

Jan Assmann

Moses und Echnaton: Religionsstifter im Zeichen der Wahrheit

Es ist reizvoll, Moses und Echnaton in Gedanken miteinander zu verbinden.¹ Beiden wird dieselbe Tat zugeschrieben: die Einführung des Monotheismus. Moses verkündete die zehn Gebote, in denen Gott unter anderem fordert: „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“. Echnaton pries seinen Gott Aton mit den Worten „es gibt keinen anderen außer dir“ und verfolgte alle anderen Götter mit der Schließung ihrer Tempel, dem Verbot ihrer Kulte und der Zerstörung ihrer Namen und Bilder.² Beide, Moses und Echnaton, traten zum ersten Mal als Verkünder einer Religion der Wahrheit auf, die einen Bruch mit der Vergangenheit bedeutete und die anderen Religionen zu Heidentum und Götzendienst erklärte. Sie sind nicht nur die Gründer einer monotheistischen Religion, sondern auch, davon nicht zu trennen, die Erfinder des Heidentums. In den traditionellen Religionen steht die Wahrheit der Lehre und der Gottesvorstellung nicht im Mittelpunkt. An der Wahrheit und Wirklichkeit der Götter, der eigenen sowohl wie der fremden, wird normalerweise nicht gezweifelt. Hier geht es vielmehr um die Richtigkeit des Rituals, die Reinheit der Opfer und die Erfüllung der Vorschriften. Die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit in der Religion ist etwas völlig Neues. Das ist die Tat, die Echnaton und Moses verbindet. Sie bedeutet nicht nur die Verkündung eines Gottes, sondern auch die Leugnung der anderen Götter. Ich möchte das Theoklasmus nennen, Göttersturz, in Analogie zu Ikonoklasmus oder Bildersturz. Die Bilder werden auch gestürzt, in Ägypten wie in Israel, aber es geht um die Götter, die in ihnen verehrt werden. Götter zu stürzen, die seit alters und von allen verehrt werden, ist eine

- 1 Dieser Beitrag beruht auf Forschungen, die ich 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“ bei Harvard UP, Cambridge, Mass. 1997, als Buch erscheinen werden.
- 2 Zur Amarna-Religion vgl. Hornung, E., Echnaton. Die Religion des Lichtes, Zürich 1995; Redford, D. B., Akhenaten, the Heretic King, Princeton 1984; Schlögl, H. A., Echnaton - Tutenchamun. Fakten und Texte, Wiesbaden 1985; Aldred, C., Akhenaten, King of Egypt, London 1988; Verf., Akhanyati's Theology of Light and Time (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, VII 4), Jerusalem 1992, S. 143-176; Ägypten - eine Sinngeschichte, München 1996, S. 243-258.

ungeheure Tat. Den theoklastischen Impuls haben die Religion Echnatons und die Religion des Mose gemeinsam. Man kann sie daher *Gegenreligionen* nennen. Gegenreligionen definieren sich durch Ausgrenzung. Sie ziehen eine Grenze und treffen eine Unterscheidung, die den Raum der Religion fortan in Wahrheit und Unwahrheit, Glauben und Aberglauben, Religion und Heidentum teilt. Was Moses betrifft, so verdichtet sich der theoklastische Impuls seiner Religion in der Geschichte vom Goldenen Kalb. Von Echnaton wird nichts erzählt, aber die Spuren seines Theoklasmus sind noch heute an den ägyptischen Denkmälern abzulesen. Auch er ging mit Brachialgewalt gegen die alten Götter vor. Die Bilder wurden zerstört, die Namen ausgehackt, die Tempel geschlossen, die Kulte verboten. Auch seine Religion des Lichts und der Schönheit war eine Gegenreligion, die im Zeichen der Wahrheit auftrat und alles Andere als unwahr verwarf.

