

Legende vom Nil

Zu Aleida und Jan Assmanns Rehabilitierung Ägyptens

VON THILO RISSING UND MICHAELA WILLEKE

1. Lost and found: Ägypten

„Nur eine Sache ist zu tun: Sich neu schaffen. Das ist nicht einfach“ (Paul Valéry).¹ Aleida und Jan Assmann haben den Versuch unternommen, die Ägyptologie neu zu erschaffen und parallel zur eigentlichen Fachdisziplin einen Ägypten-Diskurs zu etablieren, der sich als „Faszinationsgeschichte“ Ägyptens und seiner Hieroglyphen weit in die gegenwärtigen geisteswissenschaftlichen Debatten hinein verzweigt. Das von ihnen entworfene „Erinnerungsbild“ Ägyptens bricht mit dem Historismus der modernen Ägyptologie, um jenseits der antiquarischen Geschichtsschreibung über Ägypten zugleich historisch und unhistorisch zu denken und so die „Strahlkraft“, welche die Welt Ägyptens im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes entfaltet hat, erneut zu eruieren.²

Die moderne Ägyptologie erscheint als Paradebeispiel eines antiquarischen Umgangs mit der Geschichte, der, wie Nietzsche in seinen „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ über den „Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben“ betont hat, über einen nur geringen Wert für das Leben verfügt:

Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt, und in ein Erkenntnisphänomen aufgelöst, ist für den, der es erkannt hat, todt: Denn er hat in ihm den Wahn, die Ungerechtigkeit, die blinde Leidenschaft und überhaupt den ganzen irdisch umdunkelten Horizont jenes Phänomens und zugleich eben darin seine geschichtliche Macht erkannt. Diese Macht ist jetzt für ihn, den Wissenden, machtlos geworden: vielleicht noch nicht für ihn, den Lebenden.³

Als Korrektiv zu dieser historistischen Materialsammlung bedarf es daher einer monumentalen Geschichtsbetrachtung, um das Vergangene als etwas bleibend Faszinierendes und Nachahmenswertes darzustellen und sich als Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses erneut anzueignen:

Solange die Seele der Geschichtsschreibung in den großen Antrieben liegt, die ein mächtiger aus ihr entnimmt, solange die Vergangenheit als nachahmungswürdig, als nachahmbar und zum zweiten Male möglich beschrieben werden muß, ist sie jedenfalls in der Gefahr, etwas verschoben, in's Schöne umgedeutet und damit der freien Erdichtung angenähert zu werden; ja es giebt Zeiten, die zwischen einer monumentalischen Vergangenheit und einer mythischen Fiction gar nicht zu unterscheiden ver-

¹ P. Valéry, *Schlimme Gedanken und andere*, Frankfurt am Main 1963, 151.

² Vgl. J. Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Frankfurt am Main 1999, 486f.; ders./A. Assmann (Hg.), *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie, Archäologie der literarischen Kommunikation VIII*, München 2003.

³ F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, in: KSA 1, 243–334, hier 257.

mögen: weil aus der einen Welt genau dieselben Antriebe entnommen werden können, wie aus der anderen.⁴

Jene Verschiebung in der Geschichtsbetrachtung, welche die Vergangenheit in neuem Licht erstrahlen lassen soll, geht jedoch zugleich mit einer vereinfachenden Zurichtung des Vergangenen einher. Das, was einmal möglich war, soll als erneut möglich erscheinen, und dazu bedarf es einer Wiederholung desselben. Diese Wiederholung ist jedoch nur um den Preis der Annäherung des Ungleichen möglich:

[...] um auf Kosten der *causae* die *effectus* monumental, nämlich vorbildlich und nachahmungswürdig, hinzustellen: so daß man sie, weil sie möglichst von den Ursachen absieht, mit geringer Übertreibung eine Sammlung der ‚*Effecte an sich*‘ nennen könnte, als von Ereignissen, die zu allen Zeiten *Effect* machen werden.⁵

Ist somit nach dem Nutzen und Nachteil der Geschichte gefragt, geht es weniger um die Wahrheit im Sinne von wissenschaftlicher Richtigkeit, sondern um den Wert eines Sachverhalts für das Denken und die Kultur. So interessieren sich Aleida und Jan Assmann beispielsweise nicht primär für den akademischen Hieroglyphendiskurs, der sich seit der Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion (1822) etabliert hat. Ihr Interesse gilt vielmehr dem nicht-professionellen Hieroglyphendiskurs, der sich von der Antike über die Renaissance und das 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart fortschreibt und insbesondere mit der symbolischen Deutung der Hieroglyphen durch Horapollon (1419) verknüpft ist.⁶ Wohl darum wissend, daß die Deutung des Horapollon wissenschaftlich gesehen falsch ist, erscheint diese dennoch als „wahr“, insofern sich hier Fakten nicht letztlich als Fiktionen erweisen, wie Nietzsche angemerkt hat,⁷ sondern umgekehrt Fiktionen zu Fakten werden, die ein welterschließendes Potential entfalten, aufgrund dessen die Grenze zwischen Faktizität und Fiktion verschwimmt.⁸ Entsprechend verschiebt sich der Schwerpunkt der Geschichtswissenschaft von den positiven Inhalten auf die Frage ihrer Darstellung: Nicht das „Was“ ist maßgeblich, sondern das „Wie“ und „Wozu“. Historiographie und Literatur nähern sich an, indem der Konstruktionscharakter der Darstellung von Geschichte ins Zentrum der Geschichtsschreibung und der Reflexion über diese rückt.⁹

Folglich geht es nicht allein um Geschichte, sondern um die Grundlagen von Geschichte und Kultur, Geschichtsschreibung und Kulturwissenschaft. Ausgehend von der These, daß Schrift, Sprache, Denken und Wirklichkeit

⁴ Ebd. 262.

⁵ Ebd. 261 f.

⁶ Vgl. Assmann/Assmann, Hieroglyphen, 9–11.

⁷ Vgl. F. Nietzsche, Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, in: KSA 1, 873–890.

⁸ U. Eco, Das Foucaultsche Pendel, 5. Auflage, München 1994.

⁹ Vgl. H. White, Meta-History. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, Frankfurt am Main 1991; ders., Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses, Stuttgart 1991.

interdependent sind, fokussieren Aleida und Jan Assmann insbesondere die semiotische Basis von Kultur, insofern das jeweilige Zeichensystem (Bildschrift, Alphabet) diese in ihrer geistigen und sozialen Ausgestaltung und ihren entsprechenden Möglichkeiten des Denkens und Wirklichkeitsbezugs bedingt.¹⁰ Da nun aber die Welt Ägyptens grundlegend durch die Hieroglyphen, durch in Stein gemeißelte Bildzeichen, geprägt ist, läßt sich diese Welt nicht im Rahmen eines durch die Alphabetschrift bestimmten Diskurses beschreiben. Die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Bildlichkeit und Schriftlichkeit sowie ihrer jeweiligen Auswirkungen auf das Denken, auf die Kultur und nicht zuletzt auf die Religion, wird entscheidend. In dem Zusammenhang erweist sich mithin die seit einigen Jahren geführte Diskussion um den geistesgeschichtlichen Status Ägyptens und vor allem um die „Mosaische Unterscheidung“¹¹ als Geburtsstunde des Monotheismus als Präzedenzfall einer zeichentheoretischen Debatte, in der es um die Möglichkeit einer „anderen abendländischen Grammatologie“ geht.¹²

Diese Formulierung deutet an, wogegen sich das Projekt von Aleida und Jan Assmann abgrenzt. Der Begriff „Grammatologie“ verbindet sich mit einem konkreten philosophischen und zeichentheoretischen Denken, das die kritische Reflexion der Schrift in den Mittelpunkt gerückt hat.¹³ Die Suche nach einer „anderen abendländischen Grammatologie“ steht in Opposition zur Philosophie Jacques Derridas, der in seiner „Grammatologie“ den abendländischen Logozentrismus dekonstruiert hat, welcher in der Privilegierung des gesprochenen Worts gegenüber der Schrift das Präsenzdenken von Platon über Hegel bis zu Husserl und sogar noch Heidegger markiert.¹⁴ Mit seiner Kritik des Logozentrismus hat Derrida nicht zuletzt die Frage nach dem Verhältnis von „Athen“ und „Jerusalem“ neu entfacht, indem er dem Identitäts- und Einheitsdenken der Dialektik ein Denken der Differenz kontrastierte, das sich in der Eigenart der Schrift als immer schon verschobener, verspäteter Repräsentation manifestiert. Gibt es aber nun noch ein Drittes, das sich „Athen“ und „Jerusalem“ als den geistesgeschichtlichen Anfängen des Abendlandes nicht nur hinzugesellt, sondern ihnen als ihr eigener Ursprung vorausgeht? Die von Aleida und insbesondere Jan Assmann rekonstruierte „Sinngeschichte“ und „Erinnerungsspur“ Ägyptens scheint diese Annahme nahezulegen. In diesem Sinne spricht Jan Assmann im Hinblick auf Ägypten vom „Goldgrund“ eines Palimpsests, das aus verschiedensten Traditionssträngen besteht, die sich im Laufe der Geschichte über

¹⁰ Vgl. Assmann/Assmann, Hieroglyphen, 11. Zu jener Interdependenz vgl. auch U. Eco, Die Suche nach der vollkommenen Sprache, München 1997, 35.

¹¹ J. Assmann, Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus, 3. Auflage, München/Wien 2004.

¹² Vgl. den programmatischen Untertitel zu dem 2003 erschienenen Band Assmann/Assmann, Hieroglyphen: Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie.

¹³ Vgl. J. Assmann, Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, 5. Auflage, München 2004, 147.

¹⁴ Vgl. J. Derrida, Grammatologie, 7. Auflage, Frankfurt am Main 1998.

dem ursprünglichen „Goldgrund“ abgelagert und so diesen verdeckt, verunreinigt, ja geradezu verfremdet haben:

Diesen Paradigmenwechsel kann vielleicht ein Vergleich erläutern. Eine Gegenreligion läßt sich mit einem Palimpsest vergleichen, das einen bereits beschrifteten Papyrus oder ein Pergament wiederverwendet. Der alte Text wird ausradiert und der neue Text auf die gereinigte Fläche geschrieben. Je mehr Sorgfalt auf die Reinigung der Schreibfläche verwendet wird, desto weniger bleibt vom alten Text sichtbar. Gewisse Spuren einer vorgängigen Beschriftung lassen sich aber nie ganz entfernen. Man nimmt sie allenfalls als Verunreinigung und mit Widerwillen zur Kenntnis. Das neue Paradigma richtet nun alles Augenmerk gerade auf diese Spuren und versucht den alten Text zu entziffern. Dieser Wechsel der Blickrichtung gilt schon für Maimonides. Im 17. Jahrhundert aber beginnt man, im alten Text nicht mehr die Spuren des Verworfenen und Auszugrenzenden zu sehen, sondern im Gegenteil eine Art von Goldgrund, um dessen Restaurierung man sich bemüht. Diese Restaurierung Ägyptens als des Goldgrunds der monotheistischen Botschaft dient jener Zitatenschatz klassischer und patristischer Quellen, den wir mit einem Kaleidoskop verglichen haben. Mit jeder weiteren Drehung fallen die tausend Splitter in die Ordnung eines neuen Ägyptenbildes, das immer größere Strahlkraft gewinnt. Die Restaurierung dieses Goldgrundes führte in letzter Konsequenz zur Aufhebung der Mosaischen Unterscheidung. [...] Auch der Ägyptologe ist um die Restaurierung des Goldgrunds bemüht. Auch ihm geht es darum, die ausgrenzenden und verfremdenden Verzerrungen zu rechtzurücken, in der uns im Licht der Mosaischen Unterscheidung das alte Ägypten erscheint.¹⁵

Was aber ist genau damit gemeint, im Zuge der „Restaurierung des Goldgrundes der monotheistischen Botschaft“ die Mosaische Unterscheidung einer „Aufhebung“ entgegenzuführen? In seinem Buch „Die Mosaische Unterscheidung“, das eine Antwort auf die durch das Buch „Moses der Ägypter“ entfachte Debatte darstellt, betont Jan Assmann dezidiert, daß es ihm nicht um die Revision der Mosaischen Unterscheidung geht.¹⁶ Dies läßt vermuten, daß die „Aufhebung“ im Sinne der Hegelianischen Dialektik zu verstehen ist: Der Monotheismus als „Gegenreligion“ zu Ägypten wäre der dialektische Umschlag des Einen in sein Anderes, das es im dreifachen Sinne Hegels zur Einheit von Identität und Nichtidentität „aufzuheben“ gilt.¹⁷ Damit aber fiel die intendierte „andere abendländische Grammatologie“, die einen wesentlichen Bestandteil der Faszinations- und Sinngeschichte Ägyptens und der Hieroglyphen bildet, in jene Strukturen des Identitäts- und Einheitsdenkens zurück, die im Zuge der differenztheoretischen Grammatologie Derridas radikal in Frage gestellt worden sind. Aus diesem Grund soll im Folgenden die „Erinnerungsspur“ Ägyptens näher beleuchtet werden, um zu fragen, ob sich mit „Ägypten“ tatsächlich ein drittes und sogar ursprünglicheres geistesgeschichtliches Paradigma des Abendlandes

¹⁵ Assmann, Moses der Ägypter, 248–251.

¹⁶ Vgl. Assmann, Mosaische Unterscheidung, 18, 25; vgl. ebenso auch Jan Assmann in seinem Vorwort zu J. Assmann, A. Baumgarten (Hgg.), Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch, Leiden [u. a.] 2001, XVII.

¹⁷ Vgl. exemplarisch Jan Assmanns einleitende Unterscheidung zwischen *abgrenzender* Identitätsbildung einerseits und erneut die Differenzen übersetzender bzw. aufhebender *Entgrenzung* andererseits, verstanden als „weltbürgerliche Öffnung“. Assmann, Moses der Ägypter, 25–26.

auft, in dessen Perspektive Israel als polemischer „Effekt“ auf Ägypten erscheint,¹⁸ oder ob sich hier letztlich ein Ursprungsdenken reproduziert, das ebenso wie „Athen“ das Andere – „Jerusalem“ – immer nur als das Andere seiner Selbst denken kann.¹⁹

Vor diesem Hintergrund stellt sich dann nicht zuletzt auch die Frage der „Gewalt“ neu: Für Jan Assmann ist dem Monotheismus ein Gewaltpotential inhärent, insofern sich mit der Mosaischen Unterscheidung ein dualistisches Denken konstituiert, das den einheitlichen Raum des Kosmotheismus spaltet. Die Mosaische Unterscheidung, die im Bilderverbot als Abgrenzung vom Bilderkult Ägyptens gründet, trifft in seinen Augen eine erste Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“, zwischen wahrer Gottesverehrung und falschem Glauben, so daß die zuvor mögliche kulturelle Übersetzungsleistung, die zwischen verschiedenen Göttern qua funktionaler Äquivalenz derselben vermittelt hat, nicht länger möglich ist. Folglich resultiert die Gewalt des Monotheismus zum einen aus der Konstruktion von Identität mittels Abgrenzung, zum anderen aus der Blockierung universaler Kommunikation. Aus der Perspektive des Differenzdenkens, das seinerseits gelingende Kommunikation bewußt problematisiert, beruht die Gewalt jedoch gerade in dem, was von Assmann favorisiert wird: im Alleinheitsdenken, das auf eine universale Verständigung abzielt und dazu einen homogenen Raum etablieren möchte.

