

## Ägypten als Argument

### Rekonstruktion der Vergangenheit und Religionskritik im 17. und 18. Jahrhundert

Von

**Jan Assmann**

Geschichte als Argument ist die Sache der Ägyptologie nicht.<sup>1)</sup> Sie bemüht sich in altmodischer Weise *sine ira et studio* um eine möglichst wert- und tendenzfreie Erschließung der Quellen und denkt wenig darüber nach, welche geheimen Motive sie dabei unterschwellig leiten mögen. Auf Versuche von anderer Seite, Ägypten als Argument für dies oder jenes einzusetzen, reagiert sie allergisch oder auch überhaupt nicht. Vor der Entstehung der Ägyptologie war das anders. Die Quellen wurden überhaupt nur im Licht einer engagierten Fragestellung herangezogen. Diese Quellen waren darüber hinaus von grundsätzlich anderer Art. Die Hieroglyphen waren nicht entziffert, so daß man auf die Nachrichten griechischer, lateinischer und biblischer Autoren angewiesen war. Diese Zitate versammelte man in einer Art Kaleidoskop, das jeder Autor nach Maßgabe seiner Zielsetzungen auf seine Weise drehte, so daß sich die einzelnen Stellen jeweils in eine neue argumentative Ordnung fügten. Diesem Spiel machte die Entzifferung der Hieroglyphen 1822 ein Ende. Zugleich führte dieser Durchbruch zu einer Entzauberung der ägyptischen Kultur. Als Argument verlor sie an Interesse, so sehr sie auch andererseits an Sichtbarkeit, Lesbarkeit und differenzierter Anschaulichkeit gewann.

Außerhalb der Ägyptologie aber wird das alte Ägypten nach wie vor als Argument verwendet. Diese Argumentation hat sogar neuerdings

<sup>1)</sup> Dieser Beitrag beruht auf einem Forschungsprojekt, das ich in den Jahren 1994/95 am J. Paul Getty Research Center in Santa Monica (Kalifornien) durchführen konnte und unter dem Titel: *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Mass. 1997, publiziere (eine deutsche Ausgabe ist in Vorbereitung und erscheint Herbst 1997). Eine gekürzte Fassung des vorliegenden Textes wurde am 19. September 1996 auf dem 41. Deutschen Historikertag in München vorgetragen.

enormen Auftrieb, nicht hierzulande, aber in Afrika und in den Vereinigten Staaten. Auf Altägypten richten sich die Ansprüche der Afrikaner und Afroamerikaner auf der Suche nach kultureller Identität, Gedächtnis und einer Vergangenheit, die nicht nur unabhängig von Europa ist, sondern womöglich diesem an Alter und Bedeutung noch überlegen. Das einflußreichste Projekt, Altägypten zum Argument in dieser Debatte zu machen, ist Martin Bernal's „Black Athena“, hierzulande fast unbekannt, in den Vereinigten Staaten jedoch ein Kultbuch.<sup>2)</sup> Ich wüßte keine geeignetere Einführung in mein Thema als einen kurzen Blick auf dieses Buch. Hier geht es um Geschichte als Argument, cum ira et studio, um die Vergangenheit, nicht wie sie eigentlich gewesen, sondern wie sie gebraucht wird, um ein gegenwärtiges Verlangen nach Sinn, Würde und Identität zu erfüllen.

Die Grundthese seines Buches kündigt Bernal plakativ im Titel an. Die Göttin Athena, der Inbegriff abendländischer Kultur und Rationalität, ist schwarz, denn sie ist eine Ägypterin und als solche eine Afrikanerin. Die griechische Kultur ist ein Ableger der ägyptischen. Das sollen die Griechen immer gewußt und erst der deutsche Philhellenismus und Antisemitismus des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts vergessen bzw. programmatisch verdrängt haben. Diese Verdrängung nennt Bernal einen Paradigmenwechsel, vom „alten Modell“, demzufolge die abendländische Kultur aus der afrikanischen und semitischen hervorging, zum „arischen Modell“, demzufolge sie nicht nur unabhängig von, sondern sogar in Opposition zur orientalischen und afrikanischen Welt entstand. Bernal deckt die politische Agenda hinter diesem Paradigmenwechsel auf und zeigt, in welchem Umfang die romantische Sprach- und Geschichtswissenschaft Geschichte als Argument verwendet und eine Vergangenheit konstruiert haben, die ihren eigenen kolonialistischen Zielen und ethnozentrischen, ja antisemitischen Einstellungen entgegenkam.<sup>3)</sup> Er plädiert für eine Rückkehr zum alten Modell und maskiert sein Plädoyer als Aufdeckung der eigentlichen historischen Wahrheit. In Wirklichkeit jedoch handelt es sich auch hier um

<sup>2)</sup> *Martin Bernal*, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985*. Vol. 2: *The Archaeological and Documentary Evidence*. New Brunswick 1987/91.

<sup>3)</sup> Zur Rolle der Sprachwissenschaft in diesen Debatten s. auch *Maurice Olenker*, *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main 1995.

eine politisch interessierte Argumentation mit umgekehrten, postkolonialistisch-dekonstruktivistischen Vorzeichen.

Dabei kann oder will Bernal nicht sehen, daß auch sein „antikes Modell“ alles andere als eine getreuliche Erinnerung an den wahren Hergang der Dinge ist, sondern von allem Anfang an bereits in genauso interessierten Argumentationszusammenhängen gestanden hat wie das „arische Modell“ des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts. Bernals Hauptgewährsmann ist Diodor mit seiner These, daß Griechenland und weite Bereiche der übrigen Welt von Ägypten aus kolonisiert worden seien. Es ist ja gar nicht wahr, daß alle griechischen Autoren sich in dieser Hochschätzung Ägyptens als Ursprung der Zivilisation einig gewesen wären. Es gibt zahlreiche, weit divergierende Ansichten über den Ursprung der griechischen Kultur und die Bedeutung Ägyptens.<sup>4)</sup> Bernal blendet sie souverän ab zugunsten der einen, zum antiken Modell erhobenen Tradition, wie sie insbesondere Diodor vertritt. Diodor freilich hat keine besondere Agenda und verfolgt kein Argument; er ist ein Kompilator, der aus verschiedenen Autoren ein Kompendium der griechischen Historiographie zusammenstellt. Der Autor aber, den er im Fall Ägyptens ausschreibt, ist Hekataios von Abdera, und der betrieb seine vierbändige, verlorene Geschichte Ägyptens ganz entschieden mit einem bestimmten Anliegen, *cum ira et studio*. Hekataios war ein Hellenist der ersten Stunde.<sup>5)</sup> Er kam nach Alexandria gegen 320 v. Chr. und blieb dort fünfzehn Jahre. Er wollte dem neuen Diadochenreich des Ptolemäus eine Geschichte an die Hand geben, auf der sich unter den neuen Bedingungen der hellenistischen Ökumene aufbauen ließ. Dafür erschien ihm jene sagenhafte Überlieferung ganz besonders geeignet, derzufolge Griechenland und große Bereiche der übrigen Welt von Ägypten aus kolonisiert worden seien. So konnte er Ptolemäus' ägyptische Machtergreifung als eine Art Heimkehr zum Ur-

4) *François Hartog*, *Mémoire d'Ulisse Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris 1996, 49–86, mit weiteren Literaturangaben.

5) Vgl. ebd. 73–75. Zu Hekataios von Abdera s. ferner *Oswyn Murray*, *Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship*, in: *Journal of Egyptian Archaeology* 56, 1970, 141–171; *Stanley M. Burstein*, *Hecataeus, Herodotus, and the Birth of Greek Egyptology*, in: *Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia, Hellenism, Ancient, Mediaeval, Modern* 16, 1994, 9–11, sowie *ders.*, *Hecataeus' of Abdera's History of Egypt*, in: *Janet H. Johnson* (Ed.), *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine the Emperor and Beyond*. Chicago 1992, 45–49.

sprung deuten und dessen Herrschaftsgebiet als Wiege der Zivilisation über alle anderen Diadochenreiche erheben.

Fünfzig Jahre vor Martin Bernal hatte bereits ein anderer Autor durch einen Rückgriff auf Ägypten die Grundlagen des europäischen Geschichtsbildes erschüttert. Ich meine Sigmund Freud, der in seinem Buch „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ Moses zum Ägypter machen und den Monotheismus aus Ägypten herleiten wollte.<sup>6)</sup> Hier wird Ägypten in einem Sinne und mit einer Tendenz als Argument verwendet, die unmittelbar an Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts anschließt und ebenfalls auf ein antikes Modell des Exodus zurückgeht. Als dessen Hauptvertreter kann Strabon gelten; für ihn ist Moses ein Ägypter und religiöser Neuerer, der nach Palästina auswanderte, um dort seine monotheistischen Ideen zu verwirklichen.

„Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ ist das letzte Buch Sigmund Freuds, kurz nach seinem Tode 1939 in Amsterdam erschienen. Die letzten sechs Jahre seines Lebens hat Freud an diesem Projekt gearbeitet. Zuerst schwebte ihm ein „historischer Roman“ vor; davon haben sich einige Dutzend handschriftliche Seiten aus dem Jahre 1934 erhalten.<sup>7)</sup> Dann begann er eine Folge von Aufsätzen, die er in der Zeitschrift *Imago* publizierte. Zuletzt faßte er das Ganze in Buchform zusammen.<sup>8)</sup> In diesem Buch vertrat er folgende Thesen: 1. daß Moses ein Ägypter war; 2. daß er den Juden den Monotheismus des Ketzerkönigs Amenophis IV./Echnatons gebracht habe, der in Ägypten um 1360 v. Chr. die traditionelle Religion verworfen und einen neuen Kult des Lichtgottes Aton eingeführt hatte; 3. daß Moses von den Juden umgebracht und dieser Mord verdrängt worden sei; 4. daß der Monotheismus des Moses aufgrund solcher Ermordung und Verdrängung in der

6) Freuds Moses-Buch ist in den letzten Jahren Gegenstand einer lebhaften Debatte geworden, s. hierzu besonders *Ilse Gubrich-Simitis*, Freuds Moses-Studie als Tagtraum. Die Sigmund-Freud-Vorlesungen. Bd. 3. Weinheim 1991; *Emanuel Rice*, Freud and Moses. The Long Journey Home. New York 1990; *Yosef Hayim Yerushalmi*, Freud's Moses. Judaism Terminable and Interminable. New Haven 1991 (dt. 1992); *Bluma Goldstein*, Reinscribing Moses. Heine, Kafka, Freud, and Schoenberg in a European Wilderness. Cambridge, Mass. 1992; *Pierre Cesaire Bori*, Moses, the Great Stranger, in: ders., From Hermeneutics to Ethical Consensus Among Cultures. Atlanta 1994, 155–164.

7) *Ders.*, Il ‚Mosè di Freud‘: per una prima valutazione storico-critica, in: ders., L'Estasi del Profeta. Bologna 1989, 179–222, bes. 179–184.

8) *Sigmund Freud*, Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Amsterdam 1939.

zwanghaft-unwiderstehlichen Form der „Rückkehr des Verdrängten“ zur normativen Religion der Juden und Moses selbst daher zum Schöpfer des jüdischen Volkes wurde.

Freuds Projekt läßt sich nicht trennen von der Erfahrung der antisemitischen Verfolgung, der er in diesen Jahren ausgesetzt war und deren mörderische Ausmaße er zu ahnen begann. Angesichts dieser Verfolgung stellte er aber nicht die naheliegende Frage, was mit den Deutschen los ist, daß sie einem solchen mörderischen Wahnsinn erliegen, sondern was mit den Juden los ist, daß sie solchen unauslöschlichen Haß auf sich ziehen. Er hat sein Buch offenbar in der Absicht geschrieben, diesem Haß auf den Grund zu kommen, und dessen Wurzeln in der Eigenart der monotheistischen Religion gesucht. Der Nachweis, daß Moses ein Ägypter war, muß ihm in diesem Zusammenhang als eine Wahrheit von geradezu therapeutischer Bedeutung erschienen sein, nicht anders als die bewußte Erinnerung und Durcharbeitung in der Analyse individueller Komplexe. Im Wunsch nach Aufklärung und Bewältigung eines mörderisch werdenden Konflikts suchte er den Schlüssel bei der Ägyptologie und glaubte ihn in Echnaton gefunden zu haben. Indem Freud Mose zum Ägypter machte, verwendete er Ägypten als Argument gegen den Antisemitismus, den er als Reaktionsbildung auf die von Moses gezogene Abgrenzung des erwählten Volkes gegen den Rest der Welt verstand.

Meine These ist, daß Freud in dem entscheidenden Punkt recht hatte, auch wenn er sich in fast allen Einzelheiten in Richtungen bewegte, die der Historiker als abwegig empfindet. Dieser entscheidende Punkt wird deutlich, wenn man den Begriff „monotheistische Religion“ ersetzt durch den Begriff „Gegenreligion“. „Der Mann Moses und die Gegenreligion“ muß es heißen. Nicht der Monotheismus ist das Entscheidende, sondern die Exklusivität der Offenbarung, die Negation aller anderen Religionen inklusive der eigenen Tradition im Zeichen einer Wahrheit, die sich als absolut, exklusiv und transzendent setzt. Wenn man Freuds Anliegen so reformuliert, läßt sich zweierlei zeigen:

Erstens steht er in der Nachfolge von Theologen, Philosophen, Historikern, Dichtern, Intellektuellen des 17. und 18. Jahrhunderts, denen es genau wie ihm um eine Kritik – oder geradezu Dekonstruktion – der Gegenreligion ging und die, genau wie er, die Lösung in der ägyptischen Erziehung oder geradezu Herkunft des Mose sahen.

Zweitens muß in der Tat Echnaton als der Ursprung und Erfinder des gegenreligiösen Gedankens, des „theoklastischen Impulses“ gelten;

mehr noch: er hat sogar, wie sich zeigen läßt, eine ähnliche Verdrängungsgeschichte durchgemacht, wie sie Freud für Moses rekonstruieren wollte. Echnatons Revolution ist von den Ägyptern als eine so furchtbare Versündigung an den Göttern empfunden worden, daß sie alle Spuren seiner irdischen Existenz verwischt und jede Erinnerung an ihn verdrängt haben.<sup>9)</sup> Freuds Vorgänger in dieser Debatte wußten aufgrund dieser Verdrängung nichts von Echnaton und haben seine vergessene Gestalt daher durch die Erfindung einer gegenreligiösen Geheimlehre ersetzen müssen. Darauf werden wir noch eingehen. Im Licht dieser Tradition wird klar, wie fasziniert Freud von seiner Entdeckung gewesen sein mußte, war er doch der erste, der nach einer über dreitausendjährigen Verdrängungsgeschichte den richtigen Namen wieder an die Stelle pseudohistorischer Legenden setzen konnte.

Freud hatte zwar Echnaton nicht entdeckt; dieses Verdienst gebührt den Ägyptologen des 19. Jahrhunderts.<sup>10)</sup> Aber er hatte die ausschlaggebende Bedeutung dieses Mannes im Kontext einer Debatte entdeckt, die er mit seinem Buch aufgriff und von der wiederum die Ägyptologen nichts ahnten: den religionsanalytischen Diskurs des 17. und 18. Jahrhunderts über Moses den Ägypter. Auf diese Debatte will ich im folgenden eingehen.

Auf der Suche nach Anfängen dieser Debatte, die die ägyptische Vorgeschichte der mit Moses verbundenen Gegenreligion als Argument verwendet gegen den unüberschreitbaren Charakter der von ihr gezogenen Grenze, bin ich bis auf das Jahr 1669 zurückgekommen. In diesem Jahr erschien die Dissertation von John Spencer „Über das Urim und

<sup>9)</sup> Zur Amarna-Religion vgl. *Erik Hornung*, Echnaton. Die Religion des Lichtes. Zürich 1995; *Donald B. Redford*, Akhenaten, the Heretic King. Princeton 1984; *Hermann Alexander Schlögl*, Echnaton – Tutenchamun. Fakten und Texte. 2. Aufl. Wiesbaden 1985; *Cyril Aldred*, Akhenaten, King of Egypt. London 1988; *Jan Assmann*, Akhanyati's Theology of Light and Time, in: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7/4, 1992, 143–176; *ders.*, Ägypten – eine Sinngeschichte. München 1996, 243–258.

<sup>10)</sup> Die erste Edition der entscheidenden Texte wird *Urbain Bouriant* verdankt: *Mission Archéologique Française au Caire I*. Kairo 1884, 2–5, und in: *Urbain Bouriant/Georges Legrain/Gustave Jéquier* (Eds.), *Monuments du culte d'Atonou*. Kairo 1903, Tafel XVI und S. 30; die maßgebliche Edition stammt von *N. de Garis Davies*, *The Rock Tombs of El-Amarna 6*. London 1908, Tafel XXVII, XLI, S. 29–31. Zu den ersten Übersetzern und Kommentatoren gehört v. a. *James Henry Breasted*, *De Hymnis in Solem sub rege Amenophide IV conceptis*. Diss. Berlin 1894.

Thummim“, die Ornatstücke des hebräischen Hohepriesters, in der er sich um den Nachweis bemühte, daß das Thummim und mit ihm eine Menge anderer hebräischer Riten und Zeremonialgegenstände von Moses aus Ägypten übernommen wurden. 1685 hat Spencer diesen Ansatz in einem dreibändigen Werk mit dem Titel „De Legibus Hebraeorum Ritualibus et eadem rationibus“ („Über die Ritualgesetze der Hebräer und deren Begründungen“) auf das gesamte Corpus der jüdischen Ritualgesetze ausgedehnt.<sup>11)</sup> Die 613 Gebote und Verbote des Alten Testaments werden bekanntlich mit einer auf Thomas von Aquin zurückgehenden Unterscheidung eingeteilt in Sittengesetze (*praecepta moralia*), politisch-juristische Gesetze (*iudicialia*) und Ritualgesetze (*caeremonialia*).<sup>12)</sup> Das Sittengesetz ist der Dekalog, die politisch-juristischen Gesetze (z. B. der Schuldenerlaß im siebten Jahr) und die Ritualgesetze (z. B. das Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen) bilden den Rest. Spencer unternahm das anspruchsvolle Projekt, eine historische Begründung für jede einzelne dieser Vorschriften zu ermitteln. Darin griff er ein Projekt auf, dem der jüdische Philosoph Rabbi Moses ben Maimon (Maimonides) das Buch „Führer der Verirrten“ gewidmet hatte.<sup>13)</sup> Maimonides aber lag nichts ferner als der Gedanke, die jüdischen Gesetze als Übernahme altägyptischer Riten zu interpretieren.

