

Der hebräische und der ägyptische Mose – Bilder und Gegenbilder

Jan Assmann - Heidelberg

In diesem Beitrag möchte ich »Mose den Ägypter« und »Mose den Hebräer« als Erinnerungsfiguren behandeln und der Frage nachgehen, wofür diese Figuren stehen, welchen kulturellen und religiösen Sinn sie verkörpern. Ich frage also nicht: »Wer war Mose?«, sondern: »Wofür steht Mose?« Da kommt es dann nicht darauf an, was wirklich passiert und wie »es eigentlich gewesen« ist, sondern warum die Geschichte erzählt wird, wann, von wem und zu wem, mit welchen Absichten.¹

So müssen wir uns zunächst einmal klarmachen, wofür der alttestamentliche Mose – also »Mose der Hebräer« – steht, damit wir verstehen, wogegen Mose der Ägypter als Gegenbild antritt. Mose der Hebräer verkörpert alle Traditionen, die es in weitestem Sinne mit dem Gesetz zu tun haben, also mit Offenbarung, Gottesbund, Gerechtigkeit.² Die Figur des Mose steht für den normativen Kern der alttestamentlichen Theologie und der jüdischen Religion, für ein Gesetz, das sich zugleich als Staatsverfassung und als normative Grundlegung der gesamten Lebensführung, vor allem aber als geoffenbarte, unbedingte, jeder Veränderung entzogene Wahrheit versteht. Mose steht für die Unterscheidung, die damit getroffen, die Grenze, die damit gezogen wird: zwischen der wahren und der falschen Religion, dem wahren Gott und den falschen Göttern. Mose der Hebräer steht also für einen Bruch, wie er radikaler, revolutionärer und innovativer nicht gedacht werden kann: einen Bruch nicht nur mit den als Heidentum ausgegrenzten Religionen der Völker, sondern auch mit der eigenen Tradition. Dieser Bruch, der geschichtlich in die zwei Jahrhunderte von König Josia um 620 v. Chr. bis zur Errichtung des Zweiten Tempels unter Esra fällt, projiziert sich in der erinnernden Erzählung um viele Jahrhunderte zurück in die späte Bronzezeit. Wenn wir fragen: »wann und warum wurde diese Geschichte erzählt?« (und nicht: »wie ist es eigentlich gewesen, was hat sich in der späten Bronzezeit wirklich zugetragen?«), dann kann die Antwort nur lauten: um diesen Bruch seman-

1 Das ist das Programm einer »gedächtnisgeschichtlichen« Behandlung der Mose-Frage, vgl. dazu mein Buch *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München/Wien 1998.

2 S. hierzu E. Otto, *Die Tora des Mose. Die Geschichte der literarischen Vermittlung von Recht, Religion und Politik durch die Mosegestalt*, Berichte aus den Sitzungen der Joachimjungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg 19/2, Göttingen 2001.

tisch zu verarbeiten. Der Exodus als Erzählung und Mose als Erinnerungsfigur bilden die Gründungslegende und fundierende Semantik einer Religion, die sich als eine vollkommen neue, sekundäre, alles Primäre verdrängende Ordnung an die Stelle des Alten setzt. Der Auszug aus dem Alten ins Neue inszeniert sich im Medium der Erzählung als Auszug aus Ägypten und gewinnt in der Gestalt des Mose die Umrisse einer Vater- und Führerfigur von überwältigender Strahlkraft.

Erzählzeit und erzählte Zeit liegen also um sechs- bis achthundert Jahre auseinander, nicht viel anders als in Griechenland, wo die homerischen Epen, die hier die vergleichbare Rolle einer zentralen und fundierenden Erzählung spielen, über denselben Zeitraum hinweg auf die späte Bronzezeit zurückgreifen. Blicken wir nun in Ägypten auf die erzählte Zeit, also die Epoche zwischen dem 15. und dem 13. Jahrhundert, in der der Auszug aus Ägypten nach biblischer Chronologie stattgefunden haben könnte, dann stellen wir fest, dass in dieser Zeit tatsächlich zwar kein Auszug, aber das, wofür er als narratives Symbol steht, stattgefunden hat, und zwar im Raum der realen und nicht der erinnerten Geschichte. Ich meine den Bruch mit der primären und die gewaltsame Einsetzung einer sekundären Religion, den König Amenophis IV. Echnaton um 1350 v.Chr. vollzogen hat.³