Als Sinnbild dieser divergierenden Positionen, die sich an der Zeichentheorie entzünden und bis zu grundlegenden Fragen der Philosophie und Theologie reichen, fungiert der Gegensatz zwischen den Hieroglyphen einerseits, deren Faszination mit der Sympathie für ein Denken der Alleinheit und Präsenz parallel läuft, und den Buchstaben andererseits, die in ihrer abstrakten Repräsentation immer schon die Abwesenheit des Repräsentierten bewußt machen. Daher soll mit der Faszination für die ägyptische Bilderschrift begonnen werden, um von hier aus den semiotischen Grundlagen der Kultur und dem Verhältnis von Kosmotheismus und Monotheismus nachzugehen, wie dies von Aleida und Jan Assmann thematisiert worden ist.

¹⁸ Träfe die These zu, daß sich das kulturelle Gedächtnis Israels als „normative Inversion“ zu Ägypten herausgebildet hat, müßte Israel in der Konsequenz jede genuine Identität abgesprochen werden, da es dann lediglich als sekundäres Phänomen eines ihm vorausliegenden Ursprungs in den Blick kommt. Mehr hierzu im Folgenden. Zu Jan Assmanns These einer „normativen Inversion“ Ägyptens seitens Israels vgl. unter anderem *Assmann, Moses der Ägypter*, 268, 279.

¹⁹ Wenn z. B. zur Erläuterung des Begriffs „Gegen-Geschichte“ als *Maxime* formuliert wird „Ich erinnere, was du vergessen hast.“, so muß mitgedacht werden, daß jener, der das vom anderen Vergessene erinnert, ebenfalls Dinge und Ereignisse vergessen hat, die wiederum ein anderer erinnert, so daß das Konzept der „Gegen-Geschichte“ nicht ursprungslogisch (als Verhältnis von Palimpsest und Goldgrund) gedacht werden kann, sondern seine je eigenen Differentialitäten und „blinden Flecken“ in sich trägt, die auf ein Drittes etc. verweisen. Zum Konzept der „Gegen-Geschichte“ vgl. *Assmann, Moses der Ägypter*, 30–31.

2. Die Faszination der Hieroglyphen

Die Grundlage einer „anderen abendländischen Grammatologie“ bilden die Hieroglyphen.²⁰ Sie stehen laut Aleida und Jan Assmann für die altägyptischen Ursprünge abendländischen Denkens, und darin zugleich für eine andere, „Athen“ und „Jerusalem“ vorausliegende, doch zumeist verdrängte abendländische Rationalität: „Man kann die Grammatologie der westlichen Kultur nicht verstehen, wenn man den Reichtum an Theorien, Gedanken und Phantasien außer Acht läßt, der im zweieinhalbtausendjährigen Hieroglyphendiskurs gespeichert ist.“²¹ Jener geistig-kulturelle Reichtum, der sich im Nachvollzug der „Erinnerungspur“ präsentiert, welche die ägyptische Kultur im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes bislang hinterlassen hat, speist sich insbesondere daraus, daß die Hieroglyphen einem Bedürfnis nach Symbolik entsprechen, das nicht einmal durch die wissenschaftliche Entzauberung der Hieroglyphen als bloßer Lautzeichen hat destruiert werden können. Nach wie vor umgibt die Hieroglyphen der Schleier des Geheimnisses und des Okkulten, der aus jenen Bedeutungselementen des Begriffs der Hieroglyphe schöpft, die für den nicht-professionellen Hieroglyphendiskurs ausschlaggebend sind.²²

Der Begriff „Hieroglyphe“ geht auf das Griechische zurück und bedeutet wörtlich „die heiligen Zeichen“. Er wird abgeleitet von gr. *hierós* (heilig) und gr. *glyphein* (eingravieren). Als „heilige Zeichen“ gelten die Hieroglyphen als „Gotteswort“, weshalb sie mit der Aura einer unmittelbaren Präsenz des Heiligen umgeben sind. Sie stehen für das Prinzip „unmittelbarer Signifikation“ (Aleida Assmann).²³ Im Gegensatz zu den arbiträren Zeichen der abstrakten Alphabetschrift sind die Hieroglyphen daher zudem motivierte Zeichen, d. h., sie stehen in einer natürlichen Verbindung zu dem von ihnen Bezeichneten. Aufgrund dieser Natürlichkeit können Hieroglyphen des weiteren als universale Zeichen gelten, denn sie verfügen über eine übersprachliche Lesbarkeit. In ihrer Kombination von Bild und Schrift stellen sie aber auch intermediale Zeichen dar, indem sich Schrift und Bild wechselseitig ergänzen und über die bloß durch Schriftzeichen vermittelbare Bedeutung hinausgehen. Vor allem aber kommt den Hieroglyphen das Merkmal des Geheimnisvollen zu, insofern sie als rätselhafte Zeichen erscheinen, deren verborgenen Sinn es zu entziffern gilt.²⁴

²⁰ Vgl. Assmann/Assmann, Hieroglyphen, 9.

²¹ Ebd. 23.

²² Zu den folgenden Bedeutungsmerkmalen vgl. Assmann/Assmann, Hieroglyphen, 15–23. Zur „Grammatologie der Idolatrie und des Geheimnisses“ vgl. zudem Assmann, Moses der Ägypter, 147–170.

²³ Vgl. auch Assmann, Mosaische Unterscheidung, 111.

²⁴ Hierin weist die Hieroglyphendeutung eine wesentliche Verwandtschaft zur Traumdeutung auf. Auf diese Interdependenz, die nicht zuletzt für Sigmund Freud von Bedeutung war, hat bereits im 18. Jahrhundert William Warburton hingewiesen. Zu jener Interdependenz vgl. auch A. Assmann, Traum-Hieroglyphen von der Renaissance bis zur Romantik, in: G. Benedetti, E. Hornung (Hgg.), Die Wahrheit der Träume, Eranos NF 6, München 1997, 119–144, insbeson-

Angesichts dieser Reihe von Eigenschaften irritiert nun aber die Kombination von Natürlichkeit und Universalität einerseits und Geheimnisfülle andererseits. Hier handelt es sich um miteinander unvereinbare Merkmale der Hieroglyphen, weil die Natürlichkeit ein unbegrenztes Verstehen erlaubt, während doch das Geheimnis gerade darauf angelegt ist, das Verstehen unberechtigter Rezipienten zu blockieren.²⁵ Wenn die Hieroglyphen einstmals natürliche Zeichen mit unmittelbarer und allgemein verständlicher Signifikation gewesen sein sollen, drängt sich die Frage auf, wie sie überhaupt zu ihrem Geheimnischarakter haben kommen können. Die Erklärung, das Wissen um die Bedeutung der Hieroglyphen sei im Verlauf der Geschichte verloren gegangen, kann nicht überzeugen, müßten doch die Hieroglyphen aufgrund ihrer Natürlichkeit stets verstehbar sein. Die Lösung dieses Widerspruchs wird nun damit erklärt, daß man auf den biblischen Mythos des Sündenfalls rekurriert, vor dessen Folie der Verlust der Natürlichkeit als Strafe für menschliche Schuld gedeutet wird:

Das Prinzip der Natürlichkeit steht eigentlich für die Voraussetzungslosigkeit in der Lesbarkeit der Zeichen. Das Buch der Natur [...] ist ein offenes Buch [...] Nun gibt es aber verschiedene Rahmenbedingungen, die dazu geführt haben, daß die ursprüngliche Lesbarkeit der natürlichen Hieroglyphen verlorengegangen ist. Der biblische Grund für die Verdunkelung der natürlichen Zeichen ist derselbe wie der für die Verwirrung der menschlichen Sprachen: menschliche Schuld.²⁶

Diese Erklärung kann aus verschiedenen Gründen nicht befriedigen. Offenkundig wird hier ein innerägyptisches Problem erklärt, indem man auf eine außerägyptische Tradition Bezug nimmt. Dieser außerägyptische Referenzpunkt ist zudem keine sachliche Erklärung, sondern ein mythisches Narrativ. Folglich geht es hier nicht um eine wissenschaftlich-geschichtliche Erklärung dessen, warum die Hieroglyphen unverständlich geworden sind. Dann nämlich müßte zugestanden werden, daß die Hieroglyphen ganz einfach zeichentheoretisch gesehen ein Auslaufmodell waren. Wichtig scheinen vielmehr die Evozierung des Sündenfallmotivs und ein damit verbundener Nexus zwischen Ägypten und Israel zu sein: Der Verlust der Natürlichkeit, der die Hieroglyphen rätselhaft und geheimnisvoll werden läßt, stellt sich als ein Phänomen der Entfremdung dar, als Resultat einer Abfall-Bewegung, als deren Folge die ursprüngliche Unmittelbarkeit, Präsenz und Universalität verloren gegangen sind. Die Hieroglyphen symbolisieren eine ursprüngliche Identität, die plötzlich zerbricht, und dieser Bruch kann nicht anders

dere 123–126. – Zur Kritik an der Traumdeutung Freuds als eines dem Logozentrismus bzw. Ursprungsdenken verhafteten Modells vgl. *J. Derrida*, Freud und der Schauplatz der Schrift, in: *Ders.*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1972, 302–350. Zu Warburtons Darlegung der Hieroglyphen und ihrer Eigenart vgl. *W. Warburton*, Essai sur les Hiéroglyphes des Égyptiens, Paris 1977; vgl. hier insbesondere die Einleitung von *J. Derrida*, SCRIBBLE. Pouvoir/Ecrire, ebd. 7–43.

²⁵ Vgl. dazu *A. Assmann/J. Assmann* (Hgg.), Schleier und Schwelle. Geheimnis und Öffentlichkeit, München 1997, 8f.

²⁶ *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 18.

als ein „Sündenfall“ gedacht werden. Das Motiv des Sündenfalls, das hier herbeizuzitieren wäre, ist jedoch nicht zwangsläufig der biblische Sündenfall, sondern der „Spruch des Anaximander“, auf den das dialektische Denken zurückgeht, insofern hier der Verlust der ursprünglichen Einheit explizit als „Fall“ in die Vereinzelung und Fremdheit gedeutet wird.²⁷ Daß die Hieroglyphen unverständlich werden, wird im Sinne der Hegelianischen Logik als Entfremdungsprozeß bzw. als Abfall vom Einen in die Nichtidentität gedeutet, wobei dieser für Hegel notwendige Umschlag mit Israel assoziiert wird. Die Mosaische Unterscheidung ist deshalb der Einsatz der „Gegenreligion“ Ägyptens, weil sie die zweite Stufe der Dialektik, die „Kraft der Negation“²⁸, markiert. Sie ist in dieser Perspektive nichts anderes als die Verneinung Ägyptens als der positiv gesetzte Ursprung, den es nicht einfach revisionistisch zurückzugewinnen, sondern im Durchgang durch das Nichtidentische zur Aufhebung zu führen gilt:

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. Unsere Untersuchung hat versucht, den Charakter dieser Sünde aufzudecken. Ihre Namen sind Ägypten, Idolatrie, Kosmotheismus. Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung auf.²⁹

Gott in Ägypten zu entdecken bedeutet nicht, die alte Welt Ägyptens als Gegenbild zur Moderne zu restituieren. Jene Formulierung steht vielmehr für den erneuten dialektischen Umschlag der Nichtidentität in die Identität, indem die durch den Bruch mit der Einheit aufgekommenen verfremdenden Elemente im dreifachen Sinne Hegels „aufgehoben“ werden sollen. Die Faszination der Hieroglyphen speist sich in diesem Sinne aus der Ahnung dessen, daß sie eine ursprüngliche Präsenz und Sinnhaftigkeit symbolisieren, die als wiederzuerlangendes Ziel Energien freisetzt, um das Bewußtsein der Fremdheit zu überwinden. Äquivalent zur Aura der Hieroglyphen entfaltet auch der ägyptische Kosmotheismus seine Attraktivität dadurch, daß er die

²⁷ Zum „Spruch des Anaximander“ und dessen Differenz zum biblischen Schöpfungs- und Sündenfallverständnis vgl. *L. Schestow*, *Potestas Clavium oder Die Schlüsselgewalt*, München 1926, 187–208; *ders.*, *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*, München 1994, 374–383.

²⁸ Vgl. unter anderem *Assmann*, *Mosaische Unterscheidung*, 37: „Nicht um die billige und in der Tat ‚recht grobe‘ (Zenger)These, dass der Monotheismus von Haus aus und notwendigerweise intolerant sei, geht es mir, sondern um den Aufweis der ihm innewohnenden Kraft zur Negation, der antagonistischen Energie, die die Unterscheidung zwischen wahr und falsch und das Prinzip des ‚tertium non datur‘ in eine Sphäre hineinträgt, in der es vorher nicht zu Hause, ja gar nicht denkbar gewesen war, die Sphäre des Heiligen, der Gottesvorstellungen, der Religion. Durch diese Kraft der Negation gewinnt der Monotheismus den Charakter einer Gegenreligion, die ihre Wahrheit im Ausschluss des mit ihr Unvereinbaren bestimmt.“

²⁹ *Assmann*, *Moses der Ägypter*, 282. Andernorts wird in jenem Sinne eine These von Sir Thomas Browne zitiert: „Im 17. Jahrhundert hat der englische Arzt und Universalgelehrte Sir Thomas Browne die Deutung der Hieroglyphen als einer Naturschrift und der Natur als einer Offenbarung mit dem Heidentum in Verbindung gebracht und den Verfall ihrer Lesbarkeit entsprechend mit dem Übergang vom Polytheismus und seiner Naturverehrung zum Monotheismus korreliert.“ Vgl. *Assmann/Assmann*, *Hieroglyphen*, 14.

