

GERHARD KAISER

War der Exodus der Sündenfall?
Fragen an Jan Assmann anlässlich seiner Monographie
»Moses der Ägypter«

War der Exodus der Sündenfall? Fragen an Jan Assmann anlässlich seiner Monographie »Moses der Ägypter«

von
Gerhard Kaiser

Der Ägyptologe Jan Assmann hat im Jahr 1999 den sehr angesehenen Preis des Historischen Kollegs zuerkannt und durch den Bundespräsidenten verliehen bekommen¹. In seiner reichen und vielfältigen wissenschaftlichen Produktion hat Assmann die Spezialisierungsgrenzen gesprengt, übergreifende Fragestellungen kulturwissenschaftlicher, religionswissenschaftlicher, ideengeschichtlicher Art entwickelt und energisch in die internationale wissenschaftliche Diskussion eingegriffen. Darüber hinaus hat seine publizistische Dynamik entscheidend dazu beigetragen, daß sich ein Bewußtsein der Kulturmächtigkeit des alten Ägypten in der früher so genannten gebildeten Öffentlichkeit ausbreitet und vertieft.

Ein Meilenstein in dieser Richtung war Assmanns Monographie »Moses der Ägypter« (englisch 1997, deutsch 1998), die eine Hauptfigur des Alten Testaments von ägyptischer Religion, Kultur und Geschichte her sieht. Moses vor der Folie Ägyptens erscheint in Assmanns Monographie als Gegenstand einer durch die Zeiten laufenden Debatte, in die der Leser hineingezogen wird. Als derart Herausgeforderter antworte ich; nicht als Fachmann. Weder bin ich Ägyptologe noch Alttestamentler noch Ideengeschichtler, und selbst unter den Historikern bin ich als Vertreter der deutschen Literaturgeschichte eher randständig. Immerhin sehe ich eine gewisse Chance als Außenseiter darin, aus dem Abstand einen Blick für das Grundsätzliche zu entwickeln, und zwar sowohl des historiographischen Zugriffs wie der inhaltlichen Befunde.

Das Konzept Gedächtnisgeschichte

Die deutsche Ausgabe der Moses-Monographie, von der ich ausgehe, trägt den Untertitel »Entzifferung einer Gedächtnis Spur«. Darin zeigt sich eine wissenschaftstheoretische Programmatik: Assmann will ein Exempel für einen neuen

¹ Vgl. dazu: Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999, 2000, 3-40.

Zweig der Historiographie geben, die Gedächtnisgeschichte². Einen Großteil des historischen Stoffes, den er in seiner Monographie behandelt, hat er schon früher in seinen zahlreichen Veröffentlichungen bearbeitet. Aber da ging es vorwiegend um die Frage nach dem fernen Vergangenen selber, die in diesem Fall hieße: Gibt es eine historische Figur Moses, und was wissen wir von ihr? Jetzt geht es Assmann um Überlieferungstraditionen: Was bedeutet die Gestalt Moses – mag sie gelebt haben oder nicht – im kulturellen Gedächtnis? Welche Wandlungen hat sie durchgemacht? Wofür steht sie?

Diese Trennung zwischen Vergangenheit und deren Überlieferung scheint einfach, hat es aber in sich. Mit gutem Grund beläßt Assmann das Widerlager der Gedächtnisgeschichte, die Geschichte der »Vergangenheit als solcher« (26), im vagen. Er setzt bei der Begriffsfügung »objektive >Fakten«, an denen die Erinnerung überprüft werden müsse, das Wort >Fakten< in Anführungszeichen (28), läßt aber bei der »Unterscheidung zwischen Gedächtnisgeschichte und Faktengeschichte« (31) und bei der Erwähnung von »Faktenhistorikern« (31) diese Anführungszeichen weg. Andernorts ersetzt er »Faktengeschichte« durch »geschichtswissenschaftliche Erforschung der Ereignisse« (33), obwohl »Vergangenheit als solche« ja keineswegs nur Fakten und Ereignisse, sondern auch Konstellationen, sogar ideelle, umfaßt. Schließlich spricht Assmann von der »Aufgabe des historischen Positivismus«, das Historische vom Mythischen zu trennen (28). Aber der Positivismus ist kein Forschungsthema, sondern eine umstrittene Wissenschaftstheorie, wie etwa der Positivismusstreit zwischen Vertretern des kritischen Rationalismus und der kritischen Theorie gezeigt hat³.

Das nicht nur terminologische Schwanken Assmanns deutet auf das Problem in der Sache. Auch wenn ich mit meinen Überlegungen, Assmann folgend, diesseits der Schwelle bleibe, die durch Nietzsches wissenschaftstheoretisch so folgenreiche Notiz im Nachlaß der achtziger Jahre gezogen wird, »Tatsachen gibt es nicht, nur *Interpretationen*«⁴, so ist es doch jedenfalls lange her, daß der späte Ranke den »idealen Wunsch« äußerte, »sein Selbst auszulöschen, um ganz die überwältigende Macht geschichtlicher Phänomene in sich aufzunehmen«⁵. Die moderne Geschichtsschreibung, auch der »Vergangenheit als solcher«, ist sich des fließenden Übergangs zwischen Fakten und Deutungen und der Problematik der darstellerischen Vermittlung zwischen Einzeldaten bewußt, sei sie narrativ oder systematisierend. Es ist ein Gemeinplatz, daß der Historiker in sein Ver-

² Vgl. im Vorfeld: J. ASSMANN / T. HÖLSCHER (Hg.), Kultur und Gedächtnis, 1988. Zahlen in Klammern ohne Zusatz in meinem Text sind immer Seitenzahlen von Assmanns »Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnis Spur« in der Fischer Taschenbuch Ausgabe Frankfurt a.M. 2000.

³ Vgl. TH. W. ADORNO u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1980.

⁴ F. NIETZSCHE, Werke, hg. von K. SCHLECHTA, Bd.3, 1965⁶, 903.

⁵ F. MEINECKE, Die Entstehung des Historismus, 1936, 66.

ständnis des Gewesenen unvermeidlich seine Erfahrungen und Überzeugungen mit einbringt – Assmann etwa das Verantwortungsgefühl für historische deutsche Schuld, speziell an der Shoah als grauvoller Konsequenz des Antisemitismus im europäischen Kulturkreis. Seine Frage nach Ursprüngen des Hasses, der hinter diesem Genozid steht, in der Geschichte des Monotheismus gewinnt auch von hier ihre Leidenschaft.

Dieses Engagement braucht seine Notwendigkeit nicht zu begründen, und überhaupt sollte sich der Historiograph dessen bewußt sein, daß er mit seiner Erforschung und Darstellung von Geschichte auch daran mitwirkt, in welcher Richtung Geschichte weitergehen wird, ja, sogar daran, daß und wie von diesem Fortgang her auch die bereits geschehene Geschichte in ein neues Licht rückt⁶. Trotzdem muß gerade das starke moralisch-politische Engagement auch kritisch darauf befragt werden, ob es nicht im Gefühl der guten Sache einen besonders starken Impuls zum Geschichtsarrangement, auch zum gedächtnisgeschichtlichen Arrangement hat. Mit diesen Vorgegebenheiten des historischen Sehens ist es nicht genug. Im Akt des wissenschaftlichen Deutens hat der Historiker nicht nur Voraussetzungen, er benutzt auch Deutungsmodelle, die den Gegenstand modellieren – so stellt Assmann an den Anfang seiner Darstellung das »Erste Konstruktionsgesetz« von George Spencer-Brown, einem Grenzgänger zwischen mathematischer Logik und Esoterik, das er in seinen »Laws of Form« (englisch 1969, deutsch 1997) aufgestellt hat: »Triff eine Unterscheidung. Nenne sie die erste Unterscheidung. Nenne den Raum, in dem diese Unterscheidung getroffen wird, den >Raum, der durch diese Unterscheidung getrennt oder gespalten wird.<.« (17)⁷ Diese demonstrative Strukturierung der folgenden Darstellung beeindruckt; sie weckt aber auch die Frage, ob diese Vorgabe nicht allzu dominierend ist, als daß sich das Eigengewicht des Historischen voll dagegen zur Geltung zu bringen vermöchte.

Auch wenn es – wie erwogen – unmöglich ist herauszufinden, »wie es eigentlich gewesen« (Ranke), kann man doch alle historischen Quellen, alle Erfahrun-

⁶ Vgl. E. SCHULIN, »Ich hoffe immer noch, daß gestern besser wird.« Bemerkungen zu einem von Jörn Rüsen gewählten Motto (in: Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute. Jörn Rüsen zum 60. Geburtstag, hg. von H. W. BLANKE u.a., 1998, 3-12).