Maimonides' Methode beruhte auf dem entgegengesetzten Prinzip, das ich „normative Inversion“ nennen möchte. Er erklärt die jüdischen Vorschriften als Umkehrung heidnischer Sitten. Diese Argumentationsform überrascht bei einem Juden, denn sie bildet ein typisches Argument des antiken Antijudaismus. Tacitus bringt das auf die prägnante-

<sup>11)</sup> John Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et eadem rationibus*. Cambridge 1685, oft nachgedruckt, z. B. Den Haag 1686, Leipzig 1705, Cambridge 1727, Tübingen 1732.

<sup>12)</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologica* 1–2, 99,4, in: Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 13: Das Gesetz. Hrsg. v. Otto Hermann Pesch. Heidelberg o. J., 181 f. Ich verdanke diesen Hinweis Daniel Krochmalnik. Krochmalnik konnte zeigen, daß Thomas seinerseits auf der jüdischen Unterscheidung zwischen *mizwot* (*moralia*), *chukkim* (nicht begründbare Ritualgesetze = *caeremonialia*) und *mischpatim* (= *iudicialia*) aufbaut: Daniel Krochmalnik, *Das Zeremoniell als Zeichensprache*. Moses Mendelssohns Apologie des Judentums im Rahmen der aufklärerischen Semiotik, in: Josef Simon/Werner Stegmaier (Hrsg.), *Zeichen und Interpretation* 4. Frankfurt am Main 1997 (im Druck).

<sup>13)</sup> Übers. von Shlomo Pines, *The Guide of the Perplexed* (Dalalat al-ha'irin), by Moses Maimonides. Chicago 1963.

ste Formel: Moses, schreibt er, habe eine Religion gestiftet, die die Riten anderer Religionen bewußt umkehre. „Die Juden erachten alles als profan, was uns heilig ist; andererseits erlauben sie alles, was bei uns tabu ist.“<sup>14)</sup> Maimonides teilt diese Sicht. Damit erklärt er das mosaische Gesetz und die mit ihm verbundene Offenbarungsreligion als eine „Gegenreligion“, die alles Vorhergehende als Heidentum oder Idolatrie verwirft. Er affirmiert genau diese theoklastische Grenze zwischen Wahrheit und Irrtum, Juden und Heiden, um deren Aufhebung es Freud ging und zu deren Relativierung, wie sich zeigen wird, Spencer den entscheidenden Anstoß gab. Maimonides' exemplarische Heiden waren allerdings nicht die Ägypter, sondern die „Sabier“. So kommt es zum Begriff des „Sabiismus“, der bis ins 19. Jahrhundert hinein als Synonym für „Heidentum“ und „Polytheismus“ in Gebrauch war.<sup>15)</sup> Die Sabier werden zwei- oder dreimal im Koran erwähnt im Sinne einer duldungswürdigen Gruppe.<sup>16)</sup> Der Islam kennt ja im Unterschied zu Juden und Christen noch ein Drittes zwischen ‚Heiden‘ und ‚Gläubigen‘: die ‚Buchreligionen‘. Sie dürfen ihre Religion beibehalten, müssen aber Steuern zahlen. Niemand weiß genau, wer diese Sabier waren; vielleicht irgendeine gnostische Sekte, jedenfalls keine ‚Heiden‘ im Sinne des Korans. Um 830 aber haben sich die inzwischen zu einer Art Sekte herabgesunkenen letzten wirklichen Heiden, die sich im nordmesopotamischen Harran als Verehrer des babylonischen Mondgottes Sin halten konnten, den Namen Sabier zu eigen gemacht, um in den Genuß der islamischen Toleranz zu kommen. Sie haben Apologien der „sabischen Religion“ verfaßt<sup>17)</sup> und dadurch ihre Form des „Heidentums“ mit dem Begriff der Sabier verbunden. Aber um 1050 wurden

<sup>14)</sup> Tacitus, Historien V 2–13, in: *Menachem Stern* (Ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. 3 Vols. Jerusalem 1974–1984, Nr. 281, II, 17–63; *Anna Margaretha Alida Hospers-Jansen*, *Tacitus over de Joden*. Groningen 1949; *Donald B. Redford*, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-books*. Mississauga, Ontario 1986, 289; *Heinz Heinen*, *Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus*. Zum Judenexkurs des Tacitus, Historien V 2–13, in: *Trierer Theol. Zs.* 101, 1992, 124–149 (Hinweis *Erich Winter*).

<sup>15)</sup> Vgl. *Daniil A. Chvol'son*, *Die Ssabier und der Ssabismus*. 2 Bde. St. Petersburg 1856.

<sup>16)</sup> Koran 2,59; vgl. 5,73 und 22,17.

<sup>17)</sup> Thabit ibn Qurra (835–901) schrieb unter anderem ein Buch „De religione Saborum“. Siehe *Walter Scott* (Ed.), *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which Contain Religious or Philosophic Teachings Ascribed to Hermes Trismegistus*. Oxford 1929, ND Boston 1993, 103–105.

auch sie zur Konversion gezwungen und verschwanden als Sabier von der Bildfläche.

Als Maimonides 150 Jahre später seinen Führer der Verirrten schrieb, gab es keine Sabier mehr, und ihre Religion war vergessen. In der Geschichte der Sabier sah er ein Argument für die Wirksamkeit der normativen Inversion, die er als eine Art Mnemotechnik des Vergessens verstand. Die Sabier hatten den religiösen Raum mit jeder Art von Riten ausgefüllt. Moses – oder Gott – konnte sein Gesetz nicht auf eine tabula rasa schreiben, sondern nur eine schon vorhandene Beschriftung überlagern. Gottes „List“<sup>18</sup>), ein Begriff, der in Hegels „List der Vernunft“ wiederkehrt<sup>19</sup>), bestand darin, die neue Schrift so anzuordnen, daß die alte genau überdeckt und unlesbar wurde. Das ist nach Maimonides der Sinn der normativen Inversion. Die Gesetze werden nicht im leeren Raum erlassen; sie nehmen Bezug auf vorhandene Gesetze, die sie durch Verkehrung ins Gegenteil auslöschen. Die Geschichte der Sabier galt ihm als Argument für die Unfehlbarkeit der göttlichen Strategie einer Kunst des Vergessens.<sup>20</sup>)

Auch Maimonides ging es bereits wie später Spencer um eine geschichtliche Erklärung der Gesetze. So kam er auf die Sabier und erschloß den Sinn des Gesetzes als antiidolatratische Entziehungskur. Damit wird aber für ihn das Gesetz selbst keineswegs zu einem bloß historischen Phänomen. Die Sabier und ihre Form der Idolatrie sind verschwunden, aber in einem allgemeineren und philosophischeren

<sup>18</sup>) Maimonides, Guide, III 32, verwendet Wörter wie *orma* („List“), *tahbulah* („Kunstgriff, Strategie“), *talattuf* („entgegenkommende Anpassung“), *latifa* („Witz, Subtilität“) und *hilah* („Kunstgriff, Strategie“).

<sup>19</sup>) Siehe Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*. Berkeley 1993, 141–144. S. besonders Stephen D. Benin, *The Cunning of God and Divine Accommodation*, in: *JHIdeas* 45, 1984, 179–192. Benin verweist auf S. 183 auch auf Johann Chrysostomos, der davon spricht, daß Gott *dia tes sophotates methodou* („durch eine ausgeklügelte Strategie“) die Juden von der Idolatrie abgebracht habe. Benin zitiert eine Fülle weiterer patristischer Quellen, insbesondere zur Frage der jüdischen Opferbräuche als Zugeständnis Gottes. Was die Frage nach säkularisierten Formen des Akkommodationsbegriffs angeht, die in Hegels „List der Vernunft“ gipfeln, verweist Benin auf Vicos Begriff der *providentia* (190f. mit Anm. 68).

<sup>20</sup>) Harald Weinrich, *Gibt es eine Kunst des Vergessens?*, in: Jacob Burckhardt – *Gespräche auf Castelen I*. Basel 1996, 5–49, plädiert gegen Umberto Eco, *An Ars Oblivionalis? Forget it!*, in: *PMLA* 103, 1988, 254–261 (ital.: *Ars Oblivionalis*, in: *Kos* 30, 1987, 40–53) für die Existenz einer Kunst des Vergessens. Beide beziehen sich jedoch auf die Ebene des individuellen Vergessens, während ich mich auf die Ebene des kollektiven bzw. kulturellen Gedächtnisses beziehe.

Sinne ist Idolatrie nach wie vor eine Gefahr, die mit den Mitteln des Gesetzes bekämpft werden muß.<sup>21)</sup> Wenn Maimonides Geschichte als Argument verwendet, dann argumentiert er als Jurist, der aus dem Rückgang auf die historischen Umstände die überzeitliche Geltung des Gesetzes erschließt; Spencer dagegen argumentiert als Historiker, der die historischen Umstände erforscht, um das Gesetz selbst als geschichtlich zu erweisen und zu relativieren. Maimonides geht auf die historischen Umstände zurück, um den Sinn des Gesetzes, d. h. den Begriff der Idolatrie, zu generalisieren; Spencer geht auf die historischen Umstände zurück, um das Gesetz selbst zu historisieren, zu relativieren und zu überwinden.

