

Jan Assmann

Antijudaismus oder Antimonotheismus? Hellenistische Exoduserzählungen

Von Manetho von Sebennytos, einem gelehrten ägyptischen Priester, der unter Ptolemaios II. lebte und eine mehrbändige Darstellung der Geschichte und Kultur Ägyptens schrieb, stammen zwei Erzählungen, die Josephus Flavius als zwei verschiedene Versionen desselben Ereignisses, des Auszugs der Kinder Israels aus Ägypten, verstand und in seinem Pamphlet *Contra Apionem* exzerpierte. Die eine Erzählung führte er zustimmend als Zeugnis für das hohe Alter des jüdischen Volkes an, die andere dagegen galt ihm als das schlimmste Beispiel antijüdischer Verleumdungen in der ägyptisch-hellenistischen Historiographie. *Contra Apionem* ist eine Auseinandersetzung mit hellenistischen Historikern zumeist ägyptischer Abstammung, die den Exodus der Juden in einer polemischen und den biblischen Bericht auf den Kopf stellenden Weise darstellen. Apion selbst, gegen den das Werk im besonderen gerichtet ist, nimmt in dieser Blütenlese antijüdischer Propaganda einen prominenten Platz ein. Das von Josephus Flavius zusammengetragene Dossier vermittelt uns einen überraschenden Einblick in die Frühphase eines ausgeprägten Antijudaismus, die sich vollkommen eindeutig auf Ägypten konzentriert. Hier, im ptolemäischen und alexandrinischen Ägypten wur-

den erstmals eine Reihe zentraler antijüdischer Klischees geprägt, die dann in der weiteren Geschichte des Antisemitismus bis in die jüngste Zeit lebendig blieben. Der Fall ist wichtig, weil er zeigt, daß der Judenhaß sehr viel älter ist als das Christentum, das dann diesen finsternen Bodensatz antijüdischer Stereotypen um einige weitere vermehrt hat.¹

Das Phänomen dieses vorchristlichen, speziell ägyptischen Antijudaismus hat denn auch in der Forschung gebührende Beachtung gefunden. In den letzten Jahren erschienen zwei monographische Behandlungen des Gegenstands aus der Feder des Berliner Judaisten Peter Schäfer² und des israelischen Althistorikers Zvi Yavetz³. Man ist sich einig darin, daß dieser Antijudaismus im multikulturellen Milieu von Alexandria blühte, wo eine mächtige jüdische Diasporagemeinde mit Griechen und Ägyptern zusammenlebte. Das ging nicht ohne Spannungen ab, die vor allem auf Seiten der zu Eingeborenen deklassierten Ägypter zu starken Ressentiments führten. Uneinigkeit besteht lediglich in der Erklärung der Genese des Konflikts. Die einen sehen darin eine zunächst ägyptische, dann allgemein heidnische Reaktionsbildung gegen den biblischen Monotheismus mit seinem Exklusivitätsanspruch, der alle anderen Religionen als Götzendienst abstempelt. So verstand z.B. Amos Funkenstein diese Exodusberichte als „counter-history“, eine bewußte Inversion biblischer Geschichtsschreibung mit der Absicht, den Juden durch Inversion ihrer fundierenden Erzählung ihr darauf gegründetes Selbstbild zu zerstören.⁴ Peter Schäfer dagegen lehnt solche Deutungen als essentialistisch ab und besteht auf der historischen Kontingenz des Prozesses, der in keiner „Natur der Sache“ begründet sei, sondern allein in der Verkettung bestimmter historischer Konstellationen und Ereignisse, also allein aus der Geschichte, aber nicht im Rückgriff auf Größen wie das Wesen des Judentums oder des Ägyptertums erklärt werden dürfe. Er möchte in jedem Falle, natürlich aus den lautersten und

verständlichsten Motiven politischer correctness, vermeiden, daß die Juden selbst für den ihnen entgegengebrachten Haß verantwortlich gemacht würden. Die Juden selbst sehen das freilich anders; sie wissen: „Als Gott den Juden die 10 Gebote gab, kam der Haß in die Welt“⁵ und nehmen das Kreuz dieses Hasses um der Liebe zur Thora willen auf sich. Das gibt ihnen die Gewißheit, daß ihre Leiden nicht sinnlos sind und nicht aus den willkürlichen Kontingenzen der Geschichte erwachsen. Es handelt sich bei dieser Art von Essentialismus nicht um ein antisemitisches Klischee, sondern um ein innerjüdisches Motiv historischer Sinnbildung.

Ich selbst habe mich in meinem Buch *Moses der Ägypter* diesem Befund aus ägyptologischer Sicht zugewandt⁶ und bin dabei zu einer Deutung gekommen, die sich einerseits in meiner weiteren Forschung immer wieder bestätigt hat, die aber andererseits auf zahlreiche Kritik, unlängst sogar in der Tagespresse (FAZ vom 2. und 22. November 2000) gestoßen ist.⁷ Sie läuft ebenfalls auf ein „essentialistisches“ Argument heraus, sucht den Kern des Konflikts aber im „Wesen“ nicht des Judentums, sondern des Ägyptertums, und zwar in einer Kette traumatischer Erfahrungen, als deren ursprünglichen Impuls ich das Trauma der Amarnareligion identifizieren möchte. Diese Deutung, die vor allem auf dem Zeugnis des Manetho beruht, möchte ich hier nochmals begründen.