Möglichkeit einer erneuten Beheimatung in der Welt suggeriert, um den Bruch zwischen Mensch und Welt zu überbrücken, mithin die Spaltung des Raumes durch die Mosaische Unterscheidung einer neuerlichen Synthese zuzuführen, die Identität und Nichtidentität in sich vereint.³⁰

3. Die Mosaische Unterscheidung als polemischer Effekt auf Ägypten?

Wie die Hieroglyphen fremd und rätselhaft werden, während sich die arbiträren und abstrakten Buchstabenzeichen der Schrift zunehmend durchsetzen, so resultiert auch aus der Negation des Kosmotheismus durch den Monotheismus ein neues Weltbild, das insofern eine Fremdheit bzw. Entfremdung von einer als einheitlich erfahrenen Lebenswelt mit sich bringt, als die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion Differenzen einführt, die sich nicht länger vermitteln oder ineinander übersetzen lassen, sondern die Überwindung der Fremdheit blockieren:

Die Wende zum Monotheismus mit seinen ethischen Forderungen, seiner Betonung des inneren Menschen und seinem Charakter als ‚Vaterreligion‘ verbindet sich mit einer neuen Geisteshaltung und einem neuen ‚Seelentum‘, die das abendländische Menschenbild entscheidend geprägt haben. Schließlich handelt es sich bei dieser Wende auch ganz allgemein um einen Wandel des Weltbilds und vor allem des menschlichen Weltverhältnisses. Unter diesem Aspekt ist die Wende bisher am intensivsten erforscht; Karl Jaspers’ Begriff der ‚Achszeit‘ deutet sie als Durchbruch zur Transzendenz, und Max Webers Begriff der Rationalisierung deutet sie als einen Prozeß der Weltentzauberung. Den Kernpunkt dieser Wende bezeichne ich mit dem Begriff der ‚Mosaischen Unterscheidung‘. Nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern erscheint mir als das Entscheidende, sondern die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, der wahren Lehre und den Irrlehren, zwischen Wissen und Unwissenheit, Glaube und Unglaube.³¹

Es wird deutlich, daß das „theoretische Konstrukt“ der Mosaischen Unterscheidung für Jan Assmann mit zwei zentralen Elementen wesentlich verbunden ist: zum einen mit einem menschlichen Weltverhältnis, das aufgrund des Transzendenzbezugs eine Distanzierung zwischen Gott und Welt, Welt und Mensch bedingt, die in ihren extremsten Ausformungen in Gnosis mündet.³² Zum anderen – und daraus ergibt sich überhaupt erst

³⁰ Vgl. Assmann, *Mosaische Unterscheidung*, 17f.: „Die Mosaische Unterscheidung ist eine theoretische Konstruktion, die es in der ‚Realgeschichte mit politischen, ökonomischen und sozialen Faktoren‘ nicht gegeben hat. [...] Es liegt mir zwar nichts ferner, als den biblischen Monotheismus, in dem ich geistig und seelisch beheimatet bin, durch einen Kosmotheismus ersetzen zu wollen, der sich mir erst in jahrzehntelanger wissenschaftlicher Arbeit erschlossen hat, aber es ist mir auch bewusst, dass solche wissenschaftliche Erschließung ohne ein gewisses Maß an Empathie und einfachem Ernstnehmen nicht möglich ist.“

³¹ Assmann, *Mosaische Unterscheidung*, 12f.

³² Vgl. Assmann, *Mosaische Unterscheidung*, 63: „Wer auf dem Boden der Mosaischen Unterscheidung steht, fühlt sich in dieser Welt nicht ganz und gar zu Hause. Von Ägypten aus gesehen, stellt sich der Weg Europas als die Aufkündigung des symbiotischen Gottes- und Weltverhältnisses dar zugunsten des transzendenten Gottes und der offenbaren Wahrheit. Extreme Stationen sind die radikale Weltverneinung der Gnosis und die protestantische Sicht der Welt als ‚Jammerthal‘.“

auch jene tendenziell gnostische Weltsicht – steht die Mosaische Unterscheidung für den Beginn einer binären Logik, die nicht nur zwischen wahr und falsch unterscheidet, sondern diesen Dualismus immer weiter reproduziert und als Grenzziehung in den vormalig einheitlichen Raum einschreibt. So bilden sich nahezu endlos Differenzen aus, die neue Identitäten konstituieren, zugleich aber mit einem Konfliktpotential einhergehen, das aus der gegenseitigen Abgrenzung resultiert. Daher plädiert Jan Assmann für eine Entschärfung der differentiellen Kettenreaktion – auch um den Preis, durch Komplexitätsreduktion Bedeutung zu opfern, die im Zuge der Ausdifferenzierung aufgekommen ist:

Die Unterscheidung, um die es in diesem Buch geht, ist die Unterscheidung zwischen wahr und unwahr in der Religion, die spezifischeren Unterscheidungen zugrunde liegt, wie die zwischen Juden und *gojim*, Christen und Heiden, Muslimen und Ungläubigen. Wenn diese Unterscheidung einmal getroffen wird, dann kehrt sie innerhalb der durch sie gespaltenen Räume endlos wieder. Wir fangen an mit Christen und Heiden und enden bei Katholiken und Protestanten, Lutheranern und Calvinisten, Sozialianern und Latitudinariern und Tausenden ähnlicher Bezeichnungen und Unterbezeichnungen. Solche kulturellen, religiösen oder intellektuellen Unterscheidungen konstruieren nicht nur eine Welt, die voller Bedeutung, Identität und Orientierung, sondern auch voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt ist. Deshalb hat es auch nie an Versuchen gefehlt, die Unterscheidung rückgängig oder zumindest durchlässig zu machen und dadurch den Konflikt zu überwinden, und sei es auf die Gefahr hin, kulturellen Sinn zu opfern.³³

Dasjenige, was überhaupt erst Bedeutung und Identität generiert, erweist sich zugleich als der Beginn von Gewalt und Konflikt. Die Mosaische Unterscheidung im Bereich der Religion steht laut Jan Assmann – ebenso wie die Parmenideische Unterscheidung im Bereich des Wissens³⁴ – für eine „strukturelle Intoleranz“: Bei beiden Unterscheidungen handelt es sich darum, daß eine Religion oder ein Wissen zum Bewußtsein seiner selbst gelangt, indem es sich seiner eigenen Identität durch Abgrenzung – „omnes determinatio est negatio“ – gewahr wird.³⁵ Die Differenzierung zwischen primärer und sekundärer Religion (Monotheismus), zwischen vorwissenschaftlichem Wissen und Wissenschaft (griechische Philosophie), entspricht somit erneut dem dialektischen Umschlag der Identität des noch unbewußten „an sich“ in die Nicht-Identität des „für sich“, um ein Bewußtsein seiner Selbst als reflexiv gewordener Identität des „an und für sich“ auszubilden.³⁶ Das „Negationspotential“, das im Zuge der Herausbildung des monotheistischen Selbstbewußtseins freigesetzt wird, erscheint im Modell der Dia-

³³ Assmann, *Moses der Ägypter*, 17.

³⁴ Vgl. Assmann, *Mosaische Unterscheidung*, 23–25.

³⁵ Vgl. Assmann, *Mosaische Unterscheidung*, 38: „An die Stelle dessen, was man eine ‚Hermeneutik der Übersetzung‘ nennen könnte, tritt eine ‚Hermeneutik der Differenz‘, die sich des Eigenen durch eine Vermessung des Abstands zum anderen versichert und nach dem Prinzip ‚omnes determinatio est negatio‘ verfährt.“

³⁶ Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA 12, Frankfurt am Main 1970, 241–274; *ders.*, *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, Frankfurt am Main 1970.

lektik als so problematisch wie notwendig, weshalb es nicht darum gehen kann, jenes Gewaltpotential zu revidieren oder unter Berufung auf den ethischen Gehalt des Monotheismus abzustreiten. Vielmehr gilt es, die „antagonistische Energie“ in ihren Auswirkungen kritisch zu bedenken:

Sekundäre Religionen müssen intolerant sein, d. h., sie müssen einen klaren Begriff von dem haben, was sie als mit ihren Wahrheiten unvereinbar empfinden, wenn anders diese Wahrheiten jene lebensgestaltende Autorität, Normativität und Verbindlichkeit haben sollen, die sie beanspruchen. Gegenreligionen haben die historischen Wirklichkeiten jeweils von Grund auf umgestaltet, in deren Mitte sie sich entfaltet haben. Diese kritische und umgestaltende Gewalt speist sich aus ihrer negativen Energie, d. h. ihrer Kraft der Verneinung und Ausgrenzung. Eine andere Frage ist, wie sie mit dieser ihrer strukturellen Intoleranz umgehen.³⁷

Die „Kraft der Verneinung und Ausgrenzung“, die laut Jan Assmann durch den Monotheismus in die Welt gekommen ist, läßt die Mosaische Unterscheidung nunmehr nicht nur als Element der Dialektik, sondern ebenso als die Geburtsstunde des Freund-Feind-Denkens im Sinne Carl Schmitts erscheinen. Die Spaltung des Raums, die Einführung der Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch, Immanenz und Transzendenz, wahrer Religion (Ikonoklasmus) und falscher Religion (Idolatrie) gleicht der strikten Abgrenzung zwischen „Freund“ und „Feind“, wie sie von Carl Schmitt zur Grundlage seiner Politischen Theologie gemacht worden ist.³⁸ Der Monotheismus konstituiert und perpetuiert als „Gegenreligion“ den Antagonismus von Freund und Feind, da er im Vollzug seiner Selbstvergewisserung eine Wahrheit behauptet, die sich nicht mit der Wahrheit der anderen vermitteln läßt, sondern sich polemisch von diesen absetzt.³⁹ Dieser Mechanismus von Identitätsbildung mittels Abgrenzung, der in der Mosaischen Unterscheidung (ebenso wie in der Parmenideischen Unterscheidung) wirkt, hat zweifelsohne zu „zivilisatorischen Errungenschaften ersten Ranges geführt“⁴⁰. Dennoch bleibt aber das Problem, daß der Monotheismus die universale Übersetzbarkeit zwischen den Religionen, wie sie im Kosmotheismus gegeben war, blockiert. In der Welt des Kosmotheismus gab es keine religiösen Feinde; denn ungeachtet der politischen Konflikte gewährleistete der ungeteilte religiöse Raum eine interkulturelle Vermittlung und Verstän-

³⁷ Assmann, Mosaische Unterscheidung, 26.

³⁸ Vgl. C. Schmitt, Der Begriff des Politischen, 2. Auflage, Berlin 1932; ders., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 2. Auflage, Berlin 1934; J. Assmann, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München, Wien 2000.

³⁹ Vgl. Assmann, Mosaische Unterscheidung, 14: „Aufgrund dieser antagonistischen Energie und aus dem sicheren Wissen um das, was mit der Wahrheit unvereinbar ist, bezieht diese Wahrheit ihre Tiefe, ihre klaren Konturen und ihre handlungsleitende Orientierungskraft. Daher kann man diese neuen Religionen vielleicht am treffendsten mit dem Begriff der ‚Gegenreligion‘ kennzeichnen. Diese und nur diese Religionen haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren denunzieren, verfolgen und ausgrenzen.“

⁴⁰ Assmann, Mosaische Unterscheidung, 25.

digung: „Wie verschieden die Kulturen, Sprachen und Sitten auch waren – die Religionen hatten immer eine gemeinsame Grundlage. Daher konnten sie als ein Medium interkultureller Übersetzbarkeit fungieren. Die Gottheiten waren international, weil sie kosmisch waren.“⁴¹

Demnach besteht die Attraktivität des Kosmotheismus, d. h. der religiösen Welt Ägyptens, darin, daß er ein philosophisches und politisches Modell repräsentiert, das durch funktionale Äquivalenzen homogen strukturiert ist. Die kosmotheistische Lebenswelt stellt eine einheitliche Ordnung dar, die dem Menschen selbstverständlich ist und in der er sich beheimatet fühlt. Es existieren keine absoluten, weil religiös-metaphysisch begründeten Störfaktoren, so daß eine allgemeine Übersetzbarkeit zwischen den politisch vernetzten Staaten, folglich eine problemlose Kommunikation gewährleistet ist, die gerade durch das religiöse Modell des Polytheismus als Grundlage der politischen Interaktion garantiert wird: „In dieser Hinsicht stellt der Polytheismus eine große kulturelle Leistung dar. So fremd sich die Gruppen auch in allen anderen Hinsichten sein mögen: über ihre Götter können sie sich verständigen.“⁴²

Offenkundig liegt die Attraktivität des Kosmotheismus (und Polytheismus) demnach nicht nur auf politischer, sondern viel grundlegender auf hermeneutischer Ebene: Intendiert ist nicht, eine Monopolisierung normativer Autorität zu relativieren, indem der Polytheismus in Opposition zum Monotheismus als Inbegriff von Gewaltenteilung und Pluralismus erscheint.⁴³ Die Pointe in der Argumentation Jan Assmanns liegt darin, im Kosmotheismus ein Modell gelingender Kommunikation zu sehen, insofern die Übersetzbarkeit der verschiedenen Götter interkulturellen Dialog ermöglicht und so die Voraussetzungen für Konsensfindung, mithin für Kooperation und Frieden schafft. Denn: „Jedes gemeinsame Unternehmen ist ein Koordinations- und Kommunikationsproblem.“⁴⁴ Der Kosmotheismus entspricht einer „Hermeneutik der Übersetzung“, die auf universale Verständigung abzielt und dementsprechend von der Annahme ausgeht, dort, wo Verständigung durch ein Zuviel an Differentialität gestört oder in die Aporie getrieben wird, herrsche Gewalt. Das Scheitern von Kommunikation kann hier nicht anders denn als „Verweigerung“ von Verständigung wahrgenommen werden. So aber liegt die „Schuld“ dort, wo auf Differenz be-

⁴¹ Assmann, Moses der Ägypter, 19.

⁴² Assmann, Mosaische Unterscheidung, 39.

⁴³ Vgl. O. Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91–116; *ders.*, Individuum und Gewaltenteilung. Philosophische Studien, Stuttgart 2004.

⁴⁴ So Aleida und Jan Assmann, die in diesem Zusammenhang auf die biblische Geschichte vom Turmbau zu Babel rekurrieren, um darzulegen, daß eine gemeinsame Sprache Kommunikation, Kooperation und Gewaltlosigkeit stiftet. Auf den ägyptischen Kosmotheismus und das Zeichensystem der Hieroglyphen als gleichermaßen Einheit gewährleistende Elemente verweisend, zitieren sie dazu auch folgende These Sir Thomas Brownes: „Von allen Menschen, die unter der Sprachverwirrung litten, haben die Ägypter den besten Ausweg gefunden.“ Vgl. Assmann/Assmann, Hieroglyphen, 22; obiges Zitat aus Assmann, Ägypten, 67.

harrt wird – paradigmatisch auf seiten des Monotheismus –, eine mögliche „Schuld“ auf seiten dessen, der Kommunikation als Mittel zur Herstellung von Einheit begreift, kommt hingegen nicht in den Blick.

Die kosmotheistisch fundierte „Hermeneutik der Übersetzung“ favorisiert demnach Diskurs und Konsens, ohne weiter darauf zu reflektieren, daß auch hierin der „Kon-kurs“ des Diskurses liegen könnte. Diese Möglichkeit stand im Zentrum der Debatte zwischen Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida, in der Gadamer in vergleichbarer Weise eine Hermeneutik wechselseitigen Verstehens verteidigt hat, während Derrida seinem differenztheoretischen Ansatz entsprechend gerade das Mißverstehen und die irreduzible Alterität betonte.⁴⁵ In seinen Augen liegt die strukturelle Gewalt nicht in der Verweigerung, sondern in der Assimilation, insofern die Diskursregeln und der Wille zum Konsens immer schon dasjenige übergehen oder zurichten, was sich als Singuläres nicht aneignen läßt. Das Bild der „Horizontverschmelzung“ (Gadamer) spiegelt das ineinander Aufgehen divergierender Standpunkte, wie auch die unterschiedlichen Götter im Kosmotheismus die Funktion eines soziokulturellen „melting pot“ bilden. Demgegenüber hat Derrida auf den Brüchen und nichtassimilierbaren Differenzen beharrt, indem er – ähnlich wie Theodor W. Adorno – die Gewalt gerade dort sieht, wo das Nicht-Identische im Hinblick auf eine vermeintlich ursprünglichere oder aber eschatologisch antizipierte Einheit zugerichtet wird.⁴⁶ Was der einen Seite Bedrohung, ist der anderen Seite Verheißung: die Differenz, das „Chaos“.

