

*fondation*  
**C**HARLES VEILLON  
P R I X E U R O P É E N D E L ' E S S A I

Jan Assmann

2007



Jan Assmann



# Sommaire

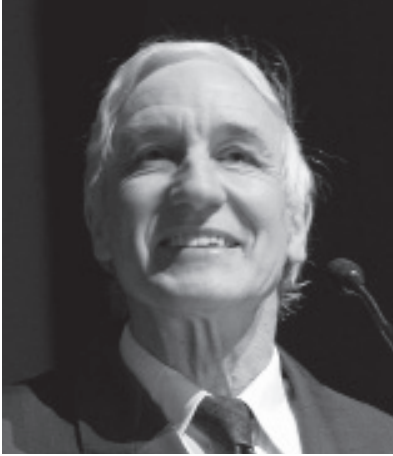
- 5    Accueil  
      Monsieur Pascal Veillon  
      Président de la Fondation
  
- 7    Allocution  
      Professeur Dominique Arlettaz  
      Recteur de l'Université de Lausanne
  
- 13    Les motivations du jury  
      présentées par Hubert Thüring, membre du jury
  
- 19    Die Gründe der Jury  
      vorgestellt von Hubert Thüring, Mitglied der Jury
  
- 25    Laudatio  
      Professeur Antonio Loprieno  
      Recteur de l'Université de Bâle
  
- 35    Laudatio (deutsch)  
      Professor Antonio Loprieno  
      Rektor der Universität Basel
  
- 49    Akhénaton et Moïse  
      A propos de la relation entre histoire et mémoire  
      Conférence de Jan Assmann
  
- 61    Echnaton und Mose  
      Über die Beziehung von Geschichte und Gedächtnis  
      Rede von Jan Assmann



# Accueil

Pascal Veillon

Président de la Fondation



Le privilège d'un président de jury est de téléphoner au lauréat pour lui annoncer qu'il a été choisi. Privilège, car il est gratifiant d'être porteur d'une agréable nouvelle. Mais aussi charge, car tomber d'emblée sur le bon numéro et au bon moment n'est pas toujours aisé! Nos lauréats sont souvent de grands voyageurs, ou des personnes qui protègent leur intimité.

Mon premier appel, après notre décision de novembre dernier, m'a donné l'honneur de parler à Mme Assmann. Pour m'assurer d'être à la bonne adresse, je lui ai demandé si j'étais bien au domicile de l'écrivain Jan Assmann. Elle m'a répondu: «Oui, c'est bien ici, mais il n'est pas écrivain!» J'ai eu un moment de doute: notre lauréat aurait-il un homonyme à Heidelberg? Mais non, il s'agissait bien de vous, absent en l'occurrence. En effet. Votre métier, c'est l'égyptologie, pas l'écriture. Mme Assmann a raison.

Pardonnez-moi d'avoir révélé sa réaction avec, peut-être, un peu de malice, mais à dessein. Car elle nous place au cœur de ce qu'est un essai. J. Ellul, le premier auteur qui a reçu le PEE en 1975, donnerait d'ailleurs raison à Mme Assmann. Il nous disait à l'époque: «S'il est un genre littéraire aujourd'hui décrié, déprécié, c'est bien l'essai.» Et Ellul d'expliquer: «Il n'est pas littérature, car ce n'est pas le style d'abord qui importe dans l'essai (même s'il y eut de grands stylistes). L'imaginaire ne s'y rencontre pas, dans la recherche d'une pensée exacte, réflexive. Pensée exacte? Mais si l'essai n'est pas littérature, il n'est pas davantage philosophie. Il aborde les questions de façon simple et sans appareil érudit.»

Après avoir dit cela, Ellul énumérait quelques grands noms de la philosophie restés vivants essentiellement par celles de leurs œuvres qu'on peut qualifier d'essais. L'auteur d'un essai aborderait donc les questions de façon simple et sans appareil érudit. C'est précisément un de nos critères de choix. Nous ne doutons pas de la qualité de votre œuvre savante et spécialisée que nous, jury d'un prix de l'essai, pouvons admirer mais en aucun cas juger, faute de compétence. Par contre, votre démarche d'essayiste pouvait nous convaincre. Lorsque, grâce à votre érudition, vous allez chercher au fond de l'histoire des humains des personnages comme Akenathon ou Moïse et que vous en faites des figures emblématiques de la pensée humaine, vous nous aidez à mieux nous comprendre nous-même, à discerner les grands courants qui traversent cette histoire, à réaliser d'où nous venons.

