

JAN ASSMANN

## In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike

Daß wir „in Geschichten verstrickt“ sind, hat uns Wilhelm Schapp gezeigt.<sup>1</sup> Die Psychologie und Psychiatrie hat auf dieser Analyse aufbauend neue Konzepte von Identitätsbildung und Therapie entwickelt, unter denen das „story“-Konzept Dietrich Ritschls einen prominenten Platz einnimmt.<sup>2</sup> Wir sind die Geschichten, die wir von uns erzählen. Unser Selbstbild ist wesentlich narrativ verfaßt. Sogar das Gedächtnis stellt man sich heute nicht mehr als einen Speicher vor, sondern vielmehr als Verkettungen von Elementen, deren Zusammenhang narrativen Grundmustern folgt. Unser Leben gewinnt für uns selbst Sinn und Zusammenhang durch narrative Kohärenzfiktionen, die Struktur in unsere Erinnerungen bringen und unsere Identität konstituieren.

Bilder erscheinen uns demgegenüber als isolierte, nicht in nachträglich konstruierte Zusammenhänge eingebettete Erinnerungen, die gerade aufgrund ihrer oft sperrigen Konsistenz und Konstanz höhere Authentizität beanspruchen. In Bilder, so scheint es, kann man sich nicht „verstricken“, weil sie, anders als Erzählungen, keine übergreifenden Zusammenhänge aufbauen, sondern ihre Strahlkraft aus der quer zu solchen Zusammenhängen stehenden Vereinzelung beziehen.

### I.

„Verstrickung“, und zwar in Bilder, trifft aber genau den Vorwurf, den die monotheistischen Religionen gegen die anderen, als „Heidentum“ verworfenen Religionen erheben. An diesen erscheint als das anstößigste Element der Bildkult, der unter Begriffen wie *avodah zarah*, *idololatria*, Götzendienst

---

1 W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Wiesbaden 1976<sup>2</sup>.

2 Siehe u.a. D. Ritschl, *Das „story“-Konzept in der medizinischen Ethik*, in: ders., *Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze*, München 1986, 201–211. Siehe auch D. P. Spence, *Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*, New York, London 1982; D. McAdams, *The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self*, New York 1993.

und Fetischismus angeprangert und zum schlechthinnigen Feindbild und Inbegriff all dessen wird, was der Monotheismus als Heidentum bekämpft.<sup>3</sup> Was verbirgt sich hinter der Idolophobie des Monotheismus? Und wie haben die zu „Heiden“ abgestempelten Bildreligionen auf diese Verteufelung des ihnen Heiligen reagiert?

In der Bibel findet die Ablehnung der Bilder ihren Ausdruck in normativer, narrativer und satirischer Form.<sup>4</sup> Die normative Fassung findet sich im zweiten Gebot: „Du sollst dir kein Bildnis machen“:

Du sollst dir kein Bildnis machen in irgendeiner Gestalt, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist. Du sollst sie nicht anbeten noch ihnen dienen. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen, aber Barmherzigkeit erweist an vielen Tausenden, die mich lieben und meine Gebote halten. (Dtn 5,8–10 vgl. Ex 20,4–6).

Gemeint ist, daß man sich kein Götterbild machen soll, denn nur ein solches kann angebetet werden und nur einem solchen kann man dienen. Weder wird figürliche Kunst überhaupt verboten, noch ist hier explizit davon die Rede, daß man Gott selbst nicht abbilden darf. Es geht um Götterbilder, die als solche unvermeidlich die Gestalt irgendeines Wesens dieser Welt darstellen. Das zweite Gebot ist ein Kommentar zum ersten: Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Freilich ist implizit unterstellt, daß man den Gott, der hier spricht, nicht abbilden kann, weil seine Gestalt nicht geschaut, sondern nur seine Stimme gehört wird. Daraus ergibt sich, daß alle abbildbaren Götter *eo ipso* „andere“ Götter und als solche verboten sind. Denn Gott ist eifersüchtig. Wer „andere“ Götter anbetet, „haßt“ ihn; die Liebe zu ihm schließt andere Gottesbeziehungen aus. Und diese anderen Gottesbeziehungen werden über Bilder hergestellt, so daß ein Verbot der Bilder dem Verbot anderer Gottesbeziehungen gleichkommt. Der Grund dieses Gebotes liegt also nicht darin, daß diese anderen, in Bildern angebeteten Götter „falsch“ oder „fiktiv“ sind, sondern darin, daß Gott eifersüchtig ist, keine anderen Beziehungen duldet und die ausschließliche Verehrung seines Volkes fordert.

Die narrative Fassung dieses Gebots ist die Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex 32).<sup>5</sup> Hier geht es nun um das Verbot der Abbildung Gottes selbst.

3 Zur abendländischen Tradition siehe insbesondere M. Barasch, *Icon. Studies in the History of an Idea*, New York 1992; zur Idolatrie-Kritik in der jüdischen Tradition vgl. M. Halbertal, A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge, Mass. 1993.

4 Zum biblischen Bilderverbot siehe Chr. Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament* (Bonner Biblische Beiträge 62), Bonn 1987<sup>2</sup>; T. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context* (Coniectanea Biblica, OT Series 42), Stockholm, 1995, 49–51; sowie Chr. Uehlinger, „Du culte des images à son interdit“, in: *Le monde de la bible* 110, April 1998, 52–63.

Als die Israeliten Mose, der vom Berge Sinai nicht wieder herunter kommt, für tot halten, bitten sie Aaron, ihnen „einen Gott zu machen, der vor uns hergehe“. Aaron sammelt allen Goldschmuck ein und gießt daraus ein Stierbild, in dem die Israeliten denn auch sogleich ihren Gott erkennen: „Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Ägyptenland geführt hat“. Bei diesem Gottesbild geht es also, wenn man auf den „subjektiv gemeinten Sinn“ schaut, um ein Bild Jahwes, und nicht um das eines anderen Gottes, z.B. des Baal oder des ägyptischen Apis-Stiers.<sup>6</sup> Das Volk macht sich ein Bild Gottes, weil es anstelle des verschwundenen Mose ein sichtbares Zeichen oder Kontaktmedium braucht, um in der Wüste die Orientierung nicht zu verlieren. In den Augen Gottes aber ist auch das Abfall von seinem Bündnis, den er wie ein grausamer Oberherr unverzüglich mit vollständiger Ausrottung bestrafen möchte. Mose gelingt es, den Herrn zu einer milderen Bestrafung umzustimmen („und es fielen an dem Tage vom Volk dreitausend Mann“), aber die Geschichte lehrt, daß die Existenz des ganzen Volkes auf dem Spiel steht, wenn ein Bild gemacht und angebetet wird.