Bei dem ersten der von Josephus exzerpierten und zustimmend zitierten Fragmente brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten. Hier geht es um den Aufenthalt der „Hyksos“ in Ägypten und ihre endliche Vertreibung durch die Könige der 18. Dynastie, wohlbekannt und archäologisch hinreichend bezeugte Vorgänge einer über 100 Jahre währenden asiatischen Fremdherrschaft in Ägypten, die Josephus auf die Hebräer und ihren Auszug deutet. Sehr viel interessanter ist das zweite Exzerpt, in dem Josephus eine abweichende Darstellung derselben Vorgänge erblickt.⁸

Hier ist nicht von Fremdherrschern, sondern Aussätzigen die Rede. König Amenophis, so wird erzählt, habe einmal den Wunsch geäußert, die Götter zu schauen, so wie dies seinem Vorgänger Hor zuteil geworden sei. Der Weise Amenophis Paapis⁹ rät ihm, das Land von den Aussätzigen zu befreien: dann würde er die Götter schauen. König Amenophis treibt 80 000 Aussätzige in Konzentrationslagern der östlichen Wüste zusammen und zwingt sie zu schwerer Arbeit in den Steinbrüchen. Darunter sind auch viele Priester. Der weise Amenophis sieht die Rache der Götter voraus, dergestalt, daß die Aussätzigen sich mit den Hyksos in Jerusalem verbünden, Ägypten erobern und es 13 Jahre lang in der furchtbarsten Weise schikanieren werden, indem sie die Tempel und Götterbilder zerstören und die heiligen Tiere am Spieß braten. Diese Prophezeiung wagt er dem König nicht persönlich zu überbringen. Er schreibt alles in einem Papyrus nieder und nimmt sich das Leben.

Die Aussätzigen treten in Verhandlungen mit dem durch die Prophezeiung eingeschüchterten König ein und erreichen, daß ihnen Avaris, die alte Hauptstadt der Hyksos, überlassen wird, um sich darin als Leprakolonie anzusiedeln. Sie wählen sich einen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph¹⁰ zum Führer, der ihnen Gesetze gibt, die das ägyptische Recht auf den Kopf stellen und alles vorschreiben, was in Ägypten verboten, alles verbieten, was in Ägypten vorgeschrieben ist. Das erste Gebot lautet: die Götter dürfen nicht angebetet werden, das zweite: die heiligen Tiere müssen gegessen, keine Nahrungstabus dürfen beachtet werden, und das dritte verbietet jeden Umgang mit Außenstehenden. Des weiteren kommt es wie vom weisen Amenophis vorhergesehen: Die Aussätzigen rufen die Hyksos ins Land, der König flieht mit soviel heiligen Tieren, wie er zusammentreiben kann, nach Nubien, und die Aussätzigen herrschen als Vandalen, Ikonoklasten, Tempelschänder und Religionsfrevler in der schrecklichsten Weise.

Osarsiph selbst aber, schreibt Manetho, nimmt, als er sich den Hyksos anschloß, den Namen „Moyses“ an. Nach 13 Jahren werden sie dann von König Amenophis und seinem inzwischen heran-gewachsenen Sohn mit Hilfe der Äthiopen wieder vertrieben.

Soweit Manetho nach Josephus Flavius. Klar ist, daß der von Josephus zitierte Text des Manetho die Verbindung zum Exodus der Juden selbst herstellt durch die seltsame, ganz unvermittelt wirkende Mitteilung, Osarsiph habe den Namen Moses angenommen. Entweder handelt es sich hier um eine spätere Glosse, die jemand, vielleicht Josephus selbst, eingefügt hat, um diese Geschichte mit der Exodusüberlieferung zu harmonisieren, oder Manetho selbst hat diese Harmonisierung bereits herstellen wollen, denn ihm waren Moses und der Exodus bekannt, nicht aus der Bibel, aber aus Hekataios von Abdera, der eine Generation vor ihm in Alexandrien lebte und ebenfalls eine Geschichte Ägyptens verfaßt hat.¹¹

Hekataios hatte erzählt, daß die Ägypter einmal, von einer Pest bedrängt, aufgrund eines Orakels alle Fremden aus ihrem Land ausgewiesen hätten. Die einen gingen unter Führung von Danaos nach Griechenland und gründeten Hellas, die anderen gingen unter Führung des Mose nach Palästina und gründeten Israel. Mose habe Götterbilder verboten, „weil Gott keine menschliche Gestalt besitzt; der Himmel allein, der die Erde umfaßt, sei Gott und Herr des Ganzen.“¹²

Auf diese Geschichte wollte Manetho oder ein späterer Redaktor wohl mit seiner Glosse verweisen. Andererseits macht Manetho klar, daß es sich hier keineswegs, wie Josephus meint, um eine Variante der Hyksosvertreibung handelt. Manetho datiert die Herrschaft der Aussätzigen nämlich in die Zeit Amenophis' III., weil er den weisen Amenophis, Sohn des Paapis (d.h. Hapu) als Protagonisten einführt. Das war eine historische Persönlichkeit, deren Kenntnis Manetho bei seinen Lesern voraussetzen durfte, genoß sie doch noch in jener Zeit kultische Verehrung. Nur Josephus verstand diese

Angabe nicht mehr und konnte die beiden Berichte, Hyksos und Aussätzige, in einen Topf werfen.