⁷ Zur Esoterik-Komponente bei Spencer-Brown siehe das Vorwort zur deutschen Erstausgabe von »Dieses Spiel geht nur zu zweit«, aus dem Englischen von Andreas Baar, (1971) 1994, 12: »Du magst dich nun vielleicht fragen, warum ich die >Gesetze der Form< nicht auch für ein schlechtes Buch hielt, da ich zu der Zeit, als ich es schrieb, nicht erleuchtet war. Die Antwort lautet: Weil >Laws< das Vehikel ist, das ich für meine Erleuchtung konstruiert habe. Und es kann von anderen für die ihre benutzt werden und wird so benutzt.«

gen und alle theoretischen Konstrukte zu dem Ende einsetzen, dem Vergangenen möglichst nahe zu kommen. In entgegengesetzter Blickrichtung versucht die von Assmann so genannte Gedächtnisgeschichte, den Wandlungen nachzugehen, die von den schaffenden und umschaffenden, kollektiv wirksamen Kräften der Erinnerung und des Gedächtnisses am Bild der Vergangenheit vorgenommen werden. Assmann stellt diese Gedächtnisgeschichte als neuen Zweig der Historiographie neben andere Spezialgeschichtsschreibungen wie Ideengeschichte, Sozialgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Alltagsgeschichte usw. (27). Diese Parallelordnung übergeht aber den selbstreflexiven Zug, der der Gedächtnisgeschichte der Sache nach innewohnt. Sozialgeschichte etwa behandelt einen Gegenstand, der seinen Sachkonnex nicht primär in seiner Geschichtlichkeit hat, vielmehr in sozialen Strukturen. Deren Geschichte wird untersucht. Gedächtnisgeschichte hingegen ordnet sich anderen Weisen der Geschichtsschreibung zu, die sich mit der Geschichte des menschlichen Geschichtsverhältnisses selber befassen, wie etwa Traditionsgeschichte, Rezeptionsgeschichte, Überlieferungsgeschichte und vor allem die von Assmann nicht genannte, aber andernorts intensiv betriebene Geschichte der Geschichtsschreibung.

Diese Geschichten von Geschichtsverhältnissen unterliegen gleichfalls den eben skizzierten Prämissen und Kriterien der Geschichtsschreibung, auch wenn ihr Gegenstand nicht die tatsächlichen Ereignisse und Gegebenheiten von einst sind, sondern deren geistige Bearbeitung durch spätere Generationen und Generationenfolgen, auch anderer Kulturen. Darüber hinaus haben diese selbstreflexiven Weisen von Geschichtsschreibung eine zusätzliche Prämisse für ihre angemessene Entfaltung. Wie der Erforscher des einst Vorgegangenen auf Quellen und frühere Deutungen angewiesen ist, so ist der Erforscher der Geschichte von Geschichtsverhältnissen darauf angewiesen, die späteren Sichtweisen des Vergangenen daran zu messen und dadurch zu charakterisieren, wie sie sich zur tatsächlich gewesenen Vergangenheit verhalten, die doch selber schon in ihrer Erschlossenheit ein Konstrukt ist, wenn auch mit der Bestimmung, dem Gewesenen so nahe wie möglich zu kommen.

Kurz: Die Geschichten des Geschichtsverhältnisses brauchen zur Folie eine Realgeschichte. Wir müssen ein wissenschaftliches Bild haben von dem, was war, damit wir eine adäquate Vorstellung von dem gewinnen können, was im historischen Rückblick daraus gemacht worden ist, welche Stilisierungen warum erfolgt sind. Wer Karl Brandis Geschichte Karls V. charakterisieren und würdigen will, muß nicht nur die historischen Darstellungen des gleichen Gegenstandes vor und nach Brandi kennen, er muß auch ein wissenschaftlich tragfähiges, auf der Höhe der Forschung stehendes realgeschichtliches Konzept von Karl V. und seiner Zeit besitzen.

Für die Gedächtnisgeschichte spitzt sich diese Notwendigkeit noch zu, denn sie ist ihrem Anspruch nach ein Sammelbecken der anderen selbstreflexiven Ge-

schichtsschreibungen. Tacitus zum Beispiel, der zweifellos ein Gegenstand der Geschichte der Geschichtsschreibung ist, ist zugleich ein Gegenstand der Gedächtnisgeschichte, sofern sein Geschichtsbild eine große Breiten- und Tiefenwirkung in die gesamte Geistesgeschichte gewonnen hat. Überhaupt liegt in jeder Geschichtsschreibung, und sei sie sachlich und methodisch noch so selbstkontrolliert, ein Moment der Teilhabe am Zeitgeist. Und jede Historiographie, auch die fachlich introvertierte, leistet einen Beitrag zu dem, was Assmann das kulturelle Gedächtnis nennt und in seiner manipulativen Kraft eindringlich beschreibt.

Allerdings richtet die Gedächtnisgeschichte ihre Aufmerksamkeit vor allem auf Überlieferungen, die besonders tiefgreifend und ohne Rücksicht darauf, »wie es eigentlich gewesen«, Vergangenes umformen. Die Gedächtnisgeschichte will wissen, wie und warum spätere Zeiten Vergangenheit aufgegriffen haben, wie sie instrumentalisiert wurde, welche Impulse davon ausgegangen sind. Verwandlungskraft und Tendenzladung des Gedächtnisses und der Erinnerung sind zu erfassen bis hin zu phantastischen Umbildungen. Es kann gedächtnisgeschichtlich sogar die Frage auftauchen, ob und wie Spätere das Vergangene vergessen oder verdrängt haben. Um so mehr muß geklärt sein, wie das Realitätsmaterial beschaffen war, mit dem so verfahren wird.

Die Erklärungsfigur »Verdrängung« führt den Historiker allemal in die heikle Lage, daß das Vergessen oder Verdrängen sozusagen zur negativen »Quelle« wird. Es sagt etwas, wenn von etwas nicht gesprochen wird. Daß es gedächtnisgeschichtlich relevante Fälle kollektiver Verdrängung gibt, dürfte gerade im Hinblick auf die deutsche Geschichte nach 1945 klar sein. Viel ist da beschwiegen worden, was doch in tiefen Schichten des Gedächtnisses da war. Trotzdem muß mit diesem Konzept äußerst vorsichtig gearbeitet werden. Es muß gesichert sein, was verdrängt wurde. Es muß eine gewisse zeitliche und vor allem mentale Nähe des Geschichtsschreibers zu den verdrängten Sachverhalten da sein. Er muß sich in die Prozesse hineinversetzen können. Es sollte der Rückbezug zu Zeitzeugen möglich sein, am besten solchen, denen ihre eigenen Verdrängungen irgendwann bewußt geworden sind. Je weniger man vom Verdrängten weiß, je weniger man die Rahmenbedingungen, auch die psychischen, des Verdrängungsprozesses kennt, um so problematischer – oder sagen wir wenigstens um so hypothetischer – wird die Anwendung dieser Kategorie. Welche Rolle sie bei Assmann spielt, wird zu bedenken sein.

Echnaton und Moses

Zunächst jedenfalls geht auch Assmann als Gedächtnisgeschichtsschreiber von gedeuteter Realgeschichte aus: Es ist die religiöse Revolution des ägyptischen Pharaos Echnaton um 1350 v. Chr., die den altägyptischen Polytheismus durch

königlichen Machtspruch als falsch verwarf, auszumerzen versuchte und durch eine von Assmann so genannte monotheistische Gegenreligion ersetzte. Diese geschichtlich erstmalige Einsetzung einer Gegenreligion wurde nach dem Tod Echnatons im offiziellen ägyptischen Gedächtnis so gründlich gelöscht, daß Echnaton als Gestalt und seine Religion erst im 19. Jahrhundert von der modernen wissenschaftlichen Ägyptologie wiederentdeckt wurden.

Nun hat dieser realgeschichtliche Ansatzpunkt für eine Gedächtnisgeschichte mit dem Titel »Moses der Ägypter« den Mangel, daß Moses nicht darin vorkommt. Eine realgeschichtliche Beziehung zwischen Echnaton einerseits, Moses und dem Exodus andererseits hat sich nicht erhärten lassen, obwohl der Exodus in zeitlicher Nähe zu Echnaton angesetzt wird. Eine solche realgeschichtliche Beziehung ist – freilich nicht in historiographischer, sondern in religionspsychologischer Absicht – am eindringlichsten von Sigmund Freud postuliert worden, den Assmann ans Ende seiner Rezeptionsreihe stellt. Nach Freuds Abhandlungen »Der Mann Moses und die monotheistische Religion« (1939) war Moses ein ägyptischer Echnatonanhänger, der auf der Flucht vor Verfolgung den Israeliten dessen Monotheismus brachte, aber von ihnen, weil sie dafür nicht reif waren, ermordet wurde. Sie haben diese Schuld derart verdrängt – Freud gebraucht diesen terminus technicus der Psychoanalyse in diesem Zusammenhang –, daß sie den ermordeten Moses im Alten Testament zum Offenbarungsträger und charismatischen Führer überhöhen.

Diese These läßt sich als realgeschichtliche schon deshalb nicht halten, weil Moses als historische Gestalt nicht zwingend nachweisbar ist⁸. Zeitgenössische ägyptische Quellen erwähnen weder Moses noch den Exodus. Und Schriften des Alten Testaments überliefern zwar im Abstand von Hunderten von Jahren die Mosesgestalt, enthalten aber keinen Beleg für die Existenz Mosis als historische Figur. Assmann löst das Problem einfach, indem er den Zusammenhang Moses-Echnaton für gedächtnisgeschichtlich erklärt. Gestützt auf spätere Geschichtsdarstellungen aus dem Raum ägyptisch-griechisch-römisch-jüdischer Wechselbeeinflussung, die immer wieder aufeinander zurückgreifen und deren Ausgangspunkt die nur in Exzerpten überlieferte, griechisch geschriebene Geschichtsdarstellung eines ägyptischen Priesters Manetho um 280 v. Chr. ist, bietet er folgenden Zusammenhang an:

Amalgamiert mit anderen Schreckenserinnerungen wie früheren Hyksos-Einfällen, Pest und Fremdherrschaft, kehrt Echnatons Religions-Revolution nach langer Zeit der Verdrängung, die auf die Tiefe der von ihr ausgelösten Erschütterung schließen läßt, im historischen Gedächtnis wieder. In Moses mit dem Exodus, der die Unterdrückten aus Ägypten wegführt, geht ein sagenhaftes

⁸ Zum Forschungsstand siehe R. SMEND, Mose als geschichtliche Gestalt (in: DERS., Bibel, Theologie, Universität, 1997, 5-20).

kollektives Gemurmel von der religiösen Umwälzung Echnatons ein. Im Alten Testament als dem Grundbuch Israels fließt es in die Lichtgestalt des Volksbefreiers und charismatischen Begründers einer monotheistischen Gegenreligion, die den ägyptischen Polytheismus ausschließt und durch Negation aufhebt; von Ägypten her gesehen verdichtet sich die traumatische Erinnerung in finsternen Umstürzern. Der bei Manetho zur Zeit eines Königs Amenophis auftauchende Rebell – Amenophis IV. hieß Echnaton vor seiner Konversion – nimmt den Namen Moses an. Er erscheint als Outcast und Spalter der heiligen Ordnungen.