Bei Echnaton nimmt sich die revolutionierende Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion anders aus als bei Mose. Echnaton hat nicht gefordert: Ihr sollt keine anderen Götter haben neben dem Einen Licht- und Sonnengott Aton; er hat die anderen Götter einfach abgeschafft und keiner weiteren, nicht einmal ablehnenden Erwähnung für würdig erachtet. Die Exklusion vollzog sich praktisch, nicht sprachlich und theoretisch. Trotzdem sind wir im Recht, die »Mosaische Unterscheidung« zwischen wahrer und falscher Religion als implizite Theologie auch *seiner* Praxis zu unterstellen. Im Rahmen dieser Gemeinsamkeit zwischen dem Monotheismus Echnatons und dem Monotheismus des Mose fallen die Unterschiede zwischen beiden nur umso stärker ins Auge.

Der Monotheismus des Echnaton von Amarna ist ein ontologischer Monotheismus, ein Monotheismus der Erkenntnis. Dahinter steht ein neues Weltbild, das alles Sein, die gesamte Wirklichkeit, auf das Wirken der Sonne zurückführt, die durch ihre Strahlung Licht und Wärme, und durch ihre Bewegung die Zeit hervorbringt.⁴ Aus dieser Entdeckung, dass die Sonne nicht nur das Licht, sondern auch die Zeit generiert, zog Echnaton den Schluss, dass die anderen Götter für die Erzeugung und Aufrechterhaltung der Welt überflüssig, und daher inexistent, Lug und Trug sind. Daher wurden unter Echnaton ihre Tempel

3 An neuerer Literatur zu Echnaton s. E. Hornung, Echnaton. Die Religion des Lichts, Zürich 1995; N. Reeves, Akhenaten. Egypt's False Prophet, London 2001 und D. Montserrat, Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt, London 2000.

4 S. hierzu meine Schrift Akhanyati's Theology of Light and Time, PIASH 7/4 (1992), 143–176.

geschlossen, ihre Kulte und Feste abgeschafft, ihre Bilder zerstört und ihre Namen ausgehackt. Das ist etwas völlig anderes als das mosaische Projekt. Mose steht nicht für ein neues Weltbild, sondern für eine neue politische Ordnung, hier geht es um Gesetzgebung, Verfassung, Bündnis und Bindung. Sein Anliegen ist ein politischer Monotheismus, ein Monotheismus der Bindung. Es heißt nicht: »es gibt keine anderen Götter außer mir« sondern: »für dich gibt es keine anderen Götter«, d.h. du sollst keine anderen Götter *haben*. Die Existenz der anderen Götter wird hier, anders als bei Echnaton, durchaus anerkannt. Anders hätte die Forderung der Treue ja auch keinen Sinn. Diese anderen Götter werden nicht gelehnet, aber sie werden *verboten*. Sie anzubeten, soll nicht nur als Irrtum, sondern als schlimmste Sünde gelten. Der Begriff der »falschen« Religion hat also bei Echnaton und Mose einen jeweils anderen Sinn. Bei Echnaton geht es um ein falsches Weltbild, bei Mose um Untreue, genauer Vertragsbruch. Das eine ist eine ontologische, das andere eine politische Kategorie.

Im Buch Exodus geht es denn auch in erster Linie nicht um den Gegensatz von wahrer und falscher Religion, sondern um den Gegensatz von Freiheit und Unterdrückung.⁵ Der Auszug aus Ägypten bedeutet den Auszug aus dem Haus der Knechtschaft in die Freiheit. »Freiheit« ist zwar kein biblisches Wort und kommt in diesem Zusammenhang nicht vor, aber das am Sinai geschlossene Bündnis mit Gott ist offenkundig gemeint als Befreiung von menschlicher Dienstbarkeit. Es geht nicht so sehr darum, einen Staat zu gründen, als darum, *vom Prinzip Staat loszukommen* und eine antistaatliche *Gegengesellschaft* zu gründen, in der das Prinzip der Staatlichkeit möglichst klein geschrieben wird.⁶ Dieser antistaatliche Impuls inszeniert sich in der Erzählung als Widerstand gegen