Spencer ersetzt die Sabier durch die Ägypter und erweitert das Prinzip der normativen Inversion durch das Prinzip der „Übersetzung“ (*translatio*).<sup>22)</sup> Während Maimonides die Sabier als Argument dafür verwendete, daß das Gesetz als eine Vergessenskunst funktionierte, argumentiert Spencer umgekehrt mit Ägypten als einem Bestandteil der jüdischen Erinnerung, den Gott erhalten wollte. Für Spencer ist es kein Zufall, daß Moses am ägyptischen Hof aufwuchs. Es kam Gott darauf an, seinen Propheten in alle hieroglyphischen Geheimnisse der Ägypter einweihen zu lassen, um deren Weisheit seinem Volk zugute kommen zu lassen. Was die Ägypter in den Schleier der Hieroglyphen hüllten, kleidete Moses in den Schleier seiner Gesetze.

Spencers Hauptthese war, daß die ägyptische Religion viel älter ist als die mosaische; die Worte *iam diu ante Mosem* bilden ein Leitmotiv seiner Darlegung. Wir dürfen nicht vergessen, daß das damalige Geschichtsbewußtsein noch fest im kanonisierten Gehäuse der biblischen Chronologie eingebunden war.<sup>23)</sup> Das implizierte einerseits einen strikten Diffusionismus – alles war von einem einzigen Ursprung ausgegan-

<sup>21)</sup> Moshe Halbertal/Avishai Margalit, *Idolatry*. Cambridge, Mass. 1982.

<sup>22)</sup> Das lateinische Wort *translatio* heißt zwar Übertragung im Sinne von Transfer, Entlehnung, Übernahme und nicht „Übersetzung“ im sprachlichen Sinne. Spencer meint damit, daß Moses ägyptische Riten übernommen, nicht übersetzt hat. Aber es ist klar, daß solche Übernahme Übersetzung impliziert bzw. eine Übersetzung im weiteren Sinne darstellt.

<sup>23)</sup> Zur Debatte um Chronologie und Geschichte im 17. und 18. Jahrhundert s. besonders Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time. The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico*. Chicago 1984, sowie Anthony Grafton, *Tradition and Technique in Historical Chronology*, in: M. H. Crawford/C. R. Ligota (Eds.), *Ancient History and the Antiquarian. Essays in Memory of Arnaldo Momigliano*. London 1995, 15–31.

gen – und andererseits eine Rangordnung, in der das Frühere und Ursprungsnähere größere Verbindlichkeit beanspruchte als das Spätere und Abgeleitete. Chronologische Fragen betrafen zugleich solche der Wahrheit und Verbindlichkeit. Für viele, zu denen auch kein Geringerer als Isaac Newton gehörte, bedeutete Spencers Frühdatierung der ägyptischen Religion eine Erschütterung des biblischen Weltbilds, die es zu bekämpfen galt. Noch Vico hat Spencer scharf widersprochen. Auf Spencers Bundesgenossen im Kampf um die Chronologie, John Marsham, werde ich noch eingehen.

Was die Chronologie betrifft, hat Spencer recht behalten. Ansonsten aber erweisen sich fast alle ägyptischen Herleitungen, die Spencer vorbringt, im Licht der neueren ägyptologischen und alttestamentlichen Forschung als unsinnig. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß er im Rahmen und fast möchte man sagen unter dem Vorwand seiner Bibelexegese einen unglaublichen Reichtum an Informationen über das alte Ägypten aus allen ihm damals verfügbaren Quellen zusammenträgt und ein verblüffend differenziertes Bild der ägyptischen Religionsgeschichte entwirft, das durch seine kritische Methode weit von den nur wenig älteren Werken Athanasius Kirchers absticht. Wenn man Kircher vielleicht den letzten Renaissance-Ägyptophilen nennen kann, so beginnt mit Spencer die Ägyptophilie der Aufklärung. Deren unschätzbare Vorteil ist, daß sie sowohl die historische als auch die orthodoxe Kritik im Rücken hat. Für die Ägyptophilen der Renaissance diente Ägypten als Argument für den Nachweis, daß alles mit allem zusammenhing und vereinbar war, weil alles aus einem gemeinsamen Ursprung göttlicher Weisheit hervorgegangen war, Mosaisches Gesetz, christliche Mysterien, griechische Philosophie und jüdische Kabbala. Im Corpus Hermeticum erblickte man die älteste Kodifikation einer Ur-Theologie und Ur-Philosophie.<sup>24)</sup> Daher spielt auch die Chronologie eine so fundamentale Rolle. Die *prisca theologia* teilt mit dem biblischen Geschichtsbild den Grundsatz, alles aus einem einzigen Ursprung abzuleiten und das Ursprüngliche über das Abgeleitete zu stellen.

<sup>24)</sup> Die Literatur zur Renaissance-Hermetik ist uferlos; ich verweise hier nur auf den Sammelband von *Ingrid Merkel/Allen G. Debus* (Eds.), *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*. Washington/London/Toronto 1988. Die beste Einführung in die hermetische Tradition der Renaissance scheint mir noch immer *Frances A. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago 1964.

Die Geschichte, von der ich hier berichte, beginnt aber nicht im Jahre 1463, als Marsilio Ficino das *Corpus Hermeticum* übersetzte, sondern erst im Jahre 1669, als John Spencer in der Form oder Maske biblischer Exegese seine religionsgeschichtlich-ägyptologischen Studien begann. Zwischen diesen beiden Daten liegt Isaac Casaubons Entlarvung des *Corpus Hermeticum* als eine christliche Fälschung der Spätantike, die für die Sache der *prisca theologia* ein vernichtendes Gegenargument darstellte – eben weil hier alles auf die Chronologie ankam. Daher nannte Frances Yates das Jahr 1614, in dem Casaubons Buch erschienen war, die Wasserscheide zwischen Renaissance und Aufklärung.<sup>25)</sup> Gerade als Ägypten im Rahmen der traditionellen Diskussionen um Hermetismus und Hieroglyphik als Argument verblaßt war, eröffnete die Moses-Debatte, die Spencer mit seinem Werk inauguriert, ein völlig neues Fenster auf das alte Ägypten.

Spencer war kein Ketzer, Deist oder Freidenker. Er betrieb seine Ägyptologie als Theologe, Hebraist und Rektor eines Cambriger College und war sich gewiß nicht bewußt, mit seiner Deutung der mosaischen Gesetze als einer Entlehnung aus dem Ägyptischen einen Paradigmenwechsel, ja geradezu eine Revolution auszulösen, die auf nichts Geringeres als auf eine Historisierung der Offenbarung hinausläuft.<sup>26)</sup> Dies aber hat er bewirkt, und es ist diese Rezeptionsgeschichte, die seinen Fall so interessant macht. Seine Wirkung reicht (das ist meine These) bis zu Freud. Mit Spencer beginnt eine Debatte, die über Moses geht, aber von Ägypten handelt und sich im Grunde nur auf einen einzigen biblischen Satz stützen kann, der zudem noch nicht einmal im Alten, sondern nur im Neuen Testament steht: „Und Moses war wohl unterrichtet in aller Weisheit der Ägypter“ (Apg 7,22). Dies ist die Basis einer Moses-Literatur, die das Faktum von Moses' ägyptischer Erziehung, d. h. Einweihung, zum Anlaß nimmt, die Formen und Inhalte der „ägyptischen Mysterien“ zu erforschen.

<sup>25)</sup> *Isaac Casaubon*, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales*. London 1614, 70 ff. Siehe dazu *Yates*, *Giordano Bruno* (wie Anm. 24), 398–403; *Anthony Grafton*, *Protestant versus Prophet. Isaac Casaubon on Hermes Trismegistos*, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 46, 1983, 78–93 (auch in: *ders.*, *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*. Princeton 1991, 145–161).

<sup>26)</sup> Ein ganz linientreuer Theologe war Spencer jedoch nicht. Martin Mulso macht mich auf Briefe aufmerksam, aus denen Spencers Nähe zum Socinianismus hervorgeht.

Spencer stand nicht allein. Neben ihm sind eine ganze Reihe von Gelehrten zu nennen, die in der gleichen Richtung wirkten, insbesondere Samuel Bochart und Gerhard Voss.<sup>27)</sup> Erwähnen möchte ich hier nur zwei Kollegen, mit denen er in näherer Verbindung stand: John Marsham und Ralph Cudworth. John Marshams „Canon chronicus“ verwendet Ägypten als Argument für jene neue chronologische Grundlegung der Weltgeschichte, von der schon kurz die Rede war.<sup>28)</sup> Marsham teilt die Weltgeschichte von der Sintflut im Jahre 2370 (seit Erschaffung der Welt) bis zum Tod des Peisistratos im Jahre 4170 in 18 Säkula ein. Der Exodus und die mosaischen Gesetze datiert er ins 9. Säkulum, 900 Jahre nach Menes, dem Gründer des ägyptischen Staates, und 800 Jahre nach Hermes Trismegistus, dem Gründer der ägyptischen Weisheit, dessen ägyptischen Namen Thot er mit Atothes, einem König der 1. Dynastie, gleichsetzt. Marsham vergleicht sogar die ägyptischen Sittengesetze, die er aus Porphyrius, *De abstinentia*, bezieht, mit dem Dekalog und meint, daß Moses die „ethische und zivile Disziplin“ aus Ägypten übernommen habe.