C'est exactement ce que nous attendons d'un essayiste. Et j'aimerais ajouter que, pour transmettre ainsi ses idées et aider l'humanité à se construire, il faut savoir exprimer clairement sa pensée, n'en déplaise à Mme Assmann! Pour le plaisir de vos lecteurs, cher Monsieur, vous parvenez à réunir science de l'égyptologue et talent de l'écrivain. Que vous en soyez félicité et remercié grâce au 33<sup>e</sup> Prix européen de l'Essai Charles Veillon!

Pascal Veillon

# Allocution

Dominique Arlettaz

Recteur de l'Université de Lausanne



Monsieur le Lauréat,  
Monsieur le Président de la Fondation Charles Veillon,  
Mesdames et Messieurs les membres du jury,  
Monsieur le Recteur de l'Université de Bâle,  
Monsieur le Consul général,  
Mesdames et Messieurs les invités,  
Mesdames et Messieurs,

J'ai l'honneur et le plaisir d'ouvrir cette cérémonie d'attribution du Prix Européen de l'Essai de la Fondation Charles Veillon à Monsieur Jan Assmann. Permettez-moi tout d'abord de vous souhaiter à toutes et à tous la très cordiale bienvenue à l'Université de Lausanne.

La Fondation Charles Veillon et l'Université de Lausanne se sont associées pour organiser, pour la deuxième fois ensemble, cette cérémonie de remise du Prix Européen de l'Essai. La raison en est que les deux partenaires partagent l'objectif commun de favoriser une réflexion critique sur les problèmes auxquels la société est confrontée.



En effet, la Charte de l'Université de Lausanne commence par la phrase suivante: «L'Université est un lieu de liberté, de créativité et de responsabilité.» Et elle se décline en 5 axes dont le premier est intitulé «le Savoir critique».

La mission de l'Université est de créer et transmettre des savoirs, mais aussi de contribuer à la formation des personnes qui feront vivre la société de demain et qui, à ce titre, devront se montrer créatives tout en étant critiques, autonomes tout en étant solidaires et surtout qui devront être responsables, responsables de leurs décisions et de leurs actes, mais aussi responsables de la collectivité et de ce que nous partageons tous, notre planète.

Toutes ces valeurs sont chères à l'Université de Lausanne qui les défend avec vigueur depuis sa création en 1537. Ces valeurs sont aussi celles que vise à promouvoir la Fondation Charles Veillon.

Vous comprendrez donc que ce partenariat entre l'Université et la Fondation me réjouit tout particulièrement. C'est un signe tangible de la volonté d'ouverture que nous souhaitons affirmer haut et fort et que nous essayons de démontrer par nos actions.

Mais si nous sommes rassemblés ce soir, Mesdames et Messieurs, c'est pour entendre et honorer le lauréat 2007 du Prix Européen de l'Essai Charles Veillon, Monsieur Jan Assmann, qui deviendra tout à l'heure le 33<sup>e</sup> récipiendaire de ce prix prestigieux.

Rassurez-vous, je n'ai pas l'intention ni la compétence de vous commenter son œuvre, puisque cette tâche incombe au Professeur Antonio Loprieno, Recteur de l'Université de Bâle et égyptologue de haut vol, que je voudrais remercier tout particulièrement de nous faire l'honneur et l'amitié de sa présence.

Pourtant, le sujet de prédilection du lauréat m'inspire la réflexion suivante que je voudrais partager très modestement avec vous.

L'égyptologue et historien des religions Jan Assmann nous ramène dans l'Antiquité et nous explique à quel point le cadre dans lequel nous vivons aujourd'hui dépend fortement et directement de l'époque antique et en particulier de l'acte révolutionnaire qui a opposé le monothéisme au polythéisme. Cette analyse incisive et critique de ce qui s'est passé il y a plusieurs millénaires est à mes yeux une occasion de plus de se réapproprier la notion du temps.

