankens", *Das Königtum*, ed. Th. Meyer (*Vorträge und Forschungen*, 3), 1956, p. 153 ff. *Annales regni Francorum*: "Et Zacharias papa mandavit Pippino, ut melius esset illum regem vocari, qui potestatem haberet, quam illum, qui sine regali potestate manebat, ut non conturbaretur ordo, per auctoritatem apostolicam iussit Pippinum regem fieri." (Büttner, p. 158, n. 13.)

² Wallace-Hadrill, p. 245 f.

³ R. Buchner, "Das merowingische Königtum", *Das Königtum*, 1956, p. 147.

⁴ H. Mitteis, "Formen der Adels Herrschaft im Mittelalter", *Festschrift Fritz Schulz*, 1951, p. 237 f.: "Als Häupter der austrasischen Aristokratie sind im 7. Jahrhundert die arnulfingisch-karolingischen Hausmeier emporgekommen, und es war nichts anders als des germanischen Königsopfer in veränderter Form, wenn sie die letzten, regierungsunfähig gewordenen Merowinger vom Throne stiessen und sich selbst ein neues Charisma, nunmehr das der christlichen Königsweihe, um die Schultern legen liessen. Lange hatte die Ehrfurcht vor dem merowingischen Königsheil diesen Staatsstreich verzögert."

masterly study of the Long-Haired Kings is much more cautious, but puts perhaps unduly much stress on the act as merely a deep humiliation.¹

I have elsewhere discussed the problem of a pre-Christian "Germanic charismatic conception of the kingship."² Here is only space to outline the characteristics of the kingdoms created in Western Europe by the Barbarian invasions. The social substrate and the economic infrastructure in the new Germanic kingdoms were to a great extent Roman, but the basic principle of the state was quite another.³ "The end of the Roman Empire in the West meant the decline of the ideas and practice of public law in the barbarian kingdoms. The State itself became weak, public law was submerged in private law, and in the ninth to eleventh centuries feudalism reflected the triumph of private rights over the public interest."⁴

In the first centuries of the barbarian kingdoms the most striking feature is the *gens*, the tribe, as the principle of unity, even if the ethnic homogeneity often was missing. The myth of the Germanic State of the early Middle Ages was in the first place a myth of the common origin of the *gens*.⁵

These histories of tribal origins have some times been influenced by powerful Ancient literary patterns, especially the Trojan myth of Virgil. But the concern of presenting the origin of the *gens* in mythical form is no doubt Germanic. And it seems probable that the tribal origins are

¹ Wallace-Hadrill, p. 246: "We cannot therefore be sure that the anointing with chrisam of the Carolingians was intended to compensate for the loss of magical properties of blood, symbolized by long hair."

² L. Ejerfeldt, "Helighet, karisma och kungadöme i forngermansk religion", (Summary in German), *Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala, Årsbok 1969-1970*, p. 112 ff. "The Germanic 'charismatic' conception of Kingship" is the head-line of an excellent chapter in F. Graus, *Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger*, Praha 1965, p. 313 ff.

³ In late Antiquity *res publica* was exclusively denoting the Roman Empire, and its successor the Byzantine Empire. This is the usage even in Gregory of Tours. See W. Suerbaum, "Vom antiken zum frühmittelalterlichen Staatsbegriff", *Orbis Antiquus*, 16/17, 1961, p. 303 ff.

⁴ G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton 1964, p. 257.

⁵ R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung—Das Werden der frühmittelalterlichen gentes*, Köln-Graz 1961; A. Borst, *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 2: 1, Stuttgart 1958, p. 437 ff.

more ancient than the genealogies of royal families with alleged divine ancestors.¹

The kingship among the Germanic tribes was secondary in relation to the tribe. The king was *rex Francorum*; the king of a certain country or geographic territory is a later conception. Ullman is right in stressing "the ascending theme of government" in the barbarian kingdoms.² The power comes from below; the king is an exponent of the tribe. All the Germanic words for "king" are derivations from terms for "kin, people, tribe."³ The limitation of the power of the king is also indicated by institutions like the right to resistance, the possibility to depose the king, the participation by all free men in the judicial and criminal procedure through self-help and blood feud.⁴

Gens was the Latin term to render "tribe" as the political unity in the barbarian kingdoms, and *gentes* and *gentilis* lost their exclusive reference to "pagans" and "pagan", as translations of the Greek Biblical *éthnē* and *ethnikós*, literally only meaning "peoples" and "popular." Isidor of Seville defines neatly: "gens est multitudo ab uno principio orta."

In this shift of significance also the word, its present form being *deutsch*, was involved. Wulfila had translated the Greek adverb *ethnikós* by *piudisko*, as the Greek word a formation to "people, tribe." The same word is found in the West Germanic languages in the same sense, but generally it was used to distinguish the barbarian, principally the language, from the Roman and Latin. In the eighth century it became the designation of the Germanic language and the Germanic-speaking people in the Frankish kingdom.⁵

¹ For an immensely erudite plea for the ancient Germanic character of the tales of tribal origins, K. Hauck, *Goldbrakteaten aus Sievern*, München 1970. Another view in Graus, *Volk, Herrscher und Heilige*.

² W. Ullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, London 1961, p. 19 ff.

³ W. Schlesinger, "Über germanisches Königtum", *Das Königtum*, 1956, p. 106 ff.,

⁴ The chapter on The Bloodfeud of the Franks in Wallace-Hadrill, p. 121 ff., outlines the ideological differences between the common self-help and bloodfeud of the Merovingian time and attempts of Charlemagne to make the legislation and legal procedure a royal matter, but questions the differences in savagery and bloodshed.

⁵ R. Wenskus, "Die deutschen Stämme im Reich Karls der Grossen", *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, 1, 1965, p. 178 ff.

This "gentilism" as political consciousness no doubt had its counterpart on the constitutional level in the State held together by personal bonds.¹ That was something quite different from the Greek *polis* as well as the Roman *respublica* or empire, where "Roman" had lost its ethnic or national meaning.²

The "sacred mythos ... derived from divine sanction and grace" and the royal "charisma sustained by grace" got its foremost expression in the *rex gratia Dei*-formula. *Gratia Dei*, translating *kháriti theoũ*, "by the grace of God," occurs in exactly this form only twice in the New Testament. Ullman mentions 1. Cor. XV. 10, where St. Paul states "*Gratia Dei sum id quod sum.*"³

Gratia Dei and its Greek prototype was first used as a formula in the documents of some councils in the fourth century. It was frequently varied with *favor* or *benevolentia* instead of *gratia*, or expressions like *Deo favente*. It is worth noting that *gratia* has the meaning of "favour, benignity, benevolence," not "gift of grace." *Rex gratia Dei* does not mean that the kingship is a gift of God, a charisma in the sense of the New Testament. *Gratia* had a rather legal sense and its use in the formula *gratia regis* was well established in Merovingian times.⁴

The Carolingian kingship and the Carolingian State had a theocratic

¹ H. Beumann, "Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen", *Das Königtum*, p. 221: "Dem Gentilismus als politischem Bewusstsein korrespondiert nun ohne Zweifel auf der Ebene der verfassungsgeschichtlichen Realstruktur der 'Personenverbandsstaat'."

² The Roman name was inherited by the Byzantines, which preferred the designation *Rhomaioi* until the Byzantine Renaissance in the fourteenth century liberated Hellenes from its New Testament meaning "pagans".