So geht es auch den nichtägyptologischen Lesern des Josephus wie zuletzt Peter Schäfer. Sie können mit dem Hinweis auf Amenophis III. und damit auf die Amarnazeit nichts anfangen und lesen die Geschichte der Aussätzigen als Hyksoslegende, wenn nicht überhaupt als eine hellenistische Reaktion auf das alexandrinische Judentum. Für den ägyptologischen Leser aber sind die Anspielungen auf die Amarnazeit zwingend: die Datierung unter Amenophis III., die Beschränkung auf 13 Jahre, was genau der Besiedlungsdauer von Amarna entspricht, und vor allem die eindeutig religiöse Charakterisierung des Konflikts.¹³ Es geht nicht um Politik, sondern um Religion, nicht um Ausbeutung und Unterdrückung, sondern um die Zerstörung des ägyptischen Polytheismus, der sein allerheiligstes Zentrum im Kult der heiligen Tiere sah. Diese Details passen weder in die Hyksos-Zeit, noch in den Hellenismus, sondern allein in die Zeit, in die Manetho diese Vorgänge datiert. Wenn man dazu noch bedenkt, daß im unmittelbaren Anschluß an die Amarnazeit im gesamten Bereich des Vorderen Orients für 20 Jahre eine Pestepidemie wütete¹⁴, dann werden auch die in keiner Variante dieser Legende fehlenden Bezüge auf eine Krankheit – Pest oder Aussatz – verständlich.¹⁵

Natürlich drängt sich dann die Frage auf, warum Manetho nicht von Echnaton, dem Sohn Amenophis IV., spricht, sondern von Osarsiph, und warum er diese königliche Religionsstiftung, eine Revolution von oben, als die Revolte von Aussätzigen darstellt. Diese Verzerrung der historischen Vorgänge möchte ich als die Folge einer Verdrängung, nämlich der *damnatio memoriae* des Echnaton erklären. Sein Name wurde nach der Amarnazeit, als Ägypten zu der unter Echnaton verbotenen und verfolgten traditionellen Religion zurückkehrte, aus den Königslisten gestrichen und die Spuren der Amarnazeit so gründlich wie möglich ausgelöscht. Dadurch

waren diese Erinnerungen nicht mehr eindeutig lokalisierbar. Man wußte nicht mehr, wie der Anführer hieß, vergaß die äußerst unliebsame Verstrickung des Königiums in diese Vorgänge und kennzeichnete die unaussprechliche Ketzerei mit der Semantik der Krankheit als die schlimmste Form von Unreinheit, die man in Ägypten (wie übrigens auch in Israel) kannte, nämlich Aussatz.¹⁶

So bleibt nur das Problem, wie sich eine ortlos gewordene, in der offiziellen Historiographie der Königsliste nicht festgeschriebene, allenfalls an einigen Spuren und Überresten haftende Erinnerung dennoch, wenn auch in arg verzerrter Form, über 1000 Jahre, bis zu Manetho, erhalten konnte. Drei Punkte können diese Annahme stützen: Die Überlieferung, auf die Manetho sich stützt, kann weit zurückreichen, und sie muß nicht unbedingt rein mündlich sein. Diese Legende kursierte in vielen verschiedenen Varianten. Zu den von Josephus zusammengestellten Fassungen kommen noch die weniger polemischen Darstellungen bei Hekataios von Abdera und Strabon sowie der Bericht des Tacitus. Diese Vielfalt oder „mouvance“ der Texte ist der untrügliche Reflex einer lebendigen und volkstümlichen Überlieferung. Das alles muß weit vor den Hellenismus und die Begegnung mit dem Judentum zurückreichen und findet meines Erachtens seine plausibelste Erklärung in den traumatischen Erfahrungen der Amarnazeit.

Zweitens hat die Verfolgung der Amarnareligion durchaus nicht alle Monumente erfaßt. Die Grenzstelen von Amarna sowie die Privatgräber blieben erhalten, und wer weiß, was sonst noch bei Bauarbeiten usw. im Laufe der Zeit immer wieder zutage trat; schließlich basiert unsere heutige Kenntnis dieser Epoche auf einer ganz einzigartigen Fülle von Dokumenten. Drittens blieben viele Zerstörungen der Amarnazeit an älteren Monumenten sichtbar. Wenn ich hier von „Verdrängung“ spreche, dann meine ich nicht, daß diese Erinnerungen vollkommen verschwunden waren und nach tausend

Jahren aus der Versenkung eines kollektiven Unbewußten auftauchten, sondern daß sie marginalisiert und dämonisiert wurden, so wie Aussätzige in Ägypten marginalisiert und dämonisiert wurden. Diese Erinnerungen sind nicht verschwunden, sondern über die Folge der Jahrhunderte hin weitererzählt, mit neuen Erfahrungen, etwa der assyrischen und persischen Eroberungen und Fremdherrschaften angereichert und zuletzt den Juden angehängt worden.