Et pourtant, s'il y a une notion difficile à cerner, c'est bien celle du temps, qui est néanmoins indispensable à toute démarche humaine et à toute activité scientifique.

De nos jours, la science et la technologie font des progrès fulgurants. Il n'y a guère plus de 60 ans que furent construits les premiers ordinateurs: pendant la seconde guerre mondiale, Konrad Zuse construisit celui qui guidait des missiles de la Wehrmacht et Alan Turing monta à Bletchley Park le «Colosse» qui déjoua les plans allemands. Et aujourd'hui, seulement quelques dizaines d'années plus tard, c'est l'informatique qui pilote pratiquement tous les objets qui nous facilitent la vie (ou parfois nous la compliquent).

La gigantesque expérience LHC de physique des particules, qui est en phase de démarrage au CERN, va peut-être nous faire comprendre les mystères de la matière que l'on n'imaginait même pas au milieu du siècle dernier. La médecine guérit aujourd'hui des maladies qui étaient inconnues ou incurables il y a 20 ans.

Bref, Mesdames et Messieurs, les exemples de l'accélération du progrès scientifique et technologique ne manquent pas et cette explosion de découvertes pourrait nous faire croire que le génie humain est capable en quelques années de trouver des solutions à tous nos problèmes.

Mais c'est se leurrer que de croire que la nature n'est là que depuis que le progrès scientifique la décortique.

Bien sûr que la nature est complexe et qu'elle gardera encore bien longtemps ses très nombreux mystères, même si l'homme est capable de connaissance.

S'il est vrai que la science est en mesure de faire des merveilles, il est tout aussi vrai que l'être humain ne dépend pas que de progrès scientifiques, mais de nombreuses autres composantes, puisqu'il vit dans un contexte historique, géographique et social. Son ancrage dans le passé est fondamental pour bien comprendre la situation dans laquelle il se meut aujourd'hui. La dimension temporelle et collective de notre société est essentielle et doit être remise en valeur à chaque occasion.

Albert Einstein aimait rappeler qu'«un être humain est une partie du tout que nous appelons Univers ... une partie dans le temps et dans l'espace»; mais il rajoutait qu'«il est hélas devenu évident aujourd'hui que notre technologie a dépassé notre humanité».

Rien ne remplacera le besoin d'humanité, le besoin de comprendre nos racines, le besoin de retrouver le temps. C'est à ce prix que la nature dévoilera certains de ses secrets. Qui mieux que Monsieur Jan Assmann pouvait nous faire retrouver quelques bribes de nos racines et nous montrer la voie qui permet de prendre du recul!

J'en suis particulièrement heureux, car le rôle de l'Université est aussi, et peut-être surtout, de permettre à l'homme d'appréhender son contexte historique et social. Elle a donc, en un mot, l'ambition de donner à ses étudiants quelques éléments de ce que j'appelle la notion du temps.

Je voudrais pour terminer exprimer ma gratitude à quelques personnes sans qui cette manifestation n'aurait pas pu avoir lieu ici à l'Université de Lausanne.

Je voudrais remercier chaleureusement la Fondation Charles Veillon et son président, Monsieur Pascal Veillon, les membres du jury, ma collègue la vice-rectrice Danielle Chaperon et le Secrétaire général de l'Université Marc de Perrot, le Service UNICOM, ainsi que le Service UNIBAT

qui assure le fonctionnement et la sécurité du site, et de cet auditoire en particulier. Ma plus grande gratitude va au Professeur Antonio Loprieno et bien sûr à Monsieur Jan Assmann qui nous fait l'honneur d'être venu à l'Université de Lausanne ce soir pour nous redonner le temps et la perspective!

Je vous remercie de votre attention.