Fast noch erstaunlicher aber als die gemeinsamen Züge dieser ersten Religionsstifter ist die umgekehrte Entsprechung ihres Schicksals. Der Eine ist und hat alles, was dem Anderen abgeht, und umgekehrt. Moses ist eine reine Figur der Erinnerung, von der es keine geschichtlichen Spuren gibt.³ Echnaton dagegen ist eine reine Figur der Geschichte, die aus jeder Erinnerung vollständig getilgt wurde. Moses ist eine Gestalt, die vielleicht wirklich einmal gelebt hat, die sich aber erst in der Tradition zu dieser Riesengröße entfaltet hat, indem sie alles in sich aufsog, was es im alten Israel an normativen Überlieferungen gab. Jedes Gesetz war von Mose gegeben, so wie jeder Weisheitsspruch von Salomo und jeder Psalm von David gedichtet war. Moses wurde zum Symbol des normativen Charakters der jüdischen Religion. Mit anderen Worten, Moses wurde, was er ist, in jahrhundertelangen Prozessen der Erinnerung und Rekonstruktion. Echnaton dagegen wurde nie zur Erinnerungs- und Symbolfigur einer sich auf ihn berufenden Tradition, sondern wurde gleich nach seinem Tod verfolgt, verdrängt und vergessen. Sein Name wurde aus den Königlisten getilgt, seine Denkmäler geschleift, seine Spuren verwischt und seine Lehre vergessen. Alles, was wir heute von ihm wissen, verdanken wir der modernen Archäologie, die seinen Namen aus dem Dunkel einer vollständigen Vergessenheit wieder zu Tage gefördert hat. Es hat viele Jahrzehnte gebraucht, bis die Umriss seiner Tat sich abzeichnen begannen. Dann wurde diese Wiederentdeckung zur vielleicht größten archäologischen Sensation der Ägyptologie.

3 Vgl. hierzu Smend, R., Moses als geschichtliche Gestalt, in: Historische Zeitschrift 260 (1995), S. 1-19.

Die Spuren und Zeugnisse geschichtlichen Wirkens, die Moses so schmerzlich abgehen, fließen für Echnaton in einer Fülle, die ihn, was die persönliche Besonderheit seines Wesens und seiner Taten angeht, weit über alle anderen Pharaonen und auch sonstigen Ägypter heraushebt. Kein anderer König steht uns so als Individuum vor Augen, kein anderer hat eine vergleichbare Flut von Literatur ausgelöst. Aus den historischen Zeugnissen geht eindeutig hervor, daß Echnaton - und nicht Moses - als der erste gelten darf, der es gewagt hat, eine traditionelle Religion als Lüge zu verwerfen und die alten Götter umzustürzen. Er ist der Erfinder der Gegenreligion. Zum ersten Mal in der Religionsgeschichte wird hier die Theologie wichtiger als das Ritual. Nicht auf den richtigen Vollzug des Ritus kommt es an, sondern auf die Verehrung des richtigen, des wahren Gottes. Deshalb wird der Name des Gottes mit einer Präzision festgelegt, die schon an die theologisch ausgehandelten Formeln der Kirchenväter erinnert. Der Gott der von Echnaton gestifteten Religion heißt nicht etwa „Aton“, wie man allgemein annimmt. Das ist vielmehr das gewöhnliche Wort für „Sonne“, in Amarna wie auch sonst in Ägypten. Der Gott Echnatons trägt den Namen „Es lebt Re-Harachte, der im Lichtland jubelt in seinem Namen als das Licht, das in der Sonne ist.“ Aus dieser Formel spricht die Sorge um die Definition der Wahrheit und die Ausgrenzung der Unwahrheit.⁴

Die Gräber der Amarnazeit haben uns auch eine ganze Reihe von Hymnen an diesen Gott überliefert, von denen die beiden bedeutendsten höchst wahrscheinlich den König selbst zum Verfasser haben. So können wir uns ein Bild von der neuen Theologie machen. Was es in diesen Hymnen allerdings nicht gibt, ist die explizite sprachliche Ausgrenzung des Falschen. Es gibt darin keine explizite Konstruktion des „Heidentums“ - im Unterschied zu den Gathas Zarathustras, der Bibel, und dem Koran, die die Ausgrenzung des Falschen deutlich und explizit zum Ausdruck bringen. Wir müssen uns aber klar machen, daß die Situation völlig anders aussähe, wenn Echnaton sich mit seiner Religionsstiftung durchgesetzt hätte. Dann wäre es im Laufe der Jahrhunderte auch hier ebenso wie für Moses, Zarathustra, Buddha usw. zur Ausbildung eines Textkanons und einer Auslegungskultur gekommen. Religionen der Wahrheit oder Gegenreligionen können sich offenbar nur im Medium und im Raum der Schriftlichkeit durchsetzen. Möglicherweise