5 Darauf machte vor allem R. Rendtorff in seiner kritischen Auseinandersetzung mit meinem Buch Moses der Ägypter aufmerksam: Ägypten und die »Mosaische Unterscheidung«, in: D. Becker (Hg.), Mit dem Fremden leben: Perspektiven einer Theologie der Konvivenz (FS Theo Sundermeier, Teil 2), Missionswissenschaftliche Forschungen N. F. 12, Erlangen 2000, 113–122. Ich bestreite das in keiner Weise, vgl. bereits meine Schrift Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München 1992 und jetzt ausführlicher mein Buch Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München/Wien 2000.

6 Zum Begriff der Kontrastgesellschaft s. N. Lohfink, Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen, in: J. Schreiner (Hg.), Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen, QD 110, Freiburg i.B. u.a. 1987, 33–86 (S. 44). Auch in einer anderen Studie verwendet Lohfink in Bezug auf das frühe Israel den Begriff der »Kontrastgesellschaft«: Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, in: I. Baldermann u.a. (Hgg.), Der eine Gott der beiden Testamente, JBTh 2, Neukirchen-Vluyn 1987, 106–136, spez. 119ff. Zum antistaatlichen Charakter der Bundestheologie s. C. Sigrist, Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Olten/Freiburg i.Br. 1967; F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49, 1978; N.K. Gottwald, The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250–1050 B.C.E., New York 1979.

Ägypten. Ägypten ist als Inbegriff der Staatlichkeit das Haus der Knechtschaft, nicht das Haus des Götzendienstes. Nicht die falsche Religion, sondern die falsche Politik ist das, wogegen sich Israel durch den Auszug aus Ägypten und das Bündnis mit Jahweh abgrenzt. Von innen, aus der Sicht der biblischen Texte heraus betrachtet, ist der Monotheismus ursprünglich und in erster Linie eine Religion der Befreiung von der ägyptischen Unterdrückung und die Gründung einer alternativen Lebensform, in der nicht ein Staat über Menschen herrscht, sondern sich Menschen in Freiheit zusammenschließen, um sich unter die Herrschaft eines mit Gott geschlossenen Bündnisvertrages zu stellen. In der narrativen Inszenierung als Auszug aus Ägypten erscheint die Gründung des Monotheismus als eine gott-gestützte Widerstandsbewegung. Indem die Menschen aus der Hand des Pharaos und seiner entwürdigenden Unterdrückung befreit werden, emanzipiert sich im gleichen Zug auch das Göttliche oder das Heil aus seiner politischen Repräsentation und wird zur ausschließlichen Sache Gottes, der hier erstmals das Szepter geschichtlichen Handelns in die Hand nimmt und das Heil ein für alle Mal der Verfügung weltlicher Gewalt entzieht. Von jetzt an sind Religion und Politik verschiedene Dinge, deren Zusammenspiel mühsam ausgehandelt werden muss und deren Einheit nur noch gewaltsam erzwungen werden kann.

Betrachtet man das Problem von Ägypten aus, stellt man mit Überraschung fest: Der ägyptische Staat versteht sich ebenfalls als ein Instrument der Befreiung. Er wurde auf Erden eingesetzt, um die Gerechtigkeit durchzusetzen und die Schwachen von der Unterdrückung durch die Starken zu befreien.⁷ In Ägypten befreit der Staat die Menschen von der Unterdrückung durch den Naturzustand, in Israel befreit das Gesetz die Menschen von der Unterdrückung durch den Staat. Nach ägyptischer Auffassung besteht die Aufgabe des Staates darin, die Ma'at, d.h. Gerechtigkeit-Wahrheit-Ordnung, auf Erden zu verwirklichen. Das geschieht in zwei sorgfältig unterschiedenen Bereichen. Im Horizont der Menschenwelt soll der Staat für Recht und Gerechtigkeit sorgen, im Horizont der Götterwelt aber für das Funktionieren der Symbiose von Göttern und Menschen.⁸ Die Götter sind nach ägyptischer Auffassung fern und verborgen. Sie haben sich aus der Welt zurückgezogen und sind unsichtbar geworden. An Stelle ihrer Realpräsenz haben sie aber den Staat auf Erden eingerichtet, der sie re-präsentiert: in Gestalt von Königen, Bildern und heiligen Tieren. Solange es den Staat gibt, der für den Opferkult zuständig ist, wohnen die Götter ihren Bildern ein und halten die innerweltliche Symbiose aufrecht. Der Staat ist also zugleich eine Art Kirche. Hier kann man zwischen Religion und Politik nicht unterscheiden.