Beim Anblick dieses Bildes und des vor ihm tanzenden Volkes packt Mose der Zorn und er zerschmettert vor Wut die Gesetzestafeln, die er vom Berg heruntergebracht hat. Aber er zerstört auch das Bild, und zwar nicht in einem Anfall von Wut, sondern in einer systematischen, geradezu rituell anmutenden Form. Er schmilzt es im Feuer, zerstoßt es zu Pulver, vermischt es mit Wasser und gibt es dem Volk zu trinken. Dieser Akt der Einverleibung wirkt gar nicht wie eine Ablösung von der Verstrickung, ganz im Gegenteil scheint die Beziehung zwischen dem Bild und seinen Anbetern dadurch noch gesteigert. Der Sinn dieser Handlung wird erst klar, wenn man für das „Bild“ das „Heilige Tier“ substituiert. Was man nämlich mit Heiligen Tieren auf keinen Fall machen darf, ist, sie zu verzehren. Die Israeliten werden also zu einem schweren Tabubruch im Sinne der heidnischen – und zwar der ägyptischen – Religion gezwungen, in die sie mit der Anbetung des „Kalbes“ zurückgefallen waren. Zwar war das Kalb „subjektiv“ als Bild des Herrn gemeint worden, aber es geriet ihnen zu einem Bild des Apis-Stiers.

Die Erzählung lehrt, daß man Gott nicht abbilden darf, weil jedes Bild geradezu automatisch und unabhängig von jedem noch so gut gemeintem Sinn zum Bild eines anderen Gottes und damit „zur Sünde gerät“ (1.Kön 12,30). Aber auch in der narrativen Form wird nicht gesagt, daß das Kalb oder Stierbild einen falschen oder fiktiven Gott abbildet, sondern daß es einen „anderen“ Gott darstellt und daß seine Anbetung den Tatbestand der Untreue, des Abfalls erfüllt. Erst in der satirischen Form der Bilderkritik

---

5 Siehe hierzu bes. P. C. Bori, *The Golden Calf and the Origins of the anti-Jewish Controversy*, Atlanta 1990.

6 Vgl. auch 1.Kön 12,28ff. Jerobeam macht zwei goldene Kälber und stellte sie in Bethel bzw. Dan auf, was als Kultinstallationen für den Herrn, nicht etwa für fremde Götter, gemeint war. Trotzdem „geriet ihm das zur Sünde“.

kommt das Argument der Wahrheit und Wirksamkeit ins Spiel. Diese Form findet sich bei Jeremia (Kap. 10), Deuterjesaia und in einigen Versen des 115. Psalms. Der Psalm konfrontiert die Unsichtbarkeit des biblischen Gottes mit der Sichtbarkeit der heidnischen Bilder und will sie gerade durch ihre sichtbare Materialität als fiktiv, wirkungslos und illusionär bloßstellen.

Warum sollen die Heiden sagen: Wo ist denn ihr Gott?

Unser Gott ist im Himmel; er kann schaffen, was er will.

Ihre Götzen aber sind Silber und Gold, das Werk von Menschenhand.

Sie haben Münder, aber sprechen nicht,

Augen, aber können nicht sehen,

Sie haben Ohren, aber hören nicht,

Nasen, aber können nicht riechen.

Sie haben Hände, aber handeln nicht,

Füße, aber gehen nicht. (Ps 115, 2–7)

Hier geht es bei den Bildern nicht mehr um „andere Götter“, die Jahwes Eifersucht erregen, sondern um bloße „Götzen“, falsche, fiktive Götter, die sich die Heiden in ihrer Umnachtung selbst gemacht haben. Der absurde Charakter dieser Religionsform, die sich an Bilder wendet, kommt in der Satire Deuterjesaias noch schonungsloser zum Ausdruck:

Die Götzenmacher sind alle nichtig;  
woran ihr Herz hängt, das ist nichts nütze.

Und ihre Zeugen sehen nichts, merken auch nichts,  
damit sie zuschanden werden.

Wer sind sie, die einen Gott machen  
und einen Götzen gießen, der nichts nütze ist?

(...)

Der Schmied macht ein Messer in der Glut und formt es mit Hammerschlägen.

Er arbeitet daran mit der ganzen Kraft seines Arms;

dabei wird er hungrig, so daß er nicht mehr kann,

und trinkt auch kein Wasser, so daß er matt wird.

Der Zimmermann spannt die Schnur und zeichnet mit dem Stift.

Er behaut das Holz und zirkelt es ab

und macht es wie eines Mannes Gestalt, wie einen schönen Menschen;  
in einem Hause soll es thronen.

Er haut Zedern ab und nimmt Kiefern und Eichen

und wählt unter den Bäumen des Waldes.

Er hatte Fichten gepflanzt und der Regen ließ sie wachsen.

Das gibt den Leuten Brennholz, davon nimmt er und wärmt sich;

Teils heizt er damit, um Brot zu backen,

teils macht er daraus einen Gott

und wirft sich nieder, formt es zum Bilde und kniet vor ihm.

Die Hälfte [des Holzes] verbrennt er im Feuer,

auf den Kohlen brät er Fleisch,

ißt einen Braten und sättigt sich;

auch wärmt er sich und spricht:

„Ah, mir ist schön warm, ich spüre das Feuer.“

Und den Rest macht er zu einem Gott,

zu einem Bilde, und kniet vor ihm,

und wirft sich nieder und fleht zu ihm:

Rette du mich, denn du bist mein Gott! (Jes 44,9–17)

Der Text verwendet die altorientalische Gattung der Berufssatire, um das Treiben der Götzendiener zu verspotten.<sup>7</sup> Deren Verfahren besteht darin, bestimmte berufsspezifische Tätigkeiten als ein zielloses, absurdes Treiben darzustellen, das zu nichts nütze ist und nur ermüdend, verunreinigend und verunstaltend auf den derart Tätigen zurückwirkt und ihn dadurch aus der Gemeinschaft und ihren Wertordnungen sinnvollen sozialen Handelns ausschließt. Das Treiben der Götzendiener ist absurd, weil die Götzen, denen es gilt, fiktiv sind, Götter, die es gar nicht gibt, eingebildete Mächte. Die Satire beruht auf einer Technik der Verfremdung. Die beschriebene Tätigkeit oder Handlungsweise wird dadurch verfremdet, daß von bestimmten Voraussetzungen, die ihre Sinnhaftigkeit ausmachen, bewußt abgesehen wird. Hier wird von der Tatsache abgesehen, daß ein Stück Holz natürlich niemals eo ipso als Götterbild angebetet werden kann, sondern erst einer umständlichen Weihezeremonie unterzogen werden muß, die es mit der Götterwelt in Verbindung bringt und zur zeitweiligen Aufnahme göttlicher Beseelung zubereitet. Die Reduktion des Kultbilds, das nur im Zusammenhang einer hochkomplexen Semiotik als solches „funktioniert“<sup>8</sup>, auf seine bloße Materialität, ist ein verfremdender Trick, der alle Handlungen, die sich auf es beziehen, in das Licht des Absurden stellt.