³ Ullman, *Principles*, p. 118 f. The other instance of *gratia Dei* in the New Testament is the obscure Hebr. II. 9-10. Some commentators think that Vulgata here is based on an inferior reading. Despite its connection with "crowning" (*gloria honore coronatus*) this passage seems to have played no role in the development of the *rex gratia Dei*-idea and the coronation rite.

⁴ The latest extensive treatment of the formula is J. A. Dabbs, *Dei Gratia in Royal Titles*, The Hague 1971. Contrary to most other scholars he seems to believe that *gratia Dei* in the title of Clovis is genuine. For the pre-history of the formulaic use by kings from the eighth century, see W. Ensslin, "Gottkaiser und Kaisertum von Gottes Gnaden", *Sitz.-Ber. der Bayer. Akad., phil.-hist. Abt.*, 1943: 6, p. 120 ff.; F. L. Granshof, *La "gratia" des monarques francs (Anuario de estudios medievales, 3)*, Barcelona 1966, p. 9 ff.

and ecclesiological cast quite unknown to the previous christianized barbarian kingdoms. Expression of this was not only the *rex gratia Dei*-ideology, but also the massive contribution of the church in the new royal initiation rites, anointing and crowning. Both referred directly to the Bible: the ruler as the Lord's Anointed and therefore another Christ or partaking in Christ's rule, the crown as the crown of Life, *corona vitae*, but also the sign for co-reigning with Christ.¹

This is what Ullman calls "the descending theme of government," where the legitimation and the power is bestowed from above. It had also consequences for the relationship between king and people. The law became a written code, enforced by the king, fighting blood feuds and mutual oaths and pledges.² The king was the *tutor regni* and this his *tuitio* or *tutela*, his protection of the realm and its inhabitants was expressed with the latinized Germanic term *mundeburdium*, from *mund* (cf. German Vormund, mündig). Ullman takes this to be a very ancient Germanic conception of the relationship king-people, but that is perhaps to be doubted.³ Its connection with the handling in the Roman law of the *respublica* as a minor, in need of a tutor seems more obvious. But this theme is not elaborated in the Middle Ages prior to the canonists of the twelfth century.⁴

¹ Different interpretations of the precise relationship between king and Church in Carolingian times are exposed in K. F. Morrison, *The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton 1964, p. 26 ff.

C. A. Bouman, *Sacring and Crowning. The Development of the Latin Ritual for Anointing of Kings and the Coronation of an Emperor before the XI. Century*, Groningen 1957.

P. E. Schramm, "Mitherrschaft im Himmel": Ein Topos des Herrscherkults in christlicher Einkleidung", *Polychronion. Festschrift Franz Dölger*, 1966, p. 480 ff.

² A good analysis in a book with a rather puzzling and misleading title: J. Goebel, jr, *Felony and Misdemeanor. A Study in the History of English Criminal Procedure*, New York 1937, chapter II Frankish Crown Procedure and the Growth of Public Order, p. 62 ff.

³ Ullman, *The Carolingian Renaissance*, p. 45: "What provides a fascinating background to this escalation of monarchic powers is the utilization of the thoroughly Germanic governmental concept of the Munt. Now the Munt had been operative as an integral element of kingship since the ancient Teutonic age and its composite parts did not need any radical change as a result of the infusion of Christian ideas." See also p. 177.

⁴ Goebel, p. 48: "... it is difficult to account for the king's protection (mundium) as some have done, as a guardianship substituting for the sib as the latter declined. And the explanation that it is evolved out of the tuitio of the Roman law does not

In Carolingian times there were tendencies to distinguish the kingdom and the kingship. The specific rights of the kingdom, irrespective of the actual king, were in the ninth century already known as the regalian rights, and the royal property was distinguished from the king's property. But this Christ-centered kingship, to employ a term of Kantorowicz's, was not able to conceive the commonwealth, the ancient *respublica*, as something abstracted from the dominion of the kingship. In the Germanic languages *respublica* was rendered *kunigriche* or *hertoum*, i.e. "kingdom" or "dominion," and *publicus* was translated with words for "royal."¹ The classical vocabulary of statecraft was never quite extinct during the early Middle Ages, but its original references became more or less extinct with the barbarian invasions, and were not recovered by the theocratic kingship of the Carolingian epoch.²

In the development of transpersonal conceptions of the state, some of the symbols of royal power and dignity played a crucial role; the throne and the crown. The imperial Carolingian throne in Aix-la-Chapelle, called *solium regni* and *sedes imperii*, was used in that way.³ From the turn of the millenium the crown became the most prominent symbol of kingship, its dignity and perpetuality. The coronation rite is older than the use of crown as an abstraction for the kingship. The Biblical references were 2. Tim. II. 12, Jac. I.12 and Apoc. II.10.⁴ The invisible crown, without any implicit allusion to a visible crown, emerged as the main symbol of the reign in the middle of the twelfth century. In France it had more patriotic overtones; in England the crown was connected with the law, the administration and

account for all its peculiarities ... But in its earliest phases the protection was probably no more than the king capitalizing his political power and particularly the control of his own court for the benefit of favourites." The Roman law of Emperors Diocletian and Maximianus cited in E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957, p. 374: "Res publica minorum iure uti solet ..."

¹ Beumann, p.; 190 ff.; H. Vollrath-Reichelt, *Königsgedanke und Königtum bei den Angelsachsen*, p. 49 ff.

² The polarity *polites*—idiotes, the man's roles in public and in private life among the Greeks as well as the abstractions derived from Greek *polis* and Latin *civis*, *politeia*, *civitas* etc. could neither be applied to the gentilistic nor to the theocratic kingship.

³ Beumann, p. 205 ff.

⁴ Beumann, p. 211.

the royal demesne. From this time we have the well-known British institution, the coroner attested as *custos placitorum coronae* or *coronator*. "The Crown" has down to our own time been the dominant expression of the transpersonal character of the kingdom.¹

One of the cruder expressions of this distinction between the king and the kingship is linked with the often cited and often misunderstood ceremonial exclamation: "Le roi est meurt. Vive le roi!" During the time from the death of the king until the interment the kingship was represented by an effigies of the deceased. Only immediately after the funeral the new king was able to ascend the throne, and at that moment the continuity of the kingship was expressed in the exclamation.²

The wrestling with modes of representing kingship and dominion and expressing the continuity and transpersonal character of the State, took a new direction with the development of Canon Law in the twelfth century. The Roman concept of corporation, for many centuries fallen into neglect, was applied by the canonists to the realities of reign and church. The feudal, personal ties of fidelity, gave way to general principles of law and order. The clumsy attempts of the early Middle Ages to express the legal continuity of the Church, e.g. by the fiction of Christ or of the patron saint as the owner of church property, were superseded by more sophisticated formulations.³

How Roman and Canon Law conceptions of legal body or corporation sole is combined with the theological notion of Corpus Christi and Christ's two natures is the subject of Kantorowicz' masterly exposition in *The King's Two Bodies*. This distinction between the King's body politic and his body natural is conceived in analogy with Christ's divine and human natures.

¹ Generally *Corona regni*. *Studien über die Krone als Symbol des Staates im späteren Mittelalter*, ed. M. Hellmann (*Wege der Forschung*, 2), Darmstadt 1961; Kantorowicz, p. 336 ff.