*»Verdrängung« ein hermeneutischer, »Erste Unterscheidung«
ein formal-logischer Ansatz; ihre Kombination*

Bei dieser Kombination spielen die beiden schon erwähnten Deutungsmuster eine Schlüsselrolle: Freuds Konzept der »Verdrängung« und Spencer-Browns Konstruktionsgesetz der »Ersten Unterscheidung«. Assmann aktualisiert es als fundamentalen religiösen Unterscheidungsakt Echnatons, der auf die Gedächtnisgestalt Moses verschoben und in ihr radikalisiert wieder aufgenommen wird. Auch er verkündet eine monotheistische Gegenreligion und merzt alle anderen Kulte aus. In Ägypten wird zwar Echnatons Gedächtnis offiziell getilgt; subkutan aber wandert der Eingott Echnatons, der ein kosmischer Gott ist, in der auf Echnaton folgenden Ramseszeit als verborgenes göttliches Einheitsprinzip in den wiederhergestellten Polytheismus ein und wird zum Grund des ägyptischen Pantheons. Die Vielgestalt der Götter wird nun als Veräußerung der göttlichen Einheit in die Vielheit verstanden. Sie wird durch das Prinzip Schöpfung oder durch das Prinzip Emanation auf die Einheit zurückbezogen. Der mosaische Gott bleibt dagegen exklusiv.

Diese Konstruktion Assmanns kann exakt auch in seinem Sinne kaum als gedächtnisgeschichtlich bezeichnet werden, weil in erheblichem Umfang die Folie der realgeschichtlich vorgegebenen Sachverhalte fehlt. Assmann selbst stellt fest: »Als ein Zweig der Geschichtswissenschaft kann auch Gedächtnisgeschichte nicht ohne Geschichte auskommen« und fordert »fortwährende historische Reflexion« – doch wohl auf die der Gedächtnisgeschichte zugrundeliegenden Sachverhalte (42). Was aber, wenn sie unbekannt sind, und was, wenn die bekannten realen Ausgangsdaten gedächtnisgeschichtlich nicht vorkommen? Um die alttestamentliche Gedächtnisgestalt Moses in eine gedächtnisgeschichtliche Beziehung zu Echnaton zu bringen, gibt es nur eine Möglichkeit: dessen Absenz in der Gedächtnisgeschichte als eine Art von Präsenz zu bestimmen. Und so muß Echnatons Vergessenheit zur Verdrängung erklärt werden. Sie wird derart ex negativo zum Element der Gedächtnisgeschichte und dort zum missing link zwischen den Religionsstiftern. Damit wird nicht nur der Be-

griff aus Freuds Zusammenhang gerissen und von Moses auf Echnaton übertragen. Das ganze Argumentationsgebäude gewinnt allein dadurch Zusammenhalt und Bezug auf Moses, daß die hermeneutisch-psychologische These der »Verdrängung« und die strukturelle These der »Ersten Unterscheidung« ineinandergeschoben werden.

Zur Abschätzung der Tragfähigkeit dieses Verfahrens empfiehlt sich noch einmal der Blick auf die zeitlichen Relationen: Vor 1300 wird Echnatons Gedächtnis offiziell getilgt. Etwa um 1300 dürfte der Exodus stattgefunden haben. Aber die heilsgeschichtliche Akzentuierung der Exodustradition mit der Universalisierung und Potenzierung der Jahwe-Vorstellung und der scharfen Wendung gegen Fremdgötterkulte greift erst seit der prophetischen Oppositionsbewegung des 8. Jahrhunderts Raum. Und in der Exilszeit erst stieß die Deuteromesaia-Gruppe » – wahrscheinlich überhaupt zum erstenmal in der Religionsgeschichte Israels- zur Formulierung eines konsequenten Monotheismus durch«⁹. In den über 500 Jahren zwischen dem Exodus und der Krise des jüdischen Königums, die schließlich zum Exil führte, konnte im jüdischen Raum von herrschendem Monotheismus nicht die Rede sein, wie gerade Assmann in seiner früheren Monographie »Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen« (1992) besonders pointiert herausstellt: »Die Frühzeit Israels, von den Anfängen bis weit ins 7. Jahrhundert hinein, hat man sich als polytheistisch ... vorzustellen. Jahwe ist Staatsgott, wie Assur in Assyrien, Marduk in Babylonien, Amun-Re in Ägypten, aber er wird nicht exklusiv verehrt, sondern als Oberhaupt eines Pantheons. Das kulturelle Leben ist gegenüber der kanaanäischen Umwelt offen, Heiraten mit Midianitern, Moabitern, Gibeonitern, sogar Ägyptern (Salomo) usw. sind gang und gäbe, Baalskulte blühen überall im Lande. Die Religion Israels ist lediglich eine regionale Variante gemein-vorderorientalischer Kulte und Vorstellungen.« So Assmann¹⁰.

Wenn also der von Assmann dem Moses zugeschriebene Monotheismus mit theoklastischem Impuls eine gedächtnisgeschichtliche Beziehung zum Monotheismus Echnatons haben sollte, müßte sie am Ende dieses von Assmann so genannten israelitischen Polytheismus über Räume, Kulturen und viele Jahrhunderte hinweg virulent geworden sein. Und wieder erst Jahrhunderte später verknüpft sich – laut Assmanns These – schriftlich in ägyptischen Quellen die namenlose Erinnerung an Echnaton mit einer vagen Kenntnis der jüdischen Mosestradition. Ein so unsicheres und loses chronologisches Netz von Bezügen zur

⁹ R. ALBERTZ, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, 1992, 435ff; vgl. aaO. 245ff.

¹⁰ J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, (1992) 1997², 203.

Basis eines gewaltig dimensionierten Argumentationsgebäudes zu machen, wie Assmann das tut, scheint mir sehr problematisch.

Mein zweiter Einwand gegen die Kombination der Verdrängungsthese mit der These von der ersten Unterscheidung ist deren kategoriale Verschiedenheit. Sie besteht darin, daß »Verdrängung« eine inhaltliche Erklärungsfigur innerhalb eines Verstehensprozesses ist. Die dahinterstehende Frage lautet: Wie kommt ein solches kollektiv-psychologisches Phänomen zustande? »Erste Unterscheidung« hingegen ist ein Indikationskalkül der mathematischen Logik, die bei ihren Formalisierungen von allen inhaltlichen Bedeutungen absieht. Spricht man historischen Gestalten oder Erinnerungsträgern wie Echnaton oder Moses solche logischen Setzungen zu, nimmt man sie aus allen historischen oder mnemohistorischen Verflechtungen heraus und stellt sie als Subjekte der Erkenntnis der Geschichte gegenüber. Und indem Assmann ein Konstrukt herstellt, in dem er Verhaltensweise und Handlungen der Gedächtnisfigur Moses, der doch ein von Gott Ergriffener und kein Logiker war, zur »Ersten Unterscheidung« stilisiert und komprimiert, tritt auch er als Historiker aus der Geschichte heraus und macht sie zum Objekt logischer Konstruktionen.

Worauf er sich mit Spencer-Brown einläßt, zeigt schon ein flüchtiger Blick. Ich habe zur mathematischen Logik keinen Zugang. Ich frage mich aber, wieso ein Historiker, dessen Darstellung durchgehend interpretatorische und narrative Züge aufweist, auf den Ansatz eines Forschers zurückgreift, der schon in der Einleitung von »Laws of Form« vom »gigantischen Betrug« spricht, mit dem »das ganze gegenwärtige Bildungsestablishment der zivilisierten Welt« beschäftigt sei, »dem großen Schwindel von GI – Gerede und Interpretation: der ganz und gar falschen Doktrin, daß jemand etwas wissen kann, indem man es ihm erzählt«¹¹. Unerfindlich ist mir jedenfalls, wie man eine logische Setzung mit der Verfahrensweise historischen Verstehens kombinieren kann, das sich auf die Phänomene einläßt, statt ihnen von vornherein gegenüberzutreten.