Die bei weitem ausführlichste Ausgestaltung erfährt die Satire auf die „Torheit des Götzendienstes“ in dem apokryphen Text der Weisheit Salomos. Hier wird das Thema in nicht weniger als vier Kapiteln ausgebreitet. Dabei werden interessante Differenzierungen vorgenommen. Zunächst handelt der Text von denen, die ihre Verehrung auf Naturphänomene richten und Gottes Werke anbeten anstatt ihren Schöpfer:

die das Feuer oder den Wind oder die flüchtige Luft

oder die Sterne und mächtige Wasser

oder die Lichter am Himmel für Götter halten, die die Welt regieren.

Diese sind

nicht zu sehr zu tadeln, denn sie irren vielleicht

7 Zu dieser Gattung siehe P. Seibert, Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur (Ägyptologische Abh. 17), Wiesbaden 1967.

8 Siehe hierzu meinen Beitrag Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual, in: S. Biderstein, B.-A. Scharfstein (Hg.), Interpretation in Religion (Philosophy and Religion 2), Leiden 1992, 87–110.

und suchen doch Gott und hätten ihn gern gefunden.

Denn sie gehen zwar mit seinen Werken um und erforschen sie,  
aber sie lassen sich durch das, was vor Augen ist, gefangennehmen,  
weil so schön ist, was man sieht.

Diese Naturanbeter verstricken sich in der natürlichen Evidenz und Schönheit der Schöpfer, so daß sie unfähig sind, den Schöpfer zu erkennen. Aber sie sind doch immerhin auf dem Wege. Ganz und gar „unglücklich“ sind aber diejenigen, die ihre Hoffnung auf „tote Dinge“ setzen. Damit kommt der Text zu den Bildanbetern und verwendet zu deren Charakterisierung wiederum die aus Jesaja vertraute Form der Satire:

Aber die sind unselig und setzen ihre Hoffnung auf Totes, die da Werke von Menschenhand Gott heißen, als Gold und Silber, das künstlich zugerichtet ist, und die Bilder der Tiere oder unnütze Steine, so vor alten Jahren gemacht sind.

Als wenn ein Zimmermann, der zu arbeiten sucht, etwa einen Baum absägt und behaut und schichtet ihn wohl und macht etwas Künstliches und Feines daraus, das man braucht zur Notdurft im Leben. Die Späne aber von solcher Arbeit braucht er, Speise zu kochen, daß er satt werde.

Was aber davon übrig bleibt, das sonst nichts nütze ist, weil es krummes und ästiges Holz ist, nimmt und schnitzt er, wenn er müßig ist, mit Fleiß und bildet's nach seiner Kunst meisterlich und macht's eines Menschen ähnlich oder verachteten Tieres Bilde gleich und färbst's mit roter und weißer Farbe, rot und schön, und wo ein Flecken ist, streicht er's zu; und macht ihm ein feines Häuslein und setzt es an die Wand und heftet's fest mit Eisen, daß es nicht falle; so wohl versorgt er's, denn er weiß, daß es sich nicht selber helfen kann; denn es ist ein Bild und bedarf wohl Hilfe.

Und so er betet für seine Güter, für sein Weib, für seine Kinder, schämt er sich nicht, mit einem Leblosen zu reden; und er ruft den Schwachen um Gesundheit an, bittet den Toten ums Leben, fleht zu dem Untüchtigen um Hilfe und zu dem, so nicht gehen kann, um glückliche Reise; und um seinen Gewinn, Gewerbe und Hantierung, daß es wohl gelinge, bittet er den, so gar nichts vermag. (Weish 13,10–19)

Der Text läßt es aber nicht bewenden bei Spott und Satire, sondern geht zu einer förmlichen Verfluchung über:

Verflucht soll das sein, was mit Händen geschnitzt ist,  
wie auch der, der es schnitzte;  
dieser, weil er's machte, jenes, weil es Gott genannt wird,  
obwohl es doch vergänglich ist.

Denn Gott sind beide gleich verhaßt,  
der Gottlose und sein gottloses Werk;

denn das Werk wird samt dem Meister bestraft werden.

Darum werden auch die Götzen der Heiden heimgesucht,  
denn sie sind in der Schöpfung Gottes ein Greuel  
und zum Ärgernis für die Seelen der Menschen geworden  
und zum Fallstrick für die Füße der Unverständigen.

Denn Götzenbilder zu ersinnen ist der Anfang der Hurerei,  
und sie zu erfinden ist des Lebens Verderben (Weish 14,8–12)

Hier wird mit dem Ausdruck „Fallstrick“ der Begriff der „Verstrickung“ eingeführt. Die Bilder sind nicht nur unnützlich, sie verführen auch zum Bösen. Die Einführung des Bildkults wird auf zwei geschichtliche Wurzeln zurückgeführt: den Totenkult und den Herrscherkult.

Denn als ein Vater über seinen Sohn, der ihm allzu früh genommen wurde, Leid und Schmerzen trug, ließ er ein Bild machen und verehrte den, der längst tot war, jetzt als Gott und stiftete für die Seinen geheime Gottesdienste und Feiern.

Danach festigte sich mit der Zeit solch gottloser Brauch und wurde wie ein Gesetz gehalten.

Auch mußte man Bilder verehren auf das Gebot der Tyrannen hin. Die Leute konnten sie nicht von Angesicht zu Angesicht ehren, weil sie zu ferne wohnten, und machten sich aus der Ferne eine Vorstellung von ihrem Ansehen und fertigten ein sichtbares Bild des Königs an, den sie ehren wollten. (...)

Die Menge aber, die von der Anmut des Werkes angezogen wurde, hielt jetzt den für einen Gott, der kurz zuvor nur als Mensch geehrt worden war. (Weish 14,15–20)

Das ist nicht mehr Satire, sondern eine ernsthafte Religionstheorie, die, was den Ursprung der Bilder angeht, durchaus bedenkenswerte Thesen vorträgt. Der eigentliche Stachel dieser Religionskritik betrifft auch weniger den Ursprung, als vielmehr die Folgen des Bildkults. Hier schwelgt der Text in den abenteuerlichsten Unterstellungen:

denn entweder töten sie ihre Kinder zum Opfer  
oder kommen zu Gottesdiensten zusammen, die sie geheimhalten müssen,  
oder feiern wilde Gelage nach absonderlichen Satzungen  
und halten so weder ihren Wandel noch ihre Ehen rein,  
sondern einer tötet den anderen mit List oder kränkt ihn durch Ehebruch;  
und überall herrschen ohne Unterschied Blutvergießen, Mord, Diebstahl, Betrug,  
Schändung, Untreue, Streit, Meineid, Beunruhigung der Guten, Undank, Befleckung der Seelen, widernatürliche Unzucht, Zerrüttung der Ehen, Ehebruch und Ausschweifungen.