² P. Geiger, "Le roi est meurt, vive le roi". Das Bild des Königs bei den französischen Königsbegräbnissen", *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 32, 1932, p. 1 ff.; R. Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France* (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, 37), Geneva 1960; W. Brückner, *Bildnis und Brauchtum. Studien zur Bildfunktion der Effigies*, Berlin 1966.

³ Kantorowicz, *Post*, and recently the painstaking study of the entire terminology of corporations and juristic collectivities in the High Middle Ages: P. Michaud-Quantin, *Universitas, Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-Age latin*, Paris 1970.

Kantorowicz distinguishes three principles of medieval kingship after the christianization of barbarian society. The Christ-centered kingship is based on the *rex gratia Dei*-conception and the participation in the kingship of Christ. This was often connected with ideas of superiority of the Emperor and the regnum over the Pope and the *sacerdotium*. The second is the law-centered kingship, with the king as primarily law-giver or the law animate, himself unrestricted by the law, absolute.¹

The third type of medieval royal ideology is according to Kantorowicz, the Polity-centered kingship. This was developed after the rediscovery of Aristotle and the classical tradition of politics.

Aristotle's *Politics* was translated into Latin in the middle of the thirteenth century and not long afterwards Thomas Aquinas wrote his commentary, which was to be the most powerful influence in de-mythologizing kingship and reign and delineating a typology of governments and a doctrine of shared powers.²

Thomas coined the term *regimen politicum* in contrast to *regimen regale*, and he meant a *regimen politicum* be at hand "when he who rules has the power circumscribed according to laws of the state" or with another sentence: "when the ruler rules according to laws laid down by the political constitution."³ From the thirteenth century on democratic and populist theories of the commonwealth, the *politeia* or *respublica*, are formulated. The wheel has turned full circle.

Although the Germanic tribes allotted to their kings sacral functions and their royal families corroborated the claim to prime rank with divine genealogies, the barbarian kings held their power with the consent of the tribal assembly. The king could under circumstances be deposed and the legislation and criminal procedure was mainly a task for individuals and families.

With the christianization and clericalisation of the society, in the Frankish kingdom indicated by the papal role in the end of the Merovingians and the

¹ Kantorowicz, p. 132 ff. on the conception of *lex animata* and its origin in the Greek *nómos émpsykhos*.

² Ullman, *Principles of Government*, the chapter Towards Populism, p. 231 ff; T. Gilby, *Principality and Polity*, London 1958.

³ *Politicum autem regimen est, quando ille qui praest, habet potestatem coarctatam secundum aliquas leges civitatis*. Ullman, *Principles of Government*, p. 255.

ascension of Pippin, the kingship got a new foundation in the *gratia Dei*-idea. All power was bestowed from above by the mediation of the bishops.

The feudal structure of the reign relied upon personal bonds of fidelity, but the people's law of the Germanic times became the king's law. The theme of the absolute king, above and master of the law, was to stay long in Western history.

A thousand years ago the first steps to express transpersonal conceptions of State and kingship were taken by means of abstract use of state symbols as the crown.

The naturalness of human society and of the State and the possibility of different forms of legitimate government was first explicitly propounded by Thomas Aquinas following the rediscovered Aristotle. The High Scholasticism usually regarded as the apogee of the predominance of Church and theology even in secular matters, means in the political theory the beginning of the de-mythologizing and secularizing of the State. The Aristotelian influence fused with the theories of representation that the canonists of the preceding century had developed.

Historically the absolute king and the kingship by the Grace of God reached its culmination only in the seventeenth century, but from the Late Middle Ages ideas of the relativity of governmental forms, of sovereignty of the people and the right to resort to violence in order to get rid of an unjust and tyrannical authority developed.

The Myth of the State

OR THE STATE'S RELIGIOUS LEGITIMATION

By CARL-MARTIN EDSMAN

When the exiled philosopher E. Cassirer passed away in April 1945, the manuscript later published as *The Myth of the State* was found on his desk in America. Since he himself was a victim of the race myth used politically under the Third Reich, he had found how important philosophical vigilance was against the malevolent myth in its different guises. Like the chaos monster Tiamat, it had to be subdued continually by "the intellectual, ethical and esthetic powers."

The ideologist of National Socialism, A. Rosenberg, used the term myth for the belief or conception of life which was to sustain the new state. The Third Reich's myth was the superiority and glory of the Aryan¹ race. In addition, Hitler compared the requisite official ideology or philosophy to a religion. It must be intolerant like a religion; it demanded total submission, organization and devotion to struggle.²

Even Hitler's comrade in arms, Mussolini, used similar language, although the substance was partially different. Thus in a speech at Naples in 1922, Mussolini said: "We have created our myth. The myth is a faith, it is passion. It is not necessary that it shall be a reality. It is a reality by the fact that it is a goad, a hope, a faith, that it is courage. Our myth is the nation, our myth is the greatness of the nation!"³

Both the racial myth and the national myth have survived the defeat of fascism and National Socialism in the Second World War, although in other and new forms, especially within the Third World. Even the victorious

¹ Rosenberg, pp. 521 f., 692. Cf. Heisig, pp. 7 ff., 15 ff., and H. Weinrich in Fuhrmann, pp. 353 f.

² Sabine, p. 758, quoting *Mein Kampf*, English translation 1935, pp. 512 ff.

³ Quoted in Sabine, *ibid.*

powers, who were divided into opposing camps, the First and Second World, shortly afterwards, have their myths. One of the poets of the Russian Revolution, Mayakovsky, expresses the demand for a myth, e.g., in his poem of revolution, "150,000,000" from 1919-20: "In wild annihilation / sweeping away the old / we will thunder out to the world / a new myth."¹ It is not Dionysus or Prometheus who is the spokesman for the Russian atheist poet in his early poems and plays of revolution—it is Christ! The mythical archetype which links the traditional Christian myth to the revolutionary is portrayed in the following way in these words:

The world we live in is diseased with imperfection and iniquity, and with undeserved suffering. All this must go under in fire and water in order for a new world to be created, for the golden age or the lost paradise to return. But this redemption of existence inevitably requires an expiatory sacrifice. As preacher of the revolution, the poet himself becomes both prophet and apostle, martyr and sacrifice, identifying himself with Christ in this last role. Here Mayakovsky can appear to come into conflict with Marxist theory. Marx had firmly rejected any mythification of the revolution, although his own writings have not remained unchallenged in this regard. One of his challengers is Sorel, who, besides emphasizing the importance of the social myth, contended that Marx personally employed the language of prophecy and of myth.²

The state governed by law, which Cassirer contrasts to the totalitarian state with a mythical legitimation, nevertheless has its own myth claiming to be true and good, and to fulfill a positive function. Not only myth and reason, violence and law, come into conflict with each other, but even different kinds of myths are engaged in struggle. Also writing against the background of the agonies of World War II, H. Berkhof, Dutch Reformed Church historian, has discussed the theocratic consciousness, which binds the authorities to God's word and leads to a prophetic-critical denunciation of that government whose actions violate a divinely sanctioned right. The

¹ After Striedter's German translation based on the Russian original in Mayakovsky's *Collected Works*, Moscow edition 1955-61, II, p. 125 = vv. 355 ff. The poem consists of 1708 lines, and the quoted segment is lacking in the Swedish translation of U. Bergström-G. Harding, pp. 13 ff.