Während Spencer die ägyptischen Riten behandelte und Marsham die Chronologie und Geschichte erforschte, widmete sich Ralph Cudworth, Professor Regius für Hebräisch, der ägyptischen Theologie. Sein Hauptwerk „*The True Intellectual System of the Universe*“ erschien 1678 und wurde in Nachdrucken, Übersetzungen und Bearbeitungen (darunter von dem Göttinger Gelehrten Johann Lorenz Mosheim) ein Zentralbuch des 18. Jahrhunderts.<sup>29)</sup> Cudworth verwendet Ägypten als Argument im Kampf gegen den Atheismus, wobei er explizit den antiken Materialismus, aber de facto Hobbes und Spinoza im Visier hat. Seine These ist, daß alle Religionen im Grunde monotheistisch sind und denselben Gottesbegriff haben. Alle Polytheismen kennen nur einen einzigen ungeschaffenen Gott, auch wenn sie aus ihm viele geschaffene Götter ableiten. Selbst dem Atheismus liegt dieser

<sup>27)</sup> Samuel Bochart (1599–1667) und Gerard Joannes Vossius (1577–1649); dazu vor allem John Selden (1584–1654), Richard Simon (1638–1712), Jean Le Clerc (1657–1737), John Marsham (1602–1685), Herman Wits (1636–1708), Pierre-Daniel Huet (1630–1721), Edward Stillingfleet (1635–1699) und Theophile Gale (1628–1678).

<sup>28)</sup> *John Marsham, Canon chronicus aegyptiacus, hebraicus, graecus*. London 1672.

<sup>29)</sup> *Ralph Cudworth, The True Intellectual System of the Universe. The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and Its Impossibility Demonstrated*. London 1678, 2. Aufl. London 1743.

Gottesbegriff zugrunde, denn er leugnet den Einen ungeschaffenen Schöpfer, nicht die vielen Götter. Die expliziteste und älteste Lehre des Einen Gottes findet sich in dem, was er die Geheimtheologie („Arcane Theology“) der Ägypter nennt. Was Cudworth hier unternimmt, läuft auf eine vollständige Rehabilitierung des Corpus Hermeticum als einer Quelle ägyptischer Arkantheologie hinaus. Frances Yates, so zeigt sich, hatte das Kapitel der hermetischen Tradition mit dem Jahr 1614 viel zu früh geschlossen. Zwar war an Isaac Casaubons Spätdatierung der bis dahin für uralte gehaltenen Texte nicht zu rütteln. Dennoch hat Frances Yates nicht recht, wenn sie meint, daß Casaubons Entdeckung „allen Versuchen die Grundlage entzog, mit den Mitteln des Hermetismus eine natürliche Theologie zu vertreten“. <sup>30)</sup> Das Gegenteil ist der Fall. Im späten 17. und im 18. Jahrhundert wird Ägypten zum Argument gerade dieser Debatte um eine natürliche Theologie. Das ist ganz eindeutig das Verdienst von Cudworths Buch, das Casaubons vernichtende Kritik mit behutsamen Argumenten zurechtrückt und durchaus diesseits der Wasserscheide, im kritischen Geist der Aufklärung, zu einer natürlichen Theologie auf der Grundlage des Hermetismus zurückkehrt. Cudworth zeigt, daß Casaubon den Fehler gemacht hat, alle 17 Traktate als einen einzigen Text aufzufassen und Kriterien, die nur drei Texte ins 3. Jahrhundert n. Chr. datieren, auf das ganze Corpus auszuweiten. Zweitens meint er, daß die Texte, auch wenn sie spät sind, doch nur bezeugen, wie lange diese Theologie geblüht hat und nicht, wie spät sie entstanden ist. Schließlich kann er sich auf Jamblich berufen, der gesagt hat, daß die ägyptischen Priester ihre Überlieferungen nicht nur in die griechische Sprache, sondern auch in philosophische Begriffe übersetzt hätten, so daß die platonischen Anklänge nicht weiter verwunderlich sind. <sup>31)</sup> Außerdem fährt Cudworth erst einmal alles andere ihm irgend verfügbare philologische und epigraphische Material auf, Plutarch, Inschriften, Kirchenväter, Plotin und die Neuplatoniker, bis er mit seinen hermetischen Passagen herausrückt. Und alle weisen in dieselbe Richtung. Diese faßt er in die Formel „Hen kai pan“, das All-Eine. Eindrucksvoller, als Cudworth das auf mehr als fünfzig Seiten mit Zitaten von teilweise geradezu überwältigender Ausdruckskraft ausbreitet, läßt sich der Pantheismus als altägyptische Geheimtheologie nicht belegen. So wurde Cudworth im 18. Jahrhundert zur Bibel der

<sup>30)</sup> Yates, Giordano Bruno (wie Anm. 24), 398.

<sup>31)</sup> De Mysteriis VIII, 265.

Spinozisten, und wurde Ägypten zum Argument in der Debatte um die Lehre des All-Einen als natürlicher Theologie.

So wie Spencers entscheidender Beitrag in der Argumentation mit Ägypten im Konzept der *translatio* bestand, so lag Cudworths Beitrag im Begriff des Geheimnisses. Moses hatte die Wahrheit aus Ägypten übernommen, wo sie in der Form des Geheimnisses, als Arkantheologie, existierte. Beide Begriffe, das Konzept der *translatio* und das der Mysterien, waren Argument im Kampf um die Entschärfung der gegenreligiösen Grenzziehung.

Sechzig Jahre später bringt William Warburton, Bischof von Gloucester und bekannt als Herausgeber der Werke William Shakespeares, Cudworth und Spencer zusammen in einem dreibändigen Werk, das wiederum Moses gewidmet ist.<sup>32)</sup> Spencer hatte sich nur mit den Riten beschäftigt und die Theologie Cudworth überlassen. Cudworth seinerseits handelte nicht von Moses. Indem Warburton nun beides zusammenbringt, ist die Konsequenz unausweichlich, daß Moses nicht nur seine Gesetze, sondern auch seinen Gottesbegriff in Ägypten gelernt und von dort übernommen hat. Warburton ist als Bischof in dieser Hinsicht vorsichtig, aber seine Leser haben diese Konsequenz gezogen.

In seinem Buch „The Divine Legation of Moses“ geht Warburton von Spinozas Entdeckung aus, daß das Alte Testament kein Wort über die Unsterblichkeit der Seele und ein jüngstes Gericht enthält, und wendet diese ebenso skandalöse wie unwiderlegliche Tatsache in ein Argument für den göttlichen Charakter der Mosaischen Gesetzgebung. Alle Staatsgründer und Gesetzgeber, schreibt er, hätten sich auf die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ewige Belohnung und Strafe berufen müssen, um ihren Gesetzen die nötige Autorität zu verleihen, nur Moses habe das nicht nötig gehabt, weil er ja Gott hinter sich hatte, der schon im Leben und auf der Bühne der Geschichte für Lohn und Strafe sorgte. Kein Leser ist Warburton in dieser gewundenen Argumentation gefolgt, über die sich Lessing explizit mokierte. Im Gegenteil wurde sein Buch ebenso von den Deisten vereinnahmt wie Cudworth von den Spinozisten. Das Interesse dieses Buchs lag nämlich nicht in dem, was es über Moses mitteilte, sondern in dem, was darin

<sup>32)</sup> William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation*. London 1738–1741, 2. Aufl. London 1778.

über die heidnischen Kulturen und insbesondere Ägypten zu lesen war. Das Geheimnis ihres Funktionierens liegt in der Institution der Mysterien. Während Moses den Einen Gott offen verkündet, aber andere Wahrheiten wie die Unsterblichkeit der Seele und ein jüngstes Gericht zu erwähnen nicht nötig hat, lehren die anderen Völker, allen voran die Ägypter, die Unsterblichkeit der Seele und halten den Einen Gott geheim. Warburton geht davon aus, daß alle Völker, insbesondere die Ägypter, im Besitz der monotheistischen Wahrheit gewesen seien, sie jedoch nur in der Form der Mysterien überliefern konnten.

In Warburtons Begriff des Geheimnisses stoßen wir auf eine neue Figur des gegenreligiösen Antagonismus. Die monotheistische Wahrheit der Mysterien verhält sich zur Volksreligion im Sinne einer Gegenreligion. Daher erfordert sie das Geheimnis. Sie würde alles zerstören inklusive den Staat, wenn sie publik gemacht würde. Die öffentliche Religion ist fiktiv, aber staatstragend. Auch die öffentliche Religion braucht das Geheimnis, das ihren fiktiven Charakter verschleiert. Das sind die „kleinen Mysterien“. Hier geht es aber auch um Wahrheit (das Gericht nach dem Tode und die Unsterblichkeit der Seele), die für den Staat gebraucht wird und die Moses nicht nötig hat. Die Unterscheidung zwischen den kleinen und den großen Mysterien bezieht Warburton aus Clemens Alexandrinus. Die „kleinen“ Mysterien sind für die vielen, die „großen“ für die wenigen, zum Herrschen berufenen Eingeweihten.

Für Warburton besitzen aber auch die Mysterien die Wahrheit, und zwar in Form der Riten, während Moses sie in Form der Offenbarung, der verbrieften Gewißheit besitzt. Die Heiden besitzen sie in Form der doppelten Religion: eine für die Eingeweihten, eine für das Volk, Moses besitzt sie in der einfachen, allumfassenden Form. Aber: die Wahrheit ist auf beiden Seiten. In der letzten Stufe der Einweihung wird der Neophyt mit der Wahrheit konfrontiert.