Nietzsche ließ seinen Zarathustra ausrufen:

Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: Ihr habt noch Chaos in euch. Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.⁴⁷

Aus der Perspektive des Differenzdenkens ist das Chaos der Inbegriff des Kreativen, des Neuen und Besonderen; für den Kosmotheismus gefährdet das Chaos die intendierte Ordnung und Stabilität.⁴⁸ Dieser Antagonismus mag seinerseits als eine die Kommunikation verweigernde Differenz bzw. Spaltung des einheitlichen Raumes gedeutet werden. Dann wird jedoch offenkundig ein dialektisches Modell vorausgesetzt, das die Einheit als ursprünglich begreift und die Differenz notwendigerweise mit Blick auf die zurückzugewinnende Einheit fokussiert: Kosmos (These) und Chaos (Antithese) zielen auf die erneute Konstitution des Kosmos (Synthese). Gibt es aber diesen unterstellten Ursprung, d. h. den „Goldgrund“ einer verlorenen

⁴⁵ Zu dieser Kontroverse zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion vgl. *J. Derrida/H.-G. Gadamer, Der ununterbrochene Dialog*, Frankfurt am Main 2004.

⁴⁶ Vgl. unter anderem *Derrida, Die Schrift und die Differenz; Th. W. Adorno, Negative Dialektik*, 8. Auflage, Frankfurt am Main 1994.

⁴⁷ *E. Nietzsche, Also sprach Zarathustra*, KSA 4, München 1999, 19.

⁴⁸ Vgl. *Assmann, Ägypten*, 217–222.

Einheit? Oder müßte man nicht besser Kosmos und Chaos als gleichwertige, immer schon ineinander verschlungene, in einem paradoxen Spannungsverhältnis stehende Elemente betrachten, die auf nichts zurückführbar sind: als „Chaosmos“ (James Joyce)?

Derlei Ambivalenzen abzuwehren, ist das erklärte Anliegen des Kosmotheismus. Exemplarisch hat Ägypten stets einen Kampf gegen das Chaos geführt, das dem auf Ordnung, Stabilität und Kontinuität abzielenden System als der Inbegriff des Bösen galt:

Der Kosmos, den sich der Ägypter als einen gelingenden Prozeß – und weniger als einen wohleingerichteten Raum – denkt, muß gegen die Widerstände, die ‚Gravitation‘ des Chaos und des Bösen unablässig durchgesetzt und in Gang gehalten werden. Der Sonnenlauf ist kein Perpetuum mobile, sondern eine fortwährende Anstrengung, ein ständiger Sieg der Gerechtigkeit. Dieses dramatische Weltbild verlängert die ideologischen Grundlagen des ägyptischen Staates ins Kosmische. So erscheint dann der Staat als die Verlängerung des kosmischen Schöpfungs- und Inganghaltungswerkes ins Irdisch-Politische.⁴⁹

Im alten Ägypten legitimiert sich die politische Herrschaft dadurch, daß es ihr gelingt, dem Chaos immer wieder die Ordnung abzurufen. Die Ordnung aufrechterhalten zu können, ist Signum wahrer Herrschaft, während umgekehrt die unangefochtene Herrschaft zwingend ist, um eine homogene und stabile Ordnung zu sichern. Insofern steht Ägypten für ein politisch-theologisches Modell, das in der Homogenität des Kosmotheismus verankert ist, und darin der dualistischen Konzeption eines Carl Schmitt kritisch zuwiderläuft. Für Schmitt galt die entgegengesetzte Maxime: „Ohne Gott keine Herrschaft, ohne Herrschaft keine Ordnung.“⁵⁰ Hier geht das Theologische dem Politischen voraus, indem der Souverän bzw. der Staat sich als Repräsentant einer metaphysischen Instanz versteht, aus der sich seine ganze Autorität speist, um Ordnung durchsetzen und erhalten zu können. Im Modell Ägypten ist es hingegen die aufrechterhaltene Ordnung, welche die Legitimität des Herrschers und seine enge Verbundenheit mit dem Heiligen bestätigt. Insofern erweist sich das Schmittsche Konzept als eine Theologisierung des Politischen, um Herrschaft zu legitimieren. Quintessenz aber ist, daß diese Legitimation zudem über eine Bestimmung von Wahr und Falsch, Freund und Feind, Regel und Ausnahme läuft. Schmitts Politische Theologie scheint der Mosaischen Unterscheidung deshalb zu entsprechen, weil in beiden Fällen Identität und Ordnung durch eine theologisch bzw. metaphysisch motivierte Spaltung etabliert werden:

Gibt es einen Zusammenhang zwischen der Unterscheidung von wahr und falsch und derjenigen zwischen Freund und Feind? Dieser Zusammenhang liegt auf der Hand und verbindet sich mit dem Bilderverbot. Das Bilderverbot wendet die theologische Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, Gott und Götzen, ins Politische und interpretiert sie im Sinne von Freund und Feind. Sie definiert, wer die Feinde

⁴⁹ Assmann, Herrschaft und Heil, 86.

⁵⁰ So Assmann, Herrschaft und Heil, 20.

Gottes sind und wo sie stehen. Beim Bilderverbot handelt es sich um eine Feindbestimmung im Licht der Unterscheidung von wahr und falsch. Gottesfeind ist, wer dem Irrtum anhängt und Götzen verehrt. Die Unterscheidung von Freund und Feind haben wir als Politik der Gewalt definiert.⁵¹

Als Alternative zum Freund-Feind-Denken Schmitts, das als Inbegriff einer binären Logik erscheint, die mit der Mosaischen Unterscheidung in die Welt gekommen ist, erweist sich somit für Jan Assmann der Kosmotheismus. Hier ist der politische Raum noch nicht durch eine erste Unterscheidung polarisiert, sondern eine homogene Einheit, in der sich das Politische als „kulturelle Praxis“ bestimmen läßt, die alle und alles miteinander verbindet.⁵² Hier ist alles auf Stabilität und Dauer gestellt, indem die kosmische Ordnung in der politischen Ordnung unmittelbar präsent erscheint, als die konkrete Realisierung und Erfahrung von Ewigkeit, Heiligkeit und Harmonie. Im Bewußtsein einer „Konnektivität“ aller mit allem ist man in die Welt eingebettet, die es in Gang zu halten gilt, um diese vernetzte Ordnung nicht zu gefährden:

Die rituelle Institutionalisierung von Permanenz hat einen kosmischen Sinn, sie erzeugt kulturelle Ordnung, um kosmische Ordnung zu bewahren. Es handelt sich um eine wahrhaft kosmogonische Memoria. Die Welt wird erinnert, um sie zu erhalten gegen die ständig wirksame Tendenz zum Zerfall, zum Stillstand, zur Entropie, zum Chaos.⁵³

Der Aufrechterhaltung der Ordnung kommt dabei ein dezidiert ethischer Wert zu. Das ägyptische Konzept der Gerechtigkeit – die Ma’at – ist das Grundprinzip der Konnektivität, indem sie alle Menschen über einen Tun-Ergehen-Nexus aneinander bindet:

Gerechtigkeit ist in dieser Vorstellungswelt das, was die Welt im innersten zusammenhält, und zwar dadurch, daß sie die Folge an die Tat bindet. Dadurch wirkt sie ‚konnektiv‘. Sie ‚vernetzt‘ das Handeln zum Schicksalszusammenhang und die Menschen zur Gemeinschaft. [...] Ohne gegenseitige Unterstützung und Orientierung sind die Menschen nicht lebensfähig.⁵⁴

Kosmotheismus und Konnektivität bilden somit zwei wesentliche Elemente, um Ordnung zu denken, ohne auf ein Freund-Feind-Denken rekurren zu müssen, das auf einer Theologisierung politischer Begriffe und einer Stabilisierung mittels Abgrenzung nach außen basiert. Im Rückgriff auf einen der binären Unterscheidung von Freund und Feind vorausliegenden, mithin noch nicht polarisierten Raum des Politischen erscheint der Kosmotheismus, für den Ägypten modellhaft steht, als ein alternatives Konzept: Ordnung und Identität scheinen hier gewährleistet, weil die Gemeinschaft als in unmittelbarer Verbindung zum Heiligen stehend gedacht wird, und

⁵¹ Assmann, Herrschaft und Heil, 262. Zur „Theologie der Gewalt“ vgl. auch ebd. 25.

⁵² Vgl. Assmann, Herrschaft und Heil, 26.

⁵³ Assmann, Ägypten, 88.

⁵⁴ Ebd. 151–152. Zum Prinzip der Ma’at und der konnektiven Gerechtigkeit vgl. ausführlich J. Assmann, Ma’at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, 2. Auflage, München 1995.

diese Verbindung stiftet wiederum Dauer und Sinn. Diese Vorstellung hat eine nicht zu bestreitende Attraktivität. Die Pointe dieser Rekonstruktion Ägyptens als einer den Kosmotheismus gegen das Freund-Feind-Denken in Anschlag bringenden Sinngeschichte liegt allerdings darin, daß in diesem Zusammenhang alle theologischen Begriffe als eigentlich politisch zu verstehende Begriffe gedeutet werden.⁵⁵ Gegen das politisch-theologische System Carl Schmitts wird angedacht, indem zentrale Begriffe der Theologie auf einen politischen Ursprung zurückgeführt werden. So aber geht zwangsläufig der Sinn für das genuin Theologische verloren. Indem sich die Struktur des Denkens nicht ändert, sondern lediglich umgekehrt wird, bleibt das Politische das Totale. Das Politische bildet das System, innerhalb dessen gedacht wird, und genau darin scheint die Crux zu liegen, aufgrund derer die Mosaische Unterscheidung nicht anders als die Geburt des binären Denkens und der Unterscheidung zwischen Freund und Feind gedacht werden kann: als der dialektische Umschlag der ursprünglichen Identität (Kosmotheismus) in die alle Ordnung zersetzende Nichtidentität (Monotheismus), die den vormals homogenen Raum spaltet, ja spalten muß, indem sie eine binäre Logik (These-Antithese) einführt, die der ursprünglichen Einheit diametral entgegensteht und auf eine neuerliche Einheit zugeführt werden muß.

Aufgrund dieses Schemas erscheint Israel notwendigerweise als „Gegenreligion“ und „Gegen-Geschichte“ zu Ägypten und dessen Kosmotheismus. Der jüdische Monotheismus bildet laut Jan Assmann nicht mehr und nicht weniger als einen polemischen Effekt auf Ägypten, indem „Jerusalem“ seine Identität in strikter Abgrenzung zu „Ägypten“ konstituiert und aufrechterhält. Demnach kommt laut Assmann den theologischen Kerngehalten des biblischen Monotheismus (Transzendenz, Schöpfung, Offenbarung, Erlösung) kein eigenständiger und genuiner Wert zu, denn sie sind rein immanent beziehungsweise genealogisch als Resultate eines Abgrenzungsprozesses gegenüber Ägypten gedacht: als die „normative Inversion“ der Kerngehalte des ägyptischen Kosmotheismus:

Idolatrie und Ikonoklasmus sind dialektisch aufeinander bezogen. Die einen sehen den schlechthinigen Frevel, das radikal Böse in einer Religion, die in wahnhafter Verstrickung im Geschöpflichen stecken bleibt und nicht zum Schöpfer vorzudringen vermag. Die anderen sehen die furchtbarste Sünde und den unaussprechlichsten Frevel in einer Religion, die durch die Zerstörung der Bilder und die Verletzung der Tabus den Kontakt zur Götterwelt abschneidet und damit den Segen der Götter, die Fruchtbarkeit des Landes, die Gerechtigkeit unter den Menschen, kurz: die Inangenhaltung der Welt aufs Spiel setzt. Was in der biblischen Tradition die Geschichte vom

⁵⁵ Vgl. Assmann, Herrschaft und Heil, 29–32. Assmann erklärt hier: „Meine Überlegungen nehmen ihren Ausgang von jenem schon genannten Satz Carl Schmitts, der sein Programm einer ‚Politischen Theologie‘ bündig umreißt: Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Mein Programm lässt sich ebenso bündig umreißen durch die Umkehrung dieses Satzes. Dann lautet er: Alle prägnanten Begriffe – vielleicht sagen wir lieber bescheidener: einige zentrale Begriffe – der Theologie sind theologisierte politische Begriffe.“

Goldenen Kalb, das ist in der Ägyptischen Tradition das Motiv der geschlachteten Heiligen Tiere. Die Symmetrie ist vollkommen. Die Verabscheuung der Idolatrie entspringt dem Wunsch nach Erlösung von der Welt, die Verabscheuung des Ikonoklasmas dagegen dem Wunsch nach Inganghaltung der Welt. Das Wissen um diese Beziehung ist in der jüdischen Bibelauslegung nie verloren gegangen. Immer ist das Gesetz als normative Inversion der Idolatrie gedeutet worden. Am eindrucksvollsten von dem großen, wenn auch nicht orthodoxen Philosophen Rabbi Moses ben Maimon (Maimonides, 1135–1204) in seinem ‚Führer der Verirrten‘.⁵⁶

Die in diesem Zitat dargelegte „vollkommene Symmetrie“ weist nun aber einen offenkundigen Bruch auf, der den dialektischen Bezug als Konstrukt erweist, das – wie jedes Systemdenken – über die Spezifika hinweggeht und die irreduziblen Besonderheiten verkennt: Beim biblischen Erlösungsdenken handelt es sich nicht um eine Erlösung von der Welt, sondern um eine Erlösung der Welt. Der Transzendenzbezug des biblischen Monotheismus ist nicht das binäre Pendant zum Kosmotheismus – mithin Gnosis –, sondern ein paradoxes Denken des Verhältnisses von Gott, Welt und Mensch.⁵⁷ Daher gilt es weiterzufragen, um den Monotheismus nicht als das Andere des Selben (des Kosmotheismus) zu denken, sondern als etwas irreduzibel Anderes, das über ein genuines theologisches Potential verfügt, welches sich weder auf den ägyptischen Kosmotheismus und seine neuzeitliche Renaissance im religiös-philosophischen Alleinheitsdenken zurückführen noch aber auf das Schmittsche Freund-Feind-Denken reduzieren läßt.

4. Von realer Gegenwart

Der belgische Künstler Wim Delvoye hat eine Reihe von digital bearbeiteten Photographien erstellt, auf denen massive Felswände mit monumentalen Inschriften zu sehen sind. Die Pointe dieser Arbeiten liegt darin, daß es sich bei den überdimensionalen Einmeißelungen um Kurznotizen handelt, deren Inhalt schon bald überholt sein wird. So lautet beispielsweise eine jener in Fels gehauenen Botschaften: „SUSAN, OUT FOR A PIZZA BACK IN FIVE MINUTES GEORGE.“⁵⁸ Die ironische Diskrepanz zwischen der Kurzlebigkeit des Inhalts und der Dauerhaftigkeit der medialen Codierung verweist darauf, daß es eines möglichst flexiblen Aufschreibesystems bedarf, um so spontane wie flüchtige Gedanken schriftlich festzuhalten. Was angesichts der „Semantik des Steinernen“ von Pyramide und Hieroglyphe als besonders attraktiv erscheint, nämlich eine Botschaft unwandelbar auf Dauer zu erstellen, stellt sich aus anderer Sicht als Paralyse des Denkens dar.