² Striedter in Fuhrmann, pp. 409 ff., 412, 416, 430 f.

pre-Christian Roman cult of Caesar was static and conservative, while the Church, despite its periodical fusion with the state power, deprives it of its divine dignity.¹ Or as another, perhaps better known, church historian formulated it at the turn of the century: "From the practical point of view, what was of still greater moment than the campaign against the world and worship of the gods, was *the campaign against the apotheosis of men. Christianity tore up political religion by the roots.*"²

Despite the close connection in German and Nordic Lutheranism between church and state and the loyalty to the authority appointed by God (Rom. 13), the Christian critique of the state (Rev. 13) has also had an impact.³ Christian political criticism can even lead to supporting revolution as "a necessary corrective to obsolescent forms of law and order."⁴ The conflict between the Christian "myth" and other myths may also lead to the demand for secularization from both sides.⁵ This does not prevent the Christian, however, from wanting to view the state in relation to the commandment to love one's neighbor.

In the Third World, besides native traditions, there are ideas taken from the Christian or secularized West. The first type of appropriation may have taken place long ago or in our own time. Within Islam, an offshoot from Judaism and Christianity, the theocratic consciousness is highly evident. The holder of political power is the instrument of God and shall therefore be obeyed. The ruler, on the other hand, shall consult his subjects, and the believers shall do the same among themselves and assist each other in word and deed. Authority (*hukm*) and consultation (*shūrā*) are the god-given foundations for the society. Islam is in theory an egalitarian lay theocracy.⁶

The ancient advanced cultures of South and East Asia and their religions

¹ Cf. also Barker, Dvornik, Ivanka, pp. 22 ff., 46 ff., 60 ff., and Goerdts.

² A. von Harnack, *New Testament Studies*, 1-4, New York 1907-1911, 1, p. 295, quoted in Sibley, p. 156.

³ Cf. from a historical point of view, Normann, Kjöllnerström, Dombois-Wilkens, Göransson, Kisch, Honecker, Duchrow; for decisions of Scandinavian church authorities during the Second World War, Borchsenius, pp. 128 ff., Lehtonen, pp. 50 ff.

⁴ P. Verghese in Anne-Marie & L. Thunberg, p. 180. Cf. the Proceedings from the World Council of Churches at Uppsala 1968.

⁵ Cf. Anne-Marie Thunberg, pp. 78 ff.

⁶ Gardet, pp. 235, 376 f., with references.

contain rich, truly mythic substance for the ideology of the state. According to the Rigveda X.90, the four castes sprang into being from sacrificially disjointed members of Purusha, the primeval man.¹ Even in pre-Christian Scandinavia, which belongs to a larger Indo-European cultural tradition, the various estates are attributed to a divine ancestral father, who begets the serf, the free peasant and the jarl with different mothers.² In this way a given, static social order receives confirmation and legitimation. On the other hand other myths legitimate dynamic change. The time of redemption, the new age is to follow the era of evil and injustice. But this new age, in these ancient philosophies of history, consists of the return of the mythical primeval paradise. The course of the world begins anew in an ever continuing cycle, in which world history merely has a relative beginning and a relative end. History does seem to repeat itself even in a shorter perspective and consequently becomes typological, exemplary or mythic in substance.

The Afroasian movements for national liberation are almost obsessed with the past of their peoples, whether their history is considered nightmarish and thus to be banished, or illustrious, to be resurrected. The Tunisian Jew, Albert Memmi, and Frantz Fanon have especially stressed this fact, mainly concerning North Africa. There are according to Gordon three possible perspectives towards the present: those of the futurist, the apologist and the reconstructionalist.³

The Third World is only repeating what was achieved in the West, particularly during the 19th century by Thierry, Guizot, Bancroft and Treitschke, as, for instance, Shafer has pointed out. Jeanne d'Arc, who layd claim to divine inspiration, has primarily become a French nationalist, and the Teutonic Cherusker chief Arminius, who defeated the Romans in the year 9, has become "Germany's liberator". The Spanish kings have been traced to a son of Noah (Tubal), and the English have received their legitimation by being linked with the Trojans.⁴ A recent work justly speaks of "the use and misuse of historical heroes and incidents as symbols, and of unifying myths to combat the colonizer's historiographical pretensions and the myths

¹ Cf. Spellman, pp. 10 ff.

² The Edda poem *Rígsþula*, see Ström, p. 136.

³ Gordon, pp. 29-52.

⁴ Gordon, p. 55. Cf. Sibley, pp. 554 ff.

of rivals, as well as to 'reanimate' a people to a sense of its historical value." The author lays the blame for "the manufacture of the sometimes extravagant myths" on the conquerors and colonizers. It is understandable that their overbearing myths "have evoked equally ethnocentric and proud myths from the conquered and colonized." Quite like Cassirer, Gordon hopes that "the surgery of critical and scientific history", which serves the universality of man, shall be able to remove the malignant outgrowths of national mythology.¹

Philosophers of history and social scientists characterize secular, political ideologies as social religions,² which to a great extent employ secularized religious concepts, objectives, and manifestations: "All significant concepts of modern political science are *säkularisierte theologische Begriffe*."³ Or, in the more detailed formulation of another scholar: "Ours has been the age par excellence of political faiths, of secular salvations offered on a national or universal scale. Intricate new mythologies and rituals have been constructed by these disenchanting believers, and millions more lives have been offered on the altars of these new devotions than were offered in the persecution of Christians in the Roman Empire. Parties have laid claim to men's ultimate devotion. They have elicited a self-sacrificing enthusiasm for an idea or for a corporate reality superior to the mean individual. Men have turned to blind believing in an effort to overcome the emptiness of their lives."⁴

This last quotation originates from a church historian in California who has examined the rites and symbols of political religions. His view is that the ideologies with mythical elements, or Nazism, Communism, Fascism and Democracy, provide the main alternatives to nineteenth-century Christianity. It should be observed that also Democracy as a political value system is subjected to analysis in this and similar contexts. This practice follows from a common experience. When the individual in the world of today is treated unjustly or feels threatened by his own government, he asks himself: what kind of ideas or myths (a word used in many senses) really control the way things develop? The theoretician may go a step further and say: this is

¹ Gordon, pp. 128 ff.

² Cf. the author's "Histoire et religion".

³ Kafka, p. 475.

⁴ Koenker, p. vii.

an important, far-reaching task for an entire research team. A more concise and succinct reply is heard from both angry young men and the average person, the first in all seriousness and the second more half-heartedly: The system's rotten! This gives only a hint of the existential character of the theme of this symposium, which, by the way, has been the subject of other multidisciplinary projects and gatherings of this kind. In the following I shall name only two of them, for they shed better light on two significant questions which have already been touched upon—those of history of ideas and of terminology. The spiritual kinship which does exist between myths supporting antagonistic political systems may be due to their common ancestry in the history of ideas.

In the early 1950s, the five-year project RADIR (Revolution And the Development of International Relations) was launched by the Carnegie Corporation and the Hoover Institution at Stanford. RADIR's purpose was to gain new understanding of contemporary history by a study of the changes in the ruling elite's composition and by content analysis of their vocabulary. The relatively stable Western elites from 1890-1950 were here contrasted with their revolutionary counterparts in both Europe and Asia.

The introductory paper on comparative study of symbols is written by Lasswell and Pool. According to these scholars, Plato's treatment of myth in his dialogue on the state is basic to all discussion of political symbols in Western political and social theory. Another precursor is the Arab historian and philosopher Ibn Khaldūn, although his influence reached the West relatively recently. Plato's guardians, as well as the common people, were to embrace the myth, but their relationship to it remains freer, the myth serving as a fiction, not a lie.