Denn den namenlosen Götzen zu dienen,  
das ist Anfang, Ende und Ursache alles Bösen (Weish 14,23–27).

Der Vorwurf gegen die Götzendiener hat sich grundlegend gewandelt. Dem Zweiten Gebot und der Geschichte vom Goldenen Kalb geht es nicht um die Religion der Anderen. Sie wird weder verfolgt noch lächerlich gemacht; sie steht gar nicht im Blick. Worum es geht, ist die eigene Religion und deren richtige Form. Man soll keine Bilder anbeten, weil das die Verehrung anderer Götter bedeuten würde und Jahwe ein eifersüchtiger Gott ist, der solche Untreue fürchtbar bestraft. Ob andere Völker ihre Götter in Bildern anbeten, bleibt ihnen freigestellt. Darum geht es nicht. Vergleichende Religionskritik ist nicht das Thema des Dekalogs. Die „Weisheit Salomos“ aber ist im Hel-

lenismus, in einer Zeit der Auseinandersetzung zwischen „Ioudaismos“ und „Hellenismos“ entstanden.<sup>9</sup> Jetzt hat sich der Blick universalistisch geweitet, und es werden nicht nur falsche Formen jüdischer Religion verworfen, sondern die anderen Religionen insgesamt als Heidentum verteufelt und verflucht. Jetzt erst nimmt das Thema „Götzendienst“ die Schärfe interreligiöser und interkultureller Intoleranz an. Die Differenz zwischen Israel und den Völkern wird verschärft zur Differenz zwischen Wahrheit und Lüge sowie Segen und Fluch. Damit erst entsteht der Begriff der Idolatrie im Sinne eines universal gültigen Kriteriums wahrer Religion. Dieser Begriff der Idolatrie steht und fällt mit dem exklusiven Monotheismus, dem es nicht darum geht, Jahwe allein anzubeten und keine Götter neben ihm zu verehren, sondern darum, die Existenz anderer Götter überhaupt abzustreiten und damit allen anderen Religionen zu unterstellen, daß sie eingebildete und selbstgemachte Pseudo-Götter verehren und daß sie sich durch diese Verirrung immer tiefer in alle Formen von Bosheit, Lüge und Verbrechen verstricken. Den Bildreligionen fehlt, das ist der Kern dieser Kritik, jede ethische Orientierung.

## II.

Die Bildlosigkeit und Bildkritik der jüdischen Religion spielt auch in „heidnischen“ Texten eine Rolle. Darauf möchte ich im Folgenden eingehen. Hier zeigt sich, daß das „Heidentum“ diese polemische Charakterisierung des Bildkults keineswegs unwidersprochen hingenommen hatte. Allerdings finden sich auch Darstellungen der jüdischen Religion, die für diesen Punkt Verständnis, ja sogar Bewunderung aufbringen. Ich beschränke mich auf Berichte vom Exodus der „Juden“ (gemeint sind die Israeliten bzw. Hebräer) aus Ägypten, die sich bei einer Reihe hellenistischer und römischer Autoren findet.<sup>10</sup> Den ältesten (bei Diodor) erhaltenen Bericht dieser Art gibt Hekataios von Abdera, der Ende des 4. Jhs. v. Chr. eine Zeit lang in Ägypten lebte und eine mehrbändige, nur in Exzerpten erhaltene Geschichte Ägyptens schrieb. Seine Exodus-Erzählung<sup>11</sup> beginnt mit der Schilderung einer Notzeit: eine Seuche wütet in Ägypten. Die Ägypter schließen daraus, daß die Götter erzürnt sind über die vielen Fremden, die in Ägypten wohnen und fremde Kulte

<sup>9</sup> Hierzu siehe M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1988<sup>3</sup>.

<sup>10</sup> Ich benutze die Ausgabe von M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde., Jerusalem 1974–1984. Vgl. auch P. Schäfer, *Judaophobia. The Attitude Towards the Jews in the ancient World*, Cambridge, Mass. 1997; sowie J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998, 54–72.

<sup>11</sup> Hekataios von Abdera, *Aigyptiaka*, Exzerpte bei Diodor, *Bibl. Hist.* XL, 3 = *Diodorus of Sicily* hg. und übers. F. R. Walton, *Loeb Classical Library*, Cambridge Mass., 1967, 281; Vgl. M. Stern, *Greek and Latin Authors* (siehe Anm. 10), 20–44. Vgl. auch F. Hartog, *La mémoire d'Ulisse*, Paris 1996, 72–75; P. Schäfer, *Judaophobia* (siehe Anm. 10), 15–17.

und Sitten eingeführt haben. Sie beschließen daraufhin, die Fremden zu vertreiben. Die Vertriebenen gründeten Kolonien teils in Griechenland, teils in Palästina. Anführer der einen waren Danaos und Kadmos, die anderen führte Moses, der Gründer und Gesetzgeber der Jerusalemer Kolonie. Nach Hekataios verbot er die Götterbilder:

„Götterbilder ließ er jedoch nicht herstellen, weil er glaubte, daß Gott keine menschliche Gestalt habe, sondern vielmehr der die Erde umfassende Himmel allein göttlich sei und Herr über Alles.“<sup>12</sup>

Eine andere, aber hinsichtlich der Einschätzung der Bildlosigkeit vergleichbare Darstellung des Exodus findet sich bei Strabo von Apameia.<sup>13</sup> Strabo zufolge beschließt ein ägyptischer Priester namens Moses, aus Unzufriedenheit mit der ägyptischen Religion das Land zu verlassen und wandert mit vielen Gleichgesinnten nach Judäa aus. Moses verwirft die ägyptische Tradition, die Götter in Tiergestalt darzustellen. Seine Lehre besteht in der Erkenntnis, daß „jenes Eine Wesen Gott sei, welches uns alle und Erde und Meer umfaßt, welches wir Himmel und Erde und Natur der Dinge nennen.“ Diese Gottheit könne kein Bild wiedergeben. Worauf es allein ankommt, um Gott nahe zu kommen, sei „tugendhaft und in Gerechtigkeit zu leben.“ Übrigens seien die Hebräer später von der reinen Lehre abgefallen und hätten abergläubische Sitten entwickelt wie Speiseverbote, Beschneidung und andere Gesetze.