⁵⁶ Assmann, Ägypten, 445; vgl. ebenso auch Assmann, Moses der Ägypter, 20.

⁵⁷ Vgl. F. Rosenzweig, Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1996; Schestow, Athen und Jerusalem.

⁵⁸ Vgl. W. Delvoye, in: Art at the Turn of the Millennium. Ausblick auf das neue Jahrtausend, herausgegeben von B. Riemschneider, U. Grosenick, Köln [u. a.] 1999, 114–115.

Die „Ewigkeitsform“ der Hieroglyphenschrift, der Pyramide und des Ritus läßt das Heilige als das Vollkommene, das in seiner Wiederholung nicht verändert werden darf, sichtbar und gegenwärtig werden:

Das ägyptische Wort für Hieroglyphen ist *mdt ntr*, ‚Gottesworte‘. Der Gedanke einer unveränderlichen ‚Göttersprache‘ wie ihn etwa Jamblichos [...] mit Bezug auf das Sprachsystem skizziert, bezieht sich bei den Ägyptern auf das Schriftsystem, und zwar speziell auf die bildliche Hieroglyphenschrift, und das heißt, auf die Monumentalkunst insgesamt. Durch die Stillstellung der monumentalen Formensprache inklusive der Hieroglyphenschrift soll die maximale Lesbarkeit der ‚Gottesworte‘ sichergestellt werden als der Zeichen, in denen die Ägypter das Heilige ansprechen und vergegenwärtigen zu können glaubten. Die Stillstellung der Formen und die Konstruktion eines Chronotops der unwandelbaren Dauer wirkt sich in zwei eng miteinander verbundenen Bereichen aus: im Bereich des Ritus und in dem der Monumente. [...] Er [Jamblichos; Verf.] schreibt, daß die Ägypter ihre altherwürdigen Gebetstexte wie ‚heilige Asyle‘ betrachtet und keinerlei Änderungen zugelassen hätten. Hier geht es nicht um den Sinn, und nicht um die normative Autorität der Texte, sondern allein um ihre magische Kraft, im Akt der Rezitation das Heilige zu vergegenwärtigen. Es geht darum, daß jede Aufführung des heiligen Textes eine exakte Wiederholung der vorhergehenden bildet. Jamblichos begründet das mit der Unveränderbarkeit der Götter. Das Heilige verändert sich nicht, also darf in den symbolischen Formen, die es zur Gegenwart bringen, keine Veränderung zugelassen werden. Das ist die Antwort, die auch heutige Ethnologen zu hören bekommen, wenn sie fragen, warum bestimmte Muster und Vorbilder sklavisch kopiert werden.⁵⁹

Das „sklavische Kopieren“ der Hieroglyphen spiegelt den Bann wider, den jene heiligen Zeichen auf den Menschen ausüben. Nicht nur die Bildzeichen der Schrift sind starr, sondern auch das Denken, da man jede Veränderung tunlichst vermeiden muß, um die Vergegenwärtigung des Heiligen nicht durch Verfälschung zu gefährden. Für kreative Spontaneität ist hier kein Raum: „Wenn man in harten Stein gravieren müßte, statt wie im Flug zu schreiben, die Literatur wäre ganz anders“ (Paul Valéry).⁶⁰

Erneut erweisen sich die medialen Grundlagen als entscheidend für die Gestalt der Kultur und des Denkens. Mit Blick auf Ägypten und Israel ist dementsprechend auffällig, daß die Mosaische Unterscheidung und das von ihr verhängte Bilderverbot einhergehen mit der Durchsetzung des Hebräischen, das ein überaus abstraktes Schriftsystem darstellt. Daher stellt sich die Frage, ob es sich bei der Mosaischen Unterscheidung weniger um einen Effekt auf Ägypten und seinen Bilderkult, sondern vielmehr um einen geistig-kulturellen Paradigmenwechsel handelt. Vergleicht man das hieroglyphische und alphabetische Aufschreibsystem, ergeben sich entscheidende Unterschiede, die als Grundlage einer neuen Denkweise gelten können, die anderes als nur eine polemische Reaktion auf Ägypten ist.

Die hieroglyphische Bilderschrift kann sich um einen nur auf Konkretes beziehen. Das Aufkommen komplexer und abstrakter Gedanken ist kaum möglich, da das Inventar der Bildzeichen begrenzt ist und bleiben muß, um

⁵⁹ Assmann, Ägypten, 86–88.

⁶⁰ Valéry, 180.

nicht hyperkomplex und damit mehrdeutig, mithin unlesbar zu werden. Zum anderen zeichnet sich die Hieroglyphenschrift wesentlich durch ihre Statik aus, die auf unmittelbare Präsenz und Unveränderlichkeit abzielt, so daß keine interpretatorische Freiheit gegeben ist. Der Schreiber bzw. Deuter der Hieroglyphen steht im Bann der Bilder, von deren erhabener Aura er gänzlich überwältigt wird.⁶¹ Als vollkommene Zeichen bzw. „Gottesworte“ sind ihre Bedeutung und Gestalt ein für allemal festgelegt. Begründet wird dies durch ihre „unmittelbare Signifikation“: Die Hieroglyphen gelten als Inbegriff einer nicht medial vermittelten Präsenz, die das Heilige und Vollkommene exakt, d. h. ohne Verschiebung bzw. „différance“ [sic!] präsentiert. So aber sind die Hieroglyphen so eindeutig wie beschränkt, so ewig wie starr.⁶²

Demgegenüber stellt die Alphabetschrift ein avanciertes Zeichenmodell dar, das auf Abstraktion, Arbitrarität und Linearität beruht. Nun erst ist es überhaupt möglich, daß ein an Zeit und Geschichte, Deutbarkeit und Wandel orientiertes Denken aufkommen kann. Jetzt entwickelt sich ein Bewußtsein von Vergänglichkeit und Zukunft, von Kreativität, Offenheit und Fortschritt. Galt vormals die exakte Wiederholung der Zeichen als Maxime, um die Bedeutung nicht zu verfälschen, so wird nun die nahezu unendliche Variierbarkeit und Deutbarkeit der Zeichen zum Prinzip, aufgrund dessen sich immer neue und bislang ungeahnte Bedeutungsmöglichkeiten ergeben, die zu einem flexiblen und innovativen, offenen und emanzipatorischen Denken führen.⁶³

Dieser geistig-kulturelle Paradigmenwechsel, der durch die Alphabetschrift hervorgerufen wurde, wird auch von Jan Assmann ausdrücklich zugestanden, allerdings nicht unbedingt nur positiv gewertet:

⁶¹ Zum Begriff des Erhabenen vgl. *I. Kant*, Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe X, herausgegeben von *Wilhelm Weischedel*, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1977, 164–191.

⁶² Als Beispiel für die Natürlichkeit und „unmittelbare Signifikation“ der Hieroglyphe rekurrieren Aleida und Jan Assmann mehrfach auf das hieroglyphische Zeichen des Hasen, das laut Horapollon für Wachsamkeit steht, weil man – wenn man in die Natur des Hasen eingeweiht ist – darum weiß, daß der Hase niemals seine Augen schließt. In diesem Sinne besteht eine natürliche Bedeutungsverwandschaft zwischen dem ikonischen Signifikanten „Hase“ und dem Signifikat „Wachsamkeit“. Vgl. unter anderem *Assmann/Assmann*, Hieroglyphen, 17–18. Es stellt sich nun aber erstens die Frage, warum jene natürliche Bedeutungsbeziehung so und nicht anders ist, könnte der Hase doch ebenso gut z. B. für Fruchtbarkeit oder gutes Hörvermögen stehen. Zweitens verläuft die „unmittelbare Signifikation“ keineswegs „amedial“, denn sie bedarf des Supplements der Schrift, um „Hase“ und „Wachsamkeit“ denken zu können. Die Unmittelbarkeit der Bedeutung ist eine logozentrische Fiktion, die immer schon „verspätet“ bewußt wird. Zu dieser „Verspätung“ und der mit ihr einhergehenden konstitutiven und irreduziblen Differenz vgl. *Derrida*, Grammatologie, Teil I.

⁶³ Die hier vorgenommene Betonung der Alphabetschrift als ein kulturell und geistig avanciertes Zeichensystem soll allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Dominanz der „Linie“ (vgl. *Derrida*, Grammatologie, 152–156.) ihrerseits zu Entwicklungen und Verabsolutierungen geführt hat, die es kritisch in den Blick zu nehmen gilt – so z. B. den Verlust eines mehrdimensionalen symbolischen Denkens, der von Aleida und Jan Assmann berechtigterweise beklagt wird. Entscheidend erscheint jedoch, worin man mögliche alternative Wege sieht. Eine Rückkehr zum Präsenzdenken erscheint nicht unbedingt als die angemessenste Variante.

What I find most interesting in this debate on hieroglyphs and letters is the correlation of media, epistemology and religion. In our century there have been similar debates on the implications of writing, connected with the names of Marshall McLuhan, Jack Goody and others. Eric Havelock coined the term ‚alphabetic revolution‘ which he interpreted as a Greek achievement leading to abstract thinking, logical reasoning, scientific research, technology and everything else which shaped Western culture including monotheism and enlightenment. The 18th century did not go that far. Scholars of that time were operating within a far more restricted field of available data. Yet they were remembering what nowadays tends to be forgotten: the fact that the invention of the alphabet (in the sense of non-pictorial signs relating exclusively to sounds) was not a Greek but a Semitic achievement and that it was in fact ultimately derived from Egyptian hieroglyphs. The idea to correlate this grammatological revolution with an iconoclastic rejection of images, with monotheism and what Freud called a progress in intellectuality (Fortschritt in der Geistigkeit) is at least as interesting a phantasy as its modern correlation with logical thinking, democracy and other allegedly Western achievements. In the same way as monotheism could be regarded as an exodus out of the cosmological shelter (or prison-house) of natural religions or ‚cosmotheism‘, alphabetical writing came to be regarded as an exodus out of the sensual involvement in the world of visible forms. Warburton and Mendelssohn were right: revelation could only take place in a realm of signs, not of pictures.⁶⁴

Die Frage nach dem Verhältnis von Bild, Schrift und Offenbarung wird hier ins Zentrum gerückt.⁶⁵ Die Offenbarung der Schrift im Monotheismus scheint jedoch primär als ein Moment in den Blick zu kommen, das infolge der Eröffnung von Transzendenz die Beheimatung des Menschen in der Welt sowie die konnektive Inganghaltung derselben stört. Die „Grammatik“ der Hieroglyphen „offenbart“ hingegen die Ewigkeit des Heiligen in unmittelbarer Präsenz, so daß sich die kosmische Ordnung in das soziale Gefüge einsenkt.⁶⁶ Die Gegenwärtigkeit von Sinn stellt sich als die Voraussetzung eines positiven Weltverhältnisses dar, aufgrund dessen Gemeinschaft und verantwortliches Engagement für Welt und Mensch motiviert werden.⁶⁷ Die Welt, in der das unsichtbare Heilige sichtbar wird, indem es

⁶⁴ J. Assmann, Pictures versus Letters: William Warburton's Theory of Grammatological Iconoclasm, in: Representation in Religion, 297–311, Zitat: 311. Assmann zitiert hier unter anderem Moses Mendelssohn, der bereits auf die Interdependenz von Zeichen, Kultur und Religion hingewiesen hat: „Mich dünkt, die Veränderung, die in den verschiedenen Zeiten der Kultur mit den Schriftzeichen vorgegangen, habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntnis überhaupt und insbesondere an den mannigfachen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen sehr wichtigen Anteil.“ Ebd. 309. Zur Bedeutung der Alphabetschrift (insbesondere des Hebräischen) vgl. auch J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, 2., durchgesehene Auflage, München 1997, 259–272, vor allem 264.

⁶⁵ Vgl. explizit Assmann, Pictures versus Letters, 297.

⁶⁶ Vgl. Assmann, Ägypten, 451: „Durch die Inkarnation in heiligen Tieren sowie durch die Einwohnung in heiligen Bildern und Riten lässt sich das Göttliche sehr weit in die Menschenwelt ein, nicht um sie zu ‚erlösen‘, sondern um sie in Gang zu halten. Der ‚Einstrom göttlicher Gegenwart‘ erscheint als eine Energie, die die Statuen belebt und in den heiligen Tieren Fleisch wird. Die Energie, die hier erzeugt wird, um die Welt in Gang zu halten, entsteht durch die Herstellung von Verbindung oder ‚Konnektivität‘.“

⁶⁷ Zur Interdependenz von Grammatik und Gesellschaftsordnung vgl. Assmann, Herrschaft und Heil, 208f. Zur Erläuterung verweist Jan Assmann auf George Steiner, der den – durch die Dekonstruktion Jacques Derridas angeblich katalysierten – Zerfall der Sprache als Bedrohung des

mittels symbolischer Formen (z. B. die Hieroglyphen, Pyramiden) erscheint, läßt die Welt für den Menschen bewohnbar und heimatlich werden. Die so verstandene, über Bilder präsent gemachte Offenbarung führt zu einer Positivierung der Welt, wie sie zu Zeiten des ägyptischen Kosmotheismus paradigmatisch gegeben war, weshalb die Maxime der Bildverehrer bzw. Kosmotheisten laut Jan Assmann folgendermaßen formuliert werden kann:

This maxim, of course, is not ‚make as many idols and images as you possibly can of all you see in the sky, on earth and in the water‘, but, rather, ‚worship everything divine wherever you feel its manifestations, do not neglect any of the divine powers you feel operative in the establishment and maintenance of order, in the cosmos and in society as well as in your own soul and body; never forget that you depend on this whole world surrounding you and that this world needs to be maintained by constant care lest it would turn uninhabitable and people become strangers in a world no longer animated by divine life and order; maintain the world in its divine animateness by incessant efforts of imagination and articulation – iconic, verbal and dramatic.⁶⁸

Symbolische Formen dienen dazu, die kosmische Ordnung und Energie, welche die soziokulturelle Grundlage einer Verbindung zwischen dem Göttlichen, Menschlichen und Weltlichen schafft, manifest werden zu lassen, indem sie jene unsichtbare Ordnung und Energie sichtbar und bewußt machen.⁶⁹ In dem Sinne hat auch Paul Klee, der in seinen Arbeiten auf die Welt der Ägypter und die symbolische Formensprache der Hieroglyphen Bezug genommen hat, programmatisch formuliert: „Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar.“⁷⁰ Diese ästhetische Maxime hallt in den Ausführungen Jan Assmanns zu Bild, Offenbarung und Bilderverbot offenkundig wider, insofern er im Bilderverbot der Mosaïschen Unterscheidung nicht nur die Gefahr, sondern die Intention sieht, die Macht der symbolischen Formen, das Unsichtbare sichtbar zu machen, zu unterminieren: „The rejection of images is not about ‚iconicity‘ in the sense of the capacity of replicating the visible, but about power in the sense of making the invisible visible.“⁷¹ Bilder bzw. symbolische Formen insgesamt stiften durch das Sichtbarmachen des Unsichtbaren eine soziale und kommunikative Verbindung unter den Menschen, während der Ikonoklasmus dieses Band, das den Menschen ethisch auf die Welt verpflichtet, zerstöre: „Iconoclasm would bereave the world of this divine animation and would

sozialen Miteinanders beklagt hat. Vgl. G. Steiner, *Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?* München 1990, 150–165.