Ibn Khaldūn subsequently analyzed the interplay between power, solidarity and faith: "Vast and powerful Empires are founded on religion ... A Religion reinforces the power which a state has already acquired from its solidarity and numbers ... religious fervour can efface the competitiveness and envy felt by the members of the group toward each other, and turn their faces towards the truth." No religious movement can be successful unless it is based on solidarity. After a kingdom is established, however, neither solidarity nor armed force is required, since the power of the ruler is accepted as the will of God.

Modern political theory has not progressed much further than Plato and Ibn Khaldūn concerning these three basic elements in the theory of the state. Gaetano Mosca accordingly illustrates the religious legitimation of the state with the Christian ruler by the grace of God, the caliph as representative of Mohammed and the heavenly mandate of the Chinese emperor.

The Frenchmen of the Enlightenment undermined the religious myths, while Marx extended the critique to the secular, political myth. Later Sorel interpreted the elite's language in mythical categories. In examining political change it is fruitful to study the transformation of mythic language. The following questions arise: "Under what circumstances is one myth rejected and another accepted? Under what circumstances is an established myth successfully transmitted?" Military defeat and discontent invalidate myths, quick triumphs endorse new myths. Universal myths pass from the strong and well-fed to the weak and unsatisfied.

The political myth contains *doctrine*, *formula*, and *miranda*, i.e., prevailing political philosophy, statutes and ordinances, and folklore. "A political myth is a recurring set of statements and key symbols appearing in the 'content' of communication. The myth is 'frozen meaning', a metaphor which is acceptable in the sense that it emphasizes the stability of the pattern."¹

Both Plato and Ibn Khaldūn have been interpreted and applied in various ways. The latter may be read in a neo-marxist manner, the underlying struggle for power distinguished from the ideological superstructure. This perspective, based in historical materialism, is essentially shared by sociology in general. In opposition to this viewpoint, Koenker, like Plato and Ibn Khaldūn, makes a metaphysical assertion. In the last resort, he claims, study of the political mythologies must be theological (although in a sense foreign to Scandinavian word usage), since social anthropology looks at all these systems solely from a functional and psychological viewpoint. Social anthropology relativizes, becomes incapable of correctly understanding the religion and at a loss to appraise it critically.² One might add that it is indifferent to whether the myth is a lie and the ideology a tactic or swindle.

There are also metaphysical elements in those who seem to stick to hard

¹ Pool, p. 11. Cf. for Plato, Sibley, pp. 60 ff.

² Koenker, pp. 6 ff. Cf. Schmitt, pp. 309 ff.

human reality. Sorel, whom I've already mentioned several times, has brought this tendency to light in his criticism of Marx. As for himself, Sorel expresses irrational and anti-intellectual opinions of both nature and society in his *Réflexions sur la violence* from 1905. There blind will prevails, not reason. He unites the Hegelian heritage in Marxism, insofar as it is dependent upon a mystical evolutionism, with similar metaphysics in E. von Hartmann, who in turn had combined Hegel with Schopenhauer. Sorel asserts, with some justification, that capitalism in Marx behaves like the Unconscious in Hartmann, since it acts as a blind and cunning force, which gives rise to higher forms of society without so intending. At the same time Sorel is indebted to Bergson and his romantic emphasis upon the creative role of intuition. This is the myth in Sorel's syndicalism. According to him, a myth is essential to all broad social movements, as, for example, to Christianity. Although beyond analysis, it provides the volitional and emotional energy to act and gives cohesion to the group. To the proletariat Sorel offers the myth of the general strike, which, however, does not have the same appeal as the myth of the classless society or of national grandeur. The latter has been the myth of Mussolini and Fascism, which has also been under Sorel's influence. In effect, the philosophy of Fascism joins the nationalist tradition in Hegel with Nietzsche's and Sorel's will to power. The strong elite which possesses intuitive insight has the right to revolution and violence.¹

The slightly contemptuous or critical overtones present when the word ideology is pronounced, as contrasted with the respect long attached to 'idea', is not of recent vintage, either. During the period of the French Revolution, Destutt de Tracy coined the concept ideology to describe a "science of ideas", which was to be a basic humanistic discipline. Napoleon considered this attitude overly theoretical, since, in his estimation, it failed to deal with the reality of society and politics. The negative colouring which the word ideology has gained since then comes from the label ideologist which Napoleon applied to philosophers who opposed his imperial ambitions. Marx also belongs to this tradition when he characterizes ideology as every theory which attempts to explain, or rather to explain away, reality

¹ Sabine, pp. 717 f., 758 Cf. Gregor, pp. 113 ff.; Sibley, pp. 546 ff.

instead of transforming it. Law, politics, religion, bourgeois science are all ideologies, which are to protect and justify the economic interests of the ruling class. Consequently they are not true; they are part of the superstructure, but nonetheless dangerous. An impression of self-interest and irrationality has thus come to surround the word ideology, both in politics and sociology. This interpretation may also apply to Lasswell-Kaplan's definition of 1950: "The ideology is the political *myth* functioning to preserve the social structure." Gregor makes a contradistinction between such a "charter myth" and an "organizational or functional myth" which is used to support the revolutionary challenge of the dominant elite. Advocates of both myths naturally claim to have a corner on the truth.¹

Contemporary ideologies contain the ambiguity inherent in the word which stems from views of the past, not only in terms of terminology and subject matter but also concerning pretensions and effects. In a recently published, comprehensive work on the power struggle of world politics, the lawyer Wilhelm Grewe analyzes both theory and practice in international relations. Dealing with rational as well as irrational motives for political actions, he also touches upon the question of ideology and power politics. Have world politics lost their ideological character or not? The answer is of considerable importance for peaceful coexistence between East and West. Coexistence is obviously complicated if the systems of power striving to become universal are sustained by the consciousness of a calling, based on antagonistic ideologies.

In this respect our own century displays more resemblances to the 16th and 17th centuries than to the intervening ones. The various absolutist claims of the religious war period were supplanted by the power politics of national states. The latter could, in effect, be given a more general justification without therefore aspiring to universal dimensions. In contrast, during the 20th century, Bolshevism, Fascism and National Socialism have proved to be ideological forces which have extended over national borders and have led to new groupings and collisions.

With its belief in the "superstructure", Marxism has taught us to look for the function of ideologies both for the ruling class and the exploited and

¹ Koenker, pp. 131 ff.; Gregor, p. 46.

to apply the concept ideology to the different phases of Marxism itself. Defined according to the political scientist Löwenstein, ideologies are thus functions of a life situation which conceal an underlying objective condition or protect a particular interest portrayed as a universal necessity. The negative associations thus attached to the word ideology are less apparent when Löwenstein also defines a political system as an organized society which lives under protection of a concrete political, socio-economic, ethical or religious ideology. This dominant ideology is concretized by special organizations which seek to carry it into effect. Even modern democracies have institutions with ideological backgrounds. Referendums, general elections and representative organs are based on the ideas of the sovereignty of the people and the social contract. When these ideas lose their force, Democracy is still spoken of ideologically, as a system of free competition for political power, for example. Parliamentarism is founded on the bourgeois liberal thesis of the importance of public discussion. When this is no longer relevant, it is instead emphasized that parliamentarism is a necessary technique for balancing different interests in a pluralistic society.

