

Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie

Jan Assmann

1 Mose als Figur der Erinnerung

Der allem Anschein nach ägyptische Name des hebräischen Religionsstifters lädt dazu ein, die Gestalt des Mose von Ägypten her zu beleuchten. Das kann man auf zwei Weisen tun. Man kann nach dem historischen Mose fragen und die ägyptische Überlieferung nach Spuren seiner geschichtlichen Existenz und Identität durchsuchen. Gerade das Fehlen eindeutiger historischer Spuren, die Entzogenheit des historischen Mose, lädt zu solcher Suche ein und bringt jedes Jahr aufs Neue Erzeugnisse einer Art von Enthüllungsliteratur hervor, als deren prominentester Beitrag Sigmund Freuds Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* gelten kann.¹ Man kann aber auch nach Mose als Erinnerungsfigur fragen, also das Problem seiner historischen Existenz ganz einklammern und sich nur mit der Frage beschäftigen, welche Rolle Ägypten in den späteren biblischen und außerbiblischen Überlieferungen über den Mann Mose spielt. Das habe ich in meinem Buch *Moses der Ägypter* versucht. Dieser Perspektivenwechsel ist ungewohnt. Man fragt sich, ob wir als Historiker nicht unsere eigentliche Aufgabe im Stich lassen, wenn wir auf die Ermittlung der historischen Wahrheit verzichten und uns damit begnügen, die Über-

¹ S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Gesammelte Werke XVI hg. v. Anna Freud, (1939; Frankfurt, Fischer, 1968) = Bibliothek Suhrkamp 132 (Frankfurt, 1964, im Folgenden abgekürzt als *Der Mann Moses*) = Kulturtheoretische Schriften, Frankfurt 1974 (im Folgenden zitiert als „Moses 1974“). S. dazu Emanuel Rice, *Freud and Moses. The Long Journey Home*. NYU Press, New York 1990; Ilse Grubrich-Simitis *Freuds Moses-Studie als Tagtraum*, Verlag Psychoanalyse, Weinheim 1991; Bluma Goldstein, *Reinscribing Moses*. Heine, Kafka, Freud, and Schoenberg in a European Wilderness, Cambridge, Mass., 1992; Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses. Judaism terminable and interminable* Yale UP, New Haven 1991; Jacques Derrida, *Mal d'Archive*, Editions Galilée, Paris 1995; Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Harvard UP, Cambridge Mass., 1997; Richard J. Bernstein, *Freud and the Legacy of Moses*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Sechzig Jahre „Der Mann Moses“. Zur Religionskritik von Sigmund Freud, *Wege zum Menschen*. Monatsschrift für Seelsorge und Beratung 51.4, Mai/Juni 1999.

lieferungen um ihrer selbst willen, ohne Kritik ihres Wahrheitsgehaltes, zu betrachten. Was haben diese Überlieferungen für einen Wert wenn nicht den, ein Körnchen Wahrheit zu enthalten und was könnte dieses Körnchen Wahrheit anderes sein als ein Hinweis auf historische Wirklichkeit?

Nun liegt die Wahrheit der Erinnerung nicht nur in dem, was ihr in der uns natürlich immer entzogenen und nur asymptotisch erreichbaren Vergangenheit de facto entsprochen haben mag. Das ist die Wahrheit des Untersuchungsrichters, die forensische Wahrheit, die wir natürlich nicht aufgeben, auf die wir unseren Gegenstand aber auch nicht reduzieren dürfen. Die Wahrheit der Erinnerung liegt auch in dem, was sie an geschichtlicher Gegenwart fundiert und beleuchtet. Wir wenden uns der Vergangenheit ja immer aus einer bestimmten Gegenwart heraus zu, unsere Fragen, unser Erkenntnisinteresse und unsere Deutungsrahmen sind von unserer Gegenwart aus bestimmt. Erinnerung ist immer Teil einer aktuellen, gegenwartsbezogenen Semantik. Freuds Mosesbuch wirft mehr Licht auf die kulturelle Semantik der dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts als auf die historische Wirklichkeit der späten Bronzezeit. Es steht und fällt nicht mit der Frage, ob Mose ein Ägypter war. Dieses Problem läßt sich bis in das Alte Testament selbst zurückverfolgen. Das Buch Exodus wirft mehr Licht auf die kulturelle Semantik, d.h. die politische Theologie, des 7.-5. Jahrhunderts als auf die der späten Bronzezeit. Es sagt uns nichts über Ramses II. Ägypten erscheint darin als eine Erinnerungsfigur, eine symbolische Konstruktion, deren Wahrheitsgehalt man aus der Gegenwart heraus erschließen muß, in der sie konzipiert wurde.

Damit soll das Problem der späten Bronzezeit jedoch nicht völlig aus den Augen verloren werden. Es läßt sich ja nicht bestreiten, daß der Untergang der bronzzeitlichen Welt eine intensive Erinnerungsdynamik ausgelöst hat, die in vielen Bereichen der damaligen Welt über die dunklen Jahrhunderte hinweg zu Wiederanknüpfungen führte wie etwa die homerischen Epen an Mykene, die neusassyrischen Königsinschriften an die Sargonidenzeit im 23.Jh.v.Chr., die Saitenzeit in Ägypten an das Alte, Mittlere und Neue Reich und zuletzt noch die Aeneis an Troja. Wir dürfen nicht ganz vergessen, daß es Troja und Mykene wirklich gab, auch wenn wir die Wahrheit der homerischen Epen nicht darauf reduzieren dürfen, was sie von der mykenischen Welt sichtbar werden lassen. So hat es natürlich auch das Ägypten der Amarna- und der Ramessidenzeit wirklich gegeben und es steht zu vermuten, daß es ohne diese real existierende Vergangenheit nicht zu Mose als Figur der Erinnerung gekommen wäre.

Am besten läßt sich dieses Problem an Mose und Echnaton verdeutlichen. Eine Beziehung zwischen diesen beiden Figuren läßt sich nicht

bestreiten. Beiden schreibt die Geschichte dieselbe Tat zu: die Verwerfung der polytheistischen Götterwelt zugunsten eines einzigen Gottes. Wie müssen wir uns aber diese Beziehung konkret vorstellen? Dafür gibt es m.E. drei Möglichkeiten: eine Beziehung der Identität, also daß Echnaton, eine real existierende Figur, die sich aber in keinerlei Tradition fortsetzen konnte, und Mose, eine Figur der Tradition, von der aber nie irgendwelche Spuren einer realen geschichtlichen Existenz gefunden werden konnten, im Grunde ein und dieselbe Person sind – eine Lieblingsthese der genannten Enthüllungsliteratur –; zweitens eine Beziehung der Kausalität, also daß Echnaton auf Mose eingewirkt hat, entweder direkt, wie Freud sich das vorstellte, der Mose zu einem Anhänger Echnatons machte, oder indirekt, also daß Texte, Überlieferungen, Erinnerungen der Amarnareligion auf irgendwelchen Wegen zu Mose gelangt sind oder, weniger personalistisch formuliert, in die Bibel Eingang gefunden und den biblischen Monotheismus mitgeprägt haben; und drittens eine Beziehung der Emergenz, also daß zwei kausal in keiner Weise verbundenen Erinnerungsströme im Laufe der Geschichte zusammengefloßen sind und eine Beziehung gestiftet haben – das ist die These, die ich selbst vertrete.