7 S. hierzu J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

8 Vgl. Assmann, *Ma'at*, 200–231.

Daher geht es bei der Auflehnung gegen und beim Auszug aus diesem Staat zugleich auch um den Auszug aus einer Religion. Ägypten steht nicht nur für die falsche Politik, sondern auch für die falsche Religion, und es ist gerade die Kategorie der Repräsentation, in der sich die Falschheit dieser Religion zeigt: die Sphäre der Könige, Bilder und heiligen Tiere. Daher müssen die Bilder verboten werden. Im Bilderverbot findet die Verwerfung der falschen Religion und damit die Mosaische Unterscheidung ihren schärfsten Ausdruck.⁹

Das Bilderverbot meint erstens, dass Gott nicht abgebildet werden darf. Bilder vertragen sich nicht mit der von Gott beanspruchten und durch den Bundesschluss gestifteten Realpräsenz, d.h. mit der sowohl »lebendigen« als auch politischen Form der göttlichen Weltzuwendung. Bilder sind Medien einer magischen Vergegenwärtigung des Göttlichen. Der lebendige Gott jedoch lässt sich nicht magisch vergegenwärtigen, er offenbart sich, wann und wie er will. Das ist der politische Sinn des Bilderverbots.

Das Bilderverbot richtet sich zweitens aber auch gegen Bilder überhaupt:

»jedwedes Bildnis, das gleich sei einem Mann oder Weib, einem Tier auf dem Land oder Vogel unter dem Himmel, dem Gewürm auf der Erde oder Fisch im Wasser unter der Erde. Hebe deine Augen auch nicht auf gen Himmel, daß du die Sonne sehest und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels, und fallest ab und betest sie an und dienest ihnen. Denn der Herr dein Gott hat sie zugewiesen allen anderen Völkern unter dem ganzen Himmel; euch aber hat der Herr angenommen und aus dem Schmelzofen Ägypten herausgeführt, daß ihr das Volk seid, das ihm allein gehört.«¹⁰

Dieser viel weiter gehende Sinn des Bilderverbots, der jede figürliche Darstellung verbietet, richtet sich gegen das symbiotische Weltverhältnis des Kosmotheismus, gegen die Bilder als Form einer Welt-Verstrickung. Der Mensch ist über die Schöpfung gesetzt, nicht in sie hinein. Er soll sie nicht anbeten im Gefühl seiner Schwäche und Abhängigkeit, sondern sie frei und unabhängig verwalten. Auch das »dominium terrae«, das Gebot, sich die Erde untertan zu machen, verbindet den Begriff des Bildes mit einer Aufzählung der Lebewesen:

9 Zum biblischen Bilderverbot s. C. Dohmen, *Das Bilderverbot*, BBB 62, Frankfurt/M. 21987; T. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context*, CB.OT 42, Stockholm, 1995; C. Uehlinger, »Du culte des images à son interdit«, in: *Le monde de la bible* 110, April 1998, 52–63; A. Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Bildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, OBO 162, Freiburg Schweiz/Göttingen 1998; M.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, 1–54 und jetzt vor allem O. Keel, *Warum im Jerusalemer Tempel kein anthropomorphes Kultbild gestanden haben dürfte*, in: *Homo Pictor. Colloquium Rauricum* 7, 244–281.

10 Dtn 4,16–20.

»Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.«¹¹

In seiner Freiheit, Unabhängigkeit und Verantwortung ist der Mensch ein Bild Gottes. Das Bilderverbot hat ebenso wie das *dominium terrae* den Sinn, die Welt der Sphäre des Göttlichen, d.h. der menschlichen Unverfügbarkeit zu entziehen. Der Mensch soll über die Welt verfügen: Damit erkennt er ihre Nicht-Göttlichkeit, bzw. die exklusive Göttlichkeit des außerweltlichen Gottes an. Verfügen ist das Gegenteil von Anbeten. Ebenso steht es mit den Bildern. Man soll über die Materie verfügen, nicht sie anbeten. Man soll keine Bilder anbeten, weil das die Anbetung der Welt bedeuten würde.