4 Auf das Problem der theologischen „Arbeit“ am Gottesbegriff im Umkreis der Amarnarevolution bin ich eingegangen in meinem Beitrag „Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten“, in: H. v. Stietencron (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, S. 46-69.

verfügte Echnaton noch nicht über die geeigneten Medien, um seine Lehre zu verbreiten und überlieferungsfähig zu machen. So haben wir nur eine Handvoll Texte. Andererseits muß man sich aber auch den Vorzug dieses Mangels klar machen. Überall sonst müssen wir versuchen, die ursprüngliche Lehre aus den Fundamenten eines über Jahrhunderte gewachsenen Textgebäudes auszugraben, was nie wirklich überzeugend gelingt. Hier haben wir diese ipsissima verba in Reinkultur, ohne jede Überschreibung und Überlagerung.

Mit Echnaton gibt es aber noch eine ganz andere Schwierigkeit, die vielleicht noch schwerer wiegt als das Fehlen expliziter Ausgrenzung der Unwahrheit. Das ist die Frage, ob es sich bei seiner Wahrheit eigentlich um eine theologische, oder nicht vielmehr um eine kosmologische Wahrheit handelt. Die Texte verkünden nicht so sehr einen neuen Gott als vielmehr ein neues Weltbild.⁵ Das neue Weltbild basiert auf der Sonne als der schlechthinnigen Quelle alles Seienden. Dahinter steht keine religiöse Offenbarung, sondern eine physikalische Entdeckung, die sich ziemlich genau rekonstruieren läßt. Echnaton verehrt in seinen Hymnen die Sonne als die Quelle von Licht und Zeit.⁶ Daß die Sonne das Licht hervorbringt, hat man in Ägypten immer gewußt; auch über die Bedeutung des Lichts war man sich hier immer im Klaren und hat daher den Sonnengott seit alters über alle anderen Götter gestellt. Echnatons Entdeckung war, daß die Sonne nicht nur durch ihre Strahlung das Licht, sondern durch ihre Bewegung auch die Zeit hervorbringt. Auf diese Entdeckung gründete er eine neue Theorie der Welt, die die gesamte Wirklichkeit als Produkt aus Licht und Zeit, Sichtbarkeit, Form und Entwicklung, erklärt und auf die Sonne als alleinigen Ursprung zurückführen kann. Das ist eine kosmologische Theorie, die Echnaton zum Vorläufer der jonischen „Physiker“ macht und in eine Reihe stellt, die von Thales und Anaximander bis zu Einstein und Heisenberg führt, aber mit Moses, Zarathustra, Buddha, Jesus und Mohammed wenig zu tun hat.

Das können aber nur wir so sehen, weil wir zwischen Physik und Religion unterscheiden können. Diese Unterscheidung war Echnaton unzugänglich. Hätte er sie treffen können, brauchte er die alten Götter nicht zu verfolgen. So aber konnte er seine neue Physik nur als Religion verwirklichen, und zwar auf Kosten der alten Götter. Wir sehen schon, daß inhaltlich gesehen zwischen Moses und Echnaton Welten liegen. Für Moses geht es nicht um

5 Vgl. Allen, J. P., *The Natural Philosophy of Akhenaten*, in: W. K. Simpson (Hg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt* (YES 3). New Haven 1989, S. 89-101.

6 S. hierzu insbesondere Verf., *Akhanyati's Theology of Light and Time* (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, VII 4), Jerusalem 1992, S. 143-176.

Fragen des Weltbildes, sondern um Fragen des Bekenntnisses. Für Einen Gott soll man sich entscheiden und ihm treu bleiben. Man soll neben ihm keine anderen Götter haben. Von anderen Göttern ist bei Echnaton nie die Rede. Treue ist hier nicht das Problem. Der Sonne kann man nicht untreu werden. Man kann sich auch nicht zu ihr bekennen. Man kann nur falschen Vorstellungen über die Wirklichkeit anhängen.