Diese These stößt auf die Schwierigkeit, daß Echnaton und die Amarnareligion in Ägypten gar keinen greifbaren Erinnerungsstrom ausgelöst haben. Vielmehr sind bekanntlich in den Jahrzehnten nach Echnatons Tod ziemlich systematisch alle Spuren seines Umsturzes getilgt und sein Name sogar aus den Königslisten gestrichen worden. Ich muß also mit einer Unterströmung rechnen, einer verschobenen, kryptischen Erinnerung, d.h. mit genau jenen Formen kultureller Verdrängung, die Freud für seinen Mann Moses in Anspruch nahm und anhand derer er seine Theorie der Wiederkehr des Verdrängten entwickelte. Ich halte es für völlig undenkbar, daß ein so einschneidendes und allem Anschein nach als schwer traumatisch erlebtes Geschehen wie die Amarnareligion keine Spuren im kollektiven Gedächtnis hinterlassen haben sollte und halte es andererseits für höchst plausibel, daß diese Spuren aufgrund der damnatio memoriae des Ketzers keinen Anhalt in der offiziellen Überlieferung fanden und sich deshalb an andere Anhaltspunkte heften mußten: an die Hyksosüberlieferungen, die Assyrer, die Perser und zuletzt eben die Juden und Mose. Ohne diese unterschwellige Erinnerung an Amarna hätten sich die hellenistischen Ägypter, die mit der Moseüberlieferung in Berührung kamen, wohl kaum so intensiv für diese Gestalt und den Exodus interessiert. Und ohne die Wiederentdeckung Echnatons Ende des vorigen Jahrhunderts wäre vermutlich auch Freuds Mosesbuch nicht entstanden.

2 Mose und der Exodus aus ägyptischer Sicht

Über die ägyptisch-hellenistischen Texte zu Mose und Exodus (und auf diese will ich mich im folgenden beschränken) sind wir überraschend gut informiert.² Das verdanken wir dem jüdischen Historiker Josephus Flavius, der in seinem Buch *Contra Apionem* eine Fülle antiker Zeugnisse über den Exodus zusammengestellt hat. *Contra Apionem* ist eine Streitschrift, in der Josephus die verschiedenen Verleumdungen zurückweisen will, die den Juden von hellenistischen, insbesondere ägyptischen Geschichtsschreibern angehängt wurden. Sie vermittelt uns erschreckende Einblicke in einen vor allem in Ägypten blühenden Antijudaismus lange vor der Heraufkunft des Christentums. Bei allen diesen Autoren geht es um den Exodus, den Auszug der Juden aus Ägypten. Dieser Auszug wird, wie in der Bibel ja auch, mit schweren Plagen in Verbindung gebracht. Die häufigste Fassung heftet den Auswandernden bzw. Vertriebenen diese Plage in Form einer hochansteckenden Krankheit, meist Aussatz, an. Die Juden erscheinen hier als aussätzig, unreine Ägypter. Der bei weitem ausführlichste und differenzierteste Text, in dem uns Mose als Ägypter und religiöser Rebell entgegentritt, stammt von dem Ägypter Manetho, einem Priester aus Sebennytos, der im zweiten Viertel des 3.Jh.v.Chr. unter Ptolemaios II. wirkte, demselben Herrscher, dem die Legende auch die Entstehung der Septuaginta zuschreibt.³

Manetho erzählt in dem von Josephus überlieferten Fragment seiner *Aigyptiaka*, daß ein König Amenophis einmal die Götter schauen wollte, wie dies seinem Vorgänger Hor vergönnt gewesen sei. Sein Ratgeber und Namensvetter, der weise Amenophis Paapis, rät ihm, die Aussätzig (*lelobeménoi* „Aussätzig“ bzw. *miaroi*, „Befleckte“) im ganzen Lande zusammenzutreiben und das Land von ihnen zu reinigen, dann würde er die Götter schauen. Der weise Amenophis ist eine historische Figur, die unter König Amenophis III., dem Vater Echnatons, lebte. So wird die ganze Geschichte in die Zeit Echnatons datiert.

Der König läßt daraufhin 80 000 Aussätzig in einer Art Konzentrationslager in der Ostwüste zusammentreiben und unter grausamen

² S. hierzu Verf., *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Wien 1998, 2. Kap.

³ S. hierzu die ausführliche Behandlung der Manetho-Fragmente bei Thomas Schneider, *Ausländer in Ägypten während des Mittleren Reiches und der Hyksoszeit I, Die ausländischen Könige*, ÄAT 42, 1998, 76-98.; vgl. P. Schäfer, „Die Manetho-Fragmente bei Josephus und die Anfänge des antiken ‚Antisemitismus‘“, in: G.W. Most (Hg.), *Collecting Fragments – Fragmente sammeln (Aporemata. Kritische Studien zur Philologiegeschichte, 1)*, Göttingen 1997, 186-206.

Umständen in den Steinbrüchen Zwangsarbeit verrichten. Unter den Kranken befinden sich auch eine Reihe von Priestern. Daher ergreift den weisen Amenophis 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 Prophezeiung einer Leidenszeit ist ein typisches Motiv der spätägyptischen Literatur; der verbreitetste Text ist das *Orakel des Lammes*, in dem eine 900jährige Leidenszeit vorhergesagt wird.⁴ Dieser andere Text spielt unter König Bokchoris, der in anderen außerbiblischen Versionen der Exodus-Geschichte vorkommt. Im *Orakel des Lammes* geht es auch um Fremdherrscher, die aber die Götterbilder nicht zerstören, sondern nach Assyrien verschleppen. Das in griechischer Sprache überlieferte *Töpferorakel*, in dem ebenfalls eine Leidenszeit unter fremden Eroberern prophezeit wird, spielt dagegen unter demselben König Amenophis wie Manethos Erzählung.⁵ Das Motiv einer prophezeiten Leidenszeit geht in Ägypten bis auf die Literatur des Mittleren Reichs, bis auf den Anfang des 2. Jahrtausends zurück und gehört in den Zusammenhang eines politischen Messianismus, der in der Vorstellung Pharaos als Gottessohn und Heilbringer angelegt ist und immer akut wird, wenn das Königtum zusammenbricht oder fremde Könige das Land beherrschen.⁶ Wir haben es hier mit einem festen literarischen Topos zu tun. Solche Geschichten einer prophezeiten Leidenszeit erzählte man sich in Ägypten in Zeiten, die entweder als Heilswende, oder ihrerseits als Leidenszeit empfunden wurden. Die Motive, die in den anderen Versionen dieser Erzählung immer wieder vorkommen, sind die Konzentration der Unreinen und die Zwangsarbeit.