Vor allem aber haben wir es hier in meinen Augen nicht so sehr mit dem Problem zu tun, wie eine Erinnerung sich über 1000 Jahre halten, sondern wie ein Trauma so nachhaltige Wirkungen zeitigen konnte. Nicht die Stabilität der Erinnerung, sondern die Nachhaltigkeit der Traumatisierung ist das eigentliche Problem. Die Erfahrung des monotheistischen Umsturzes, dieser 13 Jahre, von denen Manetho schreibt, hat sich den kulturellen Grundeinstellungen der Ägypter so nachhaltig eingeschrieben, daß sie auf die jüdische Religion phobisch reagierten.

So bleibt zuletzt zu erklären, warum diese Erfahrung traumatisch war. Hier waren doch keine fremden Eroberer im Spiel. Der Monotheismus, den Echnaton in Ägypten einführte, war der Kult des Sonnengottes, den die Ägypter seit je als den Höchsten verehrten, wenn auch nicht auf Kosten aller anderen Götter. Dies aber war die große Neuerung. Nicht die Einführung eines neuen Gottes, aber das Verbot und die Verfolgung aller alten Götter muß ein schwerer Schock gewesen sein. Hier haben uns die Erfahrungen unserer eigenen Zeit und der Postkolonialismus die Augen dafür geöffnet, was es für eine Mentalität, die den Fortbestand der Welt von der regelmäßigen und korrekten Durchführung der Riten abhängig weiß, bedeutet, wenn plötzlich die Riten eingestellt, die Feste abgeschafft, die heiligen Stätten entweiht, die Bilder zerstört, die Kulte verboten, die Priester verfolgt und die ganze überlieferte Götter- und Normenwelt zu Lug und Trug, Teufels-

werk und Götzendienst erklärt werden. Diese Erfahrung haben die Ägypter im 14. Jahrhundert v. Chr. gemacht, vermutlich als die ersten in der Geschichte. Ich kann sie mir nicht anders als traumatisch denken. Das Entscheidende dabei ist, um es noch einmal zu sagen, nicht die Idee der Einheit Gottes, sondern die Idee falscher Götter, der Gedanke, es könnte so etwas wie eine falsche Religion geben, der Begriff einer Wahrheit, die sich nicht bereichernd neben andere Wahrheiten stellt, sondern alles andere zu sich in die Beziehung der Unwahrheit setzt. Diese Idee habe ich in meinem Buch *Moses der Ägypter* die „Mosaische Unterscheidung“ genannt und damit die These verbunden, daß sie den geistigen Raum, in dem wir seit über zwei Jahrtausenden leben, zu allererst geschaffen habe, eine These, die in Deutschland auf nachhaltige Empörung gestoßen ist.¹⁷ Echnaton, der diese Unterscheidung als erster traf, war seiner Zeit damit weit voraus und mußte seiner eigenen Zeit als Ketzer, Frevler, Wahnsinniger erscheinen.

Wenn mit der Beziehung auf die Amarnazeit der eigentliche historische Hintergrund der Aussätzigen-Legende aufgedeckt ist, dann erscheint diese selbst in einem anderen Licht. Mit einer böartigen Verleumdung der Juden, für die sie Josephus als flagrantes Beispiel beigebracht hatte, hat sie nichts zu tun. Hier geht es nicht um Antijudaismus, sondern um Antimonotheismus. Dabei werden die Monotheisten als Atheisten und Theoklasten dargestellt, denn das Kennzeichen dieser neuen Form von Religion wird, wie gesagt, nicht darin gesehen, daß sie einen neuen Gott verehrt, sondern daß sie die anderen Götter verfolgt. Die Legende ist zwar im höchsten Maße polemisch, aber sie reagiert damit nicht auf das Judentum, das ja nur sich selbst die Verehrung anderer Götter verboten und sich selbst aus den Völkern ausgegrenzt, aber nicht andere Götter verfolgt und andere Gruppen ausgegrenzt hat, sondern ist eine Reaktionsbildung auf den massiven Theoklasmus der Amarnazeit.

Das gilt aber nur für die ursprüngliche Legende, und vielleicht auch noch für Manetho, obwohl möglicherweise auch dieser schon die Beziehung zu den Juden hergestellt hat. Die Späteren, die diese Legende in der Fülle ihrer verschiedenen Fassungen aufgreifen, verbanden damit nur noch den Exodus der Juden, und Josephus hat völlig recht, wenn er diesen Darstellungen eine polemische Tendenz vorwirft. Die Existenz eines ägyptischen Antijudaismus ist also nicht von der Hand zu weisen. Er findet seine Erklärung in dem, was ich den „Amarna-Komplex“ der Ägypter nennen möchte, ihre phobische Einstellung gegenüber jeder Form von Ikonoklasmus, die sich in der Spätzeit vor allem mit der Institution der heiligen Tiere verband.¹⁸ Die kritische Einstellung der Juden gegenüber den heiligen Tieren und zahllosen Götterbildern der Ägypter hat sie in ihrem empfindlichsten Punkt getroffen. Genau wie im englisch kolonialisierten Indien die heiligen Kühe, wurden im persisch und griechisch besetzten Ägypten die heiligen Tiere zu Zentralsymbolen nationaler religiöser Identität hochstilisiert. Die Legende der Aussätzigen ist Ausdruck einer in der Situation der Fremdherrschaft offenbar verbreiteten und virulenten Angstvorstellung, es könnte der ägyptischen Welt einmal durch Tötung der heiligen Tiere, Zerstörung der Bilder und Schließung der Kulte ein gewaltsames Ende bereitet werden. Davon reden viele Zeugnisse einer spezifisch ägyptischen Form von Apokalyptik. Im übrigen wußten die Ägypter, wovon sie sprachen, denn weder die Perser, noch die Griechen und Römer, aber die Christen und die Muslime haben ihrer Kultur ein jähes Ende bereitet. Ihr Untergang stand nicht im Zeichen der politischen Gewalt, sondern der monotheistischen Wahrheit.