Ideological justification for political institutions becomes particularly important for regimes founded on the monopoly of power by a small elite which lacks religious, traditional or charismatic legitimation.¹

Thus we find that Grewe sometimes uses ideology in a negative sense, and then in contrast to religion, for instance, while in other places he has a more positive view of the word, whereby religion itself becomes a kind of ideology. It is evident from samples of writings in political science that both myth and ideology are consistently used in a very broad sense, with a wide range of meanings. Their vocabulary is imprecise; words are transferred from one area to another. Ideologies are called religions and religions ideologies. Similar inversions also characterize what happens in practice. The preacher plays the politician and the politician pleads like a preacher.²

This lack of terminological clarity leads of necessity to a discussion of what myth really is. A preliminary definition of myth as a political ideology is that myth is a symbolic expression which objectifies social emotions. Myth

¹ Grewe, pp. 210 ff.

² Koenker, pp. 11 ff.

has a logic of its own and is impervious to analysis by reason or argument. Even Plato used the myth in his critical dialogues, although he significantly abandons it when he examines political life. Following these reflections, Koenker presents this attempt at classification:

- A. The ontological myth.
- B. The spontaneous myth, i.e. legends about folk heroes.
- C. The myth of cultural integration, which is a complement to or a substitute for the religious myth, which in turn has often been linked with the political myth.
- D. Ideology as a point of view.
- E. Limited ideologies.
- F. Ideologies embracing a total view of man and society.¹

This outline has the advantage of clearly distinguishing between myth and ideology and of differentiating within each of these groups. The ontological myth most nearly corresponds to word usage in religion itself and the scientific study of religion, where myth is seen as an attempt to express a truth and reality.² That it may be necessary, however, to take a more imprecise use of the word into consideration should be evident from the preceding as well as from a symposium on myth held some years ago.

With support from the Volkswagenwerk Foundation, a colloquium with myth as theme was organized in September 1968. It convened at a center for interdisciplinary research attached to the university in Bielefeld/Westfalen. The participants were primarily literary scholars, but philosophers, theologians, historians and art historians also took part. In print the result was a comprehensive volume of 732 pages, containing eighteen papers and nine discussions of the subject.³ The principle issue taken up is what function and reality the mythical has in a time which is no longer mythical. Myth is often presented as antagonistic to theological dogma, philosophic theory, allegory and ideology, but the post-mythical myth primarily has a number of positive characteristics. These include not only the variable plot of the

¹ Koenker, pp. 137 ff. Cf. now Tudor, who appeared after the completion of this paper.

² Pettazzoni, p. 15; the author's *Myt, saga, legend*, pp. 12 ff., with references. Cf. Kirk.

³ See Fuhrmann.

narrative or the pattern of time with everything's eternal return. Even the explosive force inherent in the myth which can be released in different ways is comprehended. As a final characteristic, myth incorporates the "large dimension" which the individual is unable to master and therefore experiences either as terror and coercion or as play and freedom.

The contributors have been responsive to the elusive reality of history and do not base their views on a preconceived theory of myth, whether philosophical, psychological, structuralistic or social scientific in nature. Their examples, drawn from Homer to Joyce and Mayakovsky, deal with such diverse phenomena as gnosticism, the spiritual drama of the Middle Ages and idealistic philosophy. These examples shed light not only on the epoch in question but also on our own time, in which we have experienced the annihilating power to myth to elevate men above themselves. The subject area *Nachleben der Antike* is also well covered with Christian reinterpretation of the ancient myth through typological understanding of the stories of Classical Antiquity, use of personification and allegory, etc. Romanticism is represented, for instance, by a paper on Schiller and the myth of Hercules. The mythology of glory is dealt with from 1500 to 1900, as is the relation of Christian doctrine and myth.

This account of the book's contents principally gives a hint of the possibilities literary scholarship has to contribute to the discussion of myth. Moreover, a number of other concepts and phenomena other than those in the realm of political ideology which are closely related to myth are brought to our attention. As historians of religion, however, we may be most interested in the connection between the religious myth and political ideology or myth. And now, to leave this discussion of a rather confused terminology I will take some concrete examples from an area which should be less well-known in this respect, although it is in the focus of the world's political and humanitarian interest, namely, Southeast Asia.

Several modern scholarly attempts have been made to understand Indonesian nationalism by referring either to events and impulses from outside of Indonesia or to pre-colonial nationalism. In a recent work on Sukarno, B. Dahm, who is indebted especially to Sarkisyanz and W. F. Wertheim, has pointed out a scarcely noticed element in Indonesia's nationalism, the Javanese myth. Although Wertheim had observed its tendencies toward

hostility to foreigners, he called the occupation with this theme a flight into the past. Only one contributor to a collection on new trends within Islam, published in 1932 by the Arabist H. A. R. Gibb, emphasized the political significance of the myth on Java. The belief in Ratu-Adil, the promised righteous ruler, and his prophet Jayabaya, for instance, has inspired the Indonesian freedom movement. The native history writers have, however, clearly recognized the role which this myth has played, although they have not been able to explain how this belief once arose. According to Dahm, a fusion of apocalyptic expectations from Hinduism, Buddhism and Islam is actually involved. The different cultural and religious influences to which Java has successively been subjected have thus brought, in chronological order, the hinduist teaching of the four ages of the world, the buddhist announcement of the coming savior of the world, Maitreya, with his fable-tree of gifts and the mahdī expectations of Islam.¹

Bloody intermezzos during one of the last stages of the colonial period were blamed on religious fanaticism which Westerners found incomprehensible at the time, but in fact they were created by the ancient myth of Ratu-Adil, as we have since learned. The myth was ineffective in the form which inspired four attempts to found the new kingdom as late as 1924. When the Dutch tried to remove the freedom fighter Bapak Kayah from a procession in which he was participating, his followers, armed only with knives and bamboo spears, attacked the Western soldiers and policemen. In their view Bapak Kayah was on his way to proclaim the New Kingdom. His royal father's spirit had repeatedly called to him from the volcano Gunung Gedeh. The freedom leader was going to consult this superhuman advisor there concerning the establishment of the Kingdom and would then seek confirmation of his sovereignty from the colonial government. If he did not receive it, the holy war must begin. He had therefore provided himself and his followers with amulets in the form of medallions (djimets), and he and his retinue had fasted in order to become invulnerable. In his quality as leader of shadow plays, also a magico-religious position, Bapak Kayah had had no difficulties in recruiting supporters. This attempt to overthrow the

¹ Dahm, pp. xiv ff. Cf. for the following even van der Kroef, pp. 81 ff., and Bräker I: 2, pp. 202 ff.

ruling order by means of an old mythology, even though it was experienced existentially, and with primitive weapons, was naturally doomed to failure.

An old local prophecy was given new, though temporary, vitality during the Second World War when it was employed in the war propaganda of the victorious Japanese. This apocalyptic myth had been discovered long before by another foreign conqueror. When Sir Stamford Raffles occupied Java in 1816 at the head of a British expeditionary corps, after the Dutch had been forced to ally themselves with Napoleon, he found in the sultanate's library a prophecy ascribed to the 13th century ruler Jayabaya of the Kingdom of Kediri in East Java.

This prophecy said that in the middle of the twentieth century Europeans would establish their domination over the island but would be defeated by a foreign prince, who in turn would leave Java and entrust power to its own government. In 1942 the Japanese were able to exploit this myth cleverly and successfully in the leaflets which prepared the people for their arrival. To the surprise of the people, the current event was thus clearly confirmed in mythical language with which they were very familiar. In this way the new conqueror was presented as a liberator, who would establish the new Indonesia.