Die Aussätzigen erreichen zunächst vom König, sich in der verlassenen Hyksos-Hauptstadt Awaris als Leprakolonie einzurichten. Dort wählen sie sich einen heliopolitanischen Priester namens Osarsiph zum Führer.⁷ Dieser gibt ihnen Gesetze, die alles vorschreiben, was in

⁴ S. hierzu Verf., *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, München 1996, 422-424. Typisch ist auch das Motiv der schriftlichen Aufzeichnung als Authentizitätsausweis prophetischer Überlieferung.

⁵ Ebda., 424-5.

⁶ Zum politischen Messianismus in der ägyptischen Spätzeit und seinen Wurzeln s. Verf., *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, 418-427.

⁷ Thomas Schneider, *Ausländer in Ägypten*, 96-98 deutet den Namen auf den Thronnamen *Wsr-hpr.w-R^cw* (*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. Es ist aber durchaus möglich, daß die Legende der Aussätzigen in ihrer langen

Ägypten verboten, und alles verbieten, was in Ägypten vorgeschrieben ist. Dieses Prinzip nenne ich „normative Inversion“. Das erste und wichtigste Gebot gilt den Göttern: sie dürfen nicht angebetet werden (*mete proskynein theous*), das zweite Gebot betrifft die heiligen Tiere: sie dürfen nicht geschont, das heißt: sie müssen gegessen werden und auch sonstige Nahrungstabus dürfen nicht beachtet werden. Das dritte Gebot verbietet den Umgang mit allen, die nicht zur eigenen Gruppe gehören. Das ist das zentrale Gebot jeder Sekte, d.h. jeder separatistischen Bewegung, die einen Schnitt, eine Trennung von der größeren Gemeinschaft vollzieht und sich von dieser Trennung, diesem Auszug her definiert. Die Ordnung, die Osarsiph gründet, ist also in erster Linie religiös bzw. anti-religiös definiert; seine Gesetzgebung besteht vor allem in der Gründung einer Anti-Religion.

Nach der Festsetzung seiner theoklastischen, ikonoklastischen und exklusivistischen Gesetze befestigt Osarsiph die Stadt und lädt die Hyksos, die einige Zeit zuvor aus Ägypten vertrieben worden waren, ein, sich ihrem Aufstand anzuschließen. Die Hyksos kehren zurück. Pharaon 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 herrschen die Aussätzigen und die Hyksos über Ägypten in einer Weise, die den Ägyptern die frühere Hyksosherrschaft noch als ein Goldenes Zeitalter erscheinen läßt. Denn dieses Mal werden nicht nur die Städte verbrannt, die Tempel zerstört und die Götterbilder vernichtet, es werden auch die Sanktuare in Küchen umgewandelt und die heiligen Tiere am Spieß gebraten. Schließlich jedoch kehren Amenophis und sein Enkel Ramses aus Äthiopien zurück und vertreiben die Aussätzigen und ihre Verbündeten.

Davor aber schob Manetho den entscheidenden Satz ein: „Osarsiph aber nahm den Namen Moyses an“. Mit diesem Satz macht Manetho deutlich, daß hier zwei Figuren, zwei Traditionen verschmolzen werden. Mose hieß vorher anders. Daß Mose ein ägyptischer Name ist, weiß Manetho nicht mehr, denn in seiner gräzisierten Form als Moyses läßt sich die ägyptische Form *-mose* (die Manetho selbst ja ständig benutzt in seinen Königsnamen Amosis, Thutmosis usw.) für ihn nicht mehr wiedererkennen. Mose hieß vorher, als Ägypter, Osarsiph. Daß hinter Osarsiph eine verschobene Erinnerung an Echnaton steckt, dessen Name durch die spurlose Vernichtung der Denkmäler und die Streichung aus den Königslisten vergessen worden war, halte ich mit

Überlieferungsgeschichte Erinnerungen an die Hyksos-Zeit und damit auch den Namen dieses Herrschers integriert hatte.

Eduard Meyer, Donald Redford und vielen anderen für evident.⁸ Wir haben es hier mit einer ägyptischen Legende zu tun, die in vielen Fassungen kursierte (was für mündliche Überlieferung spricht), denn sie erscheint bei den anderen von Josephus Flavius aufgeführten Autoren mit charakteristischen Abwandlungen, die zeigen, daß diese nicht etwa bei Manetho abgeschrieben haben, sondern auf unabhängigen Quellen beruhen. Diese Legende gehört zur Topik der prophezeiten Leidenszeit, beschränkt diese aber auf 13 Jahre, was genau der eigentlichen Amarnazeit (der Besiedlungsdauer von Amarna) entspricht, und beschreibt dieses Leiden als ein Leiden der Götter, spricht also nicht von Mord und Totschlag, Dürre und Hungersnot, sondern vom Verfall der Tempel, Zerstörung der Götterbilder, Tötung der heiligen Tiere, Verbot der traditionellen Religion. Darin artikulieren sich bestimmte Phobien, die auf ein Trauma schließen lassen. Diese sind religiöser Natur. Mit den Griechen haben sie nichts zu tun, denn die Ptolemäer haben gewaltige Mittel in Tempelbau, Tierkult und Götterbilder investiert. Ihre Herrschaft wurde erst im Anschluß an die Schlacht bei Raphia, also seit dem Ende des 3.Jh. als eine Leidenszeit empfunden. Die vier assyrischen Eroberungen im 7.Jh. und die Perserzeit waren zweifellos Leidenszeiten, in denen diese Legenden kursierten. Aber es kann kaum Zufall sein, daß diese Legende in der Amarnazeit spielt. Dies war für die Ägypter in der Tat die erste Erfahrung einer ikonoklastischen Antireligion, und es spricht alles dafür, daß diese Erfahrung traumatisch war und zur Ausbildung entsprechender Phobien führte. Daß dann alle Spuren verwischt, alle konkreten Anhaltspunkte ausgelöscht und alle Erinnerungen an diese Epoche regelrecht verdrängt wurden, konnte das ikonoklastische Trauma und die Phobie nur verstärken. In der späteren Rückerinnerung hängte man diese traumatisierenden Erfahrungen dann den Hyksos an, die zwei Jahrhunderte vor Echnaton aus Ägypten vertrieben worden waren. Das weiß Mane-