Die höchste Einweihung stellt sich Warburton als die Desillusionierung des Initianden vor. Jetzt wird ihm der fiktive Charakter der Götter enthüllt. „Die Großen Mysterien betreffen das Universum. Hier endet alle Unterweisung. Die Dinge werden geschaut wie sie sind. Die Natur, und die Werke der Natur, werden geschaut und verstanden.“<sup>33</sup>) Dem Neophyten wird erklärt: Es gibt nur einen Gott, und dieser „ist einzig,

<sup>33</sup>) Clemens Alexandrinus, Strom., V, XI, 17,1; Warburton, *Divine Legislation* (wie Anm. 32), Vol. 1, 191.

von ihm selbst allein. Und diesem Einzigen sind alle Dinge ihr Dasein schuldig.“<sup>34)</sup>

Warburton zitiert diesen orphischen Hymnus<sup>35)</sup> mit einer Begeisterung, die an seiner Sympathie für die Mysterienreligionen keinen Zweifel aufkommen läßt. Warburtons Modell einer fiktiven Religion für das Volk und einer philosophischen Religion für die Eingeweihten erinnert an die Theorie des Priesterbetrugs, die in der damaligen Zeit viel diskutiert wurde.<sup>36)</sup> Hier muß man aber scharf unterscheiden. Die Priesterbetrugstheorie beruht auf einem ganz anderen Begriff von Fiktion. Ihr zufolge haben die Priester die Götter und Kulte erfunden zu dem einzigen Zweck, das Volk einzuschüchtern und sich selbst fette Pfründe zu sichern. Warburton verwendet den Begriff der notwendigen Fiktion. Der Staat konnte gar nicht anders als sich auf das Fundament einer religiösen Ordnung stellen, weil ohne die Furcht vor einer jenseitigen Vergeltung die Gesetze nicht befolgt würden und eine zivile Ordnung nicht durchsetzbar wäre. Daher unterscheidet Warburton im Rückgang auf Clemens zwischen kleinen und großen Mysterien. Die kleinen Mysterien schützen als ästhetische Fiktionen den Priesterstand und umgeben die heiligen Dinge mit der Aura des Geheimnisses. Die großen Mysterien aber schützen als notwendige Fiktionen den Staat und dürfen nur denen enthüllt werden, die zur Lenkung des Staates berufen sind.

Warburtons Buch gehörte zu den meistgelesenen Büchern des 18. Jahrhunderts; Herder, Condillac und Mendelssohn bauen darauf auf. Ein Leser sowohl Warburtons als auch Spencers ist in unserem Zu-

<sup>34)</sup> *heís est', autogenés. henòs ékgona pánta tetuktai.*

<sup>35)</sup> *Christoph Riedweg*, Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen hieros logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus). Tübingen 1993; vgl. *Orphicorum fragm.* 245 und 247 Kern. In kürzester Form bei Ps.-Justin, *Ad Graecos Cohortatio* 15,1 und *De Monarchia Dei*, 2; in längerer Fassung bei Clemens Alexandrinus, *Protreptikos*, 74,4f. (das ist die Stelle, die Warburton zitiert) und *Strom.* V, 78,4f., sowie Eusebius, *Praep. Evang.* XIII 12,5, ed. *Mras* II, 191 f.; *Heimo Erbse*, *Fragmente griechischer Theosophien*. Hamburg 1941, 15 ff. und 180 ff. S. auch *Christoph Riedweg*, *Pseudo-Justin, Ad Graecos De Vera Religione* (bisher „*Cohortatio ad Graecos*“). Einleitung und Kommentar. (Schweizer Beiträge zur Altertumswissenschaft, 25/1.) Basel 1994 (Register s. v. OF 245). Der Hymnus wird zuerst von Aristobulos zitiert, einem jüdischen Autor des 2. Jahrhunderts v. Chr., und zwar in einer von den späteren Zeugen vielfach abweichenden Bearbeitung. Vgl. auch *Elias Bickerman*, *The Jews in the Greek Age*. Cambridge, Mass. 1988, 225–231. Für einschlägige Hinweise danke ich *Adolf Martin Ritter*.

<sup>36)</sup> *Frank E. Manuel*, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*. Cambridge, Mass. 1959, 47–53 (Kap. 2: „The Grand Subterfuge“).

sammenhang besonders wichtig: Karl Leonhard Reinhold. Er bezieht aus Spencer und Warburton alle Materialien, um Ägypten ganz im Sinne von Freud als Argument gegen die Gegenreligion, gegen religiösen Antagonismus und Intoleranz aufzubauen.

Karl Leonhard Reinhold (1757–1825) war Jesuit (Pater Don Pius Reinhold) und zugleich Illuminat (Bruder Decius).<sup>37)</sup> 1783 wurde er Mitglied der Wiener Loge „Zur wahren Eintracht“, einer Stätte der Aufklärung, der später Haydn angehörte und in der auch Mozart, Mitglied der Tochterloge „Zur Wohltätigkeit“, ein- und ausging. Meister vom Stuhl war Ignaz von Born, einer der führenden Männer der josephinischen Aufklärung, Verfasser einer langen Abhandlung über die ägyptischen Mysterien<sup>38)</sup> und Vorbild des Sarastro in der Zauberflöte<sup>39)</sup>. Im November 1783 floh Reinhold, dessen Stellung als Jesuit und Illuminat in Wien prekär geworden war (beide Orden waren verboten worden), nach Leipzig, immatrikulierte sich für Philosophie, begegnete 1784 Wieland, heiratete 1785 dessen Tochter Sophie und wurde sein Mitherausgeber des Teutschen Merkur, in dem er in acht Folgen seine „Briefe über die Kantische Philosophie“ veröffentlichte. Er bekam daraufhin noch unpromoviert einen Ruf auf ein Extraordinariat für Philosophie in Jena, wo er Schillers Freund und Kollege wurde. Diese Details sind wichtig, wenn man die Wirkung des Buches verstehen will, in dem Reinhold die Moses-Debatte des 17. und 18. Jahrhunderts zusammenfaßt und auf einen Punkt bringt, der an Kühnheit Freud in nichts nachsteht. Für das Verständnis dieses Buches ist ferner wichtig, daß sich Reinhold in den Jahren 1785/86 mit dem Plan einer Disserta-

<sup>37)</sup> Vgl. *Alfred Klemmt*, Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie. Eine Studie über den Ursprung des spekulativen deutschen Idealismus. Hamburg 1958; *Gerhard W. Fuchs*, Karl Leonhard Reinhold – Illuminat und Philosoph. Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1994; *Yun Ku Kim*, Religion, Moral und Aufklärung. Reinholds philosophischer Werdegang. Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1996; diesen Hinweis verdanke ich *Florian Ebeling*. Das Geburtsjahr wird meist als 1758 angegeben, was auf einem Gedächtnisfehler seines Sohnes und ersten Biographen beruht und von Yun Ku Kim korrigiert wurde. Viel Biographisches zu Reinhold und zum Orden der Illuminaten, dem Reinhold angehörte, findet sich bei *Hans-Jürgen Schings*, Die Brüder des Marquis Posa. Tübingen 1996.

<sup>38)</sup> *Ignaz von Born*, Über die Mysterien der Aegyptier, in: Journal für Freymaurer 1, 1784, 17–132.

<sup>39)</sup> *Edwin Zalloker*, Das Urbild des Sarastro Ignaz von Born. Wien 1953.

tion über Spinoza trug, aus der dann aber aufgrund seiner frühen Berufung nichts wurde. Statt dessen entstand nebenher das Buch über die Hebräischen Mysterien, erschienen zuerst 1786 im Journal für Freymaurer, dann 1788 als Buch bei Göschen unter dem Illuminatennamen Br[uder] Decius.<sup>40)</sup> Die Jahre 1785/86 standen völlig im Banne von Friedrich Heinrich Jacobis Büchlein „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“, das 1785 erschienen war und die als Pantheismusstreit bekannte, Jahrzehnte andauernde Debatte auslöste.<sup>41)</sup> Reinhold selbst hat sich in seinen Briefen über die Kantische Philosophie an diesem Streit beteiligt. Dies bringt uns, wie sich zeigen läßt, auf Umwegen zurück zu Cudworth. Jacobi berichtet in seinem Buch über seine Unterredungen mit Lessing im Jahre 1780. Auf die Lektüre des Goethischen Prometheus hin soll Lessing ausgerufen haben: „Hen kai Pan! Ich weiß nichts anderes.“ Am 15. August 1780 schrieb Lessing dasselbe *Hen kai Pan* auf die als Gästebuch benutzte Tapete in Gleims Gartenhaus.<sup>42)</sup> Jacobi verstand diesen Ausspruch als das griechische Äquivalent von *deus sive natura* und als Bekenntnis zu Spinoza. Bei Spinoza findet sich diese Formel freilich nicht, aber in

<sup>40)</sup> [Karl Leonhard Reinhold] = Br[uder] Decius. Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey. In zwey Vorlesungen gehalten ... Leipzig 1788.

<sup>41)</sup> Heinrich Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin 1916; vgl. Horst Folkers, Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling, in: Evelyne Goodman-Thau/Gert Mattenklott/Christoph Schulze (Hrsg.), Kabbala und Romantik. Tübingen 1994, 71–96; Alexander Altmann, Lessing und Jacobi. Das Gespräch über den Spinozismus, in: Lessing Yearbook 3, 1971, 25–70. Interessant ist auch ein Brief Hamanns an Jacobi, der auf die Hauptpunkte seines Spinoza-Buchs eingeht: Johann Georg Hamann, Briefe. Ausgewählt, eingel. u. mit Anmerkungen versehen v. Arthur Henkel. Frankfurt am Main 1988, 130–133.