Mit der monotheistischen Wahrheit kam zwar nicht der Haß, aber eine neue Art von Konflikt in die Welt. Sich das klarzumachen heißt nicht, die Rückkehr in eine Welt anzustreben, die noch nicht von der „Mosaischen Unterscheidung“

gespalten war. Es hilft nur, mit diesem Konflikt umzugehen und den Blick zu schärfen für seine vielfältigen Erscheinungsformen im späteren Verlauf der abendländischen Geschichte. Dafür könnte die Unterscheidung zwischen Antimonotheismus und Antijudaismus durchaus hilfreich sein.

Antimonotheismus nenne ich eine Einstellung, die sich gegen die „Mosaische Unterscheidung“, d.h. gegen die Unterscheidung wahrer und falscher Religion wendet. Bezeichnenderweise verbindet sich auch diese Einstellung seit der Antike mit einer starken Proklamation der Einheit des Göttlichen. Deshalb ist es falsch, sie mit dem Ausdruck „Polytheismus“ zu belegen. Dieser Ausdruck ist überhaupt ungeeignet zur Beschreibung von Religionen, denn es hat nie eine Religion gegeben, die sich die Vielheit ihrer Götter programmatisch auf die Fahnen geschrieben hätte, so wie der Monotheismus die Einheit Gottes. Der Devise „*heis theos!*“ entspricht kein „*polloi theoi!*“. Nicht auf die Vielheit des Göttlichen kommt es an, sondern darauf, daß es in der Fülle und Vielfalt seiner innerweltlichen Manifestation durch keine dogmatischen Grenzziehungen beschränkt wird. Im Grunde geht es um die Göttlichkeit der Welt. Der jüdische, christliche und islamische Monotheismus zieht eine strikte Grenze zwischen Gott und Welt. Genau diese Grenze hat der antike Antimonotheismus als Ikonoklasmus oder vielmehr Theoklasmus bekämpft. Daher habe ich vorgeschlagen, hier statt von „Polytheismus“ lieber von „Kosmotheismus“ zu sprechen.¹⁹ Auch im monotheistischen Bilderverbot geht es unter anderem um die Zurückweisung des Kosmotheismus.²⁰ Abbildung wird als ein Akt der Anbetung verstanden. Man soll die Dinge dieser Welt nicht abbilden, um sich nicht in ihre Anbetung zu verstricken.²¹ Deshalb soll der Mensch auch die Welt beherrschen; nicht um sie auszubeuten, sondern um ihrer Anbetung zu widerstehen. Die biblischen Texte – Jesaja 44, Jeremia 10, Psalm 115, Kap. 13-16 der Weisheit Salomos –

stellen die Bildverehrer als Toren und Wahnsinnige dar, so wie die ägyptischen Legenden die Bildzerstörer als Aussätzige darstellen.²² Beiden Seiten gilt die jeweils andere als „gottlos“. Während aber für die Monotheisten Gottlosigkeit darin besteht, falsche Götter anzubeten, erblicken die Kosmotheisten Gottlosigkeit darin, den Göttern, gleich welchen, Anbetung zu verweigern. Für sie, 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 müssen, um den Kontakt mit ihrem Gott nicht zu verlieren, müssen die „Heiden“ umgekehrt die Bilder vervielfältigen und wie ihren Augapfel hüten, 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 Gottheit wird 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 geradezu 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 (*inrationabilitas*).“²³

„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, unterstellen diese den „Götzendienern“, daß sie nämlich die moralischen Orientierungen zerstören und Gewalt, Lüge und Ehebruch Vorschub leisten. Für die Monotheisten bedeutet Bildverehrung Weltverstrickung. Die Anbetung der Heiden verfängt sich im Gemachten und Geschaffenen. Sie verfehlt 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. Schöpfung galt als eine Verbindung, nicht eine Trennung von Gott und Welt. In der Schöpfung manifestierte sich der Schöpfer. Diese enge Ver-

bindung konnte sich in Ägypten bis zu der Vorstellung steigern, daß die Welt der Körper Gottes sei, den er von innen beseelt. Im hellenistischen Synkretismus fanden solche Ideen weite Verbreitung, insbesondere in der stoischen, neuplatonischen und hermetischen Kosmotheologie.²⁴ Was der biblische Monotheismus als „Götzendienst“ (*idololatria, avodah zarah*) 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 sich an dem Lustprinzip, dem Recht des Stärkeren und dem „survival of the fittest“ orientieren, 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. 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. Was ihn skandalisiert, ist die Verweigerung der den übrigen Göttern geschuldeten Anbetung. 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. 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.