⁸ Zur Beziehung der Aussätzigenlegende bei Manetho auf die Amarnazeit s. Eduard Meyer, *Ägyptische Chronologie*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig, 1904, 92-95; Donald B. Redford, „The Hyksos Invasion in History and Tradition,“ *Orientalia* 39 (1970) 1-51; Ders., *Pharaonic King Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, 1986, 293ff. sowie zuletzt und offenbar ganz unabhängig von der älteren Literatur A.I. Elansakaya und O.D. Berlev, „nschelket in apophthegmata patrum and hoi lelobemenoi in Manetho“, in: *Coptology: Past, Present and Future. Studies in Honour of Rodolphe Kasser*, OLA 61, 1994, 305-316. Die letztgenannten Autoren beziehen den griechischen Begriff „*lelobemenoi*“, der auch „körperlich versehrt, verstümmelt, deformiert“ bedeuten kann, auf die Ikonographie Echnatons in der Amarnakunst und den Eindruck körperlicher Deformation, den sie – soweit noch zugänglich, z.B. in den Grenzstelen von Amarna – auf die Nachwelt gemacht haben muß.

tho noch , denn er unterscheidet genau zwischen der Fremdherrschaft der Hyksos und der Herrschaft der mit ihnen verbündeten Aussätzigen. Das sind zwei ganz verschiedene Ereignisse, zwischen denen mehrere hundert Jahre liegen. Nur Josephus war das nicht klar; er hält die beiden Berichte bei Manetho für Varianten ein und derselben Geschichte. Durch die Assoziation mit den Hyksos ergibt sich dann die Verbindung der Aussätzigen zu Palästina.

Der Mose des Manetho ist also erstens ein Ägypter, und zwar ein heliopolitanischer Priester, und zweitens ein religiöser und politischer Führer. Er organisiert einen Haufen unterdrückter Aussätziger zu einem politischen Gemeinwesen und gibt ihnen Gesetze, die sich in allererster Linie auf die Religion beziehen. Diese Religion ist rein destruktiv. Sie besteht nicht nur in einer normativen Inversion der bestehenden Ordnung, sondern zielt auch auf die Zerstörung der bestehenden Kulte ohne etwas anderes als die schiere Negation an deren Stelle zu setzen. Daran erkennt man leicht ein Zerrbild des Monotheismus und der ersten beiden Gebote. Aus „keine anderen Götter“ wird „überhaupt keine Götter“ und aus „kein Bildnis machen“ wird „alle Bilder zerstören“. Auch die Nahrungsgebote könnten hier eine Rolle spielen. Aus „nur reine Tiere essen“ wird: „die heiligen Tiere müssen gegessen werden“. Das Gebot: „nur mit Mitgliedern der eigenen Gruppe verkehren“ ist dann ein völlig eindeutiger antijüdischer Topos (*amixia*), der mit Amarna nichts mehr zu tun hat.⁹ Das sind Vorstellungen, die sich zu Manethos Zeiten mit dem Namen Mose verbanden.

Ich lasse hier jetzt die anderen von Josephus zitierten Varianten der Geschichte beiseite, in denen der Name Osarsiph nicht mehr auftaucht und in denen nur noch von Mose die Rede ist. Sie laufen, was das Mose-Bild angeht, ziemlich auf dasselbe hinaus. Mose ist immer der politische Anführer der Vertriebenen, die entweder als aussätzige Ägypter dargestellt werden, oder als Fremde, die wegen ihrer Fremdheit das Land verunreinigen und Aussatz oder Pest als Strafe der Götter über die Ägypter bringen. Der phobische Komplex ist überall derselbe: die Angst gilt der Vertreibung der Götter durch die Verunreinigung ihrer Tempel, Zerstörung ihrer Bilder und Schlachtung ihrer heiligen Tiere. Diese Phobie läßt sich übrigens auch in ägyptischen Texten der Spätzeit vielfach belegen. In der Begegnung mit den Juden führte sie zweifellos zu heftigen antijüdischen Reaktionen, die als anti-monotheistisch und anti-ikonoklastisch zu verstehen sind. Statt dieser Varianten beschränke ich mich auf drei Versionen, die Josephus nicht

⁹ S. hierzu P. Schäfer, *Judaeophobia, The Attitude Towards the Jews in the ancient World*, Cambridge (Mass.) 1997 und Zvi Yavetz, *Judenfeindschaft in der Antike*, München 1996.

aufführt: Hekataios von Abdera, Strabon von Apameia und Tacitus. Ihnen ist gemeinsam, daß sie Mose nicht nur als Zerstörer der abgelehnten, sondern auch als Gründer einer neuen Religion darstellen.

Hekataios schrieb seine Ägyptische Geschichte eine gute Generation vor Manetho¹⁰. Hier nehmen die Ereignisse ihren Ausgang von einer Pest, die in Ägypten wütet. Die Ägypter schließen daraus, daß die Götter erzürnt sind über die vielen Fremden, die in Ägypten wohnen und fremde Kulte und Sitten eingeführt haben. Sie beschließen daraufhin, die Fremden zu vertreiben. Wie und woher diese Fremden nach Ägypten gekommen sind, wird nicht erzählt und ist offenbar kein Problem; sie waren einfach da. Die Vertriebenen gründeten Kolonien teils in Griechenland, teils in Palästina. Anführer der einen waren Danaos und Kadmos, die anderen führte Moyses, der Gründer und Gesetzgeber der Jerusalemer Kolonie. Hier gilt Mose also nicht als Ägypter, sondern als ein in Ägypten lebender Fremder. Auch hier erscheint er als politischer Führer, Koloniegründer und Religionsstifter. Als einziges der von Moses erlassenen Gesetze wird das Bilderverbot genannt. Aber seine Religion besteht nicht nur in der bloßen Negation und Zerstörung des Bestehenden: „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“.¹¹

Bei Strabon ist Mose wieder ein Ägypter, und zwar ein Priester, der aus Unzufriedenheit mit der traditionellen Religion das Land verläßt, um mit vielen Gleichgesinnten nach Judäa auszuwandern und dort seine Vorstellungen von wahrer Religion zu verwirklichen. Hier spielen also Plagen, Aussatz und Vertreibung keine Rolle. Mose verläßt das Land aus freien Stücken, weil ihm die ägyptische Tradition, die Götter in Tiergestalt darzustellen, ein Greuel ist. 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. „Man müsse vielmehr alles Bildnismachen unterlassen und die Gottheit verehren ohne Bildnis“. Worauf es allein ankommt, um Gott nahe zu kommen, sei, „tugendhaft und in Gerechtigkeit zu leben“.¹² Mose erscheint hier als ein Philosoph, der eine Religion der Vernunft und Ge-

¹⁰ Hekataios v. Abdera, *Aigyptiaka*, apud Diodor, *Bibl. Hist.* XL, 3. F.R. Walton, *Diodorus of Sicily* (Loeb Classical Library, Cambridge 1967), 281; D.B. Redford, *Pharaonic King-Lists*, 281f.