⁶⁸ So Jan Assmann in der Einleitung zu *Assmann/Baumgarten, Representation in Religion*, XV.

⁶⁹ Vgl. *Assmann, Representation in Religion*, XV: „[...] it is understood that this support and maintenance of cosmic life and order can only be effectuated by means of a symbolic articulation of these powers that animate the world from within and from above. The making of images is to be seen as an important aspect of this constant concern of symbolic articulation which is not a re-duplication of reality but a visibilisation of order.“

⁷⁰ Vgl. S. Partsch, *Paul Klee 1879–1940*, Köln [u. a.] 2003, 54.

⁷¹ *Assmann, Representation of Religion*, XVII.

turn it into mere inanimated matter, doomed to pollution and decomposition.“⁷²

In dieser Perspektive ergibt sich erneut ein einseitig dualistischer Blick auf das Verhältnis von Kosmotheismus und Monotheismus, der letzteren nur als eine politische Strategie der Identitätsbildung mittels Abgrenzung von Ägypten wahrnimmt, in deren Folge sich ein negatives, ja geradezu gnostisches Weltverhältnis seinen Weg gebahnt hat. Die kultur- und vor allem gedächtnisgeschichtliche Interpretation und Bewertung der Mosaischen Unterscheidung, des Aufkommens der Alphabetschrift und des Bilderverbots folgt in den Arbeiten Jan Assmanns weiterhin dem oben beschriebenen dialektischen Schema, aufgrund dessen die Mosaische Unterscheidung im Licht des negierenden Geistes erscheint, welcher der zweiten Stufe der Dialektik entsprechend das Bewußtsein der Nichtidentität in die Welt einführt und sich darin jeder Einheit und Harmonie verweigert. Wie eigentlich nur in der Gnosis, fühlt sich der Mensch in seinen Augen nunmehr fremd in der Welt.⁷³ Gnosis oder Akosmismus wären daher viel treffendere kontrastive Begriffspendants zum Kosmotheismus, die auch tatsächlich benannt werden, jedoch stets auf gleichem Niveau mit dem Monotheismus, der als konstruierter Gegenbegriff zum Kosmotheismus all das zu umfassen hat, was dem kosmotheistischen Paradigma zuwiderläuft:

Das ist die genaue Umkehrung dessen, worum es im hebräischen Monotheismus eigentlich geht. ‚Die Luft ist mein Körper, Himmel und Ozean sind mein Gewand‘: So spricht der kosmische Gott, ‚le dieu cosmique‘, wie André-Jean Festugière ihn treffend genannt hat. Er sagt nicht: ‚Ich bin, der ich bin‘, sondern: ‚Ich bin das All.‘ ‚Ich bin, der ich bin‘, sagt demgegenüber ein ganz anderer Gott, ein Gott, der auf Nichts außerhalb seiner verweist, sondern allen kosmischen Identifikationen den Boden entzieht. Dieser Satz ist die Verweigerung, die Negation solcher kosmischer Referenz. Mit der kosmischen Referenz wird aber zugleich auch der interkulturellen Übersetzbarkeit der Boden entzogen. Jahwe ist bei aller Transzendenz zugleich ein dezidiert nationaler Gott. Er ist das genaue Gegenteil des kosmischen Gottes, den die römische und griechische Spätantike als den Einen über allen anderen nationalen Göttern verehrte.“⁷⁴

In dieser scharfen Entgegensetzung von Kosmotheismus und biblischem Monotheismus perpetuiert sich erneut das Schema von These und Antithese, das auch hier über nicht integrierbare Eigenheiten hinweggeht und so z. B. Jahwe unzutreffend als „nationalen Gott“ ausgibt, statt genauer auf den zwischen Universalismus und Singularität vermittelnden Schöpfungs- und Erwählungsgedanken zu reflektieren. Nochmals wird deutlich, daß die Frage nach dem genuin theologischen Status und Eigenwert der Mosaischen Unterscheidung, insbesondere der Bedeutung von Transzendenz und Bilderverbot, im Modell Jan Assmanns prinzipiell nicht gedacht werden kann. Demgegenüber gilt es daher im Folgenden zu zeigen, daß die theologischen

⁷² Ebd. XVI.

⁷³ Vgl. ebd. XVII.

⁷⁴ Assmann, Ägypten, 468; vgl. auch *ders.*, Mosaische Unterscheidung, 62–64.

Begriffe des biblischen Monotheismus eine genuine und nicht auf Ägypten (oder auch Athen) reduzierbare Denkweise darstellen, die sich nicht ohne Verlust in politische (oder philosophische) Kategorien verflüssigen läßt.⁷⁵

5. Vom Ereignis

„Die Mosaische Unterscheidung führt einen neuen Typus von Wahrheit ein: die absolute, geoffenbarte, metaphysische oder Glaubenswahrheit. Dieser fünfte Wahrheitstyp gehört nicht zu den ‚einfachen‘ oder ursprünglichen Wahrheiten, er stellt vielmehr eine Innovation dar.“⁷⁶ Was aber genau bezeichnet das Innovative an der Mosaischen Unterscheidung, wenn es mehr sein soll als der dialektische Umschlag, durch den eine primäre Religion zum Bewußtsein ihrer selbst gelangt und als sekundäre Religion eine Theologie ausformuliert?⁷⁷

Anstatt die Mosaische Unterscheidung im Sinne eines Ursprungsdenkens als „normative Inversion“ zu begreifen, läßt sich der biblische Monotheismus alternativ als ein Ereignis denken. Dies zu versuchen ist in sich aporetisch, da das Ereignis als singuläres Moment in der Zeit weder antizipierbar noch in eine allgemeine Struktur des Verstehens integrierbar ist. Das Ereignis konstituiert vielmehr überhaupt erst eine neue Ordnung, durch die der bisherige Horizont des Seins eine bislang ungeahnte Öffnung erfährt. War Offenbarung im Kontext der Bilder durch die Funktionselemente der Welterschließung, der Vergegenwärtigung des Heiligen und der Konnektivität charakterisiert, kommt der Offenbarung mit Blick auf die Schrift und den biblischen Monotheismus eine spezifische Bedeutung zu, die nicht bloß eine Distanz zur Welt bedeutet. Der Transzendenzbezug relativiert das Gegebene dahingehend, daß das, was ist, nicht alles ist; er entwertet aber dadurch das Gegebene keineswegs. Statt dessen schreibt er der bislang als statisch wahrgenommenen Ordnung der Dinge die Möglichkeit des Neuen, des Schöpferischen ein.⁷⁸ Der Exodus bedeutet in diesem Sinne mehr als nur

⁷⁵ Mit dem Anliegen, theologische Begriffe erneut zu politischen Begriffen zu verflüssigen, bewegt sich Jan Assmann explizit in der Nähe von Jürgen Habermas und dessen Programm einer kommunikativen Rückübersetzung theologischer in philosophische Kategorien. Vgl. *Assmann, Mosaische Unterscheidung*, 165: „Die Mosaische Unterscheidung steht, wie Freud uns gelehrt hat, nicht nur für Träume, Verdrängung und Neurose, sondern auch für einen ‚Fortschritt in der Geistigkeit‘, der – wie teuer auch immer erkauft – nicht wieder aufgegeben werden darf. An der Unterscheidung zwischen wahr und falsch, an klaren Begriffen dessen, was wir mit unseren Überzeugungen als unvereinbar empfinden, werden wir festhalten müssen, wenn anders diese Überzeugungen irgendeine Kraft und Tiefe besitzen sollen. Nur werden wir diese Unterscheidung nicht mehr auf ein für allemal festgeschriebene Offenbarungen gründen können. In dieser Weise müssen wir die Mosaische Unterscheidung selbst zum Gegenstand einer unablässigen Reflexion und Redefinition, einer ‚diskursiven Verflüssigung‘ [Jürgen Habermas] machen, wenn sie uns Grundlage eines Fortschritts in der Menschlichkeit bleiben soll.“

⁷⁶ *Assmann, Mosaische Unterscheidung*, 28.

⁷⁷ Zur Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion vgl. *Assmann, Mosaische Unterscheidung*, 11–14, 38f.

⁷⁸ Deutlich wird dies unter anderem auch im Vergleich zu den ägyptischen Vorstellungen von

„an exodus out of the sensual involvement in the world of visible forms“ (Jan Assmann). Der Auszug aus Ägypten ist das Zurücklassen eines überkommenen kulturellen Gefüges, inauguriert durch ein Ereignis, in dem die Möglichkeit des Unmöglichen zu Bewußtsein gelangt.

Der Exodus markiert den Aufbruch ins Ungewisse und Zukünftige. Ägypten steht hingegen für ein Denken, in dem Freiheit und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit koinzidieren, insofern die sichtbare Welt der unsichtbaren kosmischen Ordnung entspricht. Aufgrund dieses Nexus kann und darf die innerweltliche Ordnung nicht verändert werden, denn dies wäre gleichbedeutend mit dem Einbruch des Chaos. Folglich wird in Ägypten insbesondere die Gemeinschaft hochgehalten und als Inbegriff des gelingenden Lebens gedacht, wohingegen Einsamkeit und Autarkie als Mißlingen des Sicheinfügens in die Ordnung und damit als Formen des Bösen und des Todes gewertet werden.⁷⁹ In solcher Perspektive muß zwangsläufig das Neue und Schöpferische als die Bedrohung schlechthin erscheinen. Daß man darüber hinaus sogar um einer ungewissen Zukunft willen die gegenwärtige Ordnung verläßt und ins Offene aufbricht, war hingegen für die Ägypter wohl geradezu ein Trauma – insbesondere deshalb, weil ihnen das Prinzip der Konnektivität auch über den Tod hinaus galt, und warum auch das Grab den „stärksten Brennpunkt von Identität und Zugehörigkeit“ bildete. Gegenüber der Fremde verspürte man entsprechend Furcht und Abscheu, aus Angst, man könnte in ihr sterben und begraben werden.⁸⁰ In der Konsequenz ergibt sich nun aber, daß Moses angesichts dessen kaum ein Ägypter hat sein können, erscheint es doch unvorstellbar, daß ein Ägypter derart radikal den eigenen Denkwängen zuwidergehandelt hätte. Sich aus der heilsbedeutsamen Heimat der ägyptischen Stadt in die lebensfeindliche Wüste zu begeben, kann nicht allein als normative Inversion verstanden werden, die ein Ägypter in Abgrenzung zu seiner eigenen Herkunft vollzieht.⁸¹ Es erscheint daher fraglich, ob Ägypten tatsächlich als Bestandteil

Zeit und Ewigkeit, die Zukunft im eminenten Sinne nicht denken können. Zu jenen Vorstellungen vgl. Assmann, Ägypten, 32–34.

⁷⁹ Vgl. ebd. 153.

⁸⁰ Vgl. Assmann, Herrschaft und Heil, 229–234, Zitat 230f.: „In der Fremde, wo niemand den Verstorbenen zu Lebzeiten gekannt hat, ist diese todüberdauernde Zugehörigkeit im Medium des Grabes schwieriger; im Ausland, wo ein beschriftetes Grab mangels geschulter Handwerker gar nicht angelegt werden kann und auch niemand die Inschriften lesen könnte, ist sie ganz ausgeschlossen.“

⁸¹ So hat bereits Echnaton den Monotheismus (genauer: einen monistischen Kosmotheismus) in Ägypten eingeführt, ein Exodus, wie Moses ihn dann parallel mit der Mosaïschen Unterscheidung initiiert hat, wäre für Echnaton jedoch nicht denkbar gewesen. Daher erscheint die Parallelisierung von Echnaton und Moses auf kultur- und gedächtnisgeschichtlicher Ebene als fragwürdig. Als Figur der Erinnerung läßt sich Moses nicht auf Echnaton als vorausliegende Figur der Geschichte zurückführen, um in der Perspektive der Gedächtnisgeschichte die Mosaïsche Unterscheidung lediglich als „normative Inversion“ zu lesen. Vgl. Assmann, Moses der Ägypter, 18: „Moses ist eine Figur der Erinnerung, aber nicht der Geschichte; Echnaton dagegen ist eine Figur der Geschichte, aber nicht der Erinnerung. Weil aber in der Sphäre kultureller Unterscheidungen und Konstruktionen alles auf die Erinnerung ankommt, sind wir berechtigt, nicht von Echnatons, sondern von Moses' Unterscheidung zu sprechen.“

der Gründungssemantik Israels angesehen werden kann, für die das Exodus-Ereignis kultur- und gedächtnisgeschichtlich eine wesentliche Rolle spielt, und zwar in dem Sinne, daß Israel nicht (nur) aus Ägypten auszieht, sondern vor allem in eine ungewisse und ungeahnte Zukunft aufbricht, die Ägypten als Volk seinerseits niemals hätte denken können.⁸²

Moses als eine hebräische Figur der Erinnerung zu deuten, impliziert somit, die theologischen Gehalte, für die Mose steht, als genuine Elemente des biblischen Monotheismus zu lesen, die insbesondere ein Denken der Schöpfung, Offenbarung und Erlösung umfassen. Diesen drei zentralen Elementen ist dabei nicht zufällig ebenfalls die Signatur des Ereignisses wesentlich eingeschrieben, sind es doch Kategorien, welche die Ordnung des Seins unterbrechen, indem sie diese keineswegs negieren, wohl aber für die Möglichkeit des Unmöglichen öffnen, die alles Gegebene kritisch transzendiert. Wie z. B. bei dem Ereignis der Erfindung, besteht die Quintessenz des Denkens und des Weltverhältnisses im Horizont des Ereignisses darin, sich rückhaltlos dem Unerwarteten zu öffnen, um Zukunft, Kreativität, Fortschritt, Veränderung – mithin Freiheit jenseits der Notwendigkeit zu denken: „Damit es ein Erfindungsereignis gibt, muß die Erfindung zunächst unmöglich erscheinen; das Unmögliche muß möglich werden. Die einzige Möglichkeit der Erfindung ist also die Erfindung des Unmöglichen.“⁸³

In diesem Zusammenhang ist nunmehr auch die Bedeutung des Bilderverbots anders einzuschätzen: Für Jan Assmann stellt das zweite Gebot einen Kommentar zum ersten der Zehn Gebote dar, um dementsprechend das Bilderverbot als normative Inversion der Idolatrie zu charakterisieren.⁸⁴ Das erste Gebot thematisiert jedoch die Einzigartigkeit (nicht nur die Einzigkeit) Gottes, während das zweite Gebot die Transzendenz Gottes vor jeglicher Vereinnahmung schützt.⁸⁵ Einzigartigkeit und Transzendenz lassen sich zudem erst unter der Voraussetzung eines abstrakten Zeichensystems denken, wie es das Hebräische ist. Das Bilderverbot entsteht nicht in polemischer Abgrenzung zur Idolatrie Ägyptens, sondern mit Einführung der Alphabetschrift, indem nun das „Ereignis“ des Transzendenzgedankens

⁸² Vgl. Assmann, *Moses der Ägypter*, 246–247. Jan Assmann betont unter anderem: „In dieser Erinnerungsfigur gehört daher Ägypten nicht einfach zur historischen Umwelt Israels, sondern ist die Gründungssemantik des Monotheismus eingeschrieben. [...] Ägyptens Rolle in der Exodus-Geschichte ist nicht historisch, sondern mythisch: sie gehört bestimmend zum Selbstbild derer, die diese Geschichte erzählen. Ägypten ist der Mutterleib, aus dem das auserwählte Volk hervorging, aber die Nabelschnur ist ein für alle Male durch die Mosaische Unterscheidung durchgeschnitten worden.“

⁸³ J. Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003, 32.