Es ist dem Monotheismus nie gelungen, die kosmotheistische Option ganz zu verdrängen. Sie hat sich im Gang der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte immer wieder Gehör verschafft. Dabei hat das alte Ägypten eigentlicher Weise eine zentrale Rolle gespielt. Das ist Grund genug, sich als Ägyptologe für dieses eigentümliche „Nachleben“ weit über das Verstummen der altägyptischen Texte hinaus zu interessieren. Es waren vor allem griechische und lateinische Texte, in denen der Name Ägyptens lebendig blieb, allen voran das Corpus Hermeticum²⁵ und die Hieroglyphen des Horapollon²⁶. Im 17. und 18. Jahrhundert gewann die Vorstellung an Boden, Mose habe die monotheistische Idee nicht als Offenbarung empfangen, sondern in den ägyptischen Mysterien gelernt, in die er als ägyptischer Prinz eingeweiht worden sei.²⁷ Damit schien die Versöhnung zwischen Monotheismus und Kosmotheismus gefunden. Der ägyptische Kosmotheismus erschien als eine natürliche Religion, in deren Schoß die Idee der Einheit des Göttlichen, der Isis als Mutter Natur, als Mysterium gehütet worden sei. Mose habe dieses Mysterium den Hebräern und damit der Menschheit verraten. In dieser Zeit wurde auch der Begriff „Kosmotheismus“ geprägt, und zwar in bezug sowohl auf die heidnische Religion der Antike als auch auf die Philosophie des Spinoza.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts wurde Indien als geistige Welt entdeckt. Die Sprachwissenschaft erkannte die Verwandtschaften zwischen dem Sanskrit, dem Griechischen, dem Lateinischen usw. und postulierte aufgrund dieser Sprachverwandtschaft Indien als die Urheimat der „indogermanischen“ Völker.²⁸ Damit trat Indien das Erbe Ägyptens an, den Kosmotheismus als die ausgeschlagene Alternative zum Monotheismus zu repräsentieren. Erst jetzt begannen sich das

Semitische und das Indogermanische als zwei gegensätzliche sprachliche, rassische und geistig-religiöse Lager gegenüberzutreten; erst jetzt, in der Verbindung mit Indien, nahm auch der Kosmotheismus bzw. Antimonotheismus antisemitische Züge an. Der exklusive Monotheismus erschien nun gerade in seiner Bilderfeindlichkeit als eine typisch semitische Religion, als „Wüstenmonotheismus“, die Religion von Nomaden. Damit wurden im Grunde altägyptische Phobien wiederbelebt. Viele Elemente im Antisemitismus sind nicht christlich, sondern heidnisch bzw. neuheidnisch. Deshalb diagnostizierte Freud auch die Antisemiten als „schlecht getaufte Christen“.

Damit hat Freud m.E. den Nagel auf den Kopf getroffen. Die kosmotheistische Option ist nie völlig überwunden und zum Verschwinden gebracht worden, sondern ist in verschiedenen Verwandlungen und Verkleidungen immer wieder aufgetaucht, als Hermetismus, Paracelsismus, Alchemie, Spinozismus, Freimaurerei, die Rosenkreuzer, Theosophie, Anthroposophie, Monismus, die Münchner Kosmiker, Neopaganismus, Faschismus und vieles andere mehr – Bewegungen, die unter sich völlig verschieden, ja gegensätzlich sind und in keiner Weise in einen Topf geworfen werden dürfen, aber denen doch ein Element des Antimonotheistischen gemeinsam ist. Die Beschäftigung mit den altägyptischen und hellenistischen Quellen kann uns über die Herkunft dieses Konflikts belehren und auf diese Weise dazu beitragen, gewisse antisemitische Wahnvorstellungen und Phobien durch historische Analyse aufzulösen.

Anmerkungen

¹ Vgl. auch Ernst Baltrusch, „Bewunderung, Duldung, Ablehnung. Das Urteil über die Juden in der griechisch-römischen Literatur, *KLIO* 80, 1998, S. 403-421.

² Peter Schaefer, *Judaeophobia. The Attitude Towards the Jews in the Ancient World*, Cambridge, MA 1997.

³ Zvi Yavetz, *Judenfeindschaft in der Antike*, München 1996.

⁴ Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley 1993, S. 32-49.

⁵ Bab. Talmud, Traktat Sabbat 89a, zit. n. Hannes Stein, *Moses und die Offenbarung der Demokratie*, Reinbek 1998, S. 178.

⁶ Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998/Frankfurt 2000, S. 54-72.

⁷ S. z.B. Franz Maciejewski, „Ausschließlichkeitsansprüche in der Holocaustdebatte“, in: B. Dücker, R. Kloepfer (Hg.), *Kritik und Geschichte der Intoleranz*, Heidelberg 2001, S. 199-214, bes. S. 204-209.