Ganz anders der Gott des Mose: Er ist keine Weltformel. Es geht nicht um Erklärung von Naturphänomenen. Gott definiert sich durch eine geschichtliche Tat - „der dich aus Ägyptenland geführt hat“ - und tritt als Befreier und Gesetzgeber auf. Nichts liegt dem Gott Echnatons ferner. Die Sonne befreit nicht, sie belebt. Sie erläßt keine Gesetze; im Gegenteil, sie scheint über gerecht und ungerecht und trifft keine ethischen Unterscheidungen. Dieser Punkt ist umso erstaunlicher, als sonst in Ägypten und im ganzen Alten Orient Recht und Rechtsprechung typischerweise mit dem Sonnengott verbunden werden. Zwischen dem Sonnenlicht und der Idee der Gerechtigkeit gibt es eine tiefe metaphorische Beziehung.⁷ Mit der Sonne der Gerechtigkeit hat Echnatons Gott nichts zu tun, er ist die Sonne und nichts als die Sonne, im astrophysikalischen und völlig unmetaphorischen Sinne.

Daher spricht dieser Gott auch nicht, sondern äußert sich in Strahlen und Bewegung. Er kümmert sich nicht um gut und böse und leuchtet allen Völkern. Nicht er, sondern Echnaton, sein Prophet, trifft die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit. Der Gott aber ist weder zornig noch eifersüchtig. Er hat keine anderen Eigenschaften als die, die der forschende Geist des Königs der Sonne und ihrem Wirken ablesen kann. Trotzdem wird in den Texten der Amarnazeit die Beziehung zwischen Sonne und Welt nicht auf ein rein physikalisches Problem reduziert, sondern durchaus als ein theologisches Problem behandelt. Zwei Punkte vor allem sind es, die aus der Naturlehre Echnatons eine Theologie machen. Das eine ist die anthropozentrische Intentionalität der Sonnenenergie, die durch Licht und Bewegung ständig in die Welt einströmt, und das andere ist der Gedanke der Teilhabe, in der die Geschöpfe mit der Sonne verbunden sind.

Echnaton führt in seinen Hymnen nicht nur die gesamte sichtbare Wirklichkeit auf Strahlen und Bewegung der Sonne zurück, sondern wird auch nicht müde, zu betonen, daß die Sonne einzig um ihrer Geschöpfe willen die

7 S. hierzu Janowski, B., Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes am Morgen im Alten Orient und im Alten Testament, I. Teil: Alter Orient (WMANT 59), Neukirchen-Vluyn 1989.

Welt umkreist und beleuchtet. „Um ihretwillen“ ist eine ständig wiederkehrende Formel in diesen Texten. Die Hymnen verstehen sich in erster Linie als eine Danksagung. Das Strahlen und die Bewegung der Sonne werden als ein absichtsvolles, gütiges Handeln gedeutet, dem Dank und Lobpreis gebührt. Das geht über Physik hinaus. Aber es macht aus dieser gütigen, all-erhaltenden und all-belebenden Sonne noch keinen personalen Gott, keinen Retter und Nothelfer, Herrscher und Gesetzgeber. Wie gesagt macht die Sonne keine Unterschiede. Sie leuchtet nicht nur über gut und böse, sondern auch über Ägyptern, Asiaten, Libyern und Nubiern. Die Ägypter genießen einen gewissen Vorzug, weil für sie der Nil direkt aus der Unterwelt kommt, während die anderen Völker durch einen Nil am Himmel in Form des Regens bewässert werden. Aber die Idee eines auserwählten Volkes liegt hier ganz fern. Zu einem bestimmten Volk hat die Sonne keine persönliche Beziehung, ihr gegenüber stehen die Menschen sogar auf einer Stufe mit Tieren und Pflanzen. Einzig der König vermag mit der Sonne in eine Beziehung zu treten, die das Gestirn als Gottheit anzureden erlaubt.

Dafür verwenden die Texte aber für die Beziehung zwischen Sonne und Welt, Schöpfer und Geschöpfen, einen Begriff, der einen geradezu pantheistischen Beiklang hat. Das ist der Begriff der Verwandlung, ägyptisch *hprw*, geschrieben mit dem Bildzeichen des Skarabäus. Dieser Begriff knüpft zwischen Gott und Welt ein viel engeres Band als der Begriff der Schöpfung. So heißt es etwa im Großen Hymnus:

„Du schaffst Millionen *hprw* aus dir, dem Einen,
Städte und Dörfer,
Felder, Weg und Fluß.“

Gott erschafft die Welt weder aus dem Nichts noch aus einem Urstoff, sondern aus sich selbst. In einem anderen Hymnus heißt es:

„Du bist der Eine, doch eine Million Leben sind in dir
um sie zu beleben. Der Anblick deiner Strahlen
ist Lebenshauch an ihren Nasen.“⁸

Die Welt ist Gott in Millionen *hprw*, Gott enthält in sich Millionen „Leben“. Gott ist in Gestalt von Millionen *hprw* in der Welt, die Welt ist in Gestalt von Millionen „Leben“ (*nh*) in Gott.