¹¹ M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Jerusalem 1976ff, Bd. I, Nr.11 (4), 26.

¹² Strabo, *Geographica* XVI, 2:35; M. Stern, *Greek and Latin Authors*, 261-351, bes. 294f. (no. 35).

rechtheit begründet. Sein Gott ist der Gott der Philosophen. John Toland nannte Anfang des 18. Jhs. diesen „Moses Strabonicus“ geradezu einen Spinozisten.

Schließlich Tacitus. Die klassische und nachhaltig wirkungsvollste Fassung dieser Legende findet sich in den *Historiae* V, 3-5.¹³ Hier nehmen die Dinge ihren Anfang mit einer in Ägypten herrschenden Seuche, die körperliche Mißbildungen zur Folge hat. König Bokchoris befragt das Orakel und erfährt, er müsse das Land von den Juden „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. Dort tritt Moses als ihr Führer auf, der sie nach Palästina bringt und Jerusalem gründet. 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*). Bei Tacitus ist Mose also in erster Linie politischer Führer und erst in zweiter Linie Religionsstifter. Die Religion hat die Funktion, „seinen Einfluß für immer zu festigen“, d.h. seine Rolle als Volksgründer zu legitimieren und seine Gesetzgebung auf Dauer zu stellen. Diese Religion ist eine Inversion der ägyptischen Tradition und richtet sich vor allem gegen Bild- und Tierkult: „Die Ägypter verehren viele Tiere und monströse Bilder; die Juden kennen nur einen Gott und begreifen diesen nur mit dem Geist (*mente sola*). Sie betrachten solche, die Bilder von Gott nach menschlichem Vorbild herstellen, als unfromm: das höchste und ewige Wesen ist für sie undarstellbar und unendlich“.¹⁴ Mit dieser positiven Darstellung des jüdischen Monotheismus verbindet Tacitus aber eine sehr polemische Deutung der normativen Inversion: „die Juden erachten alles als profan, was uns heilig ist; andererseits erlauben sie alles, was bei uns tabu ist“ (*profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta*). In den Tempel weihen sie die Statue eines Esels und opfern ihm einen Widder, „anscheinend um Ammon zu verspotten“. Desgleichen opfern sie einen Stier, weil die Ägypter den Apis verehren.

Zu Tacitus' Deutung der politischen Rolle der Religion bei Mose läßt sich eine Stelle bei Diodor stellen. Da geht es um die sechs großen

¹³ Stern, Nr. 281, II, 17-63; Schäfer, *Judaeophobia*. 31-33; A.M.A. Hospers-Jansen, *Tacitus over de Joden*, Groningen 1949; D.B. Redford, *King-Lists*, 289. 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).

¹⁴ *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 II*, 19 und 2.

Gesetzgeber, die es verstanden hätten, ihren Gesetzeswerken eine zeitüberdauernde Stabilität und absolute Autorität zu verschaffen, indem sie sie als göttliche Weisungen ausgaben. Der erste ägyptische König und Kulturstifter, den Diodor bald Menas oder Menes, bald Mnevis nennt, „ein Mann, nicht nur groß an Seele, sondern in seiner Lebensführung auch der sozialdenkendste (*koinótatos*) aller überlieferten Gesetzgeber“, war auch der erste, sich dieses Prinzips zu bedienen. „Er behauptete, daß Hermes ihm die Gesetze gegeben habe“. So berief sich in Kreta Minos auf Zeus und Lykurg bei den Spartanern auf Apollon, Zarathustra bei den Iranern (*arianoi*) auf Ahura Mazda (*Agathos Daimon*), Zalmoxis bei den Getern auf Hestia und Moses bei den Juden auf Jahwe (*Iao*).¹⁵ Diese Stelle wird übrigens im 18. Jahrhundert zu einem zentralen Referenztext der radikalen Aufklärung. Von den sechs Gesetzgebern ist es nur ein Schritt zu den „drei Betrügern“.¹⁶

Spuren des historischen Mose darf man natürlich in diesen Überlieferungen nicht suchen. Es sind Klischees dritter Hand, in denen alles mögliche zusammenkommt, darunter auch eine vage Bekanntschaft mit den in griechischer Übersetzung zugänglich gewordenen biblischen Schriften. In Alexandria wohnten Juden, Griechen und Ägypten zusammen; kein Wunder, daß sich hier Kontakte und vor allem Konflikte ergaben. Peter Schäfer hat in seinem Buch *Judaeophobia* alle diese Texte zusammengestellt und ihre historischen Kontexte sorgfältig

¹⁵ Diodor I, 94.1-2.

¹⁶ S. Anm. 545f. Siehe Silvia Berti, *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, Turin, 1994, sowie Anonymus, *Traktat über die Drei Betrüger. Traité des trois imposteurs (L'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza)*, krit. hg., übers., kommentiert u.m. einer Einl. versehen v. Winfried Schröder, Hamburg 1992. Zu Tolands Beteiligung an der Verbreitung und möglicherweise Abfassung dieses Textes siehe Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, London, 1981, 22-26, 215-255. Zur Textentstehung, die bis in die Mitte des 17. Jhs. zurückreicht, und zur Rolle Spinozas in der Debatte um die Betrugstheese s. R.H. Popkin, „Spinoza and the three Imposters“, in: ders., *The Third Force in Seventeenth Century Thought*, Leiden 1992, 135-148. – Nicht zu verwechseln mit dem französischen Traktat *Des trois imposteurs* ist der lateinische Traktat *De Tribus Impostoribus*. Zweisprachige Ausgaben: Wolfgang Gericke, *Das Buch „De Tribus Impostoribus“*, Berlin, 1982; Gerhard Bartsch und Rolf Walther (Hgg.), *De Tribus Impostoribus Anno MDCIIC. Von den drei Betrügern 1598 (Moses, Jesus, Mohammed)*, Berlin, 1960. Dieser lateinische Text, der gewöhnlich durch sein Incipit „Deum esse“ identifiziert wird, geht, wie Winfried Schröder endlich klarstellen konnte, auf das Jahr 1688 zurück, s. jetzt Anonymus [Johann Joachim Müller], *De Impostoris religionum (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen. Dokumente, kritisch herausgegeben und kommentiert von W. Schröder*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

ausgeleuchtet.¹⁷ Er sieht in ihnen nichts anderes als den Reflex historischer Konflikte. Mit irgendwelchen inhaltlich bedingten Phobien, Abscheureaktionen und Antagonismen habe das nichts zu tun. Das müßte man alles „historisch“ erklären und von einer semantischen Deutung freihalten. Wenn diese Texte einen wahren Kern hätten, dann läge dieser nicht in irgendeiner genuinen Information über Mose und seine Religion, sondern in ihrem historischen Bezug auf ein Klima der Konfrontation und des Konflikts, das sie reflektieren.

Das ist richtig, heißt aber nicht, daß es in diesen Überlieferungen nicht doch auch um religiösen Antagonismus und kulturelle Semantik geht. Ich meine, daß in diesen Texten eine verdrängte Erinnerung zum Ausdruck kommt und daß die affektive Einfärbung dieser Texte, die Sprache von Haß und Abscheu, auf traumatisch bedingten Phobien beruht, die eine lange Geschichte haben und letztlich auf die Erfahrung der Amarnazeit zurückgehen. Jedenfalls führt uns die Erinnerungsfigur Osarsiph mit ziemlicher Sicherheit auf die historische Figur Echnaton zurück. So können wir also feststellen, daß bei Manetho zwei Erinnerungsströme zusammenfließen, die ägyptische Erinnerung an die Amarnazeit und die jüdische Erinnerung an Moses. Aus dieser Fusion entsteht ein Mose, der Echnaton in sich aufgenommen hat: Mose der Ikonoklast, der Zerstörer der religiösen Traditionen. Dieser Zug des Mose ist in der biblischen Darstellung nicht angelegt. An keiner Stelle wird Mose als Ikonoklast dargestellt, der die ägyptischen Bilder zerstört und die heiligen Tiere schlachtet. Das Goldene Kalb wird mit Ägypten nicht in Verbindung gebracht. Das biblische Ägypten ist nicht das Land der Idolatrie, sondern der politischen Unterdrückung.

3 Ikonoklasmus als politische Theologie

Das Besondere dieser ägypto-hellenistischen Moseüberlieferung ist, daß sie die Figur des Mose nicht narrativ entfaltet, sondern auf minimalistische Formeln reduziert. Dazu gehört in allererster Linie das Bilderverbot. Dies wird von den ägyptischen Autoren rein destruktiv verstanden, als pure Zerstörung der Bilder und damit der Götter, also Theoklasmus, der sich als Ikonoklasmus äußert (bzw. austobt), während die griechischen und lateinischen Autoren im Bilderverbot den Ausdruck eines geläuterten, geistigen, abstrakten Gottesbegriffs sehen, den Begriff des „Umfassenden“, den kein Bild abbilden und den man

¹⁷ P. Schäfer, *Judaeophobia, The Attitude Towards the Jews in the ancient World*, Cambridge (Mass.) 1997; s. auch Zvi Yavetz, *Judenfeindschaft in der Antike*, München 1996.

nur mit dem Geist erfassen kann. Um das Bilderverbot herum gruppieren sich die Motive des Gesetzgebers, Religionsstifters und Volksgründers. Der politische Aspekt ist ebenso prominent wie der religiöse bzw. antireligiöse. Moses erscheint hier als ein politischer Theologe, entweder, indem er eine neue Theologie politisch umsetzen will durch Gesetzgebung und Volksgründung (Strabon), oder indem er eine politische Ordnung theologisch legitimieren will (Tacitus, Diodor). Schließlich ist allen Texten und Versionen gemeinsam die Frontstellung zu Ägypten. Überall ist die Religion, die Mose gründet, eine Gegenreligion zur ägyptischen Tradition.

Dieser Mose ist natürlich nicht Echnaton, denn Echnaton war kein Volksgründer und Gesetzgeber. Bei Echnaton spielt das Politische gar keine Rolle. Dafür steht hier das Physikalische und Kosmologische im Vordergrund, das wiederum bei Mose kaum eine Rolle spielt (allenfalls bei Hekataios, der den Gott des Mose mit Himmel und Erde identifiziert). Was beide gemeinsam haben, ist die Gründung einer anti-ägyptischen Gegenreligion, der theoklastische Impuls. Diese Gemeinsamkeit hat sie in der Erinnerung verschmelzen lassen. Wenn wir sie jetzt wieder auseinanderzunehmen versuchen, wenden wir uns dem Mose des Pentateuch zu. Hier stoßen wir natürlich auf ein völlig anderes Mosebild, anstelle der Minimalformeln finden wir eine reiche narrative Entfaltung, vor allem aber erscheint hier Gott als Protagonist und Mose ist nur ein teilweise geradezu widerstrebendes Werkzeug der göttlichen Initiative. Diese prophetische Dimension geht den außerbiblischen Texten vollkommen ab. Aber es gibt auch eine Reihe in die Augen springender Gemeinsamkeiten: Manethos Konzentrationslager der zu Zwangsarbeiten in den Steinbrüchen verurteilten Aussätzigen entspricht den Leiden der versklavten Hebräer. Die verschiedenen Plagen, die bald die Vertriebenen, bald die Ägypter heimsuchen, nehmen im Buch Exodus einen sehr prominenten Platz ein. Hier sind die Ägypter die Heimgesuchten, und in ihrer Schilderung macht sich die ganze anti-ägyptische Polemik Luft, die auch hier im Zentrum der Geschichte steht und sie affektiv einfärbt. Natürlich geht es auch um Volksgründung, Gesetzgebung, darunter das Bilderverbot, und Ikonoklasmus. Aber das hat hier nichts mit einer normativen Inversion der ägyptischen Religion zu tun. Diese Gesetze kommen von Gott, der andere Interessen hat als die ägyptische Sitte auf den Kopf zu stellen. Auch der Ikonoklasmus richtet sich nicht gegen die Ägypter, sondern gegen das eigene Volk, man könnte allenfalls sagen, den inneren Ägypter, den jeder als Sehnsucht oder Anfechtung im Herzen trägt.