Eine sehr viel polemischere Fassung gibt Tacitus dieser Legende in seinen *Historiae* V, 3–5.<sup>14</sup> Hier bildet, wie bei Hekataios, eine in Ägypten herrschende Seuche, die körperliche Mißbildungen zur Folge hat, die Ausgangssituation, die den Lauf der Dinge in Gang setzt. König Bokchoris befragt das Orakel und erfährt, er müsse das Land von Fremden „reinigen“ und diese Rasse (*genus*) in andere Länder bringen, da sie den Göttern verhaßt sei (*ut invisum deis*). Daraufhin werden die Juden in die Wüste getrieben. Moses bringt sie nach Palästina und gründet Jerusalem. Um seinen Einfluß für immer zu festigen, gibt Moses dem Volk eine neue Religion, die allen anderen Religionen entgegengesetzt ist (*novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit*). Trotz dieser kritischen, um nicht zu sagen, antisemitischen Einschätzung des Judentums charakterisiert Tacitus aber genau wie Hekataios und Strabon die jüdische Gottesidee mit unverkennbarer Sympathie im Gegensatz zur ägyptischen Religion als monotheistisch und anikonisch: „Die Ägypter verehren viele Tiere und monströse Bilder; die Juden erkennen nur einen

12 M. Stern, *Greek and Latin Authors* (siehe Anm. 10), Nr. 11 (4), 26.

13 Strabo, *Geographica* XVI, 2:35; M. Stern, *Greek and Latin Authors* (siehe Anm. 10), 261–351, bes. 294f (no. 35).

14 M. Stern, *Greek and Latin Authors* (siehe Anm. 10), Nr. 281, II, 17–63; P. Schäfer, *Judaophobia* (siehe Anm. 10), 31–33; A. M. A. Hospers-Jansen, *Tacitus over de Joden*, Groningen 1949; H. Heinen, *Ägyptische Grundlagen des antiken Antijudaismus*. Zum Judenexkurs des Tacitus, *Historien* V 2–13, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101, Heft 2 (April–Juni 1992), 124–149 (Hinweis E. Winter).

Gott und diesen nur mit dem Geist. Sie betrachten solche, die Bilder von Gott nach menschlichem Vorbild herstellen, als unförmig: das höchste und ewige Wesen ist für sie undarstellbar und unendlich.“<sup>15</sup>

Wir stoßen hier auf ein neues Argument gegen den Bildkult, das die Bibel selbst gar nicht verwendet hatte: die schlechthinnige Unabbildbarkeit Gottes. In der Bibel geht es vor allem darum, keine Bilder anzubeten, weil die Bilder entweder andere Götter darstellen oder weil sie „tote Materie“ sind, aber nicht, weil Gott selbst unabbildbar ist. Immerhin schärft Moses seinem Volk ein, daß es im Zuge der verschiedenen Offenbarungen oder Epiphanien Gottes niemals eine Gestalt sah, sondern nur eine Stimme hörte. Feuer und Rauch gelten nicht als Gestalt. Auch Mose darf Gott nur „von hinten“ sehen (Ex 33,23) und muß sich überdies ein Tuch übers Gesicht ziehen, als er zu seinem Volk herabsteigt, weil dieses schon den Widerschein von Gottes Rückansicht nicht ertragen könnte. Aus dieser schlechthinnigen Unerkennbarkeit von Gottes Gestalt läßt sich natürlich leicht das Prinzip seiner Unabbildbarkeit ableiten. Hekataios, Strabon und Tacitus projizieren bestimmte Begriffe der hellenistischen, insbesondere stoischen Philosophie auf den jüdischen Monotheismus, die dann in der hellenistisch und philosophisch geprägten theologischen Diskussion der Spätantike weiterleben.

Vergleichbare Legenden über den Exodus des „jüdischen“ Volkes aus Ägypten finden sich nun aber auch bei anderen hellenistischen Autoren, die wesentlich weniger verständnisvoll mit der Bildablehnung der jüdischen Religion umgehen, sondern darin vielmehr einen Ausdruck gottloser Zerstörungswut erblicken. Josephus Flavius hat diese Zeugnisse in seiner Streitschrift *Contra Apionem* gesammelt und dadurch der Nachwelt überliefert. Wie der von Josephus angegriffene Apion selbst sind auch die meisten der übrigen Autoren Ägypter, auch wenn sie griechisch schreiben. In diesen Texten kommt die Gegenseite zu Wort; hier vernehmen wir die Stimme der „Heiden“, die in der Weisheit Salomonis zum Abscheu Gottes und seines Volkes erklärt werden. Der exklusive Monotheismus wird als Atheismus dargestellt und die Kritik der Bilder (mit vollem Recht) als Verwerfung der Götter verstanden, die in ihnen angebetet werden. Ikonoklasmus ist in letzter Konsequenz „Theoklasmus“, Göttersturz, und daher in der Sicht der Ägypter die schlimmste aller denkbaren Blasphemien. Am ausführlichsten kommt diese Sicht der Dinge bei Manetho zu Wort, einem ägyptischen Priester, der im zweiten Viertel des 3. Jhs. v. Chr. ein mehrbändiges Werk über Ägypten schrieb. Manetho war ein ägyptischer Priester, der seine Geschichte Ägyptens

15 *Aegyptii pleraque animalia effigiesque compositas venerantur, Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant; summum illud et aeternum neque imitabile neque interiturum: Historiae, V, § 5.4 = Stern, Greek and Latin Authors (siehe Anm. 10), II, 19 und 20.*

tens unter Ptolemäus II. in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v.Chr. schrieb.<sup>16</sup>

Nach einem bei Josephus Flavius überlieferten Exzerpt äußert König Amenophis den Wunsch, die Götter zu schauen, wie es vor ihm einmal seinem Vorgänger Hor vergönnt gewesen sei. Der weise Amenophis, Sohn des Hapu<sup>17</sup>, gibt ihm den Rat, das Land von den Aussätzigen zu reinigen. Der König läßt daraufhin alle Aussätzigen, 80 000 an der Zahl, zusammentreiben und in den Steinbrüchen der Ostwüste Zwangsarbeit verrichten, darunter auch eine Reihe von Priestern. Angesichts dieses an den Kranken begangenen Unrechts ergreift den Amenophis, Sohn des Hapu, die Furcht vor dem Zorn der Götter. Er sieht voraus, daß die Aussätzigen Hilfe von auswärts bekommen und für dreizehn Jahre in Ägypten herrschen würden, wagt aber nicht, dem König diese Prophezeiung selbst zu überbringen, schreibt alles auf und nimmt sich das Leben. Die Aussätzigen erreichen zunächst die Zustimmung des Königs, sich in der verlassenen Hyksos-Hauptstadt Awaris als Leprakolonie einzurichten. Dort wählen sie sich einen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph zum Führer.<sup>18</sup> Dieser gibt ihnen Gesetze, die alles vorschreiben, was in Ägypten verboten, und alles verbieten, was in Ägypten vorgeschrieben ist. Dieses Prinzip einer „normativen Inversion“ hat dann Tacitus, den wir oben zitiert haben, auf die prägnanteste Formel gebracht. Das erste und wichtigste Verbot gilt den Göttern: sie dürfen nicht angebetet (*mete proskynein theous*), ihre heiligen Tiere dürfen nicht geschont und ihre Nahrungstabus dürfen nicht beachtet werden. Das zweite Gebot verbietet den Umgang mit allen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören. Eine Gruppe sondert sich ab, indem sie die Werte der anderen umkehrt und den Kontakt mit den anderen verbietet. Nach der Festsetzung seiner Gesetze befestigt Osarsiph die Stadt, verbündet sich mit den „Hyksos“, die zwei- oder dreihundert Jahre zuvor aus Ägypten vertrieben worden waren, und geht zum Angriff über. Pharao Amenophis erinnert sich daraufhin der Prophezeiung, verzichtet auf einen Kampf mit den Aufständischen, versteckt die heiligen Bilder und

16 W. G. Waddell (Hg. und Übers.), Manetho, Loeb Classical Library, Cambridge, Mass. 1940. P. Schäfer, Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken ‚Antisemitismus‘, in: G. W. Most (Hg.), Collecting Fragments – Fragmente Sammeln, Göttingen 1997, 186–206.

17 Diese unter Amenophis III. historisch bezeugte Persönlichkeit muß sich hinter dem Namenszusatz „Paapis“ bei Manetho verbergen. Siehe hierzu D. Wildung, Imhotep und Amenhotep, München 1977, 274–275, §178, der darauf aufmerksam macht, daß die Vorhersage kommenden Unheils in der ägyptischen Literatur als typische Manifestation besonderer Weisheit galt.

18 Der Name wird seit J. Krall, Studien II, 87f als „Osiris-Sepa“ erklärt. Chairemon verwendet die Namensform Peteseph, die nur als *P dj-Sp* erklärbar ist. Thomas Mann verdanken wir bekanntlich die hübsche Deutung des Namens als „Osiris Joseph“, d.h. als „Joseph in der Unterwelt.“ Die Deutung des ersten Elements als „Osiris“ bringt schon Josephus, C.A. §250 (*apò tou en Elioupólei theou Osireos*).

wandert mit vielen aus allen Landesteilen zusammengetriebenen heiligen Tieren nach Äthiopien aus. Für dreizehn Jahre terrorisieren die Aussätzigen das Land, die Städte werden verbrannt, die Tempel zerstört und die Götterbilder vernichtet, die Sanktuare werden in Küchen umgewandelt und die heiligen Tiere am Spieß gebraten. Osarsiph nimmt den Namen Moses an. Schließlich jedoch kehren Amenophis und sein Enkel Ramses aus Äthiopien zurück und vertreiben die Aussätzigen und ihre Verbündeten.

Diese Geschichte erfährt in den übrigen von Josephus Flavius zusammengetragenen Zeugnissen zahlreiche Abwandlungen. Überall aber geht es um einen religiösen Konflikt, in dessen Zentrum der Angriff auf die Götterbilder steht. Immer geht es um das Verbot, die Götter anzubeten. Der Kampf gegen die Bilder gilt den Göttern. Ikonoklasten sind Theoklasten und Atheisten. Dabei bilden die Bilder und die heiligen Tiere eine Schicksalsgemeinschaft.

Der unvermittelte Einschub bei Manetho über den Namenswechsel des Osarsiph zeigt, wie eine ursprünglich ägyptische Legende hier nachträglich mit der Exodus-Tradition in Verbindung gebracht wird. Amos Funkenstein hat Manethos Version der Geschichte als ein typisches Beispiel dessen eingestuft, was er „counter-history“ oder „Gegengeschichte“ nennt. Das ist eine präzise Beschreibung der polemischen (Fehl-)Deutung von Manethos Text durch Josephus Flavius. Sie wird aber kaum Manethos Absichten gerecht. Manetho bezieht sich überhaupt nicht auf die Juden, geschweige denn auf die Bibel. Er spricht von ägyptischen Aussätzigen unter Führung eines ägyptischen Priesters, dessen Gleichsetzung mit Moses eine offenkundige Glosse ist, weil sie erst ganz am Schluß kommt.<sup>19</sup> Manetho praktiziert keine Intertextualität, indem er „die Bibel auf den Kopf stellt“ (Funkenstein), sondern zeichnet eine mündlich überlieferte Legende auf. Daß es sich hier um eine ältere Überlieferung handeln muß, geht vor allem daraus hervor, daß sie in so vielen verschiedenen Versionen kursiert. Es muß sich um mündlich überlieferte Legenden handeln, die letztlich auf dieselbe Zeit zurückgehen, in der Manetho die Ereignisse ansiedelt: die Zeit von Amenophis III. bis Ramses II. (ca. 1375–1275). Diese Zeit sah zunächst eine ungeheure Blüte sowohl der Bilder als auch des Tierkults, der überhaupt erst von Amenophis III. in seiner klassischen Form eingerichtet wurde. Amenophis errichtete das „Serapeum“, die Begräbnisstätte der Apis-Stiere, und überschwemmte das Land mit Sta-

19 Auch wenn Manetho diese Glosse vermutlich selbst anfügte, um seine Version der Geschichte mit der des Hekataios in Einklang zu bringen, die er vermutlich kannte, bleibt die Gleichsetzung von Osarsiph und Moses ein nachträglicher Zusatz zu der Geschichte. In dieser Einschätzung von Manethos Erwähnung des Moses besteht weitgehende Übereinstimmung, siehe z.B. J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, Nashville and New York 1972, 117. Schäfer, *Manetho-Fragmente*, 200f, weist darauf hin, daß Osarsiph schon ganz unabhängig von dieser nachträglichen expliziten Identifizierung mit Moses durch den Charakter seiner Gesetzgebung als eine Moses-artige Figur dargestellt wird.

tuen, darunter auch einer Fülle von Tierplastik wie insbesondere große Allen mit Widder- und Schakal-Sphingen. Sein Nachfolger aber, Amenophis IV. brach radikal mit der traditionellen Religion, schloß die Tempel und Kulte, zerstörte die Bilder und Inschriften, und gründete eine neue, exklusiv monotheistische, auf die ausschließliche Verehrung der Sonne gerichtete Religion.<sup>20</sup> Er verbirgt sich hinter der Gestalt des „Osarsiph“; weil sein Name aus den Königslisten getilgt und seine Denkmäler und sonstigen Spuren restlos beseitigt wurden, so daß die traumatische Erfahrung seines Theoklasmus nur noch in ortlos gewordenen mündlichen Legenden weiterlebte und sich zuletzt an die Juden heftete.<sup>21</sup> Dieses Werk der Vernichtung und Verdrängung war unter Ramses II. abgeschlossen.