Schwanken zwischen Hermeneutik und Konstruktion

Selbst bei einem abgeschwächten, sozusagen metaphorischen Gebrauch eines Indikationskalküls (der in sich nichts als hölzernes Eisen wäre) ist es zweierlei, den Monotheismus des Echnaton und des Moses im historischen Kontext inhaltlich zu beschreiben oder sie formal zu analogisieren. Assmann aber wechselt zwischen beiden Verfahren hin und her. Formal besteht da und dort eine »Gegenreligion« (47), die sich intolerant gegen einen Polytheismus absetzt und ihn

¹¹ G. SPENCER-BROWN, *Laws of Form*. Gesetze der Form, Übersetzung Thomas Wolf, (1969) 1997, X.

als Idolatrie verdammt. Aber immer dann, wenn Assmann zu inhaltlichen Charakterisierungen kommt, zeigt sich alsbald ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen Mosaischen und Echnatonischen Gottesvorstellungen. So schreibt Assmann 1993 in einer Abhandlung der Heidelberger Akademie »Monotheismus und Kosmotheismus« über Echnatonischen und jüdischen Monotheismus, »daß die beiden von Haus aus gar nichts miteinander zu tun haben«¹². Diese Position hat er nicht etwa später verlassen. In »Moses der Ägypter« heißt es: »Zwischen Echnatons und Moses' Monotheismus liegen Welten.« (268) Vergleichbar äußert sich Assmann wiederholt in seinem neuesten Werk »Herrschaft und Heil«¹³, dessen einzelne Beiträge zwar zum Teil älter sind als das Mosesbuch, die aber alle laut Assmann durchgreifend überarbeitet und also doch wohl auf den neuesten Stand seines wissenschaftlichen Denkens gebracht worden sind (vgl. z.B. HuH 268).

Wie bei einem Vexierbild rückt jedoch dieser inhaltliche Gegensatz in den Hintergrund, sobald Assmann wieder auf die formale Analogie zurückgreift, wobei sie unversehens in eine substantielle Übereinstimmung changieren kann. Etwa so: »Eine Beziehung zwischen diesen beiden Figuren [Echnaton und Moses] läßt sich nicht bestreiten. Beiden schreibt die Geschichte dieselbe Tat zu: die Verwerfung der polytheistischen Götterwelt zugunsten eines einzigen Gottes.« (HuH 248) »Was beide [Moses und Echnaton] gemeinsam haben, ist die Gründung einer antiägyptischen Gegenreligion, der theoklastische Impuls. Diese Gemeinsamkeit hat sie in der Erinnerung verschmelzen lassen.« (HuH 258) Ich kann da nur fragen: Ist hier »dieselbe Tat«, was ja vollkommene Übereinstimmung bezeichnet, inhaltlich oder formal gemeint? Ist unter der zuschreibenden Geschichte, die ja ohnehin nur allegorisch ein Handlungssubjekt ist, die Erinnerungsgeschichte oder die Realgeschichte verstanden? Und weiter: Echnaton konnte schon deshalb nicht in der Erinnerung mit Moses verschmelzen, weil er vergessen war. Allenfalls konnte eine schattenhafte Erinnerung an ihn in der Mosesgestalt aufgehen. Und antiägyptisch konnte Echnatons Gegenreligion auch nicht sein, denn er war ägyptischer König, und Assmann selbst hat im ramseszeitlichen Polytheismus Rückgriffe auf die ausgelöschte Atonreligion des Echnaton aufzuweisen unternommen.

Letztendlich überwächst im Ganzen der Moses-Monographie die strukturell-formale Gleichung die individualisierende Gegenüberstellung dadurch, daß sie den Aufbau des Buches bestimmt. Tatsächlich ist das Spiel zweier gegensätz-

¹² J. ASSMANN, Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen eines »Denkens des Einen« und ihre europäische Rezeptionsgeschichte (SHAW.PH, Jg. 1993, Ber. 2, vorgetragen am 24. April 1993), 1993, 10.

¹³ J. ASSMANN, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, 2000. Zit. im folgenden: HuH.

licher Argumentationsweisen des Autors tendenziell unendlich wie eine Schaukelbewegung: Eine Zuckertüte und ein Delinquentenhut der spanischen Inquisition gehören zusammen, weil sie beide Tütenform haben; nein, sie haben nichts miteinander zu tun, weil sie gänzlich verschiedenen Zwecken dienen usw. Weil die Argumente auf verschiedenen Ebenen liegen, lassen sie sich nicht gegeneinander austarieren.

Europäische Tradition synkretistischer Moses-Deutungen

Meiner Ansicht nach wäre die Konsequenz aus der Einsicht, daß Mosaischer und Echnatonischer Monotheismus von Haus aus inhaltlich nichts miteinander zu tun haben, ganz klar die, daß beide dann auch nicht sinnvoll unter einen gemeinsamen formalen Oberbegriff gebracht werden können, zumal dieser weder realgeschichtlich noch gedächtnisgeschichtlich überzeugend festgemacht werden kann. Denn die von Assmann herausgearbeitete gedächtnisgeschichtliche Linie der europäischen Ägyptenrezeption läuft nicht auf Analogisierung zweier intoleranter Monotheismen der Unterscheidung hinaus, sondern vielmehr auf einen Synkretismus, der – viele Abschattierungen auf einen groben Raster gebracht – einen kosmologisch-philosophischen Eingott aus dem ägyptischen Polytheismus herausschält und als Bundeshott eines auserwählten Volkes exoterisch einkleidet (vgl. z.B. 269).

Damit bin ich nun aber bei demjenigen Teil von Assmanns Monographie angelangt, der methodisch der am wenigsten neuartige, inhaltlich für mich aber der am meisten aufregende und überzeugende ist. Es ist die gelehrte Rezeptionsgeschichte von Buch zu Buch des aus relativ wenigen Quellen gespeisten europäischen Ägyptenwissens, fokussiert in der Mosesgestalt. Dabei führt Assmann in einer faszinierenden Auslegungsgeschichte von Maimonides und der Renaissance über die englische Aufklärung und den deutschen Idealismus bis zu Freud eine dritte Mosesdeutung und ihre Geschichte vor, indem er sie als schrittweise Entwicklung aus zunächst jüdisch und christlich theologisch-apologetischen Positionen heraus interpretiert (278f). Neben den Outcast Ägyptens und den antiägyptischen Heilsträger der Israeliten tritt nun Moses der Philosoph, Kosmotheist und Ägypter, nach dem Assmanns Buch seinen Titel führt, wobei es eher gleichgültig ist, ob er als Mann ägyptischer Herkunft oder als ägyptisierter Hebräer gedacht wird.

Diese dritte Mosesdeutung besagt, er habe unter dem Deckmantel der Entgegensetzung zu ägyptischer Religion und Kultur – Bilderverbot versus Idolatrie, Monotheismus versus Polytheismus – den esoterischen Kern ägyptischer Gottes- und Weltdeutung exoterisch ins Judentum übertragen. Die Träger dieser Deutungstendenz spüren in einer durch die Jahrhunderte laufenden Debatte im

ägyptischen Pantheon das göttliche Einheitsprinzip auf, von dem oben anlässlich Assmanns Bezug auf altägyptische religiöse Quellen nach Echnaton die Rede war.

Derart erscheint die ägyptische Religion und – in einem verzweigten Ast der Rezeptionsgeschichte – die Gestalt des Moses schließlich in einer Vorläuferrolle neuzeitlicher Weltdeutungstendenzen wie Deismus und Pantheismus, die unter dem Verdikt der autoritären christlichen Orthodoxie stehen. In einer List der Vernunft, die von orthodoxen Bibelwissenschaftlern bis zu Freidenkern wirkt, wird in der ägyptischen Religion das ausgegraben, was zeitgenössisch intolerabel ist, und die Mosaische Unterscheidung, die eine fundamentale Opposition zwischen Israel und Ägypten setzt, wird aufklärerisch unterlaufen. In einer Unterströmung der europäischen Geistesgeschichte, die sich an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert durchsetzt, avanciert Moses vom religiösen Spalter zur überragenden Vermittlungsfigur, die allerdings ihre Translatio des Ägyptischen nach Israel mannigfach tarnen muß. Assmann ermittelt also zuerst in Echnaton die verdrängte historische Urszene dessen, was er in der Mosestradition die Mosaische Unterscheidung zwischen Monotheismus und Polytheismus nennt; darauf findet er – pointiert gesagt – in der zeitlich anschließenden altägyptischen Theologie auch das Urmodell der untergründigen Aufweichung und Vermittlung dieser Unterscheidung, wie er sie dann seit der Renaissance präsentiert.

Wieder stellt sich nun die Frage der Verbindung zwischen altägyptischen Schriften und europäischen Auslegern, die weder diese frühen Quellen kannten noch sie hätten lesen können, und wieder beantwortet sie Assmann kühn, indem er den hellenistischen und spätantiken Gewährsleuten seiner Rezeptionsreihe, die selbst schon weit von den ramseszeitlichen Dokumenten entfernt waren, ein adäquates Verständnis dieser fernen Zeugnisse zuspricht. Damit gewinnen über mehrere Jahrhunderte verstreute Texte der hermetischen und kompilatorisch-historischen Tradition, deren Wert als Zeugnisse Altägyptens man nach Maßgabe ihrer Spätzeitlichkeit geringer eingeschätzt hatte, eine hohe Dignität als Bindeglieder der Zeiten und Kulturen, und zwar nicht nur gedächtnisgeschichtlich, sondern auch als Weg zu den Sachen selbst.

So etwa das »Corpus Hermeticum«, eine Sammlung von geheimwissenschaftlichen, halb religiösen, halb philosophischen Schriften von großer Nachwirkung, das man lange Zeit für altägyptisch gehalten hat. Obwohl es schon im 17. Jahrhundert als Werk der Spätantike nach der Zeitwende erkannt worden ist, stellt sich Assmann tendenziell hinter ein Argument des Philosophen Ralph Cudworth (1617-1688), Hauptes der Cambridger Schule, das beweise nur, »wie lange die ägyptische Geheimtheologie lebendig blieb, und nicht, wie spät sie erfunden wurde« (130). Assmann allerdings bezieht diese Position in Kenntnis der alten Texte und als Ägyptologe. Ich kann nun die ägyptologischen Befunde Assmanns nicht beurteilen; methodisch bin ich skeptisch angesichts der Gefahr ei-

nes so entstehenden Zirkels, in dem erst in der neuzeitlichen Bearbeitung des Moses-Ägypten-Komplexes die aufklärerische Tendenz des Pantheismus/Panentheismus als Konterbande aufgedeckt und dann in den altägyptischen Quellen dieselbe Tendenz als innerster Kern aufgewiesen wird.