⁸⁴ Vgl. Assmann, *Moses der Ägypter*, 20–21.

⁸⁵ Jan Assmann betont hingegen, der Gedanke der Transzendenz sei nicht im Bilderverbot impliziert, denn es gehe nicht um die Defizienz der Bilder im Vergleich zum unabbildbaren Gott, sondern vielmehr um die Effizienz der Bilder, aufgrund derer sie dazu verleiten, verehrt zu werden, folglich wie „andere Götter“ zu funktionieren. Vgl. Assmann, *Representation in Religion*, XIII.

überhaupt erst stattfinden kann und die Möglichkeit des Neuen und Ungeahnten, des Unmöglichen, wie es in der interpretatorischen Reflexion auf die Schrift zu Bewußtsein gelangt, konstituiert. In diesem Verstehenshorizont fungiert dann das Bilderverbot als Sicherung dessen, daß das einmal errungene Niveau des Denkens nicht erstarrt oder gar in alte Strukturen zurückfällt, sondern sich kontinuierlich immer wieder neu erfindet und für Ungeahntes offenhält. Es schützt die Möglichkeit des Neuen und der sich darin von der Notwendigkeit emanzipierenden Freiheit, indem es immer wieder das Gegebene relativierend transzendiert. Insgesamt kann das Bilderverbot daher als eine Instanz angesehen werden, die nicht nur den Bilderkult als Verehrung anderer Götter verurteilt, sondern – mehr noch – die Statik, Geschlossenheit und auf Sicherheit sinnende Ordnungs- und Orientierungsbedürftigkeit des Denkens. Nicht die Vergötterung eines positiv gegebenen Immanenten, sondern die darin implizierte Beschränkung des freien Geistes erscheint als die größte Sünde.⁸⁶

6. Stein und Freiheit

Der Exodus ist im weiteren nicht nur ein „Ereignis“, insofern er die Möglichkeit des Neuen und Unmöglichen in die Ordnung des Seins einschreibt, er ist auch ein „Ereignis“ in dem Sinne, daß im Exodus das Bewußtsein von Singularität zur Geltung gebracht wird. Dieses Singuläre ist jedoch nicht das sich vom Allgemeinen ablösende Individuelle, das in der Negation zu sich selbst gelangt, um schließlich erneut in der Synthese mit dem Allgemeinen versöhnt zu werden. An die Stelle der Hegelianischen Logik tritt das Bewußtsein der Singularität jedes Menschen, der als Ebenbild des einzigartigen Gottes ebenfalls einzigartig ist.⁸⁷ Folglich verweigert sich ein solches Bewußtsein der Singularität jeder Form von Herrschaft, die das Allgemeine

⁸⁶ In diesem Zusammenhang läßt sich auch die biblische Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex 32) anders lesen. Für Jan Assmann geht es in jener Geschichte um die Kritik daran, daß eine symbolische Form als Gott selbst verehrt wird und so vom „wahren“ Gott ablenkt, weshalb er das Bilderverbot als „normative Inversion“ der Idolatrie Ägyptens interpretiert. Vgl. *Assmann, Herrschaft und Heil*, 258–264; *ders.*, *Representation in Religion*, XIII–XV. Die Geschichte vom Goldenen Kalb kann jedoch ebensogut als Mahnung gedeutet werden, nicht anachronistisch in eine bereits überwundene statische und unfreie Lebens- und Denkweise zurückzufallen. Das Goldene Kalb füllt den Raum des Ungewissen, indem die Israeliten erneut zugunsten einer Leitfigur auf ihre radikale Freiheit und Selbstverantwortlichkeit verzichten wollen, die ihnen als zu große Bürde erscheint: „Als das Volk sah, daß Mose noch immer nicht vom Berg herabkam, versammelte es sich um Aaron und sagte zu ihm: Komm, mach uns Götter, die vor uns herziehen“ (Ex 32, 19). Der Empfang und die Nachfolge des Wortes Gottes aber erfordert eine radikale Freiheit, die auch das Ungewisse, Riskante, Ereignishafte einbegreift, und so zerstört Moses die ersten Gesetzestafeln, weil ihm die Israeliten angesichts des Goldenen Kalbs als noch nicht bereit genug erscheinen, den Bund fortzusetzen und das Wort Gottes frei anzunehmen. Es geht daher in Ex 32 nicht um die „Eifersucht“ Gottes auf andere Götter, sondern um den geistigen Anspruch radikaler Freiheit, der sich mit dem Exodus und dem Wort Gottes biblisch verbindet.

⁸⁷ In diesem Zusammenhang kann auch das Aufkommen des Bekenntnisses alternativ gedeutet werden als Ausdruck des Bewußtseins der Singularität und Unvertretbarkeit. Zum Bekenntnis als Resultat der Mosaischen Unterscheidung vgl. *Assmann, Mosaische Unterscheidung*, 33.

dem Individuellen vorordnet und die assimilierende Subsumtion des Einzigartigen fordert. Und da alle Menschen als Ebenbild Gottes gedacht sind, verbietet sich grundsätzlich jede Herrschaft von Menschen über Menschen.⁸⁸

Dieses Singularitätsbewußtsein ist zudem erneut zurückgebunden an die Schrift, d. h. an die semiotischen Grundlagen des Denkens. Erst in der Reflexion auf die abstrakte Alphabetschrift kann der Mensch zur Einsicht dessen gelangen, daß das Zeichen das Unsichtbare und Abwesende nicht authentisch präsentiert, sondern im Verhältnis zum Signifikat immer schon zu spät kommt. In der Repräsentation ist das Repräsentierte bereits verschwunden und kann nur als Abwesendes, als Spur wahrgenommen werden. Das Zeichen (ob nun Schrift oder Bild) gleicht geradezu einem „Grab“, welches das Bezeichnete in seiner Singularität negiert, um es als Moment des Allgemeinen wieder-holen zu können. Das Lebendige muß sterben, um leben zu können. Das, was dann lebt, ist jedoch nicht mehr das Lebendige, sondern dessen iterierbares Supplement.⁸⁹ Die Einsicht in diese „Intrige“ des Zeichens verweist den Menschen somit letztendlich auf seine eigene Endlichkeit. Jene läßt sich plötzlich nicht länger durch den erhabenen Zauber symbolischer Formen blenden, denn diese erweisen sich nun als Inbegriff des Todes, insofern sie das Singuläre ans Allgemeine verraten. Statt dessen kommt der Erlösungsgedanke auf, und zwar nicht als erneut normative Inversion des ägyptischen Ewigkeitsdenkens, sondern als Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Dauer für einen jeden Menschen in seiner irreduziblen Einzigartigkeit.⁹⁰

Angesichts solcher Interdependenz von Zeichen und Tod, repräsentierender Iterabilität und konstitutiver Abwesenheit des Singulären, erweist sich schließlich das absolute Bild als Herrschaft des Todes. Je authentischer

⁸⁸ Über das Moment der Ebenbildlichkeit läßt sich die Negation jeder Herrschaft von Menschen über Menschen adäquater erklären, als durch die Dichotomie von göttlichem Herrscher (Pharao) und transzendentelem Gott (Jahwe), wie Jan Assmann es versucht, um so erneut Ägypten und Israel in der Logik „normativer Inversion“ zu denken. Vgl. Assmann, Herrschaft und Heil, 47–48.

⁸⁹ Vgl. Derrida, Grammatologie, 105–129. Derrida betont hier zum Schluß: „Dass das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (und nicht nur für einen endlichen und erschaffenen Geist) Spur ist, dass es sich immer schon in der Position des Signifikanten befindet – das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewusstseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muss.“ Zur Pyramide als dem Sinnbild des Zeichens und des Grabes zugleich vgl. auch ders., Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie, in: Ders., Randgänge der Philosophie, herausgegeben von Peter Engelmann, Wien 1988, 85–118. Zur Illustration der Schrift beziehungsweise jedes Zeichens als „Supplement“ des Lebendigen vgl. auch F. Kafka, Ein Traum, in: Ders., Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa, herausgegeben von R. Hermes, limitierte Sonderausgabe, Frankfurt am Main 1999, 248–250.

⁹⁰ So wiegt beispielsweise die „Waage Hiobs“ nicht die guten und schlechten Taten des Menschen gegeneinander auf, wie es im ägyptischen Totengericht geschieht; vielmehr wird das Leid des Menschen gewogen, das sich gegen den Trost des Allgemeinen sperrt. Zum ägyptischen Totengericht vgl. Assmann, Ägypten, 178–195. Zur „Waage Hiobs“ vgl. L. Schestow, Auf Hiobs Waage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten, Berlin 1929, Teil III.

ein Bild oder Zeichen seinen Gegenstand sichtbar zu machen scheint, desto effizienter täuscht es über die Abwesenheit desselben hinweg. Die Befreiung aus dem Bann des Bildes kommt daher einer Selbstbehauptung des Lebens gegenüber dem sich immer schon vollziehenden Tod gleich. Statt den „Goldgrund“ eines Palimpsests zu eruieren, der als vermeintlicher Ursprung das Singuläre auf ein ihm vorausgehendes Allgemeines verpflichtet, wären immer neue Überschreibungen des Palimpsests zu vollziehen, um das je Singuläre und Neuartige gegenüber dem schon Gegebenen zur Geltung zu bringen. Die Überschreibung oder Übermalung eines „Goldgrunds“ stellte in diesem Sinne eine konsequente Befolgung des Bilderverbotes dar, das in entsprechender Weise intendiert, die Verabsolutierung des Allgemeinen als Tod im Zeichen zu unterminieren. Man denke hier beispielsweise an das Werk Arnulf Rainers, der in seinen Übermalungen von Photographien die Selbstbehauptung des Lebens gegenüber der Übermacht des Todes, die ihn in jenen Photographien anblickt, exerziert.⁹¹

Jene Selbstbehauptung des Lebens ist dabei offenkundig keine Willkür oder Machtausübung, sondern ein Akt der Freiheit, der paradigmatisch in den frei flottierenden Zeichen der Schrift die Möglichkeit des Neuen und Emanzipatorischen erblickt und als geistige Kategorie ergreift. In der Reflexion auf die Schrift wird nicht nur die Endlichkeit und Singularität des Lebens als Abwesenheit desselben im wiederholbaren, weil allgemeinen Zeichen erfahren, sondern auch die Freiheit des Denkens, die in der immer neuen Kombinierbarkeit und Deutbarkeit der Schrift zutage tritt. In dieser Perspektive läßt sich z. B. folgende bekannte Interpretation der Rabbinen verstehen, die aufgrund des Fehlens von Vokalen im Hebräischen das Wort *charut* (eingraviert) umdeuten zu *cherut* (Freiheit).⁹² Das Mosaische Gesetz ist in ihren Augen nicht auf die Tafeln eingraviert, um den Menschen den ewigen Willen Gottes in dauerhafter Präsenz zu oktroyieren, so daß die Freiheit mit der Notwendigkeit zusammenfällt. Vielmehr ist das Mosaische Gesetz als Inbegriff radikaler Freiheit aufzufassen, insofern es an die unbedingte Verantwortung des Menschen appelliert, auch und gerade dort, wo es um eine in keiner Weise kalkulierbare und in Gewißheit zu überführende ethische Entscheidung geht.⁹³ Die Freiheit, die im Exodus-Ereignis eröffnet wird, ist ein immerwährender Anspruch an die Menschen, Begrenztheit und Sicherheitsbedürfnis zu überschreiten, ohne daß dadurch die positive Wertigkeit von Mensch und Welt grundsätzlich in Frage gestellt wäre. Dem biblischen Monotheismus geht es nicht um eine Erlösung von der Welt, son-

⁹¹ Vgl. A. Rainer, Totenmasken Totengesichter, in: E.-G. Güse (Hg.), Arnulf Rainer. Malereien 1980–1990, Stuttgart 1990, 101–112.

⁹² Vgl. Mischna, Pirke Awot VI, 2: „Weiter sagt die Schrift (2 Mose 32, 16): Und die Tafeln sind Gottes Werk, und die Schrift ist Gottes Schrift, eingraviert in den Tafeln. Lies nicht: eingraviert (*charut*), sondern: Freiheit (*cherut*).“

⁹³ Vgl. dazu exemplarisch Derridas Interpretation der „Akeda“: J. Derrida, Den Tod geben, in: A. Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt am Main 1994, 331–445.

dern um eine Erlösung der Welt, welcher aufgrund der Einheit von Schöpfungs-, Offenbarungs- und Erlösungsdenken das Unterpfand des „Siehe, es war sehr gut“ als ethisch-existentieller Horizont konstitutiv eingeschrieben ist.