Bei der Theologie der Amarna-Religion geht es also um etwas völlig anderes als beim biblischen Bilderverbot. Die ikonoklastische Entbilderung der Religion betrifft aber auch die Bilder im engeren Sinne. In der Amarna-Religion gibt es keine Kultbilder mehr.<sup>22</sup> Die Sonne selbst ist Kultbild und in Gestalt des Lichts im Tempel anwesend. Daher müssen die Tempel ungedeckt sein. Sie bestehen aus einem Weg, einer „via conclusa“, auf dem der König durch Pylone und langgestreckte Höfe auf den Hauptaltar zuschreitet. Der Gott der neuen Religion heißt nicht „Aton“ sondern „Der lebende Aton“. Das Wort „Aton“ heißt „Scheibe“, es ist das Wort für die Sonne als Gestirn, nicht als Gott. Man spricht auch von der „Scheibe“ des Mondes. Der Zusatz „lebend“ heißt, daß man sich die Scheibe beseelt vorstellt. Die „beseelte Scheibe“ läßt sich nicht abbilden. Der Begriff der Lebendigkeit und das Phänomen des Anikonismus gehören auch in Israel zusammen. Der lebendige Gott duldet keine Repräsentation in toter Materie.

Verglichen mit der „lebenden Sonne“ erscheinen die heiligen Bilder und Objekte der traditionellen Religion als tote oder besser „unbelebte“ Materie. Die Idee des Lebens scheint hier wie in Israel den Gebrauch vermittelnder Symbole auszuschließen, die zu toter Materie erklärt werden.<sup>23</sup>

Die Amarna-Religion bedeutete für Ägypten die erste ikonoklastische und theoklastische Erfahrung, die man sich als einen tiefen, traumatischen Schock vorstellen muß. Die Zerstörungen im Zusammenhang der assyrischen und

20 Siehe hierzu E. Hornung, Echnaton, Die Religion des Lichtes, Zürich 1995.

21 J. Assmann, Moses der Ägypter (siehe Anm. 10), 47–54.

22 Vgl. hierzu T. Mettinger, No Graven Image? (siehe Anm. 4), 49–51.

23 Bilder sind nur noch dort zugelassen, wo sie nichts zu tun haben mit der Funktion vermittelnder Repräsentation und Einwohnung. So gibt es zwar Darstellungen des lebenden Aton, aber nur im Flachbild, und nur im Zusammenhang von Szenen, in denen es meistens um Handlungen des Königs geht. Die Handlungen des Königs füllen den ikonischen Raum, genauso wie die Königsfeste und königlichen Ausfahrten den Raum der Riten und Inszenierungen füllen. Der König ist der einzige Repräsentant des Gottes. Er allein verkörpert die vermittelnde Sphäre. In ihm allein ist der Gott den Menschen als Gott zugänglich. Sonst erfahren sie ihn nur in Licht und Zeit, also als kosmische Energien.

später der persischen Eroberung haben alte Legenden wiederbelebt und bereichert. Manetho hat sie mit der Exodus-Überlieferung in Verbindung gebracht. In dieser Verbindung hat sich die Geschichte von den „Aussätzigen“ zur heidnischen Antwort auf die spät- (Deuterocesaja) und postbiblische (Weish, Philo) Bilderkritik entwickelt. Wenn die jüdischen Texte die Bildverehrer als Toren und Wahnsinnige darstellen, so schildern die ägyptischen Texte die Bildzerstörer als Aussätzige. Beide Seiten aber stellen die jeweils andere als „gottlos“ dar. Während aber für die einen Gottlosigkeit darin besteht, falsche Götter anzubeten, erblicken die anderen Gottlosigkeit darin, den Göttern, gleich welchen, Anbetung zu verweigern. Für die Heiden gibt es keine „falschen“ Götter. Alle Götter haben Anspruch auf Verehrung, und die Angst geht eher dahin, es gegenüber irgendwelchen, vielleicht unbekanntem Göttern an Verehrung fehlen gelassen zu haben, als die falschen Götter anzubeten. Während die Juden alle Bilder entfernen und vermeiden müssen, um den Kontakt mit ihrem Gott nicht zu verlieren, müssen die „Heiden“ umgekehrt die Bilder vervielfältigen und schützen, um mit ihren Göttern in Verbindung zu bleiben.

Worum es beim Kult der Bilder eigentlich geht, bringt ein Text zum Ausdruck, der schon angesichts des heraufziehenden triumphierenden Christentums geschrieben ist: der hermetische Traktat Asclepius. Dieser Text behandelt in mehreren Kapiteln die Götterbilder, die zwar von Menschenhand gefertigt sind, aber doch alles andere als „tote Materie“ darstellen, haben sie doch die Kraft, eine Verbindung zu den göttlichen Mächten herzustellen und sie für die Dauer des Rituals auf Erden zu vergegenwärtigen. Die Bilder sind Medien der Herstellung von Gottesnähe. Sie stehen im Kontext eines Kults, dessen Ziel es ist, die himmlischen Vorgänge auf Erden abzubilden und die Götter vom Himmel auf die Erde herabzuholen. Durch diesen Kult und die vielen Bilder wird ganz Ägypten zum „Tempel der Welt“; in dem die Götter Wohnung nehmen, solange und insofern diese unablässige Bemühung nicht abreißt. Und doch, fährt der Text dann fort,

Und doch wird eine Zeit kommen, wenn es so aussieht, als hätten die Ägypter vergeblich die Gottheit verehrt mit frommem Herzen und unablässiger Hingabe und alle heilige Hinwendung zu den Göttern wird vergeblich und ihrer Früchte beraubt sein. Denn die Götter werden von der Erde wieder zum Himmel aufsteigen und Ägypten verlassen. Dieses Land, einst der Sitz der Religion, wird nun der göttlichen Gegenwart beraubt sein. Fremde werden dieses Land bevölkern, und die alten Kulte werden nicht nur vernachlässigt, sondern, was schlimmer ist, geradezu durch Gesetze verboten werden. Von der ägyptischen Religion werden nur Fabeln übrig bleiben und beschriftete Steine.[...] In jenen Tagen werden die Menschen des Lebens überdrüssig sein und aufhören, den Kosmos (*mundus*) zu bewundern und zu verehren. Dieses Ganze, so gut, daß es nie etwas Besseres gab, gibt noch geben wird, wird in Gefahr sein, unterzugehen, die Menschen werden es für eine Last ansehen und es verachten. Sie werden diese Welt, das unvergleichliche Werk Gottes, nicht länger lieben, diesen glorreichen Bau, gefügt

aus einer unendlichen Vielfalt von Formen, Instrument (*machina*) des göttlichen Willens, der seine Gunst rückhaltlos in sein Werk verströmt, wo sich in harmonischer Vielfalt alles, was der Anbetung, Lobpreisung und Liebe wert ist, als Eines und Alles zeigt. Finsternis wird man dem Licht vorziehen und Tod dem Leben. Niemand wird seine Augen zum Himmel erheben. Den Frommen wird man für verrückt halten, den Gottlosen für weise und den Bösen für gut. [...]