Politischer Monotheismus im AT?

Doch zurück zum Kernproblem: Kann das Konzept der Mosaischen Unterscheidung allenfalls ein Widerlager für die synkretistischen Tendenzen der europäischen Moses-Ägypten-Rezeption abgeben, so ist nun der Einwand gegen die strukturelle Gleichung da wieder aufzunehmen, wo Assmann selbst Mosaische Religion und Echnatonische Religion inhaltlich strikt unterscheidet, und zwar bis zu dem äußersten Punkt, daß dabei nun die Echnaton-Religion sogar in engsten Zusammenhang mit dem ägyptischen Religionsdenken insgesamt tritt, mithin der Graben zwischen Israel und Ägypten mit einem Mal tiefer erscheint als der zwischen Polytheismus und Monotheismus (vor allem 281).

Dabei muß ich etwas ausholen, weil Terminologisches beigezogen und auf seine inhaltliche Bedeutung abgehört werden muß. In der bereits zitierten Akademieabhandlung von 1993 bringt Assmann den dort festgestellten Gegensatz zwischen Echnatons monotheistischem Kosmotheismus und dem jüdischen Glauben auf die Formel, in Israel und als dessen »exklusive Erfindung« herrsche ein »politischer Monotheismus«. Die Exklusivbindung Israels an Jahwe habe »von Anfang an und im innersten Kern politische Gründe«¹⁴. In einer vorher noch unveröffentlichten Partie von »Herrschaft und Heil«, also zeitlich nach dem Mosesbuch, formuliert Assmann ähnlich, daß es sich beim biblischen Monotheismus »um eine im Kern politische Idee und Bewegung handelt Echnaton ging es zwar ebenso um die ausschließliche Verehrung eines einzigen Gottes. Aber dieser Gott war die Sonne, eine kosmische, keine politische Gottheit.« (HuH 245) Auch in der Moses-Monographie findet sich der Satz: Der Gott des Exodus »ist ein politischer Führer und entspricht eher [als dem >unbewegten Bewegter< des Aristoteles] einem orientalischen Rechtskönig, der Gesetze erläßt und Loyalität fordert« (270).

Ich zitiere das zunächst einmal, um dem genauen Sinn von Assmanns Kennzeichnung »politischer Monotheismus« für Israel nachzufragen, und zwar von Assmann selbst her. Vier Kapitel vor dem letzten Zitat konstatiert Assmann: »Indem Israel aus Ägypten auszieht, zieht es aus der >Welt< einer auf äußeres Glück, säkulares Gelingen, ziviles Wohlbehagen, materielle Güter und politische Macht ausgerichteten Kultur aus Der Auszug aus Ägypten ist der Grün-

¹⁴ ASSMANN, Monotheismus und Kosmotheismus (s. Anm. 12), 11.

dungsakt einer Religion, die auf Weltbeheimatung verzichtet, um Gott nahe zu sein. Für sie ist der Rückfall in die Weltlichkeit das Nein zu Gott und damit die Sünde« (246f).

Abgesehen von der auffälligen emotionalen Negativladung dieser und benachbarter Passagen, auf die ich zurückkommen werde; abgesehen auch von der Schiefheit dieser Charakteristik des Judentums auf krasse Weltfeindschaft hin – immerhin umfaßt »Segen« im Alten Testament geistliches und weltliches Heil, Gesundheit, Reichtum und zahlreiche Nachkommenschaft, immerhin ist es Gottes Verheißung für Abraham, ein großes Volk aus seinem Samen zu machen, immerhin wird dem Volk des Exodus eine Heimstatt versprochen, wo Milch und Honig fließt, und immerhin waren die Juden der Exodus-Zeit am »zivilen Wohlbehagen« Ägyptens wahrscheinlich wenig beteiligt. Alles das dahingestellt. Aber wie will Assmann den Widerspruch auflösen, daß er den jüdischen Glauben einmal auf politische Freiheit und dann auf ein »Nein zur Welt« hin stilisiert (247)? Ist bei einem Nein zur Welt politische Freiheit überhaupt ein Wert? Entweder müssen die Bestimmung der Freiheit als politisch oder die Bestimmung des Glaubens als weltfeindlich oder beide Bestimmungen falsch sein.

Was also meint die Kennzeichnung des mosaischen Glaubens als politischer Monotheismus? Zentral steht Assmanns Argument, daß der Auszug aus Ägypten als Bezugspunkt der Gotteserfahrung Israels ein Weg aus der Unterdrückung in die Freiheit ist. Am krassesten ist eine Formulierung aus Assmanns Essay »Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel« (1992), »daß das Projekt des israelitischen Monotheismus im Kern und vom Ursprung her politisch ist und mit der Umbuchung politischer Bindungen auf Gott eine Befreiung von der als Unterdrückung empfundenen staatlichen, d.h. ägyptischen Staatsgewalt bedeutete«¹⁵. Das ist kraß in bezug auf die Terminologie: Der Begriff »Projekt des Monotheismus« macht eine Offenbarungsreligion zur zweckrationalen Veranstaltung, wenn er überhaupt etwas Spezifisches besagen soll. Die Metapher »Umbuchung«, die hier für die Umorientierung zentraler Bindungen steht, klingt nach Kalkulation und Buchhaltung. Vor allem aber scheint mir die Argumentation sachlich ungedeckt. Was anders als Haß und Wut können die Israeliten des Exodus für die ägyptische Staatsgewalt und ihren Pharaon empfunden haben; sollen sie diese politischen Bindungen auf ihren Gott »umgebucht« haben? Und geht es hier überhaupt »im Kern und Ursprung« um Politik? Ich bin der Ansicht, daß die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, die Gotteszusagen und -ansprüche an Israel und die Gesetze im Alten Testament ganz umfassend gedacht sind und nicht speziell politisch oder sozial.

¹⁵ J. ASSMANN, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, Privatdruck, 1992, 79.

Israel wird durch Gott zu Gott befreit, aus einem universalen Unheilszustand in einen universalen Heilszustand göttlicher Nähe, Führung und Offenbarung gebracht, in dem das Ende der Unterdrückung und die Regelung des Zusammenlebens nur Teilaspekte der Rettung sind. Es ist kein Zufall, daß den früheren Schriften des Alten Testaments ein Äquivalenzbegriff zu Freiheit im politischen Sinn fehlt, und umgekehrt zeigt das jüdische Fest der Thorafreude (Simchat-Thora), bei dem der Rabbiner mit der Thorarolle tanzt, daß die Mosaischen Gesetze keineswegs primär als Rechtsvorschriften oder gar politischer Kodex, sondern als göttliches Geschenk erfahren worden sind. Volk ist in Israel Volk Gottes.

Nun könnte sich Assmann für seine These auf religionsgeschichtliche Standarddarstellungen wie die des Theologen Rainer Albertz mit seiner umfangreichen »Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit« (1992) berufen, das partienweise zu ähnlichen Ergebnissen wie Assmann kommt. Nur: Gerade die Übereinstimmungen machen den Unterschied der Perspektive deutlich. Albertz schreibt eben Religionsgeschichte als Rekonstruktion von Realgeschichte; d.h. er versucht, historische Sachverhalte aus dem alttestamentlichen theologischen Deutungszusammenhang herauszuschälen und spätere alttestamentliche Deutungszusammenhänge wiederum nicht theologisch zu interpretieren, sondern realgeschichtlich aus politischen und sozialen Fraktionen, Konstellationen und Ereignissen in Israel abzuleiten. Das geschieht erklärtermaßen mit religionssoziologischem Akzent¹⁶. Assmann hingegen setzt bei seinen alttestamentlichen Forschungen von vornherein einen gedächtnisgeschichtlichen Akzent – so in seinem Buch »Das kulturelle Gedächtnis«. Das heißt aber: Gerade die theologische Durcharbeitung der Geschichte Israels müßte für ihn im Vordergrund stehen; ist doch das Alte Testament als heilsgeschichtliche Geschichtsdeutung und Verkündigung in sich selbst ein Muster- und Spezialfall von Gedächtnisgeschichte.

Und auch hier wiederum könnte man sagen, genau dieser Erwartung entspricht Assmann, wenn er von Theologisierung des Politischen spricht. Aber nun erst stellt sich die Gretchenfrage: Ist das, was Assmann Theologisierung des Politischen nennt, als gedächtnisgeschichtlich sich abspielende theologische Einkleidung eines wesentlich politischen Kerns verstanden? Genau dieser Schritt ist es, den Assmann über die hier vergleichsweise beigezogene Religionsgeschichte von Albertz hinausgeht. Albertz läßt den theologischen Sinn der von ihm herausgearbeiteten realgeschichtlichen Bestände und ihrer damaligen Deutungen dahingestellt; Assmann aber erklärt politische Implikationen und Positionen der biblischen Texte, die ja zweifellos vorhanden sind, zum »Kern und Ursprung« der Sache. Das heißt, Assmann sieht die politischen Implikationen

16 ALBERTZ (s. Anm. 9), 39 u.ö.

und Positionierungen der biblischen Texte als den Primärbestand, und das, was die biblischen Texte sein wollen, ein Zeugnis der Geschichte Israels mit seinem Gott, als sekundär. Mit welchem Recht? Noch dazu: mit welchem Recht in gedächtnisgeschichtlicher Perspektive, die ja erklärtermaßen der Kulturbedeutung von Traditionen nachgeht?