8 Sandman, M., *Texts from the time of Akhenaten*, Brüssel 1938m, S. 15, Z. 4-9; Verf., *Ägyptische Hymnen und Gebete* (im Folgenden: ÄHG), Zürich 1975, S. 215, Nr. 91, Z. 54-56; Lichtheim, M., *Ancient Egyptian Literature II*, Berkeley 1976, S. 92.

Dieses starke *pantheistische* Element der Amarnareligion zeigt, daß wir es hier ebenso mit Theologie wie mit Kosmologie zu tun haben. Die Beziehung von Sonne und Welt ist ein physikalisches Problem, das aber als Beziehung von Gott und Welt einen theologischen Ausdruck findet. Diese Theologie wird übrigens auch nach der Amarnazeit, als man zu den alten Göttern zurückkehrte, keineswegs aufgegeben, sondern in eine noch konsequenter pantheistische Theologie weiterentwickelt, die es erlaubt, zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern zu vermitteln. An die Stelle der Sonne, die die millionenfältige Welt im Sinne von Verwandlungen aus sich entläßt, tritt die Idee des „Verborgenen Gottes“, der sich als Welt manifestiert und sie von innen beseelt, so wie die verborgene Seele sich als Körper manifestiert. Darauf können wir hier nicht eingehen.⁹ Was hier interessiert, ist die Tatsache, daß wir es mindestens ebenso mit Theologie wie mit Kosmologie zu tun haben und daß man zwischen beidem nicht unterscheiden kann. Das gilt ebenso für die Amarnareligion wie für die darauf folgenden polytheistischen Epochen der ägyptischen Religion.

Daher läßt sich die ägyptische Religion am besten als Kosmotheismus bezeichnen.¹⁰ Diese Bezeichnung gilt für den Monotheismus Echnatons ebenso wie für die traditionelle Religion. Sein Gott ist ja die Sonne und nicht etwa der Schöpfer der Sonne. Die Amarnareligion ist eine Religion der Sichtbarkeit, des Hier und Jetzt, der Immanenz. Alles nicht-Hier und nicht-Jetzt und in diesem Sinn Transzendente wird radikal verworfen. Das betrifft die mythischen Figurationen der Urzeit, der Kosmogonie, des Jenseits, des Totenreichs. Auch der Gott des Mose kann mit dem Jenseits nichts anfangen. Darin sah Sigmund Freud einen starken Beweis für seine These, daß Moses ein Ägypter und Anhänger der Atonreligion war und den Juden die in Ägypten verfeimte Atonreligion gebracht habe. In seinem Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*¹¹, auf das wir hier nicht näher eingehen können, hatte Freud Echnaton und Moses zwar nicht geradezu gleichgesetzt, aber doch in engste Verbindung gebracht. Als nach Echnatons Tod die Atonreligion verfolgt wurde, soll Mose sich das Völkchen der im Delta siedelnden Hebräer erwählt haben, um mit ihnen zusammen auszuwandern und

9 Ich habe diese Entwicklung ausführlich dargestellt in: Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds (OBO 51), Freiburg/Schweiz 1983.

10 Vgl. hierzu meine Schrift: Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1993.2), Heidelberg 1993.

11 Zuerst Amsterdam 1939. Oft nachgedruckt, z.B. Bibliothek Suhrkamp 1964, Fischer Taschenbuch 1975.

die in Ägypten verworfene monotheistische Religion anderswo in wo möglich noch reinerer und radikalerer Form zu verwirklichen.