⁸ Menachem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde., Jerusalem 1974-1984, Bd.I, Nr.21, S. 78-86; Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, Nachdr. Darmstadt 1953, Bd. II.1, S. 420-426; Donald B.Redford, *Pharaonic King Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga 1986, S. 282f.; D.Mendels, „The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca“, in: H.Verdin, G. Schepens, E.de Keyser (Hg.), *Purposes of History* (Studia Hellenistica 30), 1990, S. 91-110.

⁹ Amenophis Sohn des Hapu, eine historische Persönlichkeit, die unter Amenophis III. lebte und die ganze Geschichte in die Zeit dieses Königs datiert.

¹⁰ Thomas Mann verdanken wir 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*). Thomas Schneider, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit I, Die ausländischen Könige*, ÄAT 42, 1998, S. 76-98, deutet den Namen auf den Thronnamen *Wsr-hpr.w-R'w* (*o(u)sesaphre oder

ähnlich) des Chamudi, eines Königs der 15. Dynastie (der Hyksos) und möchte die ganze Geschichte auf die Vertreibung der Hyksos beziehen. Das entspricht aber nicht der Absicht Manethos, der die Vertreibung der Hyksos in einem früheren Abschnitt berichtet hatte (S. 96-98). Es ist aber durchaus möglich, daß die Legende der Aussätzigen in ihrer langen Überlieferungsgeschichte Erinnerungen an die Hyksos-Zeit und damit auch den Namen dieses Herrschers integriert hatte.

¹¹ An diese Frage knüpft sich eine eigentümliche Debatte. Offenbar gilt es als „politisch korrekt“, Manetho selbst für diesen Zusatz verantwortlich zu machen und die Behauptung, Manetho handle weder in dem einen, noch in dem anderen der von Josephus beigezogenen Fragmente von den Juden, pauschal zurückzuweisen, s. D. Mendels, *The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca*; Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Philadelphia 1959; Baltrusch (s. Anm.1), S. 411 und vor allem Peter Schäfer, „Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken 'Antisemitismus'“, in: Glenn W. Most (Hg.), *Collecting Fragments - Fragmente Sammeln*, Göttingen 1997, S. 186-206. Schäfer geht es vor allem um die Destruktion einer hyperkritischen Unterscheidung manethonischer und „pseudomanethonischer“ Elemente im Text des Josephus, die von der Tendenz geleitet seien, einen von „antisemitischen“ Motiven freien Manethotext herzustellen. S. auch id., *Judaeophobia* (s. Anm.2), S. 17-21. Dabei handelt es sich hier um eine schlichte Tatsache. Manetho spricht im einen Fragment von den Hyksos und im anderen von den Aussätzigen. Hätte er die Juden gemeint, hätte er sie zweifellos genannt. Freilich bringt er seine „Hyksos“ mit Jerusalem und seine „Aussätzigen“ mit den Hyksos in Verbindung; insoweit steht auch bei ihm der geographische Raum der Juden mit im Blick.

¹² Vgl. Menachem Stern (s. Anm. 8), S. 20-44. Auch Tacitus charakterisiert den jüdischen Gottesbegriff als monotheistisch und anikonisch: *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, II, S. 19 und 26).

¹³ Eduard Meyer, *Aegyptische Chronologie*, Abhandlungen der

Preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1904, S. 92-95; Rolf Krauss, *Das Ende der Amarna-Zeit*, Hildesheim 1978; Donald B. Redford, „The Hyksos Invasion in History and Tradition“, *Orientalia* 39 (1970), S.1-51 führt die Legende der Aussätzigen auf die Amarna-Zeit zurück, ebenso in *id.*, *Pharaonic King Lists* (s. Anm.8), S. 293. Auch A.I.Elanskaya und O.D.Berlev, „nshelket in Apophthegmata patrum and hoi lelobemenio in Manetho“, in: *Coptology: Past, Present, and Future, Studies in Honour of Roudolphe Kasser*, OLA 61, 1994, S. 305-316, bes. S. 309ff. beziehen die Aussätzigen-Episode bei Manetho auf Echnaton und die Amarnazeit, allerdings aus ganz anderen Gründen. Sie sehen in dem Motiv des Aussatzes eine Anspielung auf die als körperliche Mißbildungen verstandenen Sonderbarkeiten der Amarnakunst, wie sie in den Darstellungen Echnatons und der königlichen Familie auf den Grenzstelen von Amarna auch späteren Generationen noch augenfällig blieb. Ihres Erachtens ist Manetho der erste, der die königliche Ikonographie der Amarnazeit auf eine Krankheit hin deutete, nämlich Aussatz. Sie bringen dies mit einer Stelle bei Artapanos in Verbindung, der von dem Pharaon Chenephres, unter dem Moses bei Hofe erzogen worden sein soll, sagte, er sei der erste aller Menschen gewesen, der von Elephantiasis entsetzt worden sei (Jacoby, *Die Fragm. d.griech.Hist.* III C, Leiden 1969, Nr. 726).

¹⁴ Siehe hierzu Hans Goedicke, „The ‚Canaanite Illness‘“, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11 (1984) S. 91-105; *id.*, „The End of the Hyksos in Egypt“, in: Leonard H. Lesko (Hg.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanover und London 1986, S. 37-47.