So hat Walter Benjamin in ähnlicher Perspektive einmal betont, die Erlösung der Welt bestehe lediglich darin, daß der Messias die aus den Fugen geratene Welt um ein klein wenig zurechtrücke. Die apokalyptische Energie, die zu Weltverneinung tendiert, ist in jenem Gedanken auf ein Minimum reduziert, um an der grundsätzlich positiven Wertigkeit der Welt festzuhalten. Dennoch bedarf es aber eines Bruchs in der Ordnung des Seins, damit das Gegebene überhaupt zurechtgerückt werden kann. Die winzige Pforte, durch die laut Benjamin der Messias kommen soll, gleicht geradezu der Lücke, die der Teufel läßt. Jene Lücke aber ist das Bewußtsein dessen, daß das, was ist, nicht alles sein kann und darf. Sie entspricht einem paradoxen Denken der Transzendenz, des Neuen, des Unmöglichen, des Außen, das dem Gegebenen – erscheint es auch noch so vollkommen oder gar heilig – immer wieder das Unvollendete und Offene abzurufen sucht, um Freiheit zu gewinnen. So heißt es dementsprechend etwa in Theodor W. Adornos Vorlesung zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit:

Das Glück der Deutung heißt nämlich: die Kraft, sich nicht von dem Schein der Unmittelbarkeit verblenden zu lassen, sondern, indem man des Werdens in dem Gewordenen inne wird, über den bloßen Schein hinaus zu kommen; und es heißt zugleich auch die Kraft des Geistes, im Angesicht der Trauer, die das Vergangene in dem Betrachtenden erweckt, seiner selbst mächtig zu bleiben, – so wie Kant an den tiefsten Stellen seiner Ästhetik, in der ‚Ästhetik des Erhabenen‘ gewahrt hat, daß eigentlich das, was eine Wald- und Wiesenästhetik so gewöhnlich mit ästhetischem ‚Wohlgefallen‘ bezeichnet, in einem tiefen Sinn das Seiner-selbst-mächtig-Bleiben des Geistes im Angesicht der Übermacht der Natur, im Angesicht der totalen Vergängnis ist. Also auch das Glück der Philosophie selber [...] eigentlich kennt sie bei sich selber überhaupt nur soweit Glück, wie sie zur Deutung fähig ist. Aber schließlich steckt in diesem Glücksanspruch der Philosophie, daß die Phänomene – und zwar gerade die Phänomene in ihrer äußersten Konkretion, also das, wo sie jene Farbe haben, nach der die Kinder suchen, auf die die Kinder sich konzentrieren; und alles Glück kommt nun einmal aus der Kindheit –, daß die Phänomene, sage ich, immer in ihrer Konkretion ein anderes bedeuten, als das sie bloß sind. So leitet die Deutung dazu an, das bloße Dasein zu durchbrechen. Das Tiefste, was vielleicht Deutung dem Geist überhaupt verspricht, ist, daß sie uns dessen versichert, daß das, was ist, nicht das letzte ist, – oder vielmehr das ist, was nicht nur das ist, als was es sich gibt. [...] Deuten heißt tatsächlich, der Spur dessen inne werden, was an dem was ist hinausweist über das bloße Seiende, – und zwar vermöge der Kritik, also vermöge der Einsicht gerade in die Vergängnis, die Unzulänglichkeit und die Fehlbarkeit des bloßen Seins.⁹⁴

⁹⁴ Vgl. *Tb. W. Adorno, Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964/65), Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen, Band 13, herausgegeben von R. Tiedemann, Frankfurt am Main 2001, 193–194.* Für ein so verstandenes „Denken des Außen“ sei des weiteren auf die Arbeiten von Georges Bataille, Emmanuel Lévinas, Vladimir Jankélévitch oder Maurice Blanchot verwiesen.

7. Ägypten – Athen – Jerusalem

Zum Ende seines Ägypten-Buchs betont Jan Assmann, die erinnerungsgeschichtliche Bedeutung Ägyptens für das Selbstbild Europas sei in ihrem Stellenwert durchaus mit der Athens und Jerusalems zu vergleichen, und zwar dergestalt, daß sich Athen und Jerusalem wesentlich mit Ägypten als einer ihnen vorausliegenden geistig-kulturellen Folie verbunden und so deren Geist weitertradiert hätten. Daher solle dieses zwiefältige Ägyptenbild in seiner griechischen und israelitischen Prägung für das kulturelle Gedächtnis des Abendlandes mitberücksichtigt und neu zur Geltung gebracht werden.⁹⁵ Diese über jenes Buch selbst hinausweisende Intention wird in Aleida und Jan Assmanns anderen Büchern aufgegriffen, weitergeführt und durch einen reichhaltigen Bestand an Quellenmaterial untermauert, indem sowohl die ferne Geistes- und Kulturwelt Ägyptens als auch deren gedächtnisgeschichtliche Kontinuität (vor allem die Hieroglyphenfaszination) in vielen detailreichen Facetten nachgezeichnet wird. Im Neuen wird das Alte entdeckt, um Gegenwart und Vergangenheit unter neuartigen Perspektiven aneinanderzubinden.

Allerdings gewinnt man jedoch immer wieder den Eindruck, als schein im Alten, d. h. in der Welt Ägyptens, das demgegenüber Neue „Athens“ durch. Zahlreiche Elemente des ägyptischen Erinnerungsbildes tragen die Signatur des griechischen Präsenz- und Ursprungsdenkens, seines ethischen Idealismus' und seiner Ansätze zur Ausformung einer universalen natürlichen Religion, so daß sich die Frage stellt, ob hier nicht – unbewußt – Athen auf Ägypten zurückprojiziert wird, um so Ägypten als Vorstufe Athens und Israels größere geistesgeschichtliche Bedeutung zukommen zu lassen.⁹⁶ Ungeachtet des Quellenmaterials zu Ägypten ist die geistige Affinität zwischen Ägypten und Athen derart offenkundig, daß man vermuten könnte, es gehe darum, einen „Jerusalem“ nicht nur parallelen (Athen), sondern auch genealogisch vorausliegenden Ursprung (Ägypten) zu konstruieren, von dem aus sich alle weiteren Entwicklungen in dialektischer Bewegung nachvollziehen und zugunsten des Ursprungs, der immer auch zugleich das Ziel ist, synthetisieren lassen. Vor und nach dem Differenzdenken Israels, das sich konstitutiv auf das Bilderverbot verpflichtet weiß, triumphiert der Logozentrismus des Präsenz- und Einheitsdenkens, der nun neben bzw. noch vor den Logos das hieroglyphische Bild gesellt, um im Namen einer erfüllten Gegenwart den Tod in Schach zu halten.⁹⁷

⁹⁵ Vgl. Assmann, Ägypten, 470–487.

⁹⁶ Vgl. beispielsweise die Affinitäten zwischen der konnektiven Gerechtigkeit und dem Totengericht der Ägypter und dem ethischen Idealismus der Griechen, oder aber die offenkundige Verwandtschaft von Kosmotheismus einerseits und Neuplatonismus, Spinozismus und Deismus andererseits. Vgl. Assmann, Ägypten, 150–153, 178–195, 267–269, 475–487; ders., Moses der Ägypter, 171–210, 248.

⁹⁷ Vgl. Derrida, Grammatologie, 124f.: „Das Anwesend-Abwesende der Spur [...] beinhaltet die Probleme des Buchstabens und des Geistes, des Körpers und der Seele, sowie alle anderen

Ein leitendes Interesse für die gedächtnisgeschichtliche Rekonstruktion Ägyptens, das ungeachtet des Logozentrismusverdachts seine Berechtigung hat und Beachtung verdient, ist jedoch die ethische Motivierung: Im Zentrum steht vor allem auch die Auseinandersetzung mit einer binären Logik von „Freund“ und „Feind“, Weltbeheimatung und Weltfremdheit, um im Kosmotheismus Ägyptens eine alternative Form des Weltverhältnisses und des soziopolitischen Miteinanders zu eruieren, die auch für die Gegenwart Geltung beanspruchen kann. Um die Errungenschaften und Aporien des Monotheismus wie des Kosmotheismus in hegelianischer Weise synthetisierend aufzuheben, fokussiert Jan Assmann eine stärker kosmotheistisch ausgerichtete philosophisch-ethische Maxime, die den dialektischen Durchgang durch den Monotheismus – als Stufe der Nichtidentität und des „unglücklichen Bewußtseins“ – nicht verleugnet, doch in der Klammer von ursprünglicher und erneut antizipierter Identität und Harmonie potentiell zu überwinden sucht:

We will never be able to unlearn the lesson that the prohibition of making images keeps teaching us for more than two millennia: that humans are never entirely at home in this world and are bound to ‚advance in intellectuality‘ as Sigmund Freud has called it. But, even though not being entirely at home in this world, we are committed to it – and there is something in the ‚cosmotheistic‘ idea of maintenance that is still – or rather again and more and more – important in our time.⁹⁸

Um ein positives und sich ethisch verpflichtet fühlendes Weltverhältnis bemüht, stellt sich hier der Kosmotheismus als Antidot zur Gnosis und zur Freund-Feind-Dichotomie dar. Die Welt soll erneut als ganzheitlich und „beseelt“, als sinnerfüllt und gemeinschaftsstiftend erfahren werden, um soziale Kälte und ethische wie ökologische Gleichgültigkeit möglichst zu unterbinden. Diese als solche unbestreitbar berechnete Intention denkt jedoch zum einen das Bewußtsein der Nichtidentität gleichursprünglich mit dem Aufkommen einer binären Logik, während sie zum anderen in letzter Konsequenz zu kontingenzkompensierender Remythologisierung und Mystizismus tendiert. Daher wäre zu fragen, ob nicht ein paradoxes Denken von Identität und Nicht-Identität – wie es für die faktische wie gedächtnisgeschichtliche Tradition des biblischen Monotheismus weit bedeutsamer ist, als die Gnosis es war – eine angemessenere Perspektive eröffnet, um das kritisch entzaubernde Erkenntnispotential des Denkens zu schärfen, statt es

Probleme, an deren ursprüngliche Affinität wir bereits erinnert haben. Alle Dualismen, alle Theorien der Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes wie auch die spiritualistischen oder materialistischen, dialektischen oder vulgären Monismen, bilden das Thema einer Metaphysik, deren ganze Geschichte notwendig auf die Reduktion der Spur ausgerichtet war. Die Unterordnung der Spur unter eine erfüllte, im Logos zusammengefasste Präsenz und die Erniedrigung der Schrift angesichts eines gesprochenen Wortes, welches seine eigene Erfüllung träumt: Gesten, nach denen eine Onto-Theologie, welche den archäologischen oder eschatologischen Sinn des Seins als Präsenz, als Parusie, als Leben ohne Differenz bestimmt, nachdrücklich verlangt. Was nur ein anderer Ausdruck ist für den Tod, die historische Metonymie, wo im Namen Gottes der Tod in Schach gehalten wird.“

⁹⁸ Assmann, *Representation in Religion*, XVII.

zugunsten einer erträumten Harmonie und Präsenz preiszugeben. So mahnte z. B. Paul Valéry an:

Jede Sicht der Dinge, die nicht befremdet, ist falsch. Wird etwas Wirkliches vertraut, so kann es nur an Wirklichkeit verlieren. Philosophische Besinnung heißt vom Vertrauten auf das Befremdende zurückzukommen. Im Befremdenden sich dem Wirklichen stellen.⁹⁹

Sich dem Wirklichen zu stellen aber heißt, auf einen ursprünglichen Sinn zu verzichten und die Unhintergebarkeit der Differenz auf allen Ebenen anzuerkennen. Insbesondere Jacques Derrida und Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot und Theodor W. Adorno haben gezeigt, daß ein Denken der Differenz und des Singulären weder in Irrationalismus noch in Amoralismus mündet, sondern den Einsatz einer anderen Weise des Philosophierens und der Ethik bedeutet, die in der Nichtidentität nicht die zu überwindende binäre Spaltung im Sinne Hegels sieht, sondern die irreduzible Differenz einer Spur, die jede Selbstermächtigung des Geistes unterminiert und alle vermeintlich klaren Grenzziehungen verschwimmen läßt. Anstelle von Identität und Einheit wird hier die in sich heterogene Pluralität zum unhintergebaren Ausgangspunkt des Lebens und Denkens, um die sich aus der Differenz heraus generierenden unendlichen Identitäts- und Bedeutungssplitter in ihrer singulären Eigenart gerade zu schützen. Der babylonische Traum zielt nicht länger auf die Wieder-Herstellung einer Einheit, die alle Menschen aufgrund des gemeinsamen Nenners einer universalen Sprache (Hieroglyphe, Logos) miteinander vereint. Die Utopie besteht nunmehr darin, das friedliche Neben- und Miteinander einer Unzahl an Differentialitäten zu denken, die den Wert des Lebens und des Denkens gerade in der Fülle singulärer Entitäten entdeckt. Ließe sich doch vermuten, daß der Turm zu Babel nicht zerstört worden ist, weil Gott seine Heiligkeit und Allmacht vor dem Ehrgeiz der Menschen hat sichern wollen, sondern vielmehr um den Menschen zu schützen.

Die Vollendung des Turms wäre gleichbedeutend mit der Vollendung des Denkens selbst und somit ein Sinnbild für die Geschlossenheit eines Welt- und Denkbildes, das alles potentiell in sich einzubegreifen glaubt, indem es alles andere auf das Selbe reduziert und jede Differenz in eine vermeintliche Ursprünglichkeit und Präsenz auflöst. Dieses Bild des Denkens wird in der Zerstörung des babylonischen Turms ein für allemal dekonstruiert. An die Stelle der Suche nach der vollkommenen Sprache tritt die unendliche Aufgabe der Übersetzung, die sich in der Achtung der irreduziblen Unterschiede und im Bemühen um wechselseitiges Verständnis als ethische Verpflichtung begreift. Denn nicht die Differenz, sondern die Einheit erscheint einem solchen Denken als Inbegriff der Gewalt: Was – hegelianisch gedacht – als „Preis des Monotheismus“ erscheint, ist de facto das Resultat des Kosmotheismus wie der Dialektik insgesamt, insofern das Bewußtsein einer ir-

⁹⁹ P. Valéry, *Windstriche. Aufzeichnungen und Aphorismen*, Wiesbaden 1959, 144.

reduziblen und grundlegend in Frage stellenden Alterität zum Trauma wird. So kann das Andere nur als die „eigene Frage in Gestalt“ (Carl Schmitt) gedacht werden, die sich vermeintlich als „normative Inversion“ des ebenso normativ, weil ursprünglich gesetzten Eigenen konstituiert.

Angesichts dessen ist es wohl kein Zufall, daß sich Jacques Derrida nach seiner langjährig betriebenen Dekonstruktion des abendländischen Logozentrismus auch der Aufgabe gewidmet hat, das Freund-Feind-Denken Carl Schmitts zu dekonstruieren und durch eine „Politik der Freundschaft“ zu ersetzen, die den philosophischen und ethischen Einsichten des Differenzdenkens verpflichtet ist. Die binäre Logik Schmitts wurde von Derrida zunächst als politisch-theologische Variante des Ursprungsdenkens entlarvt, um dann die scharfen Grenzziehungen jener Logik derart kontaminieren zu lassen, daß sich Freund und Feind bis ins kleinste annähern und aufeinander verwiesen fühlen. Dies jedoch nicht, indem sie sich in einem „Ein und Alles“ vereint finden, sondern so, daß eine ethische Beziehung zwischen ihnen gestiftet wird, welche die Differenz als Ausdruck der Singularität aufrechterhält. Denn: „Der Freund ist der, der liebt, bevor er der ist, den man liebt; er ist der, der liebt, bevor er das geliebte Wesen ist; und er ist vielleicht der [...], der liebt, bevor er geliebt wird.“¹⁰⁰ Freund aber ist nach der Dekonstruktion der Schmittschen Dichotomie jeder – auch der Feind:

Die Freundschaft sich selbst, dem Freund – und dem Feind gegenüber. Die Verkehrung von Abstoßung in Anziehung ist in gewisser Weise in der Bewegung des *philein* selbst einbegriffen, analytisch in ihr enthalten. [...] Gibt es einen Freund nur dort, wo es auch einen Feind geben kann, so verkehren das ‚Es bedarf des Feindes‘ und das ‚man soll seine Feinde lieben‘ die Feindschaft unmittelbar in Freundschaft – etc. Die Feinde, die ich liebe, sind meine Freunde. Und so auch die Feinde meiner Freunde. Sobald ich meine Feinde brauche, sobald es mich nach meinen Feinden verlangt, lassen sich nur noch Freunde ausmachen. Einschließlich der Feinde, und umgekehrt – das ist der Wahnsinn, der auf uns lauert.¹⁰¹

¹⁰⁰ Vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main 2002, 28.

¹⁰¹ Derrida, *Politik der Freundschaft*, 60–61.