In der Tat besteht eine unverkennbare Ähnlichkeit zwischen dem biblischen Weltbild und dem Weltbild der Atonreligion. Gemeinsam ist beiden die Verwerfung der mythischen Bilder und die Abkehr einer von vielfältigen Mächten durchwalteten Welt zugunsten der Vorstellung einer entgötterten Natur, die ihr Dasein und ihr Leben einzig dem Einen Schöpfer verdankt. In der Bibel ist es vor allem der 104. Psalm, der diese Idee einer natürlichen und kreatürlichen Schöpfungswelt zum Ausdruck bringt. Das ist aber nicht das einzige Band zwischen dem biblischen Text und der Amarna-Religion. Dieser Psalm steht in den Versen 20-30 dem „Großen Hymnus“ von Amarna näher als jeder spätere ägyptische Text, so nahe, daß einige (zu denen auch ich mich rechne) das entsprechende Stück für eine Übersetzung des ägyptischen Textes halten.¹² Es ist mir ein Rätsel, wie Freud diese Beziehung entgehen konnte, die seine Argumentation so schlagend unterstützt hätte. So gibt es z.B. keinen ägyptischen Text, der die Nacht so schildert wie die Amarnatexte. Sonst gilt für diese Phase des Sonnenlaufs das bereits erwähnte mythische Ikon des Descensus ad inferos. In Amarna tritt an dessen Stelle eine Schilderung des Nachtlebens der Raubtiere, die während der Abwesenheit des göttlichen Lichts ihr Unwesen treiben:

„Wenn du untergehst im westlichen Horizont
ist die Erde in Finsternis
in der Verfassung des Todes.
Die Schläfer sind in ihrer Kammer, ihre Köpfe bedeckt,
kein Auge sieht das andere.
Nähme man ihre Habe unter ihren Köpfen weg, sie würden es nicht merken.
Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle,
alle Schlangen beißen.
Finsternis ist ein Grab,
die Erde ist in Schweigen,
ihr Schöpfer ruht im Horizont.“

In der ägyptischen Tradition ist diese Deutung der Nacht als Abwesenheit Gottes denkbar fremd. Der Text, der dieser Schilderung am nächsten steht, ist Ps. 104:20-23, wo wir lesen:

12 Z.B. Crüsemann, F., Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969, S. 287f. mit 287 n.2 und Auffret, P., Hymnes d'Égypte et d'Israël. Étude de structures littéraires (OBO 34), Freiburg/Schweiz 1981, S. 229-277. Gegen eine Abhängigkeit des 104. Psalms vom Echnaton-Hymnus sprach sich zuletzt Chr. Uehlinger aus: Uehlinger, Chr., Leviathan und die Schiffe in Ps. 104, 25-26, in: Biblica 71 (1990), S. 499-526.

„Du schaffst Finsternis und es ist Nacht;
dann regen sich alle Tiere des Waldes.
Die jungen Löwen brüllen nach Beute,
sie verlangen von Gott ihre Nahrung.
Strahlt die Sonne dann auf, so schleichen sie heim,
und lagern sich in ihren Verstecken.
Nun geht der Mensch hinaus an sein Tagwerk,
an seine Arbeit bis zum Abend.“

Auch im Amarnahymnus folgt auf die Schilderung der Nacht das Erwachen des Menschen, der an seine Arbeit geht.

„Die Menschen erwachen und stehen auf ihren Füßen,
du hast sie aufgerichtet.
Sie waschen und kleiden sich,
ihre Arme in Lobgebärden für dein Erscheinen.
Das ganze Land macht sich an die Arbeit.“

Und auch der anschließende Ausruf im Psalm -

„Herr wie sind deine Werke so groß und viel
mit Weisheit hast du sie alle gemacht.“

hat im Amarnahymnus seine genaue Entsprechung

„Wie zahlreich sind deine Werke,
indem sie dem Angesicht verborgen sind.“

Und:

„Wie weislich sind deine Pläne, o Herr der Zeit!“ (86)

Freud hätte in den Versen 20-30 des 104. Psalms die Fassung des „Großen Hymnus“ von Echnaton sehen können, die Moses von Amarna nach Israel mitgenommen hat. Jeder Vers dieser Passage hat in Echnatons Hymnus eine mehr oder weniger enge Entsprechung. Zwar bestreiten viele heutige Alttestamentler die Idee einer Übersetzung aus dem Ägyptischen, aber sie sind sich andererseits nicht darüber im Klaren, daß es keinen traditionellen ägyptischen Text gibt, der dem Amarnahymnus so nahe steht. Dieser Befund läßt meines Erachtens nur einen Schluß zu: Motive, die in Ägypten keinen Eingang in die Überlieferung fanden, weil sie in allzu-großem Widerspruch zum traditionellen Weltbild standen, konnten, auf welchen Wegen auch immer, in der Bibel einen Ort finden, der sie bis auf den heutigen Tag lebendig erhalten hat. Um diese Motive in die Bibel zu bringen, muß kein Ägypter nach Kanaan auswandern geschweige denn wie Moses zum Schöpfer des jüdischen Volkes werden. Kanaan stand zur Amarna-