Das Bilderverbot hat also einen doppelten Sinn: Es zerstört die Sphäre der Repräsentation, in der sich der Staat mit seinen Bildern und Repräsentanten als Kirche, als Vergegenwärtigung des Göttlichen auf Erden, legitimiert (bzw. aufspielt), und es entzaubert die Welt, die den Menschen in ihren Bann schlägt und ihn von Gott ablenkt. Ikonoklasmus heißt Theoklasmus: Mit den Bildern sollen die Götter zerschlagen werden, die in ihnen angebetet werden. Wir befinden uns hier in einer Welt, in der es die Kunst und das Ästhetische als eine Sphäre interesselosen Wohlgefallens noch nicht gab. Bilder werden um der Anbetung willen geschaffen, sie stiften einen Kontakt zwischen Menschen und Göttern. Die polytheistischen Religionen, wie sie vom Monotheismus verworfen und als Heidentum ausgegrenzt werden, verehren eine Götterwelt, nicht den Einen exklusiven Gott des Monotheismus. Eine Götterwelt aber steht der »Welt« im Sinne der Gesamtheit von Kosmos, Mensch und Gesellschaft nicht von außen gegenüber, sondern ist ein Prinzip, das sie strukturierend, ordnend und sinngebend von innen durchdringt. Eine Götterwelt artikuliert sich daher als eine kosmische, politische und mythische Theologie, und es ist als Rede vom Kosmos, von staatlichen und kultischen Ordnungen und von mythischen Schicksalen, dass sich das Göttliche zur Sprache bringen lässt.¹²

Das Göttliche ist der Welt in den drei Dimensionen der Natur, des Staates und des Mythos eingeschrieben. Polytheismus ist Kosmotheismus. Das Göttliche lässt sich aus der Welt nicht herauslösen. Um diese Herauslösung aber geht es im Monotheismus. Hier wird eine scharfe Grenze gezogen zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung. Das Göttliche emanzipiert sich aus seiner symbiotischen Eingebundenheit in Kosmos, Gesellschaft und Schicksal und tritt der Welt als eigenständige Größe gegenüber. Im gleichen Zuge emanzipiert sich auch der Mensch aus seinem symbiotischen Weltverhältnis und entwickelt sich in Partnerschaft mit dem außerweltlichen, aber weltzugewandten Einen Gott

¹¹ Gen 1,26.

¹² Das entspricht der Vorstellungswelt, die ich in meinem Buch *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, UB 366, Stuttgart 1984, als »implizite Theologie« der altägyptischen Religion rekonstruiert habe.

zum autonomen bzw. theonomen Individuum.¹³ Nichts anderes meint »Freiheit« im religiösen Verständnis. Der Monotheismus ist nicht nur eine Sache des Gottes-, sondern auch des Menschenbildes. Mit dem Auszug aus Ägypten wurde gewissermaßen eine Nabelschnur durchschnitten, und wir sind frei geworden, frei von dem, was das Buch Exodus als pharaonische Unterdrückung schildert, und frei darüber hinaus von einem symbiotischen Weltverhältnis, das aus der Sicht des Monotheismus als eine tödliche Verstrickung in die Welt erscheint.

Mose – im biblischen Sinne – steht für diesen menschheitsgeschichtlichen Schritt, der hier vollzogen wurde, den Auszug aus Ägypten, aus dem symbiotischen Weltverhältnis und aus der Einheit staatlicher und religiöser Ordnung, und zwar verkörpert er diesen Schritt im Sinne eines gewaltsamen, ikonoklastischen Schnittes, einer Abkehr und Ausgrenzung.