Dominique Arlettaz



# Les motivations du jury

présentées par Hubert Thüring



Avec Le prix du monothéisme<sup>1</sup>, le jury distingue un livre qui conjugue avec talent l'actualité thématique et la profondeur de la réflexion, l'originalité de la thèse et l'acuité critique, la pertinence politique et la liberté de la pensée, un livre qui utilise le développement autonome des arguments pour conduire le lecteur sans lui forcer la main et allie la précision des concepts et la vigueur du style à la patience didactique. En un mot, le jury distingue un chef-d'oeuvre de l'essai.

Et avec Jan Assmann, le jury honore un auteur dont l'oeuvre, pourtant issue de ce qu'on appelle volontiers en allemand une «discipline-orchidée», n'a pas seulement énormément enrichi la recherche universitaire, elle l'a même révolutionnée sur le plan des méthodes; ses livres ont en outre fait connaître à un large public le monde à première vue éloigné et étranger de l'Égypte Ancienne.

Le prix du monothéisme n'est toutefois pas le premier ouvrage avec lequel Jan Assmann montre que se consacrer à l'une des plus anciennes cultures de l'humanité conduit aussi, par le biais d'un dépaysement

<sup>1</sup> Jan Assmann, Le prix du monothéisme primé, Paris, Aubier 2007; version originale allemande: Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München, Hanser 2003.

préalable, à une nouvelle manière de nous connaître nous-mêmes. Cela semble être tout particulièrement le cas dans le champ religieux et théologique, un domaine vers lequel Jan Assmann s'est tourné depuis quelques temps, comme en témoigne sa première contribution de poids, *Moïse l'Égyptien*, parue en allemand en 1997<sup>2</sup>. Il y expose la thèse de la « distinction mosaïque » entre la vraie et la fausse religion, une thèse qui a conduit à un long et violent débat auquel Assmann donne une réponse en forme de conclusion avec *Le prix du monothéisme*.

Il le fait en développant une nouvelle fois la « distinction mosaïque » à partir de plusieurs perspectives historiques et herméneutiques, dans une sorte de mouvement circulaire, comme le permet la forme plus libre de l'essai. Ces différentes perspectives permettent aux lecteurs de reconnaître que les fondements religieux et théologiques de sa culture et de son existence individuelle sont conditionnés historiquement et structurellement. Ces conditions ne sont pas seulement déterminées par ce qui est propre à sa culture, mais aussi, et jusque dans le présent, par ce qui est autre, par ce que, à différents moments de l'histoire, la « distinction mosaïque » a exclu, et exclut encore, comme l'autre, le faux et finalement l'étranger. Les débats suscités par *Moïse l'Égyptien* l'ont bien montré.

La lecture du *Prix du monothéisme* est une aventure intellectuelle et émotionnelle. Il y a d'abord le savoir transmis avec finesse, qui permet au lecteur de saisir les implications et les conséquences de la « distinction mosaïque » dans la perspective cosmothéiste telle que l'égyptologue est capable de la reconstruire : l'exclusivité et l'intolérance monothéistes face à d'autres dieux et cultes, l'iconoclasme et le théoclasme, l'interprétation théologique de la justice et de la sphère politique dans son ensemble, la renonciation au monde, ainsi que la spiritualisation et l'intériorisation de la relation à Dieu.

Le panorama de la religion primaire du cosmothéisme, auquel s'oppose le monothéisme comme contre-religion secondaire et comme contre-monde, suscite inévitablement des affects, d'abord et immédiatement une nostalgie appropiatrice : la proximité symbiotique de l'homme, du divin et de la nature, l'enchantement des sens par le culte des statues et

<sup>2</sup> Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München, Hanser, 1998 ; traduction française : *Moïse l'Égyptien*, Paris, Aubier, 2001.

des images, l'assouvissement de tout désir dans l'immanence de l'existence et de la création. On peut carrément ressentir le profond rejet et le refoulement du sensible qu'amène la «prodigieuse interversion et inversion des valeurs» provoquée par la séparation monothéiste de Dieu et du monde.