Mir ist zweifelhaft, ob die relativ spät ausformulierte alttestamentliche Theologie des Bundes – hier einmal historisch undifferenziert genommen – in ein politisches Programm zugespitzt werden darf, bei dem die Theologie zum Medium der Politik wird, oder ob nicht vielmehr umgekehrt Offenbarung und Theologie im Selbstverständnis Israels das Übergreifende bleiben und – theologisch gesagt – Gott Könige, Propheten, Priester und Richter als seine Werkzeuge einsetzt und verwirft, ermächtigt, kritisiert und relativiert. An dieser theologischen Grundorientierung ändert nichts, daß das Wechselverhältnis von Verheißungen und Geboten Gottes und Zusagen Israels sprachlich auf altorientalische Vasallitätsverträge zurückgreift. Natürlich steht die deuteronomistische Theologie, die in einem Abstand von 800 Jahren einen theologischen Zusammenhang der Sinai- und Exodus-Traditionen herstellt, nicht im luftleeren Raum, natürlich arbeitet sie mit Formulierungshilfen. Aber grundsätzlich ist nicht der Wortlaut, sondern die Funktion und der Stellenwert von Formulierungen entscheidend, und dabei ist zu berücksichtigen, daß Bund, hebräisch *b^erît*, ursprünglich einen recht weiten Sinn hat und etwa in der altertümlichen Vätergeschichte vom Abrahambund (Gen 15,12ff) dem Geist politischer Vertragsschlüsse denkbar fernsteht.

Alle Rede von Gott ist metaphorisch

Überhaupt ist hier eine prinzipielle Erwägung fällig: Auch Assmann setzt eine Primärerfahrung »Gott« an, wenn er Religion eine der »Grundbedingungen des menschlichen Daseins« nennt (HuH 30, Grundbedingung ist noch mehr als Grundtatsache). Es ändert diesen Charakter der Grundbedingung nicht, daß es für die Primärerfahrung »Gott« nur symbolische Ausdrucksmöglichkeiten in Handlungen und Worten gibt. Die Sprache für diese Primärerfahrungen kann nur sekundär sein. Es gibt nur abgeleitete, unzulängliche, aspekthafte Umschreibungen, Metaphern, Gleichnisse, die im Umkreis menschlicher Erfahrung gründen und zugleich über ihn hinausweisen. Sprachliche Offenbarung Gottes ist immer ein Heruntersteigen zum menschlich Denk- und Vorstellbaren, Anbetung und Rede des Menschen von Gott immer stammelnde menschliche Annäherung.

Nun erkennt Assmann das Metaphorische der Redeweise da, wo bei den ältesten Propheten »die Beziehung zwischen Jahwe und seinem Volk ... im Bild des Ehebundes ... ausgedrückt« wird. Hin-gegen ist nach Assmann »das politische

Bündnis ... keine Metapher der Gott-Mensch-Beziehung, sondern die Sache selbst, die jeder kennt«¹⁷. Aber der Sache selbst nach ist Gott doch nicht ein Feudalherr oder in der Rolle eines Feudalherrn, allenfalls ein göttlicher Herr anstelle und im Gegensatz zu Feudalherren, und das ist die theologische Aussagerichtung: Sooft Israel versagt und die Treue bricht, Gottes Gnade und Treue hält sich durch. So weit die Befreiungstat Gottes beim Exodus über menschliche Handlungsmöglichkeiten und innerweltliche Zielsetzungen hinausgeht, so weit Gottes Treue mehr ist als menschliche Treue, so weit ist auch das Treueverhältnis Gottes zu Israel mehr als jede feudale und königliche Treue.

Gäbe es dieses »Mehr« und »Anders« göttlichen Handelns mit dem Menschen nicht, warum stellen dann – nach Assmann – die ältesten Propheten »das factum brutum des Vertragsbruchs in das wesentlich schärfere Licht der Ehe-Metapher«? »Die Metapher der Liebesbeziehung ist eine verschärfende Ausdeutung dieser [von mir ergänzt: Bundes-] Beziehung.« Wäre »das politische Bündnis keine Metapher der Gott-Mensch-Beziehung, sondern die Sache selbst« in nackter Klarheit und Eigentlichkeit, wozu brauchte sie noch metaphorische Überbietungen, um »im Bilde klar [zu machen], was es damit auf sich hat«¹⁸? Tatsächlich sind die Ehe (Hos 2) wie die Vater-Sohn-Bindung (Hos 11) wie die Mutter-Kind-Beziehung (Jes 49,15; 66,13) wie die Vorstellungen des Vasallenvertrags in bezug auf das Verhältnis Gottes zu seinem Volk gleichermaßen Metaphern und Interpretamente, auch wenn die Metapher vom Bund als Vasallenvertrag eine privilegierte Stellung und in den politischen Auseinandersetzungen Israels einen spezifischen aktuellen Sachbezug gewinnt. Alle Metaphern in bezug auf Gott und das Gottesverhältnis haben trotzdem prinzipiell die gleiche Funktion: das, was als Ganzes die Begriffe, ja, die Vorstellung übersteigt, wenigstens aspekthaft in Bildern aufleuchten zu lassen.

Man kann deshalb nicht – wie Assmann in Polemik gegen Carl Schmitts Begriff der Säkularisierung in der Staatslehre – den Spieß von dessen Argumentation einfach umkehren. Sagt Schmitt, »alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte politische Begriffe«, so kontert Assmann in bezug auf Ägypten und Israel: »Einige zentrale Begriffe der Theologie sind theologisierte politische Begriffe«¹⁹. Es sind in Israel theologisch *benutzte* und/oder *sub-*

¹⁷ ASSMANN, Politische Theologie (s. Anm. 15), 79.

¹⁸ AaO. 79.

¹⁹ AaO 35. – Assmann unternimmt es in seinem hier zitierten Essay »Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel«, exemplarisch an den Begriffen von Liebe und Zorn Gottes die Theologisierung politischer Begriffe vorzuführen. Nur am Rande möchte ich auf die These eingehen: Assmann argumentiert für den Zorn Gottes: »Erst als durch den Bundesschluß am Sinai die Beziehung Gottes zu Israel die politische Form des Vertrages angenommen hatte, entsteht der Boden für den Zorn Gottes. Dieser Zorn ist ein spezifisch politischer Affekt. Er wächst Jahwe zu mit der Königsrolle, die er in Bezug auf Israel

sumierte politische Begriffe, und wenn im Alten Testament immer wieder, unter Umständen mit antiköniglicher Spitze, deklariert wird: »Der Herr ist unser König«, postuliert das nicht die politische Herrschaft Gottes, sondern schließt sie ein. Gott ist die ultimative Macht und Appellationsinstanz. Er ist in Israel in einer Weise König, die alle königliche Macht umgreift und durchdringt und zum Moment seines Heilskönigtums macht. Vollends der neutestamentliche Gebrauch streicht den ursprünglichen Sinn des Wortes in der Verwendung durch, denn Christus vollendet sein Königtum in der »Erhöhung« am Verbrechergalgen des Kreuzes. Er ist König, indem er sich nicht gemäß den Erwartungen an Könige, auch nicht den jüdischen Erwartungen an einen messianischen König, verhält.

Alle diese Erwägungen lassen mich Assmanns oben zitierte Formulierungen, daß es sich beim Monotheismus des alten Israel »um eine im Kern politische Idee und Bewegung handelt«, daß der Gott Israels »eine politische Gottheit« und der Gott des Exodus »ein politischer Führer« war, für schief halten. Noch wichtiger als die Infragestellung der Assmannschen Rede vom politischen Monotheismus Israels ist aber hier, daß Assmann in diesem problematischen konzeptionellen Zusammenhang doch den Handlungs- und Entschlußcharakter der israelitischen Gottesbeziehung heraushebt, der sich praktisch, in Handlungen Gottes, und nicht theoretisch, in Gotteserkenntnis, bewahrt und der nicht auf die Einzigkeit, sondern auf die Ausschließlichkeit Gottes ausgerichtet ist. Das geht im Begriff der Mosaischen Unterscheidung vor der Folie der Echnatonischen

übernimmt. Nicht die irrationale Leidenschaftlichkeit eines »Wüstendämons«, wie man sich das früher gern vorstellte, sondern ganz im Gegenteil die hochkulturelle Idee der Gerechtigkeit bedingt diesen Zorn.« (AaO. 85) Tatsächlich ist in den Vätergeschichten der Genesis nicht vom Zorn Gottes die Rede, sondern erst in Exodus. Trotzdem gibt es in ältesten Schichten der Überlieferung Spuren einer schrecklichen, dämonischen Unbegreifbarkeit Gottes – etwa in den Geschichten vom Opfer Isaaks, vom Jakobskampf am Jabbok, von der Todesdrohung gegen Moses, solange der Sohn nicht beschnitten ist. Und es gibt durchaus frühe Auftritte Gottes als furchtbarer Schlacht- und Wettergott (etwa Ri 5, Ps 68). Es wäre auch schwer vorstellbar, daß ausgerechnet die Gottesvorstellungen des Alten Testaments nichts vom Fascinosum und Tremendum menschlicher Gottesvorstellungen aufwiesen. Allerdings ist das Hervorstechende solcher Geschichten wie Isaaksopfer und Jabbokkampf eben das Unbegreifliche, der blinde Fleck der Motivation der Furchtbarkeit. Der Gedanke vom »Zorn Gottes« als Strafe für Missetaten, überhaupt die Heraushebung und Benennung eines Affekts mag gewiß später sein, ein Schritt zur Klärung und »Ordnung« des Gottesbildes. Der Zorn Gottes wird aber dadurch noch nicht zum »politischen Affekt«, daß die Lohn-Strafe-Relation auch in Vasallenverträgen u.ä. vorkommt. Es ist das eben auch eine Bändigung und Klärung der Vorstellung von Herrschaft. Wohl denkbar, daß begriffliche und Gedankenvorgaben aus der Herrschaftsideologie bei der Artikulation des Gotteszorns eine Rolle gespielt haben. Aber eine strikte Ableitung des einen aus dem anderen ist doch schon deshalb fraglich, weil sachlich die *b^crit*-Vorstellung nicht ins Politische eingengt werden kann.

Unterscheidung unter. Denn diese ist logisch-theoretischer Art, eine Erkenntnisleistung, kein Treuebündnis.

Was sagt das Alte Testament vom Mosaischen Gott?

Prinzipiell verwundert, daß Assmann in »Moses der Ägypter« die älteste und zentrale Moses-Quelle – das Alte Testament – viel mehr beiseite läßt als andernorts und daß er das Alte Testament, wo er es beizieht, fast nur in die Beleuchtung der letztlich aufklärerischen Auslegungsgeschichte stellt, weniger in die Beleuchtung der modernen alttestamentlichen Forschung²⁰. Dieser Einwand kann nicht dadurch entkräftet werden, hier sei das – auch von Assmann selber an anderer Stelle – gut erschlossene Forschungsfeld beiseite gelassen und die wenig erschlossene Unterströmung thematisiert worden, eben: Moses der Ägypter, wie er schattenhaft noch in der Apostelgeschichte des Neuen Testaments auftaucht. Trotzdem wäre es tunlich gewesen, wenigstens den Ansatzpunkt der anderen Gedächtnisspur – Moses der Hebräer – im Alten Testament und aus dessen eigener Perspektive zu markieren. Denn auch der Blick auf Moses den Ägypter wird verzerrt, wenn er von einer falschen Opposition ausgeht. Und auch der Aufweis von Parallelen und womöglich Rückgriffen des Alten Testaments auf religiöse Quellen Altägyptens und speziell der Echnaton-Religion erzeugt Irritation, wenn dem religiösen »Leihgut« nicht sein Platz im übergreifenden Glaubenszusammenhang des alten Israel zugewiesen wird.

Was ergibt nun das Alte Testament zur Mosaischen Unterscheidung Assmanns? Ich wiederhole Altbekanntes, auch Assmann Altbekanntes, indem ich aus Platzgründen ein Konstrukt synchronisierter alttestamentlicher Aussagen unter Vernachlässigung der Diachronie herstelle. Der Dekalog sagt: »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.« (Ex 20,3) Das ist keine Aussage, sondern ein Gebot. Es bestreitet nicht die Existenz anderer Götter und ist deshalb keine Proklamation des Monotheismus, sondern eine Indienstnahme. Sie ist nicht wahr oder falsch, sondern verpflichtend. Der Mosaische Gott ist ab ovo keineswegs der einzige Gott, sondern der Gott seines Volkes. Und er ist kein Gott kosmischer Ordnung, sondern vornehmlich geschichtlich handelnder Gott. Seine Urbezeugung an Israel ist ein geschichtlicher Eingriff, der erst den Dekalog beglaubigt und bekräftigt: »Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe.« (Ex 20,2) Ägypten ist nicht primär das Land der falschen Götter und des Götzendienstes; das wird später Kanaan. Es ist primär das Land der Gefangenschaft. Das heißt aber, die Kraft-

²⁰ Vgl. die Kritik des Alttestamentlers K. KOCH, Monotheismus als Sündenbock? (ThLZ 124, 1999, 873-884).

und Willensnatur des mosaischen Geschichtsgottes steht quer zu der von Assmann formulierten und grundgelegten Mosaischen Unterscheidung. Es dauert viele Jahrhunderte der Geschichte, bis der mosaische Gott in Israel strikt monotheistisch gedacht wird.

Bei alledem ist er schon ursprünglich nicht ein Gott des Volkes in dem Sinne, daß der einzelne im Kollektivsubjekt nur indirekt angesprochen wäre. Der Dekalog adressiert im Volk den einzelnen; eine Mehrzahl der Gebote richtet sich direkt an ihn. Zwar kann er nur als Glied des Volks bestehen, aber im Volk ist er Person als Anredegegenüber des personalen Gottes. Moses und die Erzväter sind die Gesprächspartner Gottes; jeder, zu dem der Dekalog spricht, besitzt etwas von deren Würde. Vollends im Christentum wird die personale Gott-Mensch-Beziehung zentral, und noch das Christentum erkennt den wahren Gott in Christus daran, daß er der Freimachende ist, und noch die Freiheitsverheißung des Christentums greift bis zur Urszene der Befreiung aus ägyptischer Sklaverei durch. Der Gott, der die Väter in die Freiheit geführt hat, erscheint wieder in demjenigen, der in Christus die Menschen aus der Knechtschaft des Todes und der Sünde in die »herrliche Freiheit der Kinder Gottes« führt (Röm 8,21). »Erlösung«, auch im Hebräischen der Herkunft nach ein Begriff aus der Rechtssprache, der den Loskauf des Unfreien meint, ist eine begriffliche Klammer zwischen Altem und Neuem Testament als Evangelium vom »Erlöser« Jesus Christus. Schon im Alten Testament findet sich das Wort sowohl als »Erlösung« des Volkes Israel aus Ägypten (Ex 6,6; 15,13 u.ö. – und ist schon hier metaphorisch transformiert und erweitert, denn beschrieben ist nicht ein Loskauf, sondern ein Machtkampf) wie auch als »Erlösung« Israels aus allen seinen Sünden (Ps 130,8). Ein Gott der Befreiung ist der Grund der jüdischen und christlichen Religion, und nicht, wie Assmanns Formulierung nahelegt, das schlechte Gewissen und die Erfindung der Sünde (281f). Sie sind primäre Erfahrungen des Menschen, die von der Religion mehr oder weniger intensiv aufgenommen und bearbeitet werden. Vom Judentum und Christentum ohne Zweifel besonders intensiv.

Assmanns Parteinahme

Schon bisher dürfte deutlich geworden sein, daß Assmann ein von seinem Gegenstand sehr bewegter Geschichtsschreiber ist, ob er nun Realgeschichte oder Gedächtnisgeschichte oder beides kombiniert schreibt, ob er Moses den Unterscheider oder Moses den Vermittler betrachtet. Die Mosaische Unterscheidung, die schließlich doch die Kernkategorie seines Buches bleibt, ist ihm der Bruch, ich möchte sagen der Sündenfall aus einer heilen Welt des Polytheismus. Denn der Polytheismus ist – nach Assmann – in seinem Wesen duldsam. Er macht die

kulturell bahnbrechende Entdeckung, daß fremde Götter dem eigenen Götterhimmel integriert und in eigene Götter übersetzt werden können. Die Mosaische Unterscheidung hingegen ist wesentlich unduldsam, denn sie setzt eine Opposition von wahr und unwahr, die sich in immer neue Spaltungen der einen kulturellen Welt fortsetzt: Ägypten und Israel, »Juden und gojim, Christen und Heiden, Muslimen und Ungläubige«, »Katholiken und Protestanten, Lutheraner und Calvinisten« usw. (17f). Eine Welt des religiösen Eifers, der Leidenschaften, der Trennungen, der Verfolgungen, der sich absolut setzenden »Gegenreligionen« tut sich auf, deren historische Negativrolle schon aus dieser ihnen von Assmann zugewiesenen Bezeichnung spricht.

Sie führt übrigens geradewegs in eine terminologische Sackgasse, relationiert man den Begriff »Gegenreligion« mit Assmanns eigener Grundsatzüberlegung in »Herrschaft und Heil«, wo er der »Entstehung der Religion« die gleiche Systemstelle zuweist wie Christian Meier der »Entstehung des Politischen bei den Griechen« (1980), nämlich den Stellenwert der Entstehung einer Reflexionskategorie. In Assmanns eigenen Worten: »Entstehung der Religion« bedeutet nicht einfach »die Entstehung von Religion überhaupt, sondern von sekundärer, gesteigerter Religion« (HuH 30). Danach wäre nun die Entstehung der Religion nichts anderes, als was in der Mosesmonographie und auch noch andernorts in »Herrschaft und Heil« Entstehung einer Gegenreligion heißt. Der ägyptische Polytheismus, den Assmann so entschieden höherschätzt, wäre gar nicht im exakten Sinne eine Religion (denn wie könnte die Religion entstehen, wenn sie schon vorhanden wäre?), und zwar seltsamerweise deshalb, weil er eine primäre Religion ist. Muß nun Religion, die ja erst als Gegenreligion überhaupt Religion wird, generell abgewertet werden, oder gilt die Abwertung der Gegenreligion eigentlich nicht? Noch wichtiger: Wohin führt es, wenn man den ursprünglichen Zug der Mosaischen Religion, den Anruf Gottes, später geronnen zur Formel »Höre Israel«, in ein Reflexionsverhältnis verdünnt?

Als Gegensatz zur Mosaischen Gegenreligion mit dem Christentum als ihrem Derivat steht in den Schlußsätzen von Assmanns Monographie jedenfalls das helle Bild Ägyptens, das nun auch Echnaton einbezieht, obwohl Assmann andernorts dessen Monotheismus »antiägyptisch« nennt (HuH 258). »Nichts könnte nämlich Echnatons Religion fremder sein als die Semantik der Sünde. Das gilt nicht nur für die Amarna-Religion, sondern für die ägyptische Religion insgesamt. Sünde und Erlösung sind keine ägyptischen Themen. Die ägyptische Religion gründet nicht auf schlechtem Gewissen, sondern ganz im Gegenteil auf dem Bewußtsein einer Versöhntheit mit Gott und Welt zugleich, das dem christlichen Bewußtsein fremd und zuweilen geradezu anstößig ist . . . Dieser moralische Optimismus, der >sein Brot mit Freuden ißt< im Bewußtsein, daß >Gott längst sein Tun gesegnet hat< – einer der ägyptischen Verse der Bibel – ist vermutlich ebenso das Kennzeichen des Kosmotheismus, wie das umgekehrte Leiden

an der Sünde den biblischen Monotheismus kennzeichnet. Von Ägypten aus betrachtet sieht es so aus, als sei mit der Mosaischen Unterscheidung die Sünde in die Welt gekommen. Vielleicht liegt darin das wichtigste Motiv, die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen.« (281f)

Im vorletzten Satz des Zitats spricht Assmann noch aus der Perspektive des alten Ägypten. Im letzten Satz stellt er sich selbst als Geschichtsschreiber in diese Perspektive. Die wissenschaftliche Fragestellung der Gedächtnisgeschichte erweist sich im nachhinein als Versuch, die Spur einer besseren Welt aus dem Trümmerhaufen von Haß und Gewalt auszugraben, den die drei monotheistischen Weltreligionen hinterlassen haben. Diese Spur geht vom philosophischen Eingott im Hintergrund des ägyptischen Polytheismus zur synkretistischen Heilung der Mosaischen Unterscheidung in der europäischen Mosesdeutung bis zum deutschen Idealismus. Das wissenschaftliche Ergebnis der Gedächtnisgeschichte gewinnt dabei fast das Pathos eines Glaubensbekenntnisses. Wie sonst, wenn nicht Pathos mitschwänge, könnte man es verstehen, daß Assmann die von der ägyptischen Religion gewährte »Versöhntheit mit Gott und der Welt zugleich ... dem christlichen Bewußtsein fremd und geradezu anstößig« nennt. Zerrgestalten des Christentums beiseite gelassen; biblisch enthält die in Christus geschenkte Versöhnung mit Gott die Versöhnung des Gläubigen mit sich selbst und der Schöpfung. Das gerade ist ja »Erlösung« und Freiheit der Kinder Gottes. Wie sonst, wenn nicht ein Pathos der Parteinahme mitschwänge, käme Assmann dazu, den monotheistischen Gott, der strikt erst unter der Exilerfahrung Israels formuliert wird, in eine Mosaische Unterscheidung der vorstaatlichen Zeit zurückzudatieren, die aggressiv den Götterhimmel in den einen wahren und die vielen falschen Götter spaltet? Die finsternen Züge von Eifersucht und Feindeshaß haften vor allem dem alten Exklusivgott Israels an, der über die anderen Götter triumphiert, wogegen der Gott des späten Israel, der nun tatsächlich monotheistisch Schöpfer der Welt und Herr und Gott aller Völker ist, am Ende der Tage auch von allen Völkern in freier Bekehrung und Zuwendung angebetet werden kann. In anderen Worten: Mit der Herauskrystallisierung des strikten Monotheismus wird in Israel ein Vereinigungsdenken möglich²¹. Spaltung ist nicht notwendig monotheistisch, Monotheismus nicht notwendig spalterisch.

Bei alledem liegt es mir fern, den Anteil der jüdisch-christlichen Tradition an Intoleranz, Haß und Gewalt in unserer Geschichte kleinzureden. Aber niemand wird behaupten wollen, Sünde und Schuld seien die Folgeerscheinung der Weltspaltung durch die Mosaische Unterscheidung – eine Folgerung, die zudem in letzter absurder Konsequenz den Juden die Verantwortung für den Antisemitismus aufbürden würde. Die Juden wären die Outcasts, die mit ihrem Exklusiv-

²¹ ALBERTZ (s. Anm. 9), 436ff.

gott den Haß der Völker auf sich gezogen und sich ins Unheil gestürzt hätten. Doch das Unheil war immer schon da und ist immer noch da und wird nicht weniger in der Welt und im Menschen. Dagegen als Heilmittel einen Rückgang zu den Ursprüngen des Hasses zu empfehlen (242) scheint mir etwas zu wissenschaftsgläubig, und dagegen einen »moralischen Optimismus« (282) aufzurufen scheint mir etwas zu dürftig zu sein. Wer das tut, darf sich jedenfalls nicht auf Freud beziehen, denn Freud steht in seiner Mosesdeutung noch so tief im Judentum, daß er ins Zentrum seiner Geschichte Israels den mythischen Vätermord der Juden an dem Ägypter und Echnatonanhänger Moses stellt. Auch da geht es nicht um wahr und unwahr, sondern um Schuld.

Der Historiograph und sein kulturelles Wertesystem

Obwohl Assmann erklärt, gedächtnisgeschichtlich vertikale Verknüpfungen unter weitgehender Ausblendung der horizontalen zu verfolgen, neigt er stark zu panoramischer Ausweitung seines Blicks auf die Gesamtkulturgeschichte Europas. Das macht nicht nur seine Aussparung der christlich-jüdischen Gedächtnisspur, sondern auch der griechisch-römischen Antike, soweit sie nicht Medium der Ägyptenvermittlung ist, schwerwiegend. Ist sie doch in ihrer zweitausendjährigen Amalgamierung mit dem Judentum-Christentum und in ihrer paganen Gegenbildlichkeit dazu eine Säule der Geistesgeschichte Europas. Auch sie wäre nicht darzustellen, aber doch zu orten gewesen. Und gerade Assmanns Tendenz zum Panoramischen setzt ihn der Grundsatzfrage aus, unter der – wie aus den Eingangsüberlegungen deutlich sein dürfte – auch und gerade der Historiker steht: Wo seine Maßstäbe für die großen Welt- und Menschendeutungen liegen, die uns geschichtlich gegeben sind. Ich meine damit nicht Glaubenspositionen des wissenschaftlichen Autors, sondern das Ensemble von Kulturwerten, ohne deren explizite oder implizite Einschätzung und Konstellierung ja wohl keine Geschichtsschreibung auskommen kann.

In dieses Ensemble gehören nach meiner Einschätzung gewiß Summen wie »Deus sive natura« und »ἐν καὶ πᾶν«, die Assmann in die Rezeptionsgeschichte Ägyptens zurückverfolgt, noch mehr aber, weil in voller Kontinuität über 3000 bis 2000 Jahre durchgehalten, christlich-jüdische Denkbilder wie »Abba, lieber Vater« und jenes andere, das Walter Benjamin den »Schuldzusammenhang von Lebendigem« genannt hat²². Es gehört hierhin »das Modell des Christus, das Modell der universalen Liebe, der Vergebung für die Feinde und des zur Rettung für die anderen geopfertem Lebens«, von dem der Nichtchrist Umberto Eco sagt,

²² W. BENJAMIN, Gesammelte Schriften, hg. von R. TIEDEMANN und H. SCHWEPPEHÄUSER, Bd. 1, Teil 1, 138.

man könne »die jämmerliche und niederträchtige Spezies« Mensch »allein dadurch als erlöst betrachten, daß sie es geschaffen hat«²³.

Dieses »Modell« geht aus dem Mosaischen Gott hervor und reicht bis in den europäischen Atheismus hinein. Wenn Georg Büchner eine Dramenfigur sagen läßt: »Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus«²⁴, dann deutet noch diese Frage auf eine metaphysische Leerstelle, an der vorher das Kreuz dessen gestanden hat, der das Leid der Welt auf sich nimmt. Und auch dieser Atheismus sagt: »Ich« mit dem Pathos, das unter dem personalen Anruf eines nun verlorenen Gottes entstanden ist. Er hat wohl mehr als jeder andere Anstoß dazu beigetragen, das Individuum als Leitbild unserer Kultur hervorzurufen. Und in der Befreiung des Menschen von kosmischen Göttern hat dieser Gott unsere Wissenschaft und Technik ermöglicht.

Dahinter kann niemand zurück, und so ist es auch nicht möglich, »die Mosaische Unterscheidung in Frage zu stellen« (282). Auch Assmann schreibt von ihr her und auf ihrem Boden, sofern er mit diesem Namen die Urszene des Alten Testaments meint und sofern noch sein Geschichtsbegriff Israels Erfahrung eines geschichtlich handelnden und die christliche Erfahrung eines sich geschichtlich konkretisierenden Gottes in sich trägt.

Summary

This paper deals with questions that concern not only the concept of mnemonic history but also objections to the integration and the analogizing of the Echnatonic and the so-called Mosaic monotheism and to Jan Assmann's tendency to disparage monotheism, especially the Judeo-Christian tradition.

²³ C. M. MARTINI / U. ECO, *Woran glaubt, wer nicht glaubt*, 1998, 92.

²⁴ G. BÜCHNER, *Dantons Tod III. 1, Sämtliche Werke und Briefe. Hist. krit. Ausgabe*, hg. von W. E. LEHMANN, Bd. 1, Hamburg o.J., 48.