¹⁵ Zum Aussatz im alten Ägypten s. W.Westendorf, „Die Lepra im pharaonischen Ägypten“, in: J.H.Wolf (Hg.), *Aussatz - Lepra - Hansen-Krankheit. Ein Menschheitsproblem im Wandel*, 1986, S. 35-57; Th. Bardinnet, „Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre, et le châtement divin dans l'Égypte ancienne“, *Revue d'Égyptologie* 39, 1988, S. 3-36.

¹⁶ So wie der Hohepriester in Israel, so waren in Ägypten die Priester der Sachmet für die Kontrolle der Lepra zuständig. Nach Angaben von J.F.Quack schreibt das von ihm edierte spätägyptische „Buch vom Tempel“ vor, daß der Sachmet-Priester die Aussätzigen aus der Stadt zu verbannen habe: „Er ist es, der alle Leute inspiziert,

um die *Hemut-Sa*-Krankheit auf die Außenseite der Stadt zu befördern, um zu verhindern, daß sich ihr Schritt irgendeinem Ort nähert, um den Ort zu reinigen, an dem sie angetroffen werden sollte; er ist es, der sich um die *Wemba*-Krankheit, die Lepra, die *mesheshut*-Krankheit, die *shememet*-Hautentzündung, die *serfet*-Entzündung, den Schlaganfall und die *peschit*-Krankheit kümmert“. Mary Douglas erkannte im Buch Numeri einen Parallelismus in der Behandlung der Aussätzigen und der Götzendiener; so konnte es im Rahmen der ägyptischen Semantik zu einem Parallelismus von Ikonoklasten und Aussätzigen kommen, s. Mary Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 158, Sheffield 1993, S. 148.

¹⁷ S. zuletzt G. Kaiser, „War der Exodus ein Sündenfall?“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98, 2001, S. 1-24.

¹⁸ Zum spätägyptischen Tierkult und seiner Einschätzung durch die Antike s. K.A.D.Smelik, E.A.Hemelrijk, „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“. Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conceptions of Egypt“, *ANRW* II.17.4, Berlin 1984, 1852-2000, S. 2337-2357

¹⁹ Vgl. Jan Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen des „Denkens des Einen“ und ihre abendländische Rezeptionsgeschichte*, AHAW 1993.

²⁰ Zum biblischen Bilderverbot s. Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot*, BBB 62, 1987²; T. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context*, Coniectanea Biblica, OT Series 42, Stockholm 1995; Chr. Uehlinger, „Du culte des images à son interdit“, in: *Le monde de la bible* 110, April 1998, S. 52-63; Angelika Berlejung, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Bildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162, Freiburg/Schweiz 1998; Michael B. Dick, *Prophetic Parodies of Making the Cult Image*, in: ders. (Hg.), *The Making of the Cult Image in the Ancient Near East*, Winona Lake 1999, S. 1-54, und jetzt vor allem Othmar Keel, „Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte“, in: *Homo Pictor. Colloquium Rauricum* 7, S. 244-281.

²¹ Wo es um das Bilderverbot geht, verwendet die Bibel nicht

das allgemeine Wort für „Bild“, selem, wie z.B. in Gen. 1, 26f. im Zusammenhang der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, sondern spezielle Worte für „Schnitzbild“, „Gußbild“ u.ä., die mit dem Akt der Herstellung zugleich den Verwendungszweck als Kultbild konnotieren (wie unser Wort „Fetisch“, das über das Portugiesische auf lat. *facere* „machen, herstellen“ zurückgeht).

²² S. Jan Assmann, „In Bilder verstrickt. Bildkult, Idolatrie und Kosmotheismus in der Antike“, in: Reinhold Bernhardt, Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999, S. 73-88.

²³ Asclepius 24-26, in: A.D.Nock, J.A.Festugière (Hg.), *Corpus Hermeticum* II, Collection Budé, Paris 1960, S. 326-329.

²⁴ Vgl. Jan Assmann, *Monotheismus und Kosmotheismus* (s. Anm. 19)

²⁵ A.D.Nock, A.J.Festugière, Hermès Trismégiste (Hg.), *Corpus Hermeticum*, 4 Bde., Collection Budé, Paris 1945-54. Neuere kommentierte Übersetzungen von Brian P. Copenhaver, *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*, Cambridge 1992, und Carsten Colpe, Jens Holzhausen, *Das Corpus Hermeticum Deutsch*, Clavis Pansophiae 7, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.

²⁶ Textausgabe: F. Sbordone, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Neapel 1940; engl. Übers.: Georges Boas, *The Hieroglyphics of Horapollo*, Princeton 1950, repr. 1993; zweisprachige Taschenbuchausgabe griechisch-italienisch: Orapollo, *I Geroglifici*, Introduzione, traduzione e note di Mario Andrea Rigoni e Elena Zanco, Milano 1996. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes mit deutscher Übersetzung von Heinz Josef Thissen erschien 2001 bei K.G.Saur (vormals Teubner) in Leipzig.

²⁷ S. hierzu Jan Assmann, *Moses der Ägypter* (s. Anm.6).

²⁸ S. hierzu M. Olender, *Les langages du paradis*, Editions de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1988; dt. Übers.: *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*. Mit einem Vorwort von J.P.Vernant und einem Nachwort von Jean Starobinski. Aus dem Französischen von Peter Krümme. Frankfurt/New York 1995.