<sup>42)</sup> Herder hat den heute verlorenen Eintrag noch gesehen und schrieb darüber einen langen Brief an Jacobi: „... und so ergreife ich endlich eine Stunde Ihnen nichts als *en kai pan* zu schreiben, das ich schon von Leßings Hand in Gleims Gartenhause selbst las, aber noch nicht zu klären wußte ...“; Brief vom 6. Februar 1784 an Jacobi, in: Michael Brüggem/Siegfried Sudhof (Hrsg.), Briefwechsel Friedrich Heinrich Jacobi. Bd. 3: Briefwechsel 1782–1784. Hrsg. v. Peter Bachmeier. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987, 279 (Hinweis von Birgit Sandkaulen-Bock); vgl. Erich Schmidt, Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften. 2 Bde. Berlin 1884–1886, Bd. 2, 804; Gotthold Ephraim Lessing, Sämtliche Schriften. Hrsg. v. Karl Lachmann. 3. Aufl. Berlin/Leipzig 1915, Bd. 22/1, IX; Hermann Timm, Gott und die Freiheit. Bd. 1: Die Spinoza-Renaissance. Frankfurt am Main 1974, 15 ff.; Karl Christ, Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits. Würzburg 1988, 59 f.

zahlreichen Abwandlungen bei Cudworth. So war Lessings Credo zugleich ein Bekenntnis zu Hermes Trismegistus. Bekanntlich wurde die Formel *Hen kai Pan* alsbald zur Devise einer ganzen Generation, und Reinholds Buch muß man als Beitrag zu dieser Debatte verstehen.

Reinholds These ist, daß Moses die ägyptische Mysterientheologie in hebräische Gesetze übersetzte. Die ganze „Idolatrie“, die Spencer noch stark beschäftigte, wird bei Reinhold zur bloßen Fassade, zur theatralischen Außenseite, gedacht, um das Volk in Schach und bei Laune zu halten. Die eigentliche Religion war ein esoterischer Pantheismus bzw. „Kosmotheismus“, in dem jeder das, was man damals „Spinozismus“ nannte, wiedererkannte. Schon Toland hatte 1708 Moses als *spinosista* identifiziert.<sup>43</sup>) Bei Reinhold erscheint die spinozistische Gleichsetzung von Gott und Natur – *deus sive natura* – als Gleichsetzung von Jahweh („Jehovah“) und Isis. Die Gleichung *Jehovah sive Isis* wurde folgendermaßen begründet. Den Namen Jehova (JHWH) erklärt Reinhold im Rückgang auf Ex 3,14 in der Fassung der Septuaginta (*ego eimi ho ôn*) als „Ich bin das wesentliche Daseyn“ und als die Verweigerung eines Namens bzw. die Offenbarung als *deus anonymus*. Hierfür zitiert er das Corpus Hermeticum (Traktat Asclepius cap. 20)<sup>44</sup>) in der Wiedergabe von Laktanz<sup>45</sup>), eine Stelle, die das Abendland seit jeher stark beschäftigt hatte und unter anderen bei Nicolaus von Cues eine bedeutende Rolle spielt<sup>46</sup>). Dort heißt es, daß Gott entweder keinen oder alle Namen hat, weil er Eines und Alles ist. Auch die Ägypter also wußten, daß der Eine Gott keinen Namen hat, weil jeder Name einschränkt, Gott aber alles ist.

Wenn Jahwe sagt: „Ich bin der Seiende“, was Reinhold als „Ich bin das Sein“ versteht, dann sagt Isis „Ich bin alles was ist“. Hierfür beruft sich Reinhold auf Plutarchs und Proklus' Wiedergaben der Aufschrift auf dem verschleierte Bild zu Sais, die Reinhold verdoppelt<sup>47</sup>) zu „Ich

<sup>43</sup>) *Adeisidaemon sive Titus Livius a superstitione vindicatus ... annexae sunt ... A Origines Judaicae ut RELIGIO propaganda etiam, quae est juncta cum cognitionae Naturae; sic SUPERSTITIONIS stirpes omnes ejicendae annexae sunt Origines Judaicae sive, STRABONIS, de Moyse et Religione Judaica historia, Breviter Illustrata. Den Haag 1709, 99–199.*

<sup>44</sup>) Ed. Arthur Darby Nock/André Jean Festugière. Vol. 2. Paris 1960, 320f.

<sup>45</sup>) Lact., Div. Inst. I,6.

<sup>46</sup>) *Nicolaus Cusanus, De docta ignorantia I, cap. XXIV. Ed. H. G. Senger. Hamburg 1993, 96–99.*

<sup>47</sup>) Zur merkwürdigen Zweizahl beruft sich Reinhold auf *Voltaire, Essay sur les mœurs des peuples, § XXII: „Des rites égyptiens“, in: Œuvres de Voltaire. Ed.*

bin was da ist“ und „ich bin alles was da ist, war und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet.“<sup>48</sup>) Dazu stellt er den orphischen Initiationshymnus nach Eusebius und Clemens Alexandrinus, den wir bereits bei Warburton kennengelernt haben – „er ist einzig, von ihm selbst allein. Und diesem Einzigem sind alle Dinge ihr Dasein schuldig“.

Kein Geringerer als Ludwig van Beethoven hat sich genau diese drei Sätze abgeschrieben und unter Glas gerahmt auf seinen Schreibtisch gestellt. Dort wurden sie von seinem Biographen Anton Schindler gefunden und als ägyptische Weisheit erklärt, die Beethoven vermutlich aus einem damals gerade erschienenen ägyptologischen Buch vom Champollion-Figeac abgeschrieben habe.<sup>49</sup>) Das stimmt aber nicht; Beethoven hat sie von Reinhold, wenn auch nicht direkt, sondern, wie sich nachweisen läßt, auf dem Umweg über Schiller, dessen Essay „Die Sendung Moses“ Beethoven gelesen hatte<sup>50</sup>) und der eine Kurzfassung

M. Beuchot. Paris 1829, Vol. 15, 102–106, vgl. 103: „Il se serait fondé sur l'ancienne inscription de la statue d'Isis, 'Je suis ce qui est'; et cette autre, 'Je suis tout ce qui a été et qui sera; nul mortel ne pourra lever mon voile.'“

<sup>48</sup>) *Christine Harrauer*, „Ich bin, was da ist ...“ Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit, in: *Sphairos. Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik* 107/08, 1994/95, 337–355.

<sup>49</sup>) Siehe hierzu *Erhart Graefe*, Beethoven und die ägyptische Weisheit, in: *Göttinger Miscellen* 2, 1972, 19–21, mit Verweis auf *Anton F. Schindler*, *Biographie von Ludwig van Beethoven*. 3. Aufl. Münster 1860, 161. In der von *Ignaz Moscheles* herausgegebenen und übersetzten englischen Ausgabe von 1841: *The Life of Beethoven*. Mattapan 1966, Vol. 2, 163, heißt es hierzu und hinsichtlich von Beethovens religiösen Überzeugungen: „If my observation entitles me to form an opinion on the subject, I should say he (scil. Beethoven) inclined to Deism; in so far as that term might be understood to imply natural religion. He had written with his own hand two inscriptions, said to be taken from a temple of Isis.“ Beethovens Text, den Schindler in Faksimile wiedergibt, lautet: „Ich bin, was da ist // Ich bin alles, was ist, was war, und was seyn wird, kein sterblicher Mensch hat meinen Schleyer aufgehoben // Er ist einzig von ihm selbst, u. diesem Einzigem sind alle Dinge ihr Daseyn schuldig.“ Die Sätze sind durch doppelte Schrägstriche voneinander abgesetzt. Der dritte ist vielleicht später zugefügt; die Handschrift wirkt kleiner und flüchtiger. – Beethoven war kein Freimaurer, hatte aber enge Freunde unter Freimaurern und Illuminaten, zu denen etwa Beethovens Lehrer Neefe gehörte. Solomon weist völlig zu Recht darauf hin, daß diese Sätze den meisten Gebildeten jener Zeit bekannt waren und ihren Weg selbst in freimaurerische Riten gefunden hatten.

<sup>50</sup>) Beethoven kannte Schillers Aufsatz „Die Sendung Moses“; in einem Konversationsbuch von 1825 findet sich der Eintrag von Matthias Artaria: „Haben Sie ‚Ueber die Sendung Moses‘ von Schiller gelesen?“; siehe *Maynard Solomon*, *Beethoven Essays*. Cambridge, Mass. 1988, S. 347, Nr. 24.

des Reinholdschen Buches darstellt. Der Fall belegt die ungeheure Breitenwirkung dieser Gedanken. Mit Reinhold und Schiller erreicht die Moses-Debatte eine Ebene, auf der sie zur Religion der gebildeten Aufklärung wird. Diese erhebt Sätze zum Credo einer natürlichen Theologie, die allgemein für altägyptische Weisheit gelten. Ägypten gilt aufgrund seines hohen Alters als das stärkste Argument für die Wahrheit dieser Anschauungen. Wer zeigen konnte, daß auch die biblische Offenbarung auf nichts anderes als diese Kernsätze altägyptischer Mysterienweisheit hinauslief, riß die Schranken zwischen Christen, Juden, Muslimen und Heiden ein und legte eine Einsicht frei, die alle Menschen zu Brüdern macht.