Aussitôt naît toutefois un affect contraire. Etre d'esprit, l'homme souligne et approuve l'incontestable bénéfique que représente ce refus. La conscience du moi et du monde, l'idéal d'une justice supérieure et les formes sociales de société, la sensibilité morale et l'intellectualité du livre font partie de ce progrès dans la sphère spirituelle qu'avec Freud et par-delà Freud, Assmann met en relief comme l'un des effets importants et irréversibles de la «distinction mosaïque».

Cet antagonisme des affects a trouvé son expression dans les impressions et les jugements des membres du jury. Ainsi les uns étaient «en tant qu'helléniste(s) et hölderlinien(s) proche(s) d'un syncrétisme entre la religion classique des Grecs, le judaïsme et le christianisme, passionné(s) par les débats qui relativisent l'omnilégalité d'une seule religion» (B. Böschenstein). D'autres voix se montraient impressionnées par des «analyses si pertinentes de ce qu'est l'origine, l'essence et l'actualité du paganisme» tout en ne manifestant pas moins d'enthousiasme pour la façon dont Jan Assmann «montre sans indulgence mais sans fausse modestie les valeurs du monothéisme, les fruits qu'il a portés dans la société méditerranéenne d'abord, dans le monde ensuite» (P. Veillon).

Cet antagonisme des affects qui fait de la lecture une aventure émotionnelle, est naturellement fondé dans l'histoire dont la «perlaboration» est l'enjeu de l'essai, pour le dire avec un terme de Freud. La réussite de ce projet, dont a témoigné la réception publique du livre, est redevable à la méthode soigneusement développée suivie par Assmann, une méthode à laquelle le jury témoigne autant d'admiration qu'à l'immense érudition de l'auteur.



Jan Assmann écrit l'histoire de la « distinction mosaïque » comme une psycho-histoire, une démarche qui exige que l'on distingue autant que possible entre histoire mémorielle et histoire événementielle. L'histoire événementielle reconstruit des connexions localisables temporellement en se basant sur des monuments et des documents. L'histoire mémorielle, en revanche, analyse comment et pourquoi les récits d'événements, documentés ou non, sont actualisés à diverses époques et produisent à chaque fois des effets réels et des effets psychiques.

Ce type de narrations doivent leur efficacité justement au fait qu'elles se rapportent à des événements traumatisants qui, en raison de leur violence blessante, sont refoulés de la conscience mais qu'il faut pourtant raconter toujours à nouveau, sous une forme défigurée ou transformée en son contraire. Qu'une telle narration trouve à s'actualiser à l'occasion de certains événements, et la violence traumatique résorbée et conservée qu'elle contient peut se décharger avec des effets d'une même virulence. À la différence de Freud, dont les mécanismes traumatiques doivent, au niveau collectif, recourir à un vague inconscient phylogénétique, la théorie du trauma d'Assmann peut utiliser la force de conservation et l'efficacité de l'archive et de la narration pour rendre compréhensible la transmission du trauma.

Assmann peut ainsi montrer de façon passionnante et impressionnante comment, à titre d'antécédents, l'épisode d'Akhénaton, la légende des lépreux d'Amarna ou l'histoire des Hyksôs ont déployé leurs effets dans la naissance de la Bible, et comment ils continuent à produire des effets. Le violent antijudaïsme des Egyptiens reçoit de cette façon une double motivation comme antimonothéisme et comme traumatisme de l'épidémie. Cette double motivation reste active jusqu'à aujourd'hui aussi bien dans les mouvements visant à renforcer la « distinction mosaïque » que dans ceux tendant à la surmonter. En sens inverse, l'interdiction des dieux dans l'histoire du Veau d'Or résonne comme une répétition du péché originel d'idolâtrie qui, justement parce qu'il est refoulé comme un traumatisme, demeure soit une promesse durable de libération soit une menace à combattre.

Le jury place le livre d'Assmann dans la série des grandes entreprises des Lumières, de Kant à Freud et de Nietzsche à Foucault, ces entreprises qui ont contribué à ce que les drames de l'Occident ne soient pas simplement remémorés et répétés, mais qu'ils puissent justement faire l'objet d'une perlaboration et puissent ainsi être surmontés. L'essai montre comment on peut et doit répondre des suites de ce que l'on a pensé en public afin que l'aventure des sens et de l'esprