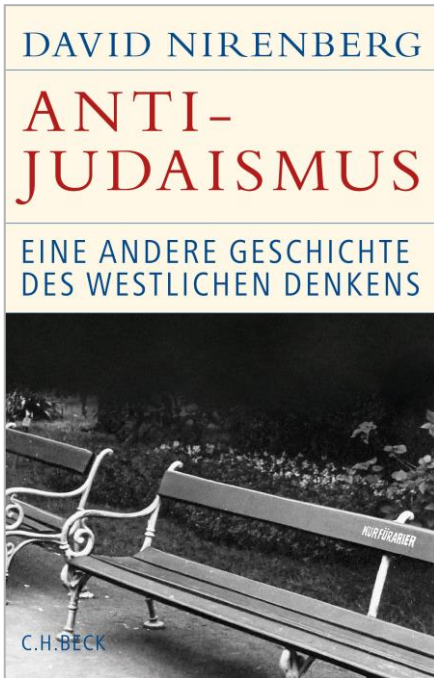


Unverkäufliche Leseprobe



David Nirenberg
Anti-Judaismus

Eine andere Geschichte des westlichen Denkens

587 Seiten. In Leinen
ISBN: 978-3-406-67531-7

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/14295322>

Einleitung

Nachdenken über das Judentum oder Das Judentum im Denken

Über zweitausend Jahre lang haben Menschen über das Judentum nachgedacht. Die alten Ägypter beschrieben viel Papyrus über die Hebräer. Die frühen (und auch die späteren) Christen füllten zahlreiche Seiten bei dem Versuch, Judentum und Christentum, altes und neues Israel voneinander zu unterscheiden. Die Anhänger Mohameds dachten über das Verhältnis ihres Propheten zu den Juden und «Söhnen Israels» nach. Die Europäer des Mittelalters benutzten Juden zur Erklärung von so unterschiedlichen Dingen wie Hungersnöten, Pest und der Steuerpolitik ihrer Herrscher. Und in den gewaltigen Archiven mit Quellen, die uns aus Europa seit der Frühen Neuzeit und seinen geistigen Kolonien überliefert sind, lässt sich leicht zeigen, dass Wörter wie *Jude*, *Hebräer*, *Semit*, *Israelit* und *Israel* mit einer Häufigkeit auftauchen, die in keinem Verhältnis zur tatsächlichen Zahl von Juden in diesen Gesellschaften steht.

Wir wissen alle, dass es sowohl Unterschiede als auch Ähnlichkeiten zwischen diesen Wörtern gibt. *Jude* ist nicht dasselbe wie Hebräer, *Israeliten* sind keine Israelis, *Israeli* muss nicht Zionist oder Jude bedeuten (und umgekehrt), und viele, die «Jude» oder «Judaisierer» genannt wurden, identifizierten sich in keiner Weise mit dem Judentum. Doch all diese und zahlreiche andere Wörter existieren in enger Nachbarschaft zueinander und sind im Laufe der Ideengeschichte so oft miteinander verschmolzen, dass wir unser Thema der Einfachheit halber die Geschichte des Nachdenkens über das «Jüdischsein» nennen können.

Warum dachten so viele unterschiedliche Kulturen – sogar viele Kulturen, in denen überhaupt keine Juden lebten – so intensiv über das Juden-

tum nach? Welche Aufgabe erfüllte dieses Nachdenken bei ihren Versuchen, die Welt zu verstehen? Beeinflusste dies wiederum das Denken späterer Gesellschaften über das Judentum? Und wie beeinflusste die Geschichte dieses Denkens spätere Existenzmöglichkeiten für reale Juden?

Das sind die Fragen, mit denen ich mich in diesem Buch beschäftige. Sie sind von einschüchternder, teils sogar grotesker Ausdehnung und ähneln der Frage, wie das, was Menschen in der Vergangenheit gedacht haben – die Ideengeschichte –, das Denken von Menschen in der Zukunft beeinflusst. Früher bewegte diese Frage die Geschichtswissenschaft. Heute wird sie nur noch selten explizit gestellt, weil sie einerseits so groß ist und weil andererseits viele Historiker, Philosophen und andere Erforscher des menschlichen Wissens zu Recht misstrauisch gegenüber einfachen Antworten auf diese Frage geworden sind. Doch obwohl es keine einfachen Antworten auf solche Fragen geben kann, müssen wir sie stellen, wenn wir uns unseres Denkens bewusst werden wollen, sei es über die Welten der Vergangenheit oder über unsere eigene.

Im Bewusstsein dieses Dilemmas lege ich im Folgenden dar, welche Aufgabe das Judentum in den Werkstätten des westlichen Denkens erfüllte. (Ich werde zeigen, warum zumindest in dieser Frage der Islam dabei einbezogen werden sollte.) Das Buch soll vor allem einige der wichtigen Spielarten zeigen, in denen die «Judenfragen» die Geschichte des Denkens geprägt haben. Es ist aber auch ein allgemeineres Plädoyer dafür, dass die Ideengeschichte uns vor Augen führen kann, wie frühere Verwendungen der Konzepte, mit denen wir unser Denken fundieren, unsere Gedanken einschränken können.

Ich bin gewiss nicht der erste, der sagt, dass Fragen über das Judentum Teil der Denkgewohnheiten sind, mit denen Menschen sich die Welt erklären, oder der danach fragt, wie eine kritische Haltung gegenüber diesen Gewohnheiten zu erreichen ist. Der Begriff der «Judenfrage» wurde zuerst von einer Gruppe junger deutscher Philosophen in der Mitte des 19. Jahrhunderts aufgebracht, die sich als Pioniere einer sogenannten «kritischen Kritik» sahen. Der berühmteste Teilnehmer dieser Diskussionen war Karl Marx, der mit seinem Aufsatz *Zur Judenfrage* und dem zusammen mit Friedrich Engels geschriebenen Buch *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (beide 1843/44) in eine hitzige Debatte eingriff, ob deutsche Juden zum Christentum konvertieren müssten, um sich von ihrer rechtlichen Benachteiligung zu emanzipieren und Staatsbürger zu werden.

Marx betonte, dies sei die falsche Fragestellung. Seiner Auffassung nach konnte die Konversion weder die deutschen Juden emanzipieren, noch Deutschland vom Judentum befreien, weil letzteres nicht nur eine Religion, sondern auch eine Haltung sei, eine Haltung geistiger Knechtschaft und Entfremdung von der Welt. Diese Entfremdung betreffe nicht nur die Juden. Geld sei der Gott des Judentums, aber auch der Gott jedes Menschen, unabhängig von seiner Religion, der die Produkte seines Lebens und seiner Arbeit dafür entfremde. Solange das Geld ein Gott sei, das heißt solange Privatbesitz existiere, seien weder die Emanzipation der Juden noch die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum zu erreichen, denn «aus ihren eignen Eingeweiden erzeugt die bürgerliche Gesellschaft fortwährend den Juden».¹

Die fundamentale Einsicht von Marx lag darin, dass die «Judenfrage» sich ebenso sehr auf die grundlegenden Werkzeuge und Konzepte bezieht, durch die Menschen in einer Gesellschaft in Beziehung zur Welt und zueinander treten, wie auf die Anwesenheit «realen» Judentums und realer Juden in dieser Gesellschaft. Er verstand, dass einige dieser grundlegenden Werkzeuge – wie Geld und Besitz – in der christlichen Kultur als «jüdisch» galten und daher potenziell das «Jüdischsein» derjenigen Personen schufen, die sie benutzten – gleichgültig ob sie Juden waren oder nicht. «Judentum» ist also nicht nur die Religion spezifischer Menschen mit spezifischem Glauben, sondern auch eine Kategorie, ein Repertoire von Ideen und Attributen, mit denen Nichtjuden ihre Welt deuten und kritisieren können. Ebenso ist «Antijudaismus» nicht bloß eine Haltung gegenüber Juden und ihrer Religion, sondern ein Weg, sich kritisch mit der Welt auseinanderzusetzen. Ich verwende die Wörter «Judentum» beziehungsweise «Judaismus» und «Antijudaismus» in diesem breiten Sinne. Aus demselben Grund benutze ich auch nicht das Wort «Antisemitismus», das historisch und semantisch nur einen kleinen Teil dessen einfängt, wovon dieses Buch handelt.²

Marx' Einsicht, dass unsere Konzepte selbst das «Judentum» der Welt erzeugen können, auf das sie angewendet werden, erscheint mir als zentral. Sie ist eine notwendige Voraussetzung für jedes Bewusstsein davon, wie unsere Denkgewohnheiten Vorstellungen vom Judentum auf die Welt projizieren. Von dieser Einsicht hätte Marx zu einer Kritik solcher Denkgewohnheiten fortschreiten können. Er hätte etwa die Frage stellen können, warum die christliche Kultur Europas den Kapitalismus als «jüdisch» ansah, und eine

kritische Geschichte schreiben können, um seinen Zeitgenossen diese Assoziation bewusster zu machen. Bekanntlich beschloss er stattdessen, diese Gewohnheiten auszunutzen, indem er alten Vorstellungen von und Ängsten vor dem Jüdischsein eine neue Funktion gab: der Planung einer Welt ohne Privatbesitz und Lohnarbeit.

In Kapitel 13 werden wir uns ausführlicher mit Marx beschäftigen. Hier möchte ich nur andeuten, dass beide Aspekte von Marx' Werk über die Judenfrage lehrreich sind. Einerseits hat seine Einsicht, dass unsere Werkzeuge der Erkenntnis – Kommunikation und Interaktion – Vorstellungen vom Judentum in die Welt hineinprojizieren, das Nachdenken über die Funktionen des Judentums im modernen Denken angeregt. Diese Anregung ist zum Beispiel offensichtlich in Jean-Paul Sartres am Ende des Zweiten Weltkriegs geschriebenen *Überlegungen zur Judenfrage*. Sie ist auch offensichtlich in deren berühmtem Kernsatz, dass das Denken des Antisemiten den Juden hervorbrachte, und zwar so sehr, dass «existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden».