Die „Urszene“ des biblischen Ikonoklasmus ist die Episode des Goldenen Kalbes (Ex 32).¹⁸ Das Goldene Kalb war nicht als ein Bild des ägyptischen Apisstiers gemeint, sondern als ein Ersatz für Mose, den die Israeliten für tot halten, weil er vom Berge Sinai nicht wieder herunter kommt. Sie wollen den verschwundenen Repräsentanten Gottes durch eine Repräsentation Gottes ersetzen und bitten Aaron, ihnen „Elohim zu machen, die vor uns hergehen“. Aaron gießt ein Stierbild, das die Israeliten denn auch sogleich anerkennen: „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.¹⁹ Aber ein Bild Jahwes kann es nicht geben, und darum gerät unabhängig von jedem noch so gut gemeinten Sinn jedes Bild geradezu automatisch zum Bild eines anderen Gottes und damit „zur Sünde“ (1 Kg 12, 30). Auf dieses Bild richtet sich Moses Ikonoklasmus. Als erstes zerstört er aber im Zorn die Gesetzestafeln. Wo dieses Bild steht, haben die göttlichen Tafeln nichts zu suchen, sie müssen sofort zerstört werden, um jede Kontamination zu vermeiden. Sodann wird das Bild zerstört, aber nicht im Zorn, sondern äußerst methodisch. Er schmilzt es im Feuer, zerstoßt es zu Pulver, vermischt es mit Wasser und gibt es dem Volk zu trinken. 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, den sie nun verzehren müssen. Damit will Mose, so ließe sich diese Handlung vielleicht symbolisch deuten, den Ägypter in ihnen abtöten.

Schließlich kann man noch auf den Aussatz verweisen, der auch in der Bibel eine so bedeutende Rolle spielt. Das Buch Leviticus widmet ihm zwei Kapitel. Im Buch Numeri hat Mary Douglas eine zyklische Struktur entdeckt, die die Gesetze zur Austreibung der Aussätzigen (Num 5,1-4) mit den Gesetzen zur Austreibung von Götzendienern

¹⁸ S. hierzu bes. Pier Cesare Bori, *The Golden Calf and the Origins of the anti-Jewish Controversy*, Atlanta 1990.

¹⁹ Vgl. auch 1 Kg 12, 28ff. Jerobeam macht zwei goldene Kälber und stellte sie in Bethel bzw. Dan auf, was als Kultinstallationen für den Herrn, und nicht etwa für fremde Götter, gemeint war. Trotzdem „geriet ihm das zur Sünde“.

(Num 33, 50-56) in engste Parallele setzt.²⁰ Aussatz und Idolatrie sind die schlimmsten Formen von Verunreinigung, weil sie Gott daran hindern, „inmitten seines Volkes zu wohnen“. Auch hier möchte man von einer Phobie sprechen. Die Krankheit, und zwar die hochgradig ansteckende, körperlich entstellende Krankheit wie Pest und Aussatz, erzeugt phobische Reaktionen und gilt darin als die wirksamste Metapher für kulturell generierte Phobien, die Bilderphobie auf der einen, und die Phobie des Ikonoklasmus auf der anderen Seite.

Es gibt also eine Reihe gemeinsamer Punkte. Der entscheidende gemeinsame Nenner liegt in der Gestalt eines politischen Führers, der die Götter der Anderen bzw. „andere Götter“ ablehnt, die Bilder verwirft und Gesetze gibt, also in einer neuartigen, ja revolutionären Verbindung von Theologie und Politik bzw. politischer Theologie. Das ist mit der Formel Ikonoklasmus als politische Theologie gemeint. Es geht um die Gründung einer politischen Ordnung, in der das Göttliche auf eine nicht durch Bilder vermittelte Weise präsent ist.

Alle Bilder, genauer und zugleich allgemeiner gesagt, jede Repräsentation setzt Abwesenheit voraus. In Ägypten ist das völlig eindeutig. Die Götter sind fern und verborgen und gerade darum in ihren Kultbildern im Tempel gegenwärtig. Zu den Bildern des Göttlichen zählen auch die heiligen Tiere und zählt auch der König. Ägypten ist eine Welt voller Repräsentationen des Göttlichen, eine Welt repräsentierter Gottesnähe, die gerade darum Gottesferne voraussetzt. Die Bibel drückt das in der Begrifflichkeit von Tod und Leben aus. Die Repräsentationen sind tot im Vergleich mit dem lebendigen Gott. Damit der lebendige Gott inmitten seines Volkes wohnen kann, müssen die Bilder verschwinden. Die Ägypter sehen das genau umgekehrt. Damit die Götter sich mit den Menschen zur Gemeinschaft verbinden können, müssen sie in ihr manifest werden, in Bildern, Königen und heiligen Tieren. Anders als durch Repräsentation ist ein Kontakt mit der Götterwelt nicht herzustellen. Wenn die Bilder zerstört werden, ziehen sich die Götter aus der Welt zurück.

In beiden Fällen handelt es sich um politische Theologie. Damit ist gemeint, daß Macht und Herrschaft, Ordnung und Gerechtigkeit von Gott kommen. Ikonoklasmus als politische Theologie besagt, daß Gott diese Herrschaft direkt ausübt, selbst die Gesetze erläßt, die Ordnung vorschreibt und Gerechtigkeit übt. Im Dienste dieser Unmittelbarkeit haben die Bilder zu verschwinden. Repräsentation als politische Theologie besagt umgekehrt, daß Gott sich in der Ausübung seiner Herr-

²⁰ 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: Sheffield Academic Press, 1993, 148.

schaft und Gerechtigkeit auf Erden bzw. im Rahmen der Menschenwelt repräsentieren läßt und daß mit dem Verschwinden dieser Repräsentationen und Repräsentanten auch Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit aus der Welt verschwinden.

Dieser Konflikt gehört nicht in die späte Bronzezeit, sondern in den Hellenismus. Die Themen Idolatrie und Ikonoklasmus sind im Alten Testament präsent, aber gewiß nicht so zentral, daß sie den Kernpunkt der Religion ausmachen, so, wie das dann in der hellenistischen Mosesüberlieferung hervortritt. In den biblischen Texten zeichnet sich ein Crescendo ab. Bei Jeremia 10, Psalm 115 und Jesaja 44 haben wir es noch mit Spott und Satire zu tun:

„Der Zimmermann (...) 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 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).

In den vier ganzen Kapiteln, die die *Weisheit Salomos* den Götzendienern widmet, meldet sich dann darüberhinaus der blanke Haß zu Wort:

„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“ (Sap.Sal. 14.8-12).

In der Verwerfung der Bilder äußert sich ein neuer Wahrheitsbegriff, der neue Grenzen zieht und ausgrenzend wirkt. Er gewinnt seine Tiefe aus dem Verständnis dessen, was er als mit sich selbst unvereinbar empfindet und entfaltet sich narrativ in der Figur des Auszugs, der Trennung und der Abgrenzung. Dafür steht Mose als Erinnerungsfigur. Ausziehen aus der Welt des Bestehenden in eine neue Welt kompromißloser Unmittelbarkeit, in der es keine Repräsentanten und Repräsentationen gibt, sondern in der sich Gottes Wille unmittelbar verwirklicht. Ein Königreich von Priestern, das heißt auch: ein Volk, das keine Priester und keine Könige hat – jedenfalls nicht im ägyptischen Sinne der Repräsentation.