The man who could claim with greater justice to fulfill the old mythical expectations was Sukarno, ruler of the independent island kingdom. Since, however, events in this area of Southeast Asia appear highly complicated, we will turn our attention to another country in this part of the world. There also a new explosive element has been added to the mythical-political powder kay—Western Marxism, but with a very local reinterpretation. With few exceptions the political leadership in Burma has rejected pure Marxism. On the other hand, the social program of Marxism has been retained, which the leaders, from national pathos, have rediscovered in their own religious tradition. This has led to the attempt by Burma's political leaders to establish the modern welfare state on the following Buddhist socio-political theories:

- 1) The folklore belief in millenarianism or the restoration of the illustrious ancient order.
- 2) The coming of the Buddhist universal ruler and creation of the earthly Nirvana.
- 3) The heritage of the Ashokan tradition.

One of the sources of inspiration for economic policy was Fabian moderate socialism, which was propagated by John Furnivall, a retired English colonial official in Burma. Both U Nu and another Burmese socialist were influenced by the Fabian Society's ideas about the welfare state, concurrent to their being disciples of the author Thakin Kudaw Hmain. Steeped in Burma's national traditions, the latter, when ten years old, had tearfully witnessed the removal of the country's last king into imprisonment by the British in 1885. He was well acquainted with the ideal Buddhist structure of society as portrayed, for example, in *Dīgha Nikāya* (3.80 ff.; 3.58 ff.). In his book *Thakin Tīkā* from 1938, this author wrote about the prehistoric paradise, the earthly Nirvana, when the fabled Padeytha tree supplied all human needs. But avarice led some men to hoard, fighting broke out, and it became necessary to pass laws and to elect a coming Buddha as ruler, who was entitled to collect a tithe.

Kudaw Hmain thus derives both the democratic principles of the English and the socialist ideal of fighters for independence from Burma's Buddhist cultural heritage. The people is its own master and the government its servant, one of whose duties is to support the monastic order. The nativism of the peasant rebellion of 1930-31, which was oriented wholly to the past, is thus replaced by a more effective intellectual adaptation, so that the ideology of freedom becomes revolutionary, democratic and socialist. This is Buddhist socialism or the "Burmese Way to Socialism".

When General Ne Win seized power in 1962, the decree of the previous year which had made Buddhism the state religion in Burma was rescinded. However, this event did not prevent traditional elements from remaining prominent, but even accentuated them, according to van der Kroef. This new national philosophy essentially repudiates Marxism, while also criticizing Capitalism. In contrast to U Nu, Ne Win rejects the Western parliamentary system, which his predecessor had sought to join to a modernized Buddhist ethic. The new head of state considers it incompatible with the Burmese way to Socialism. Instead, the attempt is made to justify the socialist "laws" of contribution (according to capacity) and of distribution (according to work) by means of aspects of Buddhist eschatology, like the "law of permanence" and the "law of change". Moreover, the military

dictator assumes the authority which Buddhism of old has conferred upon the charismatic king.¹

Time and space do not permit studying similar phenomena in the relation between Islam and Socialism,² or between the Chinese cultural heritage and Maoism.³ The Afroasian world everywhere provides us with examples of traditional myths acting as a living force in the construction of the new society, though inspired to a large degree by apparently secular, Western ideologies. It has been possible to combine or to identify these with national patterns of thought and action formed by religion, since political systems in both West and East are influenced by myth, the first indirectly, the second directly.

SELECTED BIBLIOGRAPHY AND WORKS QUOTED

- Ahmad, A., *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London 1967.
 Andersson, J. N. D., *Islamic Law in the Modern World*, New York 1959.
 Andersson, T. J., *Polis and Psyche; A Motif in Plato's Republic*. Diss. Göteborg 1971.
 Barker, E., *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus*, Oxford 1957.
 Bauer, W., *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, München 1971.
 Bechert, H., *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, 1-2, (Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg, 17: 1-2), Frankfurt am Main 1966-1967.
 Berkhof, H., *Kyrka och kejsare. En undersökning om den bysantiska och den teokratiska statsuppfattningens uppkomst på 300-talet*, Stockholm 1962 (Dutch original 1946, also German translation).
 Borchsenius, P., *Danska kyrkan i storm*, Stockholm 1945.
 Bräker, H., *Kommunismus und Weltreligionen Asiens. Zur Religions- und Asienpolitik der Sowjetunion*, I: 1-2. *Kommunismus und Islam*, Tübingen 1969-1971.
 Breen, T. H., *The Character of the Good Ruler; A Study of Puritan Political Ideas in New England, 1631-1730*, New Haven-London 1970.
 Cassirer, E., *The Myth of the State*, New Haven-London 1946 (Swedish translation 1948).

¹ Sarkisyanz 1955, pp. 351 ff.; Sarkisyanz 1965, pp. 149 ff.; Schechter, pp. 108 ff.; van der Kroef, pp. 79 ff. — The sacral kingship is not being discussed at this symposium, since an entire congress of the history of religion in 1955 was devoted to this theme; see *The Sacral Kingship*.

² Cf. the author's *Asiens huvudreligioner*, pp. 151 ff.

³ Cf. Kindermann, Bauer, pp. 508 ff., and Schilling.

- Coughlin, B. J., *Church and State in Social Welfare*, New York 1965.
- Cutler, D. R. (Ed.), *The World Year Book of Religion: The Religious Situation*, 1-2, London 1969-1970.
- Dahm, B., *Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit* (Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg, 18), Frankfurt am Main-Berlin 1966.
- Derret, J. D. M., *Religion, Law and the State in India*, London 1968.
- Dombois, H. & Wilkens, E. (Ed.), *Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart*, Berlin 1956.
- Duchrow, U., *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, hrsg. von G. Picht, H. Dombois und H. E. Tödt, 25), Stuttgart 1970.
- Dvornik, F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, 1-2, Washington 1966.
- Dörrie, H., "Der Mythos im Verständnis der Antike, II. Von Euripides bis Seneca" (*Gymnasium*, 73, 1966, pp. 44-62).
- Edsman, C.-M., "Histoire et religion" (*Temenos*, 1, 1965, pp. 7-30).
- *Myt, saga, legend*, Stockholm 1968.
- *Asiens huvudreligioner av idag*, Stockholm 1971.
- Ehrhardt, A. A. T., *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, 1-3, Tübingen 1959-1969.
- Freeman, Kathleen, *God, Man and State, Greek Concepts*, London 1952.
- Fuhrmann, M. (Ed.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe, 4), München 1971.
- Gardet, L., *Islam*, Köln 1968 (French original 1967).
- Göransson, S., "Svenska stormaktsväldet och kyrkoenheter i Europa. Lutherdom, kalvinism och motreformation" ("Då ärat ditt namn ...", Stockholm 1966, pp. 77-93).
- Goerd, W., *Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij*. (Schriften der Arbeitsgemeinschaft für Osteuropaforschung der Universität Münster, hrsg. von E. Dickenmann, E. Hegel, M. Hellmann und R. Stupperich), Wiesbaden 1968.
- Gordon, D. C., *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton, N.J. 1971.
- Gregor, A. J., *The Ideology of Fascism: The Rationale of Totalitarianism*, New York - London 1969.
- Grewe, W., *Spiel der Kräfte in der Weltpolitik. Theorie und Praxis der internationalen Beziehungen*, Düsseldorf-Wien 1970.
- Heinz-Mohr, Gerd, *Unitas Christiana* (Studien zur Gesellschaftsidee des Nikolaus von Kues, hrsg. von J. Lenz), Trier 1958.
- Heisig, K., Die politischen Grundlagen in Hitlers Schriften, Reden und Gesprächen im Hinblick auf seine Auffassung von Staat und Recht, Diss. Köln 1965.
- Honecker, M., *Cura religionis Magistratus Christiani*, München 1968.
- Hunt, G. L. & Mc Neill, J. T. (Ed.), *Calvinism and the Political Order*, Philadelphia 1965.
- Iggers, C. G., *The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians; A Chapter in the Intellectual Philosophy of Totalitarianism*, The Hague 1958.
- Ivánka, E. v., *Rhomäerreich und Gottesvolk. Das Glaubens-, Staats- und Volksbe-*