zeit unter ägyptischer Verwaltung, die dafür gesorgt haben wird, daß die offizielle Lehre in allen Garnisonen und verbündeten Fürstenhöfen bekannt ist. Warum soll ein Lied von solcher Schönheit nicht in die Poesie des Landes eingehen und von dort schließlich, nach Jahrhunderten, in die Bibel?

Die Beziehung zwischen dem 104. Psalm und dem großen Hymnus von Amarna ist schon früh gesehen worden. Breasted - Freuds Hauptgewährsmann in ägyptologischen Dingen - hatte schon in seiner lateinischen Diss. von 1894 darauf hingewiesen und in Arthur Weigalls recht phantastischem Buch über Echnaton spielt dieser Text eine große Rolle.¹³ Neuerdings gehen einige Autoren noch weiter und setzen Echnaton und Mose geradezu gleich.¹⁴ Ich halte das für eine Art „Science Fiction“, die sich nicht wie sonst auf die Zukunft, sondern auf die Vergangenheit bezieht, nahegelegt durch das konverse Schicksal der beiden Religionsstifter. Da man vom geschichtlichen Moses nichts weiß, und da man andererseits von Echnaton keine gesicherten späteren Überlieferungen besitzt, liegt es nahe, die beiden einfach gleichzusetzen und damit die jeweiligen Lücken zu schließen. Moses bekommt seine historische Evidenz und Echnaton bekommt die ihm gebührende Erinnerung.

Die Identifizierung von Moses mit einer verschobenen Erinnerung an Echnaton geht aber schon auf die Antike zurück. Sie findet sich bei Manetho, einem ägyptischen Priester, der seine Geschichte Ägyptens unter Ptolemäus II. in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. schrieb.¹⁵ Dort ist zwar nicht direkt von Echnaton die Rede, dessen Name ja aus den Königslisten getilgt und daher späterer Geschichtsschreibung und Legendenbildung unzugänglich war, sondern von einem gewissen Osarsiph. König Amenophis, heißt es, habe den Wunsch geäußert, die Götter zu schauen, wie es vor ihm einmal seinem Vorhänger Hor vergönnt gewesen sei. Der weise Amenophis Sohn des Hapu antwortet ihm, er würde die Götter schauen, wenn er zuvor das Land von den Aussätzigen gereinigt habe. Der König läßt daraufhin alle Aussätzigen, 80 000 an der Zahl, zusammentreiben und in den Steinbrüchen der Ostwüste zur Zwangsarbeit einsetzen, darunter auch eine Reihe von Priestern. Den weisen Amenophis ergreift die Furcht vor dem Zorn der

13 Weigall, A. E. P., *The Life and Times of Akhnaton, Pharaoh of Egypt*, Edinburgh/London 1910. Zur Beziehung zwischen dem Großen Hymnus und Psalm 104 s. S. 155-157.

14 Z.B. Aziz, P., *Moïse et Akhenaton, Les énigmes de l'univers*, Paris 1980; Osman, A., *Moses Pharaoh of Egypt. The Mystery of Akhenaten Resolved*, London 1990.