Der Name und der Begriff Mose steht für etwas, das sich in der Zeit und Geschichte entfaltet. Das sind nicht Legenden, die sich an einen großen Menschen heften, sondern Themen, die die westliche Menschheit in Atem gehalten haben und noch beschäftigen. Mose ist die Symbolfigur einer menscheitsgeschichtlichen Wende, deren historischer Ort sich nicht auf die späte Bronzezeit und auch nicht auf das historische Wirken einer Persönlichkeit festlegen läßt. Diese Wende verbindet sich mit dem exklusiven Monotheismus, der die Verehrung eines einzigen als des einzig wahren Gottes fordert und alle anderen Götter zu „Götzen“, d.h. Lug und Trug erklärt. Mit diesem neuen Religionstyp zieht die Unterscheidung von wahr und falsch in die Religionsgeschichte ein.

Was bedeutet diese Wende für die Geschichte der Politischen Theologie? Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Unterscheidung von wahr und falsch und derjenigen zwischen Freund und Feind? Dieser Zusammenhang liegt auf der Hand und verbindet sich mit dem Bilderverbot. Das Bilderverbot wendet die theologische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götzen, ins Politische und interpretiert sie im Sinne von Freund und Feind. Sie definiert, wer die Feinde Gottes sind und wo sie stehen. Beim Bilderverbot handelt es sich um eine Feindbestimmung im Licht der Unterscheidung von wahr und falsch. Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt.

Die Unterscheidung von Freund und Feind haben wir als Politik der Gewalt definiert. Folglich müssen wir den Ikonoklasmus als eine politische Theologie der Gewalt bestimmen. In der Tat reden die alttestamentlichen Texte, in denen es um die Ausmerzungen der Götzendienerei geht, eine gewalttätige Sprache. Man hat denn auch in der Zeit der Aufklärung das Alte Testament immer wieder als einen gewalttrüchtigen Text denunziert und etwa an die grauenvolle Straffaktion der Leviten erinnert, die im Anschluß an die Szene des Goldenen Kalbes durch das Lager marschieren und wahllos dreitausend Menschen erschlagen

(Ex. 32, 25-35). Kaum weniger gräßlich liest sich die Abrechnung Elias mit den Baalspriestern (1 Kg. 18, 40) oder die Durchsetzung der Josianischen Kultreform (2 Kg. 23, 4-20). In der Darstellung der alttestamentlichen Texte wurde der Monotheismus in Form von Massakern durchgesetzt. Doch wenn sich auch die Gewalttätigkeit der biblischen Semantik in keiner Weise abstreiten läßt, so läßt sich doch ebenso eindeutig konstatieren, daß von den drei auf dieser Semantik aufruhenden abrahamitischen Religionen es niemals die Juden, sondern ausschließlich die Christen und die Muslime gewesen sind, die diese Gewalt in die Tat umgesetzt haben. Heutzutage sind es ganz eindeutig die islamischen fundamentalistischen Bewegungen, die im Banne einer politischen Theologie der Gewalt stehen, wie sie in diesen biblischen Texten vorgezeichnet ist. Einzig die Juden haben es verstanden, diese Texte in der Auslegungsgeschichte so zu humanisieren, daß sie keinen Schaden anrichteten. Sie haben die Unterscheidung von Freund und Feind verinnerlicht. Schon im Alten Israel wurde die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ausschließlich auf innere Feinde angewendet. Abtrünnig werden, vom Gottesbund abfallen konnte nur ein Israelit. Die Unterscheidung zwischen Freund und Feind schnitt hier mitten durch die Gemeinschaft. Die Tendenz zur Verinnerlichung verstärkte sich im Judentum immer mehr, sodaß sie schließlich durch das Herz des Einzelnen schnitt. Das Konzept des Götzendienstes, der „Idolatrie“, des Abfalls von Gott zu anderen Göttern, wurde als Inbegriff der „Sünde“ immer stärker psychologisiert und dadurch entpolitisiert. Dafür erzeugte es einen Schuldkomplex, der die monotheistische Religion speziell in ihrer jüdischen und in ihrer protestantischen Form kennzeichnet und über den Sigmund Freud in seinem Moses-Buch sehr tiefe Einsichten dargelegt hat. Freud hat die politischen Aspekte des Phänomens gar nicht gesehen, so sehr sind diese in der jüdischen Tradition verblaßt und verinnerlicht worden. Das Judentum war immer nur an dem Heiden im eigenen Herzen interessiert, nicht an den Heiden rings herum in der politischen Außenwelt.

Umso mehr haben sich dann Christentum und Islam die politische Theologie der Gewalt zur Unterdrückung der Heiden ringsum auf ihre Fahnen geschrieben. Die Gewalt ihres Gottes gegen die anderen Götter gibt ihnen das Recht, Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen anderen Göttern anhängen. Dahinter steht die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge, die die monotheistische Religion, und nur sie, kennzeichnet. Gott ist die Wahrheit, die Götter der anderen sind Lüge. Das ist die theologische Basis der Unterscheidung von Freund und Feind. Erst auf diesem Boden und in diesem semantischen Rahmen ist die politische Theologie der Gewalt wirklich gefährlich geworden. In dieser Tradition offenbarungstheologischer Gewaltbe-

reitschaft steht auch noch die politische Theologie Carl Schmitts. Hier liegt m.E. das eigentliche „politische Problem“ des Monotheismus. Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden.

101	101
102	102
103	103
104	104
105	105
106	106
107	107
108	108
109	109
110	110
111	111
112	112
113	113
114	114
115	115
116	116
117	117
118	118
119	119
120	120
121	121
122	122
123	123
124	124
125	125
126	126
127	127
128	128
129	129
130	130
131	131
132	132
133	133
134	134
135	135
136	136
137	137
138	138
139	139
140	140
141	141
142	142
143	143
144	144
145	145
146	146
147	147
148	148
149	149
150	150
151	151
152	152
153	153
154	154
155	155
156	156
157	157
158	158
159	159
160	160
161	161
162	162
163	163
164	164
165	165
166	166
167	167
168	168
169	169
170	170
171	171
172	172
173	173
174	174
175	175
176	176
177	177
178	178
179	179
180	180
181	181
182	182
183	183
184	184
185	185
186	186
187	187
188	188
189	189
190	190
191	191
192	192
193	193
194	194
195	195
196	196
197	197
198	198
199	199
200	200