- wusstsein der Byzantiner und seine Auswirkung auf die ostkirchlich-osteuro-päische Geisteshaltung, Freiburg-München 1968.
- Jurji, E. J. (Ed.), *Religious Pluralism and World Community: Interfaith and Inter-cultural Communication* (Studies in the History of Religions = Supplements to *Numen*, 15), Leiden 1969.
- Kafka, G. E., "Wer erledigt wen? Zu Carl Schmitts 'Politische Theologie, II'" (*Hochland* 63, 1971, pp. 475-483).
- Kindermann, G.-K. (Ed.), *Konfuzianismus, Sunyatsenismus und chinesischer Kommunismus*, Freiburg i. Br. 1963.
- Kirk, G. S., *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge-Berkeley and Los Angeles 1970.
- Kisch, G., *Melanchthons Rechts- und Soziallehre*, Berlin 1967.
- Kjöllnerström, S., "Kyrka och stat i Sverige efter reformationen" (*Svensk teologisk kvartalskrift*, 29, 1953, pp. 1-14).
- Koenker, E. B., *Secular Salvations: The Rites and Symbols of Political Religions*, Philadelphia 1965.
- Kroef, J. M. van der, "Kingship and Political Legitimacy in Southeast Asia: Patterns of an Enduring Tradition" (*Asiatische Studien* 22, Bern 1968, pp. 68-87).
- Lehtonen, A., *Kristi kyrka i storm*, Helsingfors 1947.
- Linder, R. D., *The Political Ideas of Pierre Viret* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 64), Geneva 1964.
- Mager, W., *Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Geistes- und soz.wiss. Kl. 1968: 9), Wiesbaden 1968.
- Majakovskij, *För full hals och andra dikter* i översättning av U. Bergström och G. Harding, Stockholm 1970.
- Normann, C.-E., *Prästerskapet och det karolinska enväldet. Studier över det svenska prästerskapets statsuppfattning under stormaktstidens slutskede* (Samlingar och studier till svenska kyrkans historia utg. av H. Pleijel, 17), Stockholm-Lund 1948.
- Olum, F., *Jean Jacques Rousseau, Religion und Staat. Grundlegung einer demokratischen Staatslehre*, Stuttgart 1956.
- Pettazzoni, R., *Essays on the History of Religions* (Studies in the History of Religions = Supplements to *Numen*, 1), Leiden 1954.
- Pool, I. de Sola, *The Prestige Press: A Comparative Study of Political Symbols*, Cambridge, Mass. 1970.
- Rosenberg, A., *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 51-52. Aufl. München 1935.
- Rudberg, G., *Ur Platons brevväxling*, Stockholm-Uppsala 1921.
- Sabine, G. H., *A History of Political Theory*, New York 1937.
- The Sacral Kingships: Contributions to the Central Theme of the VIIIth International Congress for the History of Religions, Rome, April 1955* (Studies in the History of Religions = Supplements to *Numen*, 4), Leiden 1959.
- Sarkisyanz, E., *Russland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewusstsein und politischer Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955.
- *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague 1965.
- Schecter, J., *The New Face of Buddha: Buddhism and Political Power in Southeast Asia*, London 1967.
- Schilling, W., *Einst Konfuzius—heute Mao Tsë-tung*, Weilheim/Obb. 1971.

- Schmid, H. H., *Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alt-testamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes* (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von G. Ebeling, 40), Tübingen 1968.
- Schmitt, P., *Religion, Idee und Staat*, Bern 1959.
- Shafer, B. C., *Nationalism, Myth and Reality*, New York 1955.
- Sibley, M. Q., *Political Ideas and Ideologies; A History of Political Thought*, New York 1970.
- Sigmund, P. E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge, Mass.—Oxford 1963.
- Smith, D. E., *India as a Secular State*, New Jersey 1963.
- *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965.
- (Ed.) *South Asian Politics and Religion*, New Jersey 1966.
- (Ed.) *Religion, Politics and Social Change in the Third World; A Source book*, New York—London 1971.
- Spellman, J. W., *Political Theory of Ancient India: A Study of Kingship from the earliest times to circa A.D. 300*, Oxford 1964.
- Spencer, R. F. (Ed.) *Religion and Change in Contemporary Asia*, Minneapolis 1971.
- Spiegel, Y., *Theologie der bürgerlichen Gesellschaft*, München 1968.
- Stankiewicz, W. J., *Politics & Religion in Seventeenth Century France: A Study of Political Ideas from the Monarchomachs to Bayle, as Reflected in the Toleration Controversy*, Berkeley and Los Angeles 1960.
- Ström, F., *Nordisk hedendom*, 2 uppl. Göteborg 1967.
- Thunberg, Anne-Marie, *Kontinenter i uppbrott. Kyrka och mission inför den afro-asiatiska revolutionen* (Missionsforskningsinstitutets serie, 15), Stockholm 1960.
- Thunberg, Anne-Marie & L., *Kyrka, revolution, struktur*, Stockholm—Falköping 1966.
- Tudor, H., *Political Myth*, London 1972.
- Uttschenko, S. L., *Der Weltanschaulich-politische Kampf in Rom am Vorabend des Sturzes der Republik*, Berlin 1956.
- Watanabe, M., *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his De Concordantia catholica* (Travaux d'Humanisme et Renaissance, 58), Geneva 1963.
- Zeldin, Mary-Barbara, "The religious Nature of Russian Marxism" (*Journal for the Scientific Study of Religion*, 8, 1969, pp. 100-111).

SCRIPTA INSTITUTI DONNERIANI ABOENSIS

1. *Studies in Shamanism*, edited by Carl-Martin Edsman. 1967.
2. *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature*, edited by Helmer Ringgren. 1967.
3. *Syncretism*, edited by Sven S. Hartman. 1969.
4. *Lachesis and Nemesis. Four Chapters on The Human Condition in the Writings of Carl Linnæus*, by K. Rob. V. Wikman. 1969.
5. *Mysticism. Based on Papers read at the Symposium on Mysticism held at Åbo on the 7th–9th September, 1968*, edited by Sven S. Hartman and Carl-Martin Edsman. 1970.
6. *The Myth of the State. Based on Papers read at the Symposium on the Myth of the State held at Åbo on the 6th–8th September, 1971*, edited by Haralds Biezais. 1972.

Libraries, universities, learned societies, and publishers of learned periodicals may obtain this series and the *Acta Academiae Aboensis* in exchange for their own publications. Inquiries should be addressed to *Åbo Akademis Bibliotek, Åbo, Finland.*

Price: 40: — Sw. Kr., 50 s., \$8.00, each