15 Ich benutze die Ausgabe von Waddell, W. G. (Hg.u.Übers.), *Manetho*, Cambridge Mass. 1940.

Götter über dieses an den Kranken begangene Unrecht. 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 vom König, sich in der verlassenen Hyksos-Hauptstadt Awaris als Lepra-Kolonie einzurichten. Dort wählen sie sich einen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph zum Führer.¹⁶ Dieser gibt ihnen Gesetze, die alles vorschreiben, was in Ägypten verboten und alles verbieten, was in Ägypten vorgeschrieben ist. Das Prinzip dieser Gesetzgebung möchte ich „normative Inversion“ nennen. Das erste und wichtigste Verbot gilt den Göttern: sie dürfen nicht angebetet, ihre heiligen Tiere dürfen nicht geschont und ihre Nahrungstabus dürfen nicht beachtet werden. Das Prinzip der normativen Inversion besteht darin, den Abscheu der einen Kultur zur Vorschrift zu machen und umgekehrt. Das zweite Gebot verbietet den Umgang mit allen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören. Das erste dieser beiden Gebote scheint besonders typisch für die negative Kraft, den „theoklastischen Impuls“ einer Gegenreligion: die Zerstörung der traditionellen Götter mit ihren Bildern, heiligen Tieren, Opfern und Nahrungstabus. Das zweite Gebot dagegen scheint typisch für das, was Mary Douglas eine „Enklavenkultur“ genannt hat, die Kultur einer bedrohten Minderheit, die sich eine Menge von Reinheitsgesetzen schafft, um sich abzusondern und nicht von der Mehrheit aufgesogen zu werden.¹⁷ Beide Gebote beleuchten auf polemische Weise die Grenze, mit der eine Religion im Zeichen der Wahrheit sich von der als Heidentum ausgegrenzten Religion absetzt. Nach der Festsetzung seiner gegenreligiösen Institutionen befestigt Osarsiph die Stadt und geht zusammen mit den Hyksos, die zwei- oder dreihundert Jahre zuvor aus Ägypten vertrieben worden waren, zum Angriff auf Ägypten über. Pharao Amenophis erinnert sich daraufhin der Prophezeiung, verzichtet auf einen Kampf mit den Aufständischen, versteckt die heiligen Bilder und wandert mit sämtlichen aus allen Landesteilen zusammengetriebenen heiligen Tieren nach Äthiopien aus. Für dreizehn Jahre verwirklichen die Aussätzigen

6 Der Name wird seit J. Krall, Studien II, 87f. als „Osiris-Sepa“ erklärt. Chairemon verwendet die Namensform Peteseph, die nur als *P3dj-Sp3* 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 Helioupólei theou Osireos*). Vgl. Krauss, R., Das Ende der Amarnazeit, Hildesheim 1978, S. 213, Anm.1.

17 Douglas, M., In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers, in: Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 158 (1993).

gen und die Hyksos in Ägypten ihr theoklastisches Programm: die Tempel werden zerstört, die Götterbilder vernichtet, die Sanktuare werden in Küchen umgewandelt und die heiligen Tiere am Spieß gebraten. Osarsiph, heißt es abschließend, *nimmt den Namen Moses an*. Schließlich jedoch kehren Amenophis und sein Enkel Ramses aus Äthiopien zurück und vertreiben die Aussätzigen und ihre Verbündeten.

Das ist die außerordentliche Geschichte, in der Echnaton in der Maske des „Osarsiph“ alias Moses in die schriftliche Überlieferung Ägyptens zurückkehrt. Hier ist nicht der Ort, die Legende in ihren vielfältigen Verzweigungen zu verfolgen. Sie kursiert in der antiken Historiographie noch in einem guten Dutzend weiterer Fassungen, die alle mehr oder weniger stark voneinander abweichen. Die Fülle der Varianten zeigt, daß wir es mit mündlicher Überlieferung zu tun haben, die weit zurückreicht. Eduard Meyer war der erste, der in dieser Geschichte Erinnerungen an das Trauma von Amarna entdeckt hat.¹⁸ Seitdem ist diese Einsicht ebenso oft bestritten wie bestätigt worden. Die Kategorie der „Gegenreligion“, wie ich sie hier vorschlagen möchte, macht den gemeinsamen Nenner zwischen der Legende der Aussätzigen und dem Trauma der Amarna-Religion deutlich. Keine der anderen Ereignisse und Erfahrungen, mit denen man die Legende in Verbindung bringen wollte, wird dem gegenreligiösen Charakter, dem theoklastischen Impuls gerecht, der das Thema der Geschichte bildet. In meinen Augen zeigt die Geschichte, daß bereits die Ägypter ihre verdrängten Erinnerungen an das Amarna-Trauma mit der Gestalt des Mose zusammengebracht haben. Schon hier wuchsen die beiden Stifter einer Gegenreligion im Zeichen der Wahrheit, der eine ohne geschichtliche Zeugnisse, der andere ohne eine sich auf ihn gründende Erinnerung, zu einer einzigen Gestalt zusammen.

18 Meyer, E., *Ägyptische Chronologie* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften), Leipzig 1904, S. 92-95.