Wofür aber steht nun »Mose der Ägypter«? Darauf kann ich zum Schluss nur noch in aller Kürze eingehen. Mose der Ägypter steht für denselben Schritt, aber nicht im Sinne der Ausgrenzung und Vernichtung der zum Heidentum abgestempelten Polytheismen, sondern im Sinne einer integrierenden oder, um den glücklichen Ausdruck aus der Friedenspreisrede von Jürgen Habermas aufzugreifen, einer »rettenden« Übersetzung. Mose der Ägypter ist der in die ägyptischen Mysterien eingeweihte Kosmotheist, der es unternimmt, das ägyptische Geheimnis von der göttlichen All-Einheit der Welt in die Form einer öffentlichen Religion zu gießen und den langen, nur wenigen möglichen Einweihungsweg durch die Figur der Offenbarung, also die Einsicht durch den Glauben zu ersetzen. Mose der Ägypter steht für die Idee einer höheren Weisheit jenseits der Unterscheidung von Natur und Offenbarung und damit auch jenseits der »Mosaischen« Unterscheidung von wahrer und falscher Religion.

Von Ägypten aus gesehen stellt sich der Weg Europas als die Aufkündigung des symbiotischen Gottes- und Weltverhältnisses dar zugunsten des transzendenten Gottes und der offenbarten Wahrheit. Der Gegensatz von Monotheismus heißt nicht Polytheismus, oder gar Götzendienst und Idolatrie, sondern Kosmotheismus, die Religion des immanenten Gottes und der verschleierte Wahrheit, die sich in tausend Bildern zeigt und verhüllt, Bildern, die sich nicht logisch ausschließen, sondern beleuchten und ergänzen. Man sieht jetzt klarer, wofür und wogegen sich das Abendland entschieden hat mit seiner Option für das Christentum und den Monotheismus; vor allem aber sieht man, dass die verworfene Alternative, der vom Monotheismus verdrängte Kosmotheismus, die abendländische Religions- und Geistesgeschichte ständig als Schatten begleitet und immer wieder, schubweise, heimgesucht hat. Goethes Religion etwa war der Kosmotheismus, die verschleierte Wahrheit der göttlichen Immanenz, und er stand damit keineswegs allein. Schon in der Renaissance war mit den

13 Vgl. zur Geschichte dieses Begriffs K.P. Koepping/M. Welker/R. Wiehl (Hgg.), *Die autonome Person – eine europäische Erfindung?*, München 2002.

antiken Texten und Bildwerken auch die Vorstellungswelt des antiken Kosmotheismus mit der Wucht einer Wiederkehr des Verdrängten zurückgekommen. Für diese Wiederkehr steht »Mose der Ägypter«.

Schon im 17. Jahrhundert hatte der englische Theologe John Spencer nachgewiesen, dass die mosaischen Gesetze Übernahmen ägyptischer Riten darstellten.¹⁴ Mose war ja am ägyptischen Hof als Prinz erzogen und das heißt: in die höchsten ägyptischen Mysterien eingeweiht worden. Von diesen Mysterien weiß zwar das Alte Testament nichts, dafür aber das Neue. Dort heißt es, dass Mose in aller Weisheit der Ägypter unterrichtet worden sei (Apg 7,22). Auf diesem neutestamentlichen Mose-Bild baut Spencer auf und folgert, dass Gott doch nur deswegen seinem unterdrückten Volk einen in aller Weisheit der Ägypter erzogenen Führer geschickt haben kann, weil es ihm auf diese Weisheit ankam. Mose vollzog mit dem Auszug aus Ägypten gar keine Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, sondern lediglich den Übergang vom Geheimnis zur Offenbarung. Er machte die Wahrheit öffentlich, die bei den Ägyptern längst bekannt und seit alters im Schutz der Mysterien überliefert worden war. Mose der Ägypter ist kein Ikonoklast, sondern ein Übersetzer. Auf diesem Mose-Bild bauten dann 100 Jahre später Reinhold, Schiller und andere auf und sahen in Mose dem Ägypter das Ideal eines toleranten Monotheismus sowie einer nicht-theoklastischen Aufklärung, die das, was sie hinter sich lässt, nicht vernichtet, sondern in neue Ausdrucksformen des Wahren und Verbindlichen überführt.¹⁵