Andererseits schränkte Marx' messianischer Drang (der durchaus «christlich» ist), sein revolutionäres ökonomisches und politisches Programm als Weg zur Befreiung der Welt vom Judentum darzustellen, die Tiefgründigkeit seiner Behandlung der Judenfrage stark ein. Sicherlich stärkten seine Schriften das kritische Bewusstsein über wichtige Themen wie Klasse und Arbeit, aber sie verstärkten nur Grundannahmen über die Rolle des Judentums in der Welt – etwa seine Nähe zu Geld und Entfremdung – und bekräftigten das Gefühl, dass diese Rolle in einer besseren Welt verschwinden würde. Wir können einige der schlimmeren möglichen Folgen dieser Tendenzen im Handeln späterer Regime erkennen, die in Marx' Namen zu sprechen behaupteten, ebenso wie die subtileren Folgen in den Schwierigkeiten, die marxistische Kritiker weiterhin mit «Judenfragen» haben.³

Das Beispiel Marx zeigt, dass diese Fragen über die Rollen, die Vorstellungen vom Judentum in unserem Denken über die Welt spielen, jene Art von Reflexion anregen können, die wir benötigen, um uns einiger unserer Denkgewohnheiten bewusst zu werden. Es weist aber auch auf eine echte Gefahr beim Stellen solcher Fragen hin: die Gefahr, dass wir wie Marx zu schnell aufhören, sie zu stellen, sobald wir nämlich eine Antwort zu finden glauben, die sich bequem oder sinnvoll in unser eigenes Weltbild einbringen lässt. Eine solche Art des Fragens schenkt uns die Illusion kritischen

Denkens, befestigt in Wahrheit aber nur unsere Vorurteile, die nun umso heftiger verteidigt werden, weil sie als «kritisch» gelten.

Ich habe es unternommen, eine Geschichte der Art und Weise zu schreiben, wie kritisches Denken durch Reflexion über das Judentum entstanden ist und dadurch auch das «Jüdischsein» erzeugt hat, das es in der Welt kritisiert. Im Gegensatz zu Marx habe ich aber versucht, diese Geschichte nicht zu früh zu beenden, sondern immer tiefer in die Vergangenheit vorzustoßen, bis keine «Judenfragen» mehr zu finden sind. Mein Ziel liegt darin, zu zeigen, wie an jedem Ort zu jeder Zeit, vom alten Ägypten bis zum 20. Jahrhundert, verschiedene Menschen alten Ideen über das Judentum neue Funktionen beim Nachdenken über ihre Welt zuwiesen; wie diese Funktionen sich mit der Vergangenheit auseinandersetzten und sie dadurch transformierten; und wie sie schließlich die Möglichkeiten des Denkens über die Zukunft formten.

Wir beginnen im Zeitalter der Pharaonen etwa 700 v. Chr., als einige Ägypter begannen, Überlieferungen über Mose und die Hebräer in Deutungsversuche ihrer eigenen Geschichte der Unterjochung durch ausländische Mächte zu verwandeln, von Alexander dem Großen bis zum Römischen Reich. Diese Transformation hatte wichtige Folgen, nicht nur für das Leben von Juden in Ägypten, sondern auch für die Geschichte des Denkens über Juden und Judentum. Dann überqueren wir den Sinai nach Palästina und später nach Arabien, um zu betrachten, wie Christen und später Muslime die Geschichte Israels – des Königreichs wie des «ausgewählten Volkes» – neu interpretierten, um den Kosmos und seine menschlichen, dämonischen und göttlichen Kräfte neu zu deuten: was auch diesmal wichtige Folgen hatte, und zwar nicht nur für die Funktionen, die das Nachdenken über «Juden» übernehmen konnte, sondern auch für reale Juden, die in den von diesem Denken geprägten christlichen und muslimischen Welten lebten.

In späteren Kapiteln werden wir sehen, wie sehr unterschiedliche Gesellschaften – das Europa des Mittelalters, das Spanien der Inquisition, Luthers Deutschland, Shakespeares England, das Frankreich von Voltaires Aufklärung und Robespierres Schreckensherrschaft – diesen Ideen neue Aufgaben übertrugen, um damit über so unterschiedliche Themen wie Politik und Malerei, Dichtung und Eigentumsrecht nachzudenken. Wir werden beobachten, wie zahlreiche Menschen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit ihre wichtigste Aufgabe als christliche oder muslimische

Gläubige, als Künstler, Schriftsteller oder Philosophen, Bürger oder Politiker mitunter darin erblickten, die Bedrohung durch das Judentum in ihren Reihen zu erkennen und zu überwinden. Wir werden die Übertragung dieser Vorstellung in moderne wissenschaftliche Disziplinen und Denksysteme verfolgen – in Theologien, Philosophien und politische Wissenschaften, in Theorien über Sprache, Ökonomie, Mathematik und Biologie –, um zu erklären, warum so viele Europäer in der Moderne «Judentum und Vernunft identificiren», wie Schopenhauer sich um 1818 beschwerte.

Wir werden verfolgen können, wie diese Denksysteme «aus ihren eigenen Eingeweiden» so viel Judentum erzeugten, dass im 20. Jahrhundert jeder Bereich menschlicher Aktivität mit Bezug auf das Judentum gesehen und kritisiert werden konnte. «Kultur ist, was ein Jud vom andern abschreibt», äußerte ein österreichischer Politiker 1907. Wir werden fragen, wie die Funktionen, die von all diesen Vorstellungen vom Judentum im Lauf der Ideengeschichte übernommen wurden, zu dem beitrugen, was eine der dunkelsten Fragen der Moderne bleibt: Wieso waren mitten im 20. Jahrhundert derart erstaunlich viele der gebildetsten Bürger der Welt bereit und fähig zu dem Glauben, Juden und Judentum stellten eine so große Gefahr für die Zivilisation dar, dass sie vernichtet werden müssten? In allen Kapiteln werden wir betonen, dass der Antijudaismus nicht als archaische oder irrationale Kammer im weiten Gebäude des westlichen Denkens zu verstehen ist, sondern als eines der grundlegenden Werkzeuge beim Bau dieses Gebäudes.⁴

Ich bin von Beruf Historiker, und dieses Buch ist ein Geschichtsbuch. Dies bedeutet unter anderem, dass ich meine Argumente nur auf Primärquellen stütze, die ich in den Originalsprachen lesen kann.⁵ Vielleicht noch wichtiger ist der Umstand, dass ich in jedem Kapitel und in jedem Zeitalter versucht habe, diese Quellen so zu verstehen, wie man sie möglicherweise in dem Kontext verstand, in dem sie aufgeschrieben und verbreitet wurden. Dieser Historismus, wie er manchmal genannt wird, ist selbst ein starker Test unserer Denkgewohnheiten. Er kann uns etwa daran erinnern, dass die Art, wie Gläubige heute die Worte von Jesus oder Paulus lesen, nicht zwangsläufig jene ist, in der ihre Anhänger im Palästina des 1. Jahrhunderts oder zu anderen Zeiten und an anderen Orten sie lasen.

Ich gebe aber zu, dass ich in drei Aspekten methodisch von der heutigen Geschichtswissenschaft abweiche, und ich gestehe dies mit Stolz, weil sie

programmatisch sind. Der erste Aspekt, der Historiker des jüdischen Volkes stören wird, ist derjenige, dass meine Geschichte des Denkens über das Judentum kaum über die Gedanken und Handlungen der Menschen spricht, die sich selbst als Juden identifiziert hätten. Mein Augenmerk liegt hier darauf, wie Menschen – von denen nur eine winzige Minderheit Juden oder Nachkommen von Juden waren – mit dem und über das Judentum nachdachten und wie dieses Denken dessen Existenzmöglichkeiten in der Welt beeinflusste (und davon beeinflusst wurde). Manchmal fand dieses Denken im Austausch mit realen Juden statt, häufig aber nicht.

Der zweite Aspekt, der viele Sozial-, Politik- und Wirtschaftshistoriker stören wird, ist derjenige, dass ich eine Ideengeschichte schreibe, die Ideen zwar nicht als Protagonisten der Geschichte behandelt, aber ihnen genügend Macht einräumt, unsere Wahrnehmungen der Welt und unsere Handlungen darin zu prägen. Und der dritte Aspekt, an dem alle gleichermaßen Anstoß nehmen werden, ist der fast drei Jahrtausende umfassende Zeitraum dieser Geschichte, der manchen Lesern fälschlich suggerieren könnte, dass ich Ideen entweder für ewig und unveränderlich halte oder aber eine Genealogie, eine Evolutionsgeschichte betreibe, eine Suche nach dem Ursprung der Art.

Diese drei Abweichungen verstoßen gegen einige tiefe Überzeugungen heutiger Historiker. Mitte des 19. Jahrhunderts beschrieb Jules Michelet, einer der Begründer der modernen Geschichtswissenschaft, die Aufgabe des Historikers in Begriffen eines gewaltsamen Konflikts: «Mit der Welt hat ein Krieg begonnen, der erst mit der Welt enden wird und nicht zuvor: der Krieg des Menschen gegen die Natur, des Geistes gegen die Materie, der Freiheit gegen das Schicksal. Die Geschichte ist nichts anderes als die Chronik dieses endlosen Kampfes.» Es gibt manches Beunruhigende an Michelets manichäischem Dualismus, der selbst ein Produkt der Ideengeschichte ist, die wir beschreiben müssen. (Michelet behauptete auch, in diesem Krieg stehe das Judentum stets auf Seiten der Tyrannei.) Doch seine Formulierung hatte den Vorteil, den Kampf als unendlich anzusehen, wobei die Geschichte die Chronik beider Seiten schreibe. Historiker meiner Generation betrachten Geschichte dagegen als Chronik der Freiheit (oder der «Handlungsfähigkeit» oder «Kontingenz», wie Historiker heute sagen). Der Vergangenheit irgendeine Macht über die Zukunft einzuräumen (Michelets «Schicksal»), riecht heute nach verräterischer Treue gegenüber einer gestürzten Tyrannei.⁶

Die Begeisterung für die Freiheit hat eine reiche Ernte hervorgebracht. So hat etwa die Auffassung, Macht sei nicht als monolithisch oder als Monopol von Eliten, sondern als ein in Gesellschaften verstreutes und «umkämpftes» Gut anzusehen, amerikanische Historiker der Sklaverei dazu geführt, Fragen über Widerstandsstrategien der Sklaven zu stellen und Prozesse der gegenseitigen Beeinflussung und Durchdringung als Basis für die Bildung schwarzer und weißer Kulturen zu betonen. Historiker des europäischen Kolonialismus haben ihre Betonung imperialer Machtprojektionen umgekehrt und stattdessen untersucht, wie die Kolonisierten die Kolonisierenden veränderten, und darüber hinaus gezeigt, dass «Unterschworfene» ebenso sprechen konnten wie Eroberer. Historiker der jüdischen Geschichte begannen damit, den vielen Jahrhunderten, in denen Juden als Minderheiten in von anderen beherrschten Ländern lebten, eine neue und positive Bedeutung beizumessen. Sie zeigten, dass viele zentrale Aspekte des Judentums aus Beziehungen von Imitation und Ablehnung, von Akkulturation und Abgrenzung gegenüber den umgebenden nichtjüdischen Kulturen entstanden. Andere – darunter auch der Verfasser – demontierten historische Teleologien, die die gesamte jüdische Vergangenheit auf den Holocaust hin ausrichteten.

Unsere Begeisterung für die Freiheit hat aber drei gravierende Nachteile. Zunächst hat sie uns blind gemacht für Asymmetrien der Macht. Unser Eifer, überall Handlungsfähigkeit zu entdecken, macht es schwierig, die Machtunterschiede zwischen Herr und Knecht ethisch zu erklären, oder die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, dass christliche Ideen über das Judentum vielleicht größeren Einfluss auf die Lebensbedingungen realer Juden hatten als alles, was diese Juden selbst tun konnten. Zweitens hat es uns blind für die Macht von Ideen gemacht. Wenn Ideen als Determinierung oder Einschränkung der Handlungs- und Erfahrungsfreiheit gelten, muss eine Geschichtswissenschaft, die die Freiheit betont, den Geltungsbereich von Ideen minimieren. Interessen, Handlungsfähigkeit, strategisches Handeln: Die Dreieinigkeit heutiger Historiker sieht fast wie das Gegenteil dessen aus, was der Gründervater der Soziologie, Max Weber, in der Einleitung zu seiner *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* artikuliert:

Interessen (materielle und ideelle), nicht Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die «Weltbilder», welche durch «Ideen» geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.⁷

Schließlich hat zu viel «Freiheit» uns blind gemacht für die Macht der Vergangenheit und für die Kontinuität, für die Möglichkeit, dass wir irgendwie durch das eingeschränkt sind, was vor uns und unserer Zeit getan oder gedacht wurde. Meine dreitausendjährige Geschichte verletzt vielleicht am stärksten die heutige Überzeugung, die Michel Foucault am Ende der sechziger Jahre formulierte: «Wissen dient nicht dem Verstehen, sondern dem Zerschneiden.» Diese Überzeugung ist unter heutigen Ideenhistorikern so verbreitet, dass manche von ihnen sogar sagen, wir müssten, um uns vor falschen Kontinuitäten zu schützen, Texte und Ideen – vor allem die klassischen und scheinbar dauerhaftesten – als «Sprechakte» behandeln, deren Sinn nur im direkten historischen Kontext ihrer Äußerung interpretiert werden dürfe.

Gewiss ist die Arbeit des Zerschneidens und Zertrümmerns von zentraler Bedeutung; die Zeitgenossen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts erfahren, wie groß der Schrecken sein kann, wenn Nationen ihre Abstammung in die Vergangenheit hinein fantasieren. Doch kein Zerschneiden, kein Dekonstruieren kann die Notwendigkeit des Historikers beseitigen, zu verallgemeinern, das heißt, Verbindungen und Kontinuitäten zwischen nicht-identischen Gegenständen zu schaffen. Und auch das Zerschneiden ist nicht ohne Risiko. Im 16. Jahrhundert mokierte sich Montaigne über eine ähnliche Tendenz seines Zeitalters mit den Worten des römischen Philosophen Seneca: «Alles, was man zu Staubkörnchen zerkleinert, wird zur formlosen Masse.» Die Risiken sind auch nicht bloß erkenntnistheoretischer Natur, denn Fantasien über die Freiheit von der Vergangenheit können ebenso gefährlich sein wie Fantasien der Kontinuität mit ihr.⁸

Friedrich Nietzsche, von dem Foucault sich sein Diktum lieh, hatte diese Gefahr nicht vergessen. Er verspottete die Tendenz, bestimmte Formen der Identität zwischen Gegenwart und Vergangenheit herbeizufantasieren, beharrte aber auf Elementen der formalen Kontinuität: «Es scheint, daß alle großen Dinge, um der Menschheit sich mit ewigen Forderungen in das Herz einzuschreiben, erst als ungeheure und furchteinflößende Fratzen über die Erde hinwandeln müssen.» Die Formen, in denen Ideen sich zeigten, waren nicht zufällig für ihre Zukunft. Vielmehr lagern sich große Ideen in Generationen der menschlichen Erinnerung ab, auch indem sie ihre Transformationen hinter dem bleibenden Schrecken ihrer Masken verbergen.⁹

Mein Buch wird den Antijudaismus als Maske behandeln, das heißt als eine pädagogische Furcht, die einigen Schlüsselkonzepten und -fragen in

der Geschichte des Denkens bleibende Form gibt. Zugleich wird es aber auf den ständigen Wandel hinter der Maske deuten – auf die unaufhörliche Transformation dieser Konzepte und Fragen und der Vorstellungen vom Judentum, durch die sie so oft artikuliert wurden. Die Methode wie die Metapher sollen uns dabei helfen, die potenzielle Bedeutung von Ähnlichkeiten zu erkennen, die wir über weite Zeiträume hinweg zu sehen glauben, und uns zugleich vor der allzu menschlichen Tendenz schützen, Brücken der Kausalität zu bauen, die für die zwangsläufig schwachen Fundamente unseres Wissens zu schwer sind.

Ein provozierendes Beispiel mag das verdeutlichen. Manche Evangelien charakterisieren jüdische Sekten wie die Pharisäer als nach leerer Weisheit, Ehre und Titeln Strebende und verurteilen die jüdischen «Schreiberlinge» ganz allgemein: «Ich preise dich, Vater, ..., weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast.» Rund 1800 Jahre später feierte Joseph Goebbels den Aufstieg der NSDAP zur Macht durch eine Rede bei der Bücherverbrennung vom 10. Mai 1933: «Das Zeitalter eines überspitzten jüdischen Intellektualismus ist nun zu Ende.»¹⁰ Es mag durchaus *irgendeine* historische Beziehung zwischen den Darstellungen des «Jüdischseins» bestimmter Ideen in den Evangelien (siehe Kapitel 2) und denen von Deutschen (und vielen anderen) im 20. Jahrhundert geben (siehe Kapitel 13), genau wie es eine Beziehung zwischen den Sorgen des Koran über die Söhne Israels (die in Kapitel 4 betrachtet werden) und denen heutiger Islamisten geben mag. Die Beziehung ist nicht eindeutig. Die Lehren eines Goebbels sind nicht notwendig in den Evangelien enthalten (ebenso wenig wie die eines Bin Laden im Koran). Genauso wenig ist die Beziehung kausal, klar, evolutionär oder nur in einer Richtung verlaufend. T. S. Eliot schrieb, dass das «Vergangene durch das Gegenwärtige eine genauso große Umwandlung erfährt, wie das Gegenwärtige seine Richtlinien von dem Vergangenen her empfängt». Doch wenn es *irgendeine* Beziehung gibt, müssen wir in der Lage sein, sie zu erkennen, um sowohl uns selbst als auch die Vergangenheit zu verstehen.

Mein langer Blick in die Vergangenheit soll diese Beziehungen sichtbar machen. Jedes Kapitel versucht daher sein historisches Material zugleich im Kontext der eigenen Zeit und mit einem Blick für seine möglichen Folgen in der Zukunft zu behandeln – nämlich wie das Material dafür benutzt wurde, in späteren Epochen und an anderen Orten andere Weltbilder hervorzubringen. Hier liegt eine Gefahr, die wir erkennen sollten, und zwar

mit den Worten von Walter Benjamin (selbst ein Opfer der Versuche von Goebbels und seinen Helfern, das Zeitalter des «jüdischen Intellektualismus» zu beenden):

Wie ein Kranker, der im Fieber liegt, alle Worte, die ihm vernehmbar werden, in die jagenden Vorstellungen des Deliriums verarbeitet, so greift der Zeitgeist die Zeugnisse von früheren oder von entlegenen Geisteswelten auf, um sie an sich zu reißen und lieblos in sein selbstbefangenes Phantasieren einzuschließen.

Wie aber Benjamin selbst betonte, muss unser Studium der Geschichte sich vom Blut der Lebenden nähren, unsere Fragen müssen von unserem Gefühl für die Bedürfnisse der Zukunft getrieben sein: «Sollten Kritik und Prophezie die Kategorien sein, die in der ‹Rettung› der Vergangenheit zusammen treten?»¹¹

Meiner Meinung nach – und ich verlange nicht, dass Sie damit übereinstimmen – ist gerade jetzt und bei genau diesen Fragen die Gefahr groß, unsere Freiheit von der Vergangenheit herbei zu fantasieren. Die «kritischen Denker» unserer Gegenwart lehnen zunehmend die Möglichkeit ab, dass die Geschichte uns über viele der Fragen, die uns am drängendsten erscheinen, irgendetwas Wichtiges sagen könne. Vor allem bei denjenigen Fragen, um die sich dieses Buch dreht, halten viele den bloßen Verweis auf die Vergangenheit für das Symptom einer Scheinargumentation (wenn etwa die Geschichte des Antisemitismus oder des Holocaust beschworen wird, um Kritik am Staat Israel zum Schweigen zu bringen). Nur allzu oft haben sie Recht. Geschichte kann leicht unreflektiert und pathologisch werden und Kritik verhindern, anstatt sie zu fördern. Und dennoch ist das Studium der Geschichte unserer Ideen auch ein starker Antrieb, uns der eigenen Welt-sichten bewusst zu werden. Wir können nicht darauf verzichten.

Meine Geschichte ist, wie vielleicht alle Geschichten, wirklich eine Art Plädoyer, aber nicht für Juden, Judentum oder Israel oder auch dagegen. Sie plädiert für die Möglichkeit, kritisch über unsere Denkgewohnheiten und unsere Ideengeschichte nachzudenken, und für die Möglichkeit der Reflexion, selbst über «Judenfragen», die eine lange Geschichte des Widerstands gegen eine solche Reflexion haben.

«Den Anfang mit Schmähungen gegen uns machten die Ägyptier.»

Flavius Josephus, *Gegen Apion*, 1.223

1

Die Alte Welt: Ägypten, Exodus, Imperium

Flavius Josephus schrieb diese Worte gegen Ende seines ereignisreichen Lebens. Er stammte von Hohepriestern und Königen von Judäa ab und war General der Aufständischen im großen jüdischen Aufstand gegen die Römer in den sechziger und siebziger Jahren des 1. Jahrhunderts n. Chr. Er überlebte Schlachten, Mordintrigen und selbstmörderische Allianzen, bis er – getrieben von prophetischen Träumen und persönlicher Niederlage – auf die Seite der Römer wechselte. Dort erlebte er die Belagerung, Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch das römische Heer im Jahr 70. Offensichtlich beeindruckte seine Kollaboration die Sieger, denn Kaiser Titus nahm ihn in seinem Gefolge mit nach Rom und stattete ihn mit einer Pension aus. In seinem Ruhestand in Rom begann Josephus die Arbeit, die er als dringlich empfand: sein Volk zu verteidigen, indem er den Siegern die jüdische Geschichte erklärte. In zwei umfangreichen Werken, dem *Jüdischen Krieg* und den *Jüdischen Altertümern*, schrieb er viel von dem auf, was wir heute über das antike Judentum und über die Welt, in der das Christentum entstand, in Erfahrung bringen können. Doch auch nach dieser Herkulesarbeit historischer Verteidigung hatte der alternde Chronist angesichts der gegenwärtigen Zustände noch das Gefühl, er und das jüdische Volk seien durch «böswillige Verdächtigungen» bedroht.¹ Als Widerlegung dieser Verdächtigungen begann er sein letztes großes historisches Projekt, *Gegen Apion*, um die Wurzeln der feindseligen Diskurse über das Judentum in der griechisch-römischen Welt offenzulegen, und fand ihre Ursprünge bei den Ägyptern.

Wir suchen hier nicht nach Ursprüngen. Dennoch werden wir Josephus

nach Ägypten folgen, und dieses Land wird uns das erste Beispiel liefern (das erste in diesem Buch, nicht notwendigerweise das erste in der Weltgeschichte), wie Ideen über Juden und Judentum zu Werkzeugen wurden, durch die eine Kultur – in diesem Fall die ägyptische – sich die Welt erklärt, und wie diese Ideen sich bilden und verändern, wenn sie an unterschiedlichen Orten und zu verschiedenen Zeiten angewandt werden.

Doch zunächst eine Einschränkung: Die Antike hat uns zahllose Beispiele der Antipathie gegen die Juden hinterlassen – negative Stereotypen, Konflikte und Eroberungen, sogar Vertreibung und Vernichtung. Doch lassen sich diese kaum zu so etwas wie den Grundlagen einer Ideologie zusammensetzen. Die meisten antiken Kulturen maßen dem Unterschied zwischen Jude und Nichtjude relativ wenig Bedeutung bei. So bekriegten sich etwa die israelitischen Königreiche Hunderte von Jahren mit Assyryern und Babyloniern. Nach der babylonischen Eroberung Jerusalems im 6. Jahrhundert v. Chr. lebten Tausende, vielleicht Hunderttausende von Juden in Sklaverei, Exil oder freiwilliger Diaspora in Babylon, wo sich viele assimilierten. Die Begegnung war so zentral für die israelitische Erfahrung, dass Babylon in der biblischen Prophetie eine kosmologische Bedeutung annahm (man denke an Jeremia, Jesaja, Daniel, Esra und Nehemia).² Doch das Gegenteil ist nicht der Fall: Gewiss feierten die babylonischen Könige ihre Siege über die vielen Völker, die sie unterwarfen, einschließlich der Israeliten, aber soweit wir wissen, spielten die Israeliten keine besondere Rolle dabei, wie die Babylonier über sich, ihren Staat oder ihren Kosmos dachten.

Bei unserer Untersuchung wird unsere Reise in die antike Welt die weiten Gebiete der Gleichgültigkeit gegenüber dem Judentum zugunsten der wenigen Orte übergehen, wo unser Thema deutlich wurde. Wir beginnen in Ägypten, weil es einer dieser Orte ist. Wir sollten aber nicht vergessen, dass der Antijudaismus im Vergleich zu den Territorien des Denkens, die er später kolonisierte, in der vorchristlichen Antike nur winzige Inseln beherrschte. Nur dank der Wirkung der historischen Projektion erscheinen sie so groß.³ In den Karten, die Historiker von der Vergangenheit zeichnen, ist die Landschaft immer durch ihre Zukunft verzerrt.

Eine Garnison an der Grenze

Beginnen wir unsere Reisen trotzdem auf einer solchen Insel, in diesem Fall der echten Insel Elephantine an der Südgrenze des antiken Ägypten, wo eine israelische und eine ägyptische Garnison die Grenze gemeinsam gegen das Eindringen der Nubier verteidigten. Die meisten Forscher stimmen mehr oder weniger darin überein, dass ihre Zusammenarbeit etwa 650 Jahre v. Chr. begann, und zwar als Teil einer strategischen Allianz zwischen König Manasse von Juda (699–643 v. Chr.) und Pharao Psammetich I. (664–609 v. Chr.).⁴ Wir wissen, dass die Juden und Ägypter von Elephantine nicht nur gemeinsam Krieg führten, sondern auch ihre Götter nah beieinander verehrten. Ein «Tempel des jüdischen Gottes JHW» (wie die Juden von Elephantine den hebräischen Gottesnamen in ihrer typisch unorthodoxen Weise schrieben) lag neben dem Tempel der lokalen ägyptischen Gottheit, dem Widdergott Chnum. In ihrem Tempel brachten die Juden von Elephantine ihrem Gott Gaben und Tieropfer dar⁵ – was höchst ungewöhnlich war. Weil der Tempel in Jerusalem das Privileg, Tiere zu opfern, immer stärker für sich allein beanspruchte, wurden solche Opfer nur selten in der «Diaspora» (also einer weitgehend nichtjüdischen Umgebung) ausgeführt. Elephantine war eine Ausnahme, aber die Ausnahme hielt sich, soweit wir wissen, rund zwei Jahrhunderte lang ohne Zwischenfälle.

Doch es sollte zu Zwischenfällen kommen. Im Jahr 525 v. Chr. eroberte der persische König Kambyses II. Ägypten.⁶ Über ein Jahrhundert lang (bis 404 v. Chr.) verblieb das Land unter persischer Herrschaft. Für einen großen Teil dieses Zeitraums (etwa 495 bis 400 v. Chr.) besitzen wir zum Glück ein außergewöhnliches «Archiv» von Papyrusdokumenten in aramäischer Sprache, die von oder für die Juden von Elephantine geschrieben wurden. Das Archiv besteht aus drei verschiedenen Sammlungen: der des Tempelbeamten Ananija, einer Frau namens Mibtahija und des Gemeindeoberen Jedanija. Dank dieser Dokumente wissen wir etwas über die Koexistenz von Ägyptern und Juden in Elephantine, über den dortigen jüdischen Tempel und über die Ereignisse, die zur Vernichtung von beidem führten.⁷

Vielleicht wurden diese Ereignisse durch die persische Invasion beschleunigt. In einem der Papyri wird behauptet, Kambyses habe während seiner Eroberung die Tempel der ägyptischen Götter (auch den des Chnum

in Elephantine) zerstört, jedoch die der Juden verschont.⁸ Angenommen, die Geschichte stimmt (eine durchaus weitreichende Annahme), so war die auf JHW bezogene Ausnahme des persischen Königs vielleicht durch ein Gefühl monotheistischer Solidarität motiviert (der König war zoroastriischer Monotheist) oder durch den Wunsch, die Loyalität der Juden zum neuen Regime zu fördern. Im letzteren Fall wurden seine Erwartungen nicht enttäuscht. Die Juden von Elephantine nahmen nicht an den ägyptischen Aufständen gegen die persische Herrschaft teil, wie etwa dem, der 425 v. Chr. in der chaotischen Übergangsphase stattfand, als die Macht von König Artaxerxes I. auf Darius II. überging. «[Als] die Ägypter rebellierten, verließen wir unsere Posten nicht», erinnert ein jüdischer Papyrus die persischen Herrscher. Es stellt sich die Frage, wie die Ägypter diese Loyalität empfanden.⁹

Passah-Probleme

Trotzdem machten sich die ersten Anzeichen kommenden Unheils nicht während der Bürgerkriege beim Machtantritt des Darius bemerkbar, sondern werden in einem Dokument aus dem fünften Jahr seiner Herrschaft (419 v. Chr.) genannt. In diesem Jahr schrieb ein Mann namens Hananija einen Brief an die jüdische Garnison von Elephantine, der als «Passah-Brief» berühmt geworden ist, weil er einen Befehl des Königs Darius enthält, der die korrekte Befolgung des jüdischen Passahfestes vorschreibt.¹⁰ Wie so viele antike Dokumente wirft auch dieses ebenso viele Fragen auf, wie es beantwortet, nicht zuletzt deshalb, weil der Papyrus voller Löcher ist. Jede Aussage darüber ist umstritten, weil so viel davon abhängt, wie die Lücken ergänzt werden. Wir werden die kontroversen Aspekte möglichst vermeiden, indem wir uns nur auf die ersten Zeilen konzentrieren und der modernen Standardrekonstruktion folgen: «Und jetzt, in diesem Jahr, dem fünften des Königs Darius, wurde dies vom König zu Prinz Arsames gesandt: Haltet euch von der jüdischen Garnison fern.»¹¹ Hananija zitiert hier aus einem Brief des Königs an Arsames, seinen Gouverneur oder Satrapen in Ägypten. Anscheinend befiehlt der König in diesem Brief den Ägyptern von Elephantine, sich während des Passahfestes von ihren jüdischen Nachbarn fernzuhalten.

Das wäre nicht so bemerkenswert, wenn wir nicht wüssten, dass die

Ägypter neun Jahre später in Abwesenheit des Arsames den jüdischen Tempel in Elephantine zerstörten. Zwei Papyri erzählen von der Zerstörung:

Im Monat Tammus im 14. Jahr des König Darius, als Arsames abgereist und zum König gegangen war, sagten die Priester des Gottes Chnub [...], in Übereinstimmung mit Widranga, der dort Oberster war: «Der Tempel des Gottes JHW, der in der Festung Elephantine ist: lasst ihn uns beseitigen.» [...] [Sie] brachen in den Tempel ein und rissen ihn nieder. [...] Doch die Gefäße von Gold und Silber und die [anderen] Dinge in diesem Tempel, all dies nahmen sie und machten es sich zu eigen.¹²

Andere Dokumente berichten von der Hinrichtung Widrangas und seiner Komplizen nach der Wiederherstellung der Ordnung und von den diplomatischen Gesandtschaften der Juden von Elephantine zum Hohepriester in Jerusalem und zu den Gouverneuren von Judäa und Samaria, um die Erlaubnis zum Wiederaufbau des Tempels zu bekommen. Sie erhielten die Erlaubnis schließlich im Jahr 407 v. Chr., aber diesmal ohne das Privileg der Tieropfer, das sie zuvor genossen und ausdrücklich gewünscht hatten.¹³ Hier endet die Spur der Dokumente. Das letzte ist um 399 v. Chr. datiert, bevor die jüdische Garnison von Elephantine aus den Zeugnissen verschwindet.

Warum zerstörten die Ägypter 410 v. Chr. den Tempel des Gottes JHW? Eine häufig gegebene und vielleicht zutreffende Antwort ist, die Ägypter nahmen es den Juden übel, dass sie Verbündete ihrer persischen Unterdrücker gewesen waren. Die Gewalt in Elephantine wäre damit nur das erste Beispiel eines Musters, das wir noch häufig sehen werden und bei dem Juden attackiert werden, weil sie als Agenten einer verhassten imperialen Macht gelten. Diese Form der Erklärung behandelt Angriffe auf Juden als strategische Handlungen, nicht jedoch strukturelle Ereignisse, als von Politik motiviert, nicht von irgendeiner grundlegenden Ideologie oder einem tiefen Antagonismus erzeugte Ereignisse.

Es gibt jedoch auch Hinweise, dass es mehr als Politik war, was die Ansichten der Ägypter über die Juden polarisierte. Den wichtigsten dieser Hinweise enthält der «Passah-Brief», den König Darius neun Jahre vor der Zerstörung sandte und in dem er den Ägyptern befahl, sich während des Passahfestes von den Juden fernzuhalten. Warum zum Passahfest? Manche waren der Auffassung, das Fest habe einen besonderen Konfliktgegenstand

dargestellt, weil das traditionelle jüdische Opfer des Passahlammes im Tempel des JHW die ägyptischen Priester im daneben liegenden Tempel beleidigte. Sie waren schließlich Diener des Widdergottes Chnum, dem Schafe heilig waren. Also versuchten die Priester und ihre ägyptischen Anhänger das Fest zu verhindern und hatten schließlich Erfolg, als der Satrap Arsames den König besuchte. Infolge dieses Ärgernisses verweigerten die Autoritäten des Königreiches Juda später das Recht, Tieropfer darzubringen, als sie den Wiederaufbau des Tempels erlaubten. Diese elegante und knappe Erklärung hat den zusätzlichen Vorteil, die biblische Prophezeiung zu erfüllen. Schon Mose hatte auf die Forderung des Pharao, die Hebräer sollten in Ägypten bleiben, anstatt ihr Opfer in der Wüste zu vollziehen, eingewandt: «Siehe, wenn wir vor den Augen der Ägypter opfereten, was ihnen ein Gräuel ist, würden sie uns dann nicht steinigen?» (2 Mose 8,22)

Ich schlage eine weniger lebhaftere, aber allgemeinere Erklärung vor. Die Ägypter waren nicht nur durch das Opfer beleidigt, sondern schon durch die Natur des Passahfestes selbst als Nachvollzug des Auszugs aus Ägypten. Was für die Juden ein Gedenken der Befreiung und des Sieges des Monotheismus über die Götzenanbetung war, stellte für die Ägypter eine anstößige Feier der Zerstörung Ägyptens und der Niederlage seiner Götter dar. Josephus schrieb im 1. Jahrhundert n. Chr.:

Gründe, uns zu hassen und zu beneiden, hatten ja die Ägyptier genug. Vor allem den, dass unsre Vorfahren in Ägypten das herrschende Element waren und, als sie nach dem Auszug von dort die Reise in ihr Heimatland machten, abermals der Gunst des Glückes sich erfreuten. Arge Feindschaft erregte ferner bei ihnen der religiöse Gegensatz; denn der Unterschied unserer Gottesverehrung von der dort vorgeschriebenen ist ebenso gross, wie der Abstand zwischen der Natur Gottes und der der unvernünftigen Tiere. Herrscht doch bei ihnen der allgemeine Glaube, die letzteren seien Götter.¹⁴

Es würde nicht überraschen, wenn die Priester des Chnum eine solche Feier gewaltsam zu verhindern suchten, und ebenso wenig, wenn sie ihre eigenen, proägyptischen Versionen des «Passahfestes» zu entwickeln begannen – nämlich eigene Traditionen und Gedenkfeiern, die den «Exodus» interpretierten, im Dialog mit der hebräischen Fassung, aber von einem antihebräischen Standpunkt aus. So gesehen, waren die Attacken in Elephantine während des Passahfestes nicht nur strategische Handlungen,

sondern Ausdrücke eines entstehenden Geschichtsbewusstseins, das die Juden als Feinde von ägyptischer Frömmigkeit, Souveränität und Wohlstand zu deuten begann.

Die Entstehung einer antijüdischen Tradition

Dieser Vorschlag bleibt eine Vermutung. Die Priester des Chnum haben uns keine Papyri, keine Version der Ereignisse in ihren Worten und keine Indizien für die Existenz einer ägyptischen Tradition des «negativen Exodus» in Elephantine hinterlassen. Erst im folgenden, dem 4. Jahrhundert v. Chr., finden wir erste Anzeichen für diese Tradition. Doch inzwischen war Persien besiegt worden. Alexander der Große und seine Armeen eroberten Ägypten 332 v. Chr., und die nächsten drei Jahrhunderte lang, bis zu Kleopatras berühmtem Selbstmord 30 v. Chr., sitzen Alexanders hellenistische (also griechische) Erben auf dem Pharaonenthron.

Der Wandel ist mehr als politisch, denn Alexanders Soldaten führten eine Menge Kultur mit sich. Die Griechen brachten neue Arten des Denkens über die Formen der Herrschaft in ein Reich mit, das wir heute «multikulturell» nennen könnten, neue Formen der Kolonisation – etwa die Gründung der neuen griechischen Stadt Alexandria – und neue Steuer- und Herrschaftsstrategien. Doch mit ihnen kamen auch neue Fragen über die Welt, neue Werkzeuge (wie Philosophie und Geschichte), mit denen sich an diesen Fragen arbeiten ließ, und sogar eine neue Sprache (das Griechische), um sie stellen zu können. Diese neuen Fragen und Werkzeuge sollten sich als äußerst wichtig für die Denkmuster erweisen, die mit Hilfe des Judentums möglich waren.

Wir werden zu Politik und Philosophie noch zurückkehren, aber zunächst die Frage unserer eigenen Disziplin betrachten. Im Gefolge der Armeen Alexanders kamen Historiker, deren Anwesenheit nicht nur in Neugier oder Gedenken, sondern auch in der strategischen Notwendigkeit begründet war, eine Geschichte für Alexanders gewaltiges neues Reich zu liefern, die auf dessen multikulturelle Zusammensetzung hinreichend Rücksicht nahm. In dieser Geschichte mussten die vielen Völker unter griechischer Herrschaft verbunden werden, nicht nur durch Eroberung, sondern auch durch ein geteiltes Gefühl von Ursprüngen und Schicksal: eine «vorgestellte Gemeinschaft», wie Historiker heute zu oft

sagen, die neuen kosmopolitischen Visionen des Gemeinwesens Nahrung geben konnte.

Diese Vergegenwärtigung der Vergangenheit brachte die früheste nichtbiblische Version der Exodus-Geschichte hervor. Sie stammt nicht von einem geborenen Ägypter, sondern von Hekataios von Abdera, einem Vertreter der ersten Generation griechischer Historiker, die nach Alexanders Eroberung durch Ägypten reisten. Er sprach kein ägyptisch: Als Ausländer hatte er wenig Zugang zu den Überlieferungen, die die Priester in ihren Tempeln und ihrer Erinnerung bewahrten. Dennoch ist die Geschichte Ägyptens, die er um 320 v. Chr. schrieb, die *Aegyptiaca*, die erste Begegnung der griechischen Geschichtsschreibung mit der ägyptischen Weisheit.¹⁵

Das Werk ist nicht vollständig überliefert, nur in von späteren Historikern zitierten Auszügen. In einem dieser Auszüge beschreibt Hekataios eine ferne Zeit, als Ägypten von einer schrecklichen Plage heimgesucht war:

Als in alter Zeit in Ägypten eine Pest ausgebrochen war, führten viele die Ursache für dieses Übel auf das Wirken der Gottheit zurück. Denn da im Lande Fremde vieler Arten mit unterschiedlichen religiösen Riten und Formen ihrer Opfer lebten, kam es, daß die eigene herkömmliche Art der Götterverehrung außer Gebrauch geriet. [...] Als man nun schnell die Vertreibung der Fremden durchführte, hätten sich, wie einige behaupten, die Angesehensten und Tüchtigsten schnellstens zusammengetan und seien in Griechenland und in anderen Gegenden an Land gekommen, [...] Die große Menge aber geriet in das heute so benannte Land Judaea, nicht weit von Ägypten entfernt und damals vollkommene Wüste. Der Führer dieser Auswanderergruppe aber war ein Mann namens Mose, weit herausragend an Verstand und an Tüchtigkeit.

Mose gründete laut Hekataios auch eine neue Religion und verbannte den Bilderkult, «da man nicht glaubte, daß die Gottheit von menschlicher Gestalt sei. Allein der die Erde umgebende Himmel sei Gott und der Herr über alles.» Neben seiner Bilderstürmerei fand Hekataios das Volk des Moses erwähnenswert wegen seines abstoßenden Verhaltens: «Die Ursache aber für eine derartige, irgendwie menschenfeindliche und fremdenhassende Lebensform, die er einführte, war die eigene Vertreibung.»¹⁶

Dieser Bericht, das früheste Indiz für die Existenz einer ägyptischen Version der Exodusgeschichte, ist erschreckend kurz im Vergleich zu der

gewaltigen Zahl von Kommentaren, die er angeregt hat. Wissenschaftler diskutieren beispielsweise über seine Quellen. Gibt er ägyptische Traditionen über die Juden authentisch wieder, die Hekataios vielleicht gesammelt hatte? Oder spiegeln Teile davon griechische Vorurteile wider? Die Debatte ist hitzig wegen der moralischen Implikationen, mit der sie oft aufgeladen wird. Trägt das alte Ägypten die volle Verantwortung für die Erfindung dessen, was dann zu einem fundamentalen Konzept des Antijudaismus wurde – jüdische Misanthropie –, oder ist Griechenland mitverantwortlich?¹⁷ Die Debatte wird noch komplexer durch den Charakter von Hekataios' Projekt, das nicht aus der akkuraten Wiedergabe ägyptischer Geschichten über die Vergangenheit bestand, sondern eine ausgeschmückte Geschichte lieferte, die für ein riesiges multiethnisches Reich passend war. Darum nahm er Geschichten über Vertreibungen und Migration begeistert auf und schmückte sie aus, wenn sie ihm dabei behilflich sein konnten, die vielen Völker unter Alexanders Herrschaft zu verknüpfen. Ob die Geschichte von Hekataios buchstäblich stimmt, ist für uns weniger wichtig als zwei Fakten, die zusammengehören. Erstens griff er bei der Abfassung offenbar auch auf eine ägyptische Version der Exodusgeschichte zurück, in der die Hebräer nicht befreit, sondern aus Ägypten vertrieben wurden und als Feinde der Götter und aller anderen Menschen erscheinen. Zweitens gab die Textgattung, in die diese Traditionen übersetzt wurden, die griechische Geschichtsschreibung, ihnen eine neue Reichweite, eine neue und nun verbindliche Bedeutung sowie eine neue Form.

Manethos Geschichte der mosaischen Misanthropie

Die Innovation sollte andere anregen. Wir besitzen keine ägyptische Version einer solchen Geschichte vor Hekataios, aber eine rund eine Generation jüngere aus dem frühen 3. Jahrhundert v. Chr. Ihr Autor war Manetho, ein ägyptischer Priester in Heliopolis in der Regierungszeit des Ptolemäus II. Philadelphus (282–246 v. Chr.). Wie bei so vielen antiken Texten stellt seine Überlieferung uns vor diverse Probleme. Einzig erhalten sind die Stellen, die von viel späteren Autoren wie dem jüdischen Historiker Josephus zitiert wurden, doch diese können in der Zwischenzeit oder sogar von Josephus selbst verändert worden sein.¹⁸ Wir sollten uns aber nicht von philologischen Skrupeln lähmen lassen, sondern in diese Geschichte sprin-

gen, um zu sehen, was sie uns über die Rolle der Juden in der ägyptischen Wahrnehmung eigener Geschichte sagt.

Josephus schreibt Manetho, «der eine ägyptische Geschichte durch Übersetzung des Textes der heiligen Bücher zu geben verspricht», zwei sehr unterschiedliche Versionen des Exodus zu, von denen er eine für historisch hält, die andere für verleumderisch und polemisch, und beide seien von Manetho bewusst vermischt worden. Die erste ist die Geschichte eines «die Hirten» genannten Volkes, die «zu vielen Tausenden nach Ägypten gekommen seien und dessen Bevölkerung unterjocht hätten». Nach ihrer Niederlage hätten sie «das Land wieder verlassen, das jetzige Judäa in Besitz genommen, Jerusalem gegründet und den Tempel gebaut». Josephus hält dies für mehr oder weniger historisch: «[Er] folgte [...] insoweit tatsächlich dem Text der Urkunden.» Dieser «Exodus» schreibt den Invasoren keine besonderen Übel zu, abgesehen davon, dass sie Fremde waren.¹⁹

Doch dann kommt die zweite Version: «Dann aber verfährt er willkürlich, erklärt, er wolle die über die Juden umlaufenden Sagen und Gerüchte wiedergeben, streut unzuverlässiges Gerede in die Erzählung ein.»²⁰ Laut dieser zweiten Geschichte erhielt Pharaoh Amenophis den Rat, «er werde die Götter schauen dürfen, wenn er das ganze Land von Aussätzigen und anderen Unreinen säubere. Hierüber erfreut, habe der König alle, die an körperlichen Gebrechen litten, achtzigtausend an der Zahl, aus ganz Ägypten zusammenbringen lassen.» Wie in der Version von Hekataios motivieren religiöse Gründe (diesmal der Wunsch, die Götter zu sehen, nicht um göttlichen Zorn abzuwenden) die Ägypter, ein verdächtiges Volk abzusondern, hier die Kranken anstelle der Fremden. In Manethos Bericht scheitert die Absonderung jedoch. Amenophis schickt die Aussätzigen zur Arbeit in die Steinbrüche, bevor er ihnen die «verödete Stadt der Hirten» als Wohnort zuweist. Dort bilden die unterdrückten Aussätzigen eine eigene Gesellschaft unter Führung eines gewissen Osarseph, eines abtrünnigen ägyptischen Priesters aus Heliopolis. Osarsephs erstes Gesetz lautete, «die Götter nicht anzubeten, keines der in Ägypten als besonders heilig geltenden Tiere zu verschonen [...] und mit niemand als mit den Eidgenossen sich einzulassen. [...] und noch sehr viele andere mit den Sitten der Ägyptier in schreiendem Widerspruch stehende Gesetze.» Dann ging er nach Jerusalem, um ein Bündnis mit den Hirten zu schließen, die sich dort angesiedelt hatten und seine ikonoklastischen Ansichten offenbar teilten. Gemeinsam eroberten die Aussätzigen und die Hirten Ägypten und verfuhrten

gegen dessen Bewohner so ruchlos, dass die damaligen Zeugen ihrer Frevel keine schlimmere Herrschaft für möglich hielten. Denn es war ihnen nicht genug, Städte und Dörfer einzuäschern, Heiligtümer zu plündern und Bildnisse von Göttern zu zerstören, sondern sie gebrauchten sogar die letzteren beständig beim Braten der göttlich verehrten heiligen Tiere, nötigten die Priester und Wahrsager, diese zu schlachten und zu opfern, und jagten sie selbst nackt davon.²¹

Schließlich kommt Manetho wieder auf den abtrünnigen Priester Osarseph zu sprechen: «Seitdem er an dieses Volk sich anschloss, soll er den veränderten Namen Moyses angenommen haben.»

Dieses «unzuverlässige Gerede», wie Josephus es nennt, wurde in der antiken Welt weithin als Tatsache akzeptiert. Viele heidnische Autoren dieser Zeit (Posidonius von Apamea, Lysimachos, Chairemon, Apion, Tacitus) zitierten oder adaptierten eine Version der Geschichte als historisch genaue Beschreibung der Ursprünge des jüdischen Volkes.²² Heutzutage würden das nur wenige Wissenschaftler tun: Josephus erkannte zu Recht den zusammengesetzten Charakter der Erzählung. Dennoch bleibt sie für jeden, der an unserem Thema interessiert ist, besonders wichtig *als frühes Beispiel dafür, wie das Bewusstsein eines Volkes für seinen vergangenen und gegenwärtigen Platz in der Welt sich durch die Konstruktion einer grundsätzlichen Opposition zu Juden und Judentum artikulieren lässt*. Um dies zu zeigen, müssen wir uns aber noch einen Moment der Untersuchung dessen widmen, wie diese ägyptischen Geschichten über die Juden entstanden und warum sie für die Ägypter unter griechischer und dann römischer Herrschaft so nützlich waren.

Die Konstruktion einer antijüdischen Kosmologie

Manetho war in einer guten Position, eine Geschichte Ägyptens zu schreiben (die wie fast alle Werke ägyptischer Geschichtsschreibung jener Periode den Titel *Aegyptiaca* trägt). Als Ägypter und Priester hatte er viel breiteren Zugang zu Informanten und Informationen als ein Grieche wie Hekataios und besaß obendrein die sprachlichen Kenntnisse, von diesem Zugang zu profitieren. Manetho ergriff seinen Pinsel (Ägypter schrieben mit Pinseln, Griechen mit einem Kalamos oder Schreibrohr) inmitten der Monumente und Schriften einer zweitausendjährigen Geschichte.²³ Er benutzte einen

Teil davon für die Konstruktion seiner Erzählung, von Königslisten und Handbüchern religiösen Inhalts aus der Bibliothek seines Tempels bis zu Statuen, Inschriften und erzählenden Schnitzereien an Gebäuden und Denkmälern, die er besuchte. Es ist möglich – sogar wahrscheinlich –, dass die Geschichte über die Ursprünge der Juden, die er erzählte, nicht von ihm stammte, sondern aus einer älteren, verlorenen Quelle. Es ist aber klar, dass, wer auch immer die erste Version dieser Geschichte schrieb, auf eine Reihe wesentlich älterer Themen zurückgriff, die seit langem die Art und Weise geprägt hatten, wie Ägypter ihre wechselvolle Geschichte verstanden.

Eines dieser Themen ist das der Invasion durch Fremde. Der Prototyp solcher Invasoren waren die Hirten, von heutigen Ägyptologen Hyksos genannt, die von Palästina aus Ägypten eroberten und das Land im 17. Jahrhundert v. Chr. etwa hundert Jahre lang beherrschten.²⁴ Geschichten über die Einfälle der Hyksos und den Wiederaufbau Ägyptens nach ihrer Niederlage und Vertreibung wurden ein wichtiges Motiv im politischen und historischen Denken der Ägypter. Im Neuen Reich (nach der Vertreibung der Hyksos um 1555 v. Chr.)²⁵ diente diese Geschichte als Ausdruck triumphalen Selbstbewusstseins. Doch ab dem sechsten Jahrhundert v. Chr., in der Epoche weitreichender Einwanderung und Beherrschung von Norden her (erst durch die Assyrer, dann durch die Perser), wurde die Geschichte ein zunehmend fremdenfeindliches Vehikel zum Ausdruck ägyptischer Ressentiments gegenüber ausländischer Macht. Das Thema von Unreinheit und Krankheit, das schon früh mit den Hyksos assoziiert wurde, wurde verstärkt und, zusammen mit der «Fremdheit», ein wichtiges Mittel, um jene zu charakterisieren, die die ägyptische Herrschaft bedrohten.²⁶ Die Geschichte über die Hyksos wurde benutzt, um die Gefahren zu betonen, die «Fremde» für Ägypten darstellten, um zu Widerstand gegen sie aufzurufen und aktuelle asiatische Invasoren als Nachkommen von Degenerierten darzustellen, die Ägypten vor langer Zeit vertrieben hatte. Die Geschichte inspirierte sogar Werke der prophetischen Literatur wie das *Orakel des Lamemes*, das eine Invasion «voraussah» und Befreiung verhiess.²⁷ Kurz gesagt: Eine Tradition von Geschichten über die Hirten-Invasoren aus der fernen Vergangenheit wurde ständig überarbeitet, um die politische Unsicherheit der Gegenwart zu deuten.²⁸

Ein weiterer wichtiger Gedankenstrang, der sich im Bericht Manethos (und auch in dem des Hekataios) spiegelt, war religiöser Natur. Wie viele an-

dere Völker verstanden die Ägypter Katastrophen, ob militärische, meteorologische oder medizinische, oft als das Ergebnis göttlichen Zorns. Die durch Vernachlässigung oder Gottlosigkeit erzürnten Götter verließen ihre Tempel und überließen das Land sich selbst, was zu Anarchie oder Fremdherrschaft führte. Dieses Motiv ist sehr alt, wir besitzen Beispiele von Klagen in dieser Form aus der Ersten Zwischenzeit (etwa 2220–2040 v. Chr.) und vielleicht noch ältere.²⁹ Etwas später, im Mittleren Reich, förderten die Pharaonen eine nützliche Variation dieser Logik. Die Unglückszeiten werden nun im Rückblick betrachtet und die Schritte des Königs zur Wiederherstellung von Ordnung, Gesundheit und Wohlstand im Land betont. Nicht das früheste, aber gewiss das berühmteste Beispiel für diesen Typus von «historischer Propaganda» stammt aus der Inschrift auf der sogenannten Restaurationsstele des Tutenchamun in Karnak:

Es bestieg aber Seine Majestät den Thron als König, als die Tempel der Götter und Göttinnen von Elephantine bis zu den Marschen [...] anfangen zu vergehen, indem sie Schutthügel wurden, mit Kraut bewachsen, und ihre Allerheiligsten waren, als seien sie nie gewesen, und ihre Gebäude ein Fußweg. So machte das Land eine Krankheit durch, und die Götter vernachlässigten dieses Land. Wenn man [Soldat]en nach Syrien schickte, um die Grenzen Ägyptens zu erweitern, so geschah kein irgendwie geariteter Erfolg durch sie. Wenn man einen Gott anflehte, um von ihm etwas zu erbitten, so kam er nicht [her]. Ihre Herzen waren schwach in ihnen und sie hörten auf zu schaffen.³⁰

Solche historische Propaganda sollte zeigen, wie der gute König durch sorgfältige Pflege der Tempel und ihrer Kulte göttliches Wohlwollen wiedererlangt. Seine Armeen werden so wieder siegreich, das Land gewinnt seine Gesundheit wieder, und auf die Katastrophe folgt Wohlstand.

Zahlreiche Ägyptologen haben die Auffassung vertreten, dass sich das Thema der Restauration nach einer Phase des «Unglaubens» und der Anarchie an ein historisches Ereignis anlehnt, ebenso wie das Thema der Vertreibung der Fremden an die Hyksos-Episode angelehnt ist. Sie verweisen auf die Herrschaft des Pharaos Amenophis IV., auch bekannt als Echnaton («Geliebter des Aton»), der Ägypten in der Mitte des 14. Jahrhunderts v. Chr. etwa siebzehn Jahre lang regierte. Seine Revolution zu einer monotheistischen Religion war brutal. Er verbot die Feste und Opfer der traditionellen Götter, zerstörte ihre Kultbilder und schloss ihre Tempel. An die Stelle ihrer Verehrung setzte er die des Sonnengottes Aton als Schöpfer aller

Dinge und erbaute Amarna als neue Hauptstadt und geistliches Zentrum; daher wird die von ihm propagierte Religion oft als Amarna-Kult bezeichnet. Dieser Kult war kurzlebig, denn die religiöse Konterrevolution nach dem Tod Echnatons war ebenso gewaltsam wie seine Revolution. Seine Denkmäler wurden zerstört, sein Name aus den Königslisten gestrichen und die Anbetung der alten Götter wiederhergestellt. Er und seine Religion gerieten in Vergessenheit und wurden zur flüchtigen Erinnerung an eine Zeit der Blasphemie und Gottlosigkeit, als Menschen die Götter angriffen. Tatsächlich datierte man anscheinend zwei Generationen nach seinem Tod die Erinnerung an seinen aggressiven Monotheismus schon weiter zurück und schrieb sie – den fremden Hyksos zu! Sie waren bereits seit langem vertrieben, aber Echnatons «Gottlosigkeit» wurde ein weiteres Verbrechen in der immer längeren Liste der Untaten, die ihnen vorgeworfen wurden.³¹

Manethos Mose:

Kreative Geschichtsschreibung gegen das historische Gedächtnis

Manethos kreatives Genie (oder das seiner Quelle) liegt in der Art, wie er diese traditionellen Motive, die aus lange vergessenen Konflikten stammten, in den Dienst neuer Kämpfe stellte. Diese Kreativität ist zu häufig als historische Tatsache dargestellt oder mit Erinnerung verwechselt worden. Viele Forscher haben in dem Jahrhundert seit der Wiederentdeckung der Amarna-Dokumente ihre Zeit auf den Nachweis verwandt, dass Manethos Bericht historisch sei und das Judentum tatsächlich vom Amarna-Kult abstamme. Manche suchen nach Parallelen zwischen den Amarna-Hymnen und der hebräischen Bibel. Inspirierte die Große Hymne des Pharaos an Aton den Psalm 104?³² Andere, am berühmtesten Sigmund Freud, erblicken nicht nur Einfluss, sondern Identität. In *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, einem «historischen Roman», den Freud 1939 im Exil verfasste, schrieb er, dass Mose, der die Hebräer organisierte und aus Ägypten führte, ein Beamter oder Hohepriester des monotheistischen Pharaos Echnaton gewesen sei.³³ Laut Freud rebellierten die Hebräer schließlich gegen Mose, erschlugen ihn und unterdrückten später die Erinnerung an ihr Verbrechen ebenso wie an die ägyptischen Wurzeln Moses.

Die Einzelheiten von Freuds Rekonstruktion wurden von den Ägyptologen nicht besonders freundlich aufgenommen, aber seine Argumente über

Erinnerung und Geschichte sind sehr einflussreich gewesen. Freud meinte, dass Gesellschaften genau wie Individuen, die ein Trauma erlitten haben, die Erinnerung an schreckliche Ereignisse in ihrer Vergangenheit unterdrücken, weil es zu schmerzhaft ist, sich ihnen zu stellen oder sie zu dokumentieren. Nach Freud tauchen diese Erinnerungen häufig in verzerrter Form wieder auf, die bei sorgfältiger Analyse behilflich ist, das ursprüngliche Trauma zu erkennen und ins Bewusstsein zurückzuholen. Für dafür aufgeschlossene Ägyptologen bedeutet Manethos Geschichte das Wiederauftauchen einer lange verdrängten Erinnerung um 300 v. Chr. aus ferner Vergangenheit (um 1400 v. Chr.). Sein Bericht gewinnt dadurch einen Wert als Darstellung der ursprünglichen Ereignisse. Mose ist wirklich Echnaton. Oder zumindest (denn nur wenige Forscher würden so weit gehen) ist Manethos «ägyptische Erinnerung» eine akkuratere Version der historischen Ursprünge des Monotheismus als die verworrenen Erinnerungen, die die Juden in Form der Exodusgeschichte erreichten.³⁴

Natürlich ist Freuds Position nur eine mögliche Betrachtungsweise der ägyptischen Erinnerungen an den Exodus. Eine andere wurde von den Rabbinern vorgeschlagen, die das biblische Buch der Klagelieder Jeremias im 2. oder 3. Jahrhundert n. Chr. kommentierten.³⁵ Sie fragten sich, warum keine ägyptische Armee erschienen war, um den Israeliten 597 v. Chr. bei der Verteidigung Jerusalems gegen Nebukadnezar zu helfen, wie das Bündnis es verlangte. Ihre Antwort lautete:

[Pharao] sandte Soldaten, aber als sie absegelten, gab Gott dem Meer ein Zeichen, und es brachte vor ihren Augen gespannte Lederhäute nach oben, die aussahen wie Leichen, deren Gedärme im Wasser schwammen. Die Soldaten fragten einander: «Wer sind diese Leichen?» Man antwortete ihnen: «Das sind die Überreste eurer Vorfahren, die die Vorfahren der Juden versklavten, zu deren Hilfe ihr fahrt. Sobald die Vorfahren der Juden von euren Vorfahren erlöst waren, erhoben sie sich und ertränkten sie im Meer.» Darauf sagten die ägyptischen Soldaten: «So handelten Juden an unseren Vorfahren, und wir sollen ihnen helfen?» Sie fuhren sofort zurück.³⁶

Ein moderner Leser wäre schwer davon zu überzeugen, dass Manethos Version der Vergangenheit durch so wundersame Erinnerungstechnik angeregt wurde. Ebenso schwer scheint mir der Beweis, dass sie die Wiederkehr alter traumatischer Erinnerungen nach einem Jahrtausend der Unterdrückung darstellt. Ich schlage stattdessen vor, Manethos Text als

Werk eines antiken Historikers zu betrachten. Es ist nicht das «kollektive Gedächtnis» einer Gesellschaft, sondern die kreative Neufassung von Geschichten über die Vergangenheit, um die Gegenwart zu deuten. Seine Darstellung der jüdischen Ursprünge, die höchstwahrscheinlich aus einer älteren Quelle geborgt war, wurde aus einem Baukasten traditioneller ägyptischer Themen zusammengesetzt. Sie bedient sich bei den Post-Amarna-Motiven, Unfrömmigkeit und Rebellion gegen die Götter, um die Juden und ihren Monotheismus als «den ägyptischen Sitten völlig entgegengesetzt» zu zeigen, ein Gegenbild zur ägyptischen Religiosität. Und sie bedient sich bei Post-Hyksos-Motiven über kranke und grausame asiatische Invasoren, um die Juden mit Ägyptens Urfeind zu assoziieren und als tödliche Bedrohung für die ägyptische Gesellschaft zu präsentieren. Zusammengefasst ergriff Manetho (oder seine frühere Quelle) die traditionellen Werkzeuge, mit denen Ägypter Bilder ihrer politischen und religiösen Feinde schufen, und wandte sie in neuer Weise auf die Juden seiner Zeit an.

An dieser historischen «Bearbeitung» der Juden ist nichts Außergewöhnliches. Wie wir gesehen haben, wurden auch andere Fremde und Invasoren diffamiert, indem man ihnen Kumpanei mit den Hyksos sowie Unreinheit und Gottlosigkeit vorwarf. Manethos Porträt von Mose und den Juden war auch nicht das einzige, das in Ägypten im Umlauf war. Josephus dachte offensichtlich an andere Geschichten, als er schrieb: «Diesen halten auch die Ägypter für einen bewundernswerten und göttlichen Mann.»³⁷ Ägyptische Geschichten über die Göttlichkeit Moses sind nicht auf uns gekommen, aber wir hören schwache Echos davon im Werk obskurer Autoren wie Artapanos, der in der Zeit der Ptolemäerherrschaft irgendwann zwischen 250 und 100 v. Chr. lebte. Nach ihm war Mose der Begründer der ägyptischen wie der jüdischen Kultur. Er führte die jährliche Nil-Überschwemmung ein, als er den Fluss mit seinem Stab schlug und die erste Plage heraufbeschwor; er wies jedem «Nomos» oder Bezirk der Ägypter die Götter und Tiere zu, die dort verehrt werden sollten; er lehrte die Ägypter, Hieroglyphen zu verwenden. Indem er mit der Ähnlichkeit der Namen spielt, identifiziert Artapanos Mose mit dem Gott Thot-Mosis, dem Schreiber der ägyptischen Götterwelt. Mose ist auch der griechische Dichter Musaios, der Lehrer des Orpheus, und damit der Begründer der griechischen Kultur. Artapanos' Mose entstand ebenso aus der kreativen Bearbeitung alter ägyptischer, biblischer und griechischer Traditionen wie der-

jenige von Manetho. Er ist jedoch dessen Gegenbild: ein Lehrer der Ägypter, ein Wohltäter der gesamten Menschheit.³⁸

Ich erwähne Artapanos nur, um daran zu erinnern, dass viele «ägyptische» Versionen der Mose-Geschichte in Umlauf waren, die nicht alle die Politik der Feindseligkeit beschworen. Außerdem standen diese Versionen zu Manethos Zeit in direkter Konkurrenz zu jüdischen. Zum ersten Mal in der Geschichte konnten ägyptische Gelehrte die Exoduserzählung der hebräischen Bibel in einer griechischen Übersetzung der Septuaginta lesen. Nach der antiken Tradition der ägyptischen Juden wurde diese Übersetzung in Alexandria auf Anordnung von Ptolemäus II. Philadelphus angefertigt – also zur selben Zeit, als Manetho seine Geschichte zusammenstellte.³⁹ Man hat die Ansicht vertreten, der systematische Zugang zu heiligen jüdischen Schriften, den die griechische Septuaginta Nichtjuden erlaubte, habe womöglich die Produktion antijüdischer Geschichten unter Ägyptern angeregt und geprägt, die sich durch Darstellungen ihres Landes und ihrer Vorfahren darin beleidigt fühlten. Doch ich will auf etwas Einfacheres hinaus: Es gab mehr als einen Mose im alten Ägypten. Wir wissen nicht viel darüber, wie man ihn damals identifizierte oder seine unterschiedlichen Züge in Einklang brachte, aber wir sollten nicht annehmen, dass eines dieser Bilder leicht oder sogar unangefochten dominierte.⁴⁰

Der Sieg der manethonischen Sichtweise

Es ist deshalb umso bedeutsamer, dass im Lauf von rund drei Jahrhunderten hellenistischer und römischer Herrschaft in Ägypten das «manethonische» negative Bild von Mose und den Juden so dominant wurde, dass es positivere Versionen verdrängte und etwas formte, was wir eine ägyptische Schule der antijüdischen Ideologie nennen können. Natürlich unterscheiden sich die Autoren dieser Schule in den Feinheiten. So behauptete Lysimachos, der seine *Aegyptiaca* wahrscheinlich im 2. Jahrhundert v. Chr. verfasste, es sei der Pharao Bakenrenef (gr. Bokchoris) gewesen, der die Juden ausgrenzte und vertrieb, nicht weil er die Götter zu sehen wünschte, sondern wegen der Krankheit und Gottlosigkeit der Juden. Die Vertreibung war einfach; es gab kein Bündnis mit den Hirten und keine jüdische Herrschaft über Ägypten. Doch bei den grundsätzlichen Zügen des Wesens und der Mission der Juden stimmte Lysimachos völlig mit

Manetho überein, «keinem Menschen eine wohlwollende Gesinnung zu be weisen, niemand den besten, sondern jedem den schlechtesten Rat zu geben und die Tempel und Altäre der Götter, wo sie solche anträfen, zu zerstören».⁴¹

Diese ägyptische Tradition der Charakterisierung der Juden ist leicht zusammenzufassen und hat sich als bemerkenswert dauerhaft erwiesen:

1. Die Juden sind ein Volk, das aus Ägypten vertrieben wurde.
2. Ihre Praktiken sind denen aller anderen Völker diametral entgegengesetzt, vor allem Ägyptern und Griechen.
3. Sie sind die Feinde aller Götter.
4. Wann und wo immer sie herrschen, herrschen sie grausam und tyrannisch.
5. Sie sind Misanthropen, nicht nur Feinde Ägyptens, sondern der ganzen Menschheit.

Der erste Punkt war besonders für die Ägypter von Interesse; die anderen erwiesen sich als so nützlich, dass sie bis heute zu Eckpfeilern von Ideologien wurden. Alle fünf verbreiteten sich so schnell, dass wir nur annehmen können, sie seien schon gängige Münze gewesen, als Hekataios und Manetho sie aufnahmen.

Der beste Beweis für diese frühe und rasche Verbreitung stammt nicht aus den Schriften der Ägypter, sondern aus jüdischen Quellen wie der Septuaginta. Betrachten wir die Entscheidung ihrer Übersetzer, das Gebot «Gott sollst du nicht lästern» (2 Mose 22,28) in den Plural «Götter [anderer] sollst du nicht lästern» zu übersetzen. Die Multiplikation machte sich die bekannte, aber selten übersetzte Tatsache zunutze, dass Elohim, die hebräische Bezeichnung für Gott, in dieser und vielen anderen Stellen grammatisch ein Plural ist. So wurde etwas, was immer als ein Verbot der Blasphemie verstanden worden war, in ein Gebot kultureller Toleranz verwandelt und lieferte ein Argument, dass die Juden keine Feinde der Götter waren, wie ihre Gegner behaupteten.⁴²

Noch aussagekräftiger ist die Art, wie die Übersetzer des hebräischen Buches Ester, die zwischen dem 4. und dem 2. Jahrhundert v. Chr. schrieben, Esters persische Geschichte anscheinend durch eine spezifisch ägyptische Brille sahen. In der hebräischen Version der Geschichte, die modernen Juden vom Purim-Fest her so vertraut ist, sagt der böse Haman zu König Ahasveros:

Da gibt es ein Volk, verstreut und abgesondert unter den Völkern in allen Provinzen deines Königreiches! Und ihre Gesetze sind von denen jedes anderen Volkes verschieden, und die Gesetze des Königs befolgen sie nicht; und es ist dem König nicht angemessen, sie gewähren zu lassen. Wenn es dem König gefällt, werde eine Absonderung geschrieben, dass man sie nicht ausrotte.⁴³

Die griechische Version ist erschreckend anders. Hier klagt Haman die Juden an, ein «übel gesinntes» Volk zu sein, «das durch (seine) Gesetze zu jedem anderen Volk in Gegensatz stehe». Sie stünden «in Opposition aller gegen alle», begingen Untaten gegen das Königreich und seien «samt Frauen und Kindern ohne jegliche Milde und Schonung durch Feindschwerter radikal zu vernichten. [...] So mögen diese seit jeher und bis heute feindseligen [Menschen], wenn sie an einem einzigen Tag gewaltsam in den Hades geschickt werden, uns in Zukunft ein beständiges und ungestörtes Regieren gewähren.» Die Juden, die das Buch Ester ins Griechische übersetzten, scheinen sich der gegen sie erhobenen ägyptischen Vorwürfe bereits sehr bewusst gewesen zu sein – dass sie Feinde der ganzen Menschheit seien, deren Vernichtung ewigen Frieden und Sicherheit bringen würde –, und sie erzählten Esters Geschichte als Sieg über diese Verleumdungen.⁴⁴

Doch der Sieg der Übersetzer war nur ein rhetorischer. Die ägyptische Idee, dass Feindseligkeit sich am besten mit Bezug auf die Juden vorstellen lasse, gewann in den folgenden Jahrhunderten an Kraft, und nicht nur Esters Erzählung, sondern auch viele andere aus der jüdischen Geschichte wurden in der Antike mit spezifisch ägyptischer Bosheit neu erzählt. So berichtet Diodor von der Eroberung Jerusalems durch den hellenistischen Perserkönig Antiochos Epiphanes 134 v. Chr. (die modernen Juden am besten durch die Chanukka-Geschichte bekannt ist):

Die Mehrheit seiner Freunde nun riet ihm, die Stadt zu stürmen und das ganze Geschlecht der Juden von Grund auf auszurotten. Denn dieses als einziges von allen Völkern hätte keine Absicht, sich mit einem anderen Volke einzulassen und betrachtete sie alle als seine Feinde. Sie legten ihm auch dar, daß deren Vorfahren als frevelhafte und den Göttern verhaßte Menschen aus ganz Ägypten vertrieben worden waren. Denn da sie am Körper Krätze und Lepra gehabt hätten, seien sie zur Reinigung wie Fluchbeladene zusammengetrieben und über die Grenze gejagt worden. Als Vertriebene aber hätten sie sich des Landes um Jerusalem bemäch-

tigt. Das Volk der Juden, das auf diese Weise zusammenkam, aber hätte seinen Haß gegen die Menschen weiter vererbt. Und deshalb auch hätten sie es zu ihrem Brauche gemacht, an den Tag zu legen, was zu dem anderen völlig in Widerspruch stand, etwa mit anderen keine Tischgemeinschaft zu pflegen, und überhaupt auf jede Freundschaftlichkeit zu verzichten. [...] Die Freunde, die Antiochos all dies erzählten, forderten ihn auf, am besten das jüdische Volk völlig zu vernichten, wenn aber nicht, so doch wenigstens seine Gesetze aufzuheben und es zu einer Änderung seiner Lebensweise zu zwingen.⁴⁵

In solchen Geschichten sehen wir, wie die sich ausbreitende ägyptische Überzeugung, die Juden brächten Unglück über die Welt, in die Vergangenheit eingeschrieben wurde. In diesen und anderen Texten wurde sie auch für die Zukunft prophezeit. Ein prophetischer Papyrus aus der römischen Periode warnt die Ägypter vor kommendem Unheil, wenn «gottlose Menschen eure Tempel zerstören werden», «euer größter Tempel Sand für die Pferde werden wird» und Juden die heilige Stadt Heliopolis bewohnen werden. Die Lösung? «Greift die Juden an», die «Gesetzesbrecher», die «schon einmal durch den Zorn der Isis aus Ägypten vertrieben wurden».⁴⁶ Im 1. Jahrhundert n. Chr. deuteten Ägypter ihre Leiden nicht mehr, indem sie Geschichten über die Hyksos oder über die allgemeine Vernachlässigung der Götter erzählten. Stattdessen übertrugen sie einen Großteil der ideologischen Funktion dieser früheren Motive auf die Juden. In diesem Sinne können wir festhalten, dass sie ihr eigenes Statusgefühl durch Abgrenzung gegenüber den Juden definierten und die Verantwortung für den Niedergang der ägyptischen Macht auf sie projizierten. Doch was war die Ursache dieser Verschiebung?

[...]

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de