Die Vorlesung von Schiller, gehalten 1789, veröffentlicht 1790, ist, wie gesagt, eine Kurzfassung des Reinholdschen Buches.<sup>51)</sup> Schillers eigener Beitrag ist die Kategorie des Erhabenen, worunter eine Schauer, Schrecken, Sprachlosigkeit einflößende Erfahrung verstanden wurde. Das Erhabenste ist die Namenlosigkeit Gottes. „Nichts ist erhabener als die einfache Größe, mit der sie von dem Welterschöpfer sprachen. Um ihn auf eine recht entscheidende Art auszuzeichnen, gaben sie ihm gar keinen Namen.“<sup>52)</sup> Das Erhabene ist das Unnennbare, Unaussprechliche, Sprach- und Begriffstranszendente. Nach Kant gibt es nichts Sublimeres im Mosaischen Gesetz als das 2. Gebot: „Du sollst dir kein Bildnis machen“ bedeutet für Kant ikonisches, symbolisches, schlechthinniges Verstummen.<sup>53)</sup> Aber dieselbe Formel „Nichts ist erhabener als“ wird in einer berühmten Fußnote auch auf Schillers Beispiel angewandt:

„Vielleicht ist nie etwas Erhabeneres gesagt oder ein Gedanke erhabener ausgedrückt worden als in jener Aufschrift über dem Tempel der Isis (der Mutter Natur): ‚Ich bin alles was da ist, was da war und was da sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt.‘“<sup>54)</sup>

51) Schillers Abhängigkeit von Reinhold wird auch von *Harrauer*, „Ich bin, was da ist“ (wie Anm. 48), hervorgehoben.

52) *Friedrich von Schiller*, Die Sendung Moses, in: ders., Sämtliche Werke. Bd. 4: Historische Schriften. Hrsg. v. Helmut Koopmann. München 1968, 745.

53) *Immanuel Kant*, Kritik der ästhetischen Urteilskraft, in: ders., Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 8. Darmstadt 1968, § 29, 365 (2. Aufl., 125).

54) Ebd. 417. Zum Motiv der Naturgeheimnisse s. die ausgezeichnete Studie von *Pierre Hadot*, Zur Idee des Naturgeheimnisses. Beim Betrachten des Widmungsblattes in den Humboldtschen ‚Ideen zu einer Geographie der Pflanzen‘. (Abhand-

Auch in der Debatte um das Erhabene diente Ägypten als Argument. Die Ägypter besaßen, was man die Weisheit des Schleiers nennen könnte; sie wußten, daß sich das Erhabene menschlicher Fassungskraft und Repräsentation entzieht, und umkleideten es mit dem Schutz der Mysterien. Auch Moses konnte die Wahrheit, in die er als ein zum Herrscher berufener ägyptischer Zögling eingeweiht war, seinem Volk nicht als solche offenbaren, sondern mußte sie ihrer Fassungskraft akkommodieren und aus dem namenlosen All-Einen einen Nationalgott machen.

Zu Schillers Lesern gehörte nicht nur Beethoven, sondern über hundert Jahre später Sigmund Freud. War Ägypten im 18. Jahrhundert ein Argument gegen Orthodoxie und Intoleranz, so griff Freud auf Ägypten zurück als Argument gegen den Antisemitismus, auf den er genauso reagierte wie die Aufklärer auf den Fanatismus der Religionskriege. Der biblische Moses, der Schöpfer des jüdischen Volkes, hatte mit seiner monotheistischen Gegenreligion eine scharfe Grenze gezogen, die das auserwählte Volk hoch über die Völker der Erde stellte und ihnen den Haß der Ausgegrenzten zuzog. Diese Grenze galt es zu destruieren. Welches Mittel konnte dazu wirksamer sein als der historische Nachweis, daß Moses ein Ägypter war und der von ihm verkündete Monotheismus eine ägyptische Religion?

Freud, der sein Projekt als einen historischen Roman begann, baute später sein Argument allein auf den historischen Nachweis und bediente sich dabei einer geradezu kriminologischen Methodik. Über der Tatsache, mit Echnaton den ägyptischen Monotheismus als real existierende Religion nachweisen zu können, vergaß er, daß damit für Moses als historische Figur noch gar nichts gewonnen war. Echnaton ist eine Figur der Geschichte, die nie in die Erinnerung einging, Moses ist eine Figur der Erinnerung, die nie historisch nachweisbar war. Ihre Verbindung, wie Freud sie konstruiert, ist ein Produkt der Phantasie, genau wie die ägyptischen Mysterien, in die man früher den jungen Moses eingeweiht glaubte.

Trotzdem ist die Konstellation von Echnaton und Moses bedeutungsvoll. Beide sind verbunden durch dieselbe Tat: die Schaffung eines Raumes durch das Treffen einer Unterscheidung. Dieser neue Raum ist der Raum einer Religion, die auf Wahrheit gegründet ist und daher alles

andere als Lüge ausgrenzen muß. Echnaton hat diese Unterscheidung als erster getroffen, aber unter dem Namen des Moses ist sie geschichtsmächtig geworden. Damit wurde Ägypten zum Inbegriff der ausgegrenzten Lüge – und die historische Rehabilitierung Ägyptens zum Argument all derer, denen es um die Aufhebung dieser Unterscheidung und die Öffnung dieser Grenze ging.<sup>55)</sup>

Ägypten als Argument – außerhalb der Ägyptologie hat diese Debatte nicht aufgehört. Neben Sigmund Freud wäre noch Thomas Mann zu nennen, der in seinen Joseph-Romanen die „Einheit des Menschengesistes“ predigte und dabei genau wie Freud von der Konstellation von Israel und Ägypten ausging. Für die Ägyptologie stellen diese Debatten, die Ägypten als Argument wofür oder wogegen auch immer heranziehen, eine Herausforderung dar, der sie sich auf die Dauer nicht wird entziehen können. Sie wird ihr Geschäft geduldiger Quellenerschließung *sine ira et studio* weiter betreiben, aber sie wird daneben auch Formen und Schreibweisen entwickeln müssen, die dem perennierenden Bedürfnis nach Vergangenheit, Gedächtnis und Orientierung Rechnung tragen und die Ergebnisse und Sichtweisen der Wissenschaft auch im Zusammenhang außerägyptologischer Diskurse zum Tragen zu bringen vermögen, dort nämlich, wo sie am meisten gebraucht werden.

Außerägyptologisch muß nicht unbedingt gleichbedeutend sein mit außerwissenschaftlich. Das ist die Lektion, die die Ägyptologie genau wie alle anderen „kleinen Fächer“ der Altertumswissenschaften und der Orientalistik zu lernen haben. Sie stehen vor der Aufgabe, über ihre Fachgrenzen hinweg sowohl miteinander als auch mit methodisch, theoretisch und komparatistisch orientierten Disziplinen wie Religionswissenschaft, Philosophie, Literaturwissenschaft und, ganz besonders, Geschichtswissenschaft in ein Gespräch einzutreten, das den Mut zu Verallgemeinerungen aufbringt, ohne die Normen wissenschaftlicher Argumentation aufzugeben. Ein solches Gespräch hat in Deutschland schon einmal stattgefunden: ich denke an die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg und an die Studien, die in diesem Forschungsrahmen entstanden sind. An diese Tradition könnte eine zukünftige Kulturwissenschaft anknüpfen und einen Forschungsrahmen aufbauen, in

<sup>55)</sup> In meinem Buch „Moses the Egyptian“, das 1997 erscheint und auf dessen Ergebnissen dieser Aufsatz beruht, habe ich einige markante Stationen dieser Argumentation von Spencer bis Freud eingehender beleuchtet.

dessen Kontext Ägypten auch wieder zum Argument werden kann – in Debatten, die nicht politisch, ideologisch oder auch theologisch, sondern im strikten Sinne wissenschaftlich sind.

### Zusammenfassung

Die Grenzen zwischen Wahrheit und Unwahrheit bzw. Heil und Verdammnis, die von den Offenbarungsreligionen und ihren verschiedenen Glaubensrichtungen gezogen werden, haben sich in den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts als tödlich erwiesen. In den Debatten, die um eine Überwindung dieser ausgrenzenden Religionsform kreisten, spielte Ägypten eine zentrale Rolle. Der Versuch des englischen Hebraisten John Spencer, die mosaïschen Ritualgesetze aus ihrem historischen – und das hieß für ihn: ägyptischen – Kontext heraus zu erklären, erwies sich als bahnbrechend. Spencer ergänzte Maimonides' Prinzip der „normativen Inversion“, demzufolge sich die Mosaïschen Gesetze in Kontradistinktion zu den Riten der Heiden erklären, durch das Prinzip der „Translation“, das sie umgekehrt als Übernahme und Weiterbildung einer schon den Heiden erschlossenen Wahrheit versteht. In der Folge wurde der Begriff der Offenbarung ersetzt durch den der Einweihung. An die Stelle exklusiver Wahrheit trat die Idee eines Lernprozesses, der die zunächst nur den Weisen und Philosophen zugängliche Einsicht in die Gottesbedingtheit der Welt letztendlich zum Gemeinbesitz der Menschheit werden läßt und alle Menschen zu Brüdern macht. – Mit der Entstehung der Ägyptologie als historisch-kritischer Wissenschaft hat sich ein Graben aufgetan zwischen Diskursen, die sich nach wie vor auf Ägypten berufen, um daraus gegenwartsrelevante Argumente – z. B. für den Vorrang der afrikanischen vor der „westlichen“ Kultur – zu beziehen, und der wissenschaftlichen, wertfreien und interesselosen Beschäftigung mit der altägyptischen Kultur. Diesen Graben gilt es zu überwinden.