Kann uns dieses Ideal heute noch etwas sagen? Ich meine, dass wir heute, in unserer »post-säkularen« Welt (um noch einmal einen Ausdruck aus Jürgen Habermas' Friedenspreisrede aufzugreifen) diese höhere Weisheit, dieses verbindende Dritte jenseits der ikonoklastischen Unterscheidungen zwischen Religion und Wissenschaft, Tradition und Moderne, Glauben und Vernunft, gar nicht zu reden von westlicher Welt und Islam, nötiger denn je haben. Nur wenn eine solche dritte, vermittelnde und verbindende Instanz, wie sie Mose der Ägypter symbolisiert, im Blick steht, hat auch die Mosaische Unterscheidung ihren Sinn. Die Mosaische Unterscheidung bedeutet ja, wie Freud uns gelehrt hat, nicht nur Trauma, Verdrängung und Neurose, sondern auch und vor allem einen »Fortschritt in der Geistigkeit«, der – wie teuer auch immer erkaufte – nicht wieder aufgegeben werden darf.¹⁶ Nicht Wiederverzauberung der Welt ist die Parole,

14 J. Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et earum Rationibus Libri Tres*, Cambridge 1685. S. dazu Assmann, *Moses* (Anm. 1), Kap. 3.

15 S. vor allem C.L. Reinhold, *Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*, Leipzig 1788 [1787] und F. Schiller, *Die Sendung Mose* (1790), beide mit einem ausführlichen Kommentar neu herausgegeben von J. Assmann, Neckargemünd 2001. Zum Mose-Bild des 18. Jhs. s. vor allem W.D. Hartwich, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann*, München 1997.

16 S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Amsterdam 1939), Frankfurt 1964, 144–149.

ebenso wenig wie das postmoderne »Anything Goes«. An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was wir mit unseren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden wir unter allen Umständen festhalten müssen, wenn anders diese Überzeugungen irgendeine Kraft und Tiefe besitzen sollen. Nur werden wir diese Unterscheidung nicht mehr auf ein für alle mal festgeschriebene Offenbarungen gründen dürfen, sondern immer wieder neu aushandeln und revidieren müssen – im Blick auf jene verbindende Weisheit, wie sie das 18. Jahrhundert in der Gestalt Mose des Ägypters verkörpert sah.

Karl Josef Eschig - Tübingen

Es ist hier nicht der Ort, auf die mittlerweile weitverbreitete Debatte um die Programmatis des Buches von Jan Assmann *Ägypten der Ägypter* (1998) einzugehen. Die ägyptologischen, alttestamentlichen, kulturgeschichtlichen, ideengeschichtlichen, historiographischen Einzelprobleme vorliegen einer je eigenen Diskurs, den zu führen ich hier weder Lust noch in der Lage bin.¹ Ich möchte im engen Rahmen des hier zu führender Gesprächs einen einzigen Punkt kritisch ansprechen, der mir freilich für die Fragestellung zentral zu sein scheint, und von Gegenüberlegungen her das problematisieren, was Assmann die wesentliche Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion nennt als angestrichelter Grundlage des Monotheismus. Dies es enthält Anliegen kommt noch einmal in Assmanns selben geübtem Eröffnungsstatement zum Ausdruck: »An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was wir mit unseren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden wir unter allen Umständen festhalten müssen, wenn anders diese Überzeugungen irgendeine Kraft und Tiefe besitzen sollen. Nur werden wir diese Unterscheidung nicht mehr auf ein für alle mal festgeschriebene Offenbarungen gründen dürfen, sondern immer wieder neu aushandeln und revidieren müssen.«²

Mein Problem ist, wie man logisch beides zugleich behaupten kann: Man müsse unter allen Umständen (also unbedingt) an klaren Begriffen festhalten (im Blick auf die Unterscheidung von wahr und falsch, vereinbar – unvereinbar in

1. Aus spezifisch theologischer Sicht sind folgende Artikelchen dürfte hervorzuheben: K. Koch, *Monotheismus als Zweck-Begriff*, in *ThLZ* 124 (1999), 811–886; H. Kasper, *Was der Exodus der israelitisch-Fragen an Jan Assmann bezüglich seiner Monogamie lehrt der Ägypter*, in *ZThK* 98 (2000), 1–24.

2. J. Assmanns Beitrag in diesem Band: *Der hebräische und der ägyptische Mose – Bilder und Gegenbilder*, S. 155.