Die Götter werden sich von den Menschen trennen – o schmerzliche Trennung! – und nur die bösen Dämonen werden zurückbleiben, die sich mit den Menschen vermischen und die Elenden mit Gewalt in alle Arten von Verbrechen treiben, in Krieg, Raub und Betrug und alles, was der Natur der Seele zuwider ist.

In jenen Zeiten wird die Erde nicht länger fest sein und das Meer nicht mehr schiffbar, der Himmel wird die Sterne nicht in ihren Umläufen halten noch werden die Sterne ihre Bahn im Himmel einhalten; jede göttliche Stimme wird notwendig zum Schweigen kommen. Die Früchte der Erde werden verfaulen, der Boden wird unfruchtbar werden und die Luft selbst wird stickig und schwer sein. Das ist das Greisenalter der Welt: das Fehlen von Religion (*inreligio*), Ordnung (*inordinatio*) und Verständigung (*inrationabilis*).<sup>24</sup>

„Die alten Kulte werden nicht nur vernachlässigt, sondern geradezu verboten werden“ – hier haben wir das erste Gebot des Osarsiph alias Mose. „Den Frommen wird man für verrückt halten“ – das entspricht genau der biblischen Satire auf die Götzendiener. Die Folge aber, in der Einschätzung der Bildverehrer, wird sein, daß sich die Götter aus der Welt zurückziehen und daß die entgötterte Erde nicht mehr bewohnbar sein wird. Bildverehrung, so zeigt sich, ist Kosmosanbetung oder „Kosmotheismus“. Die Bilder und Riten gleichen die Erde dem Himmel an und gliedern die Menschenwelt in die kosmische Ordnung ein. Wer die Bilder zerstört, zerreißt das Band zwischen Himmel und Erde, Kosmos und Gesellschaft, vertreibt die Götter aus der Welt und zerstört alle zivilen Ordnungen. Krieg, Raub, Betrug und Gewalt sind die Folge.

Genau dasselbe aber, was die Bilder-verehrenden „Heiden“ von Seiten der Monotheisten befürchten, das unterstellen diese, wie wir gesehen haben, den „Götzendienern“, daß sie nämlich die moralischen Orientierungen zerstören und Gewalt, Lüge und Ehebruch Vorschub leisten. Für die Monotheisten

24 Asclepius 24–26 ed. Nock-Festugière, Collection Budé 1960, 326–329; koptische Fassung: Nag Hammadi Codex VI, 8.65.15–78.43 ed. Krause-Labib 1971, 194–200. C. Colpe, J. Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, Bd. I.1, 287f. Vgl. Fowden, *The Egyptian Hermes*, 39–43; J. Assmann, „Königsdogma“, 373f, „Magische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismus“, in: *Stein und Zeit*, 75. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, 2, 69–97; Frankfurter, *Elijah*, 188f. Dem lateinischen *inrationabilis bonorum omnium* entspricht im Koptischen „das Fehlen guter Worte“. Der Untergang der sprachlichen Verständigung und das Überhandnehmen der Gewalt gehört zu den Zentralmotiven der ägyptischen Chaosbeschreibungen, siehe J. Assmann, *Königsdogma und Heilserwartung*, in *Stein und Zeit*, 259–287.

verfehlt die Anbetung der Heiden über den Geschöpfen den Schöpfer, der unsichtbar, weltfern und im Geschaffenen nicht auffindbar ist. Diese scharfe Trennung zwischen Schöpfer und Schöpfung stellte in der Alten Welt eine ungeheure Umkehrung und Umwertung aller vertrauten Denk- und Glaubensformen dar. In der Schöpfung manifestierte sich der Schöpfer. Diese enge Verbindung konnte sich in Ägypten bis zu der Vorstellung steigern, daß die Welt der Körper Gottes sei, den er von innen beseelt. Insbesondere in der stoischen, neuplatonischen und hermetischen Kosmotheologie fanden solche Ideen weite Verbreitung.<sup>25</sup> Was der biblische Monotheismus als „Götzendienst“ verteufelte, war in letzter Instanz der antike Kosmotheismus. Wer Bilder anbetet, zerstört die Verbindung zu dem außerweltlichen Gott, weil er seine Anbetung auf ein innerweltliches Objekt konzentriert und seine Verehrung damit dem Gegebenen und Geschaffenen zuwendet. Er verliert sich an die Welt und ihre Werte, die nach dem Lustprinzip, dem Recht des Stärkeren und dem „survival of the fittest“ geordnet sind, während alle höheren Ordnungen und Normen aus der Offenbarung des außerweltlichen Gottes kommen. Umgekehrt verteufelt der „heidnische“ Kosmotheismus den exklusiven Monotheismus als Atheismus, weil diese Religion die Ablehnung und Verfolgung aller anderen Götter impliziert. Diese Verweigerung, das ist seine Befürchtung, wird letztlich die Welt zugrunde richten, weil sie die Götter, die für ihn innerweltliche, die Welt von innen beseelende Mächte sind, aus der Welt vertreibt und sie als tote Materie der Verwesung preisgibt. Der Kosmotheismus sagt nicht, daß Jahwe ein „falscher“ Gott ist, den man nicht anbeten dürfte; im Gegenteil nimmt er den Gott der Juden unverzüglich in sein Repertoire heiliger Texte und magischer Formeln auf. Für den Kosmotheismus ist der Kosmos das Urbild der Normen, die auch das soziale und politische Leben der Menschen fundieren. Daher zerstört in ihren Augen der Akosmismus der Ikonoklasten die gesellschaftliche Harmonie. Für den Monotheismus ist die das Zusammenleben der Menschen fundierende Ordnung nicht von dieser Welt, sondern stammt aus einer außerweltlichen Quelle. Daher sind ihm die Bilder ein Greuel, weil sie den Zugang zu dieser Quelle verstellen und den Menschen in die niederen Sphären der Weltlichkeit verstricken.

---

25 Vgl. J. Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen des „Denkens des Einen“ und ihre abendländische Rezeptionsgeschichte*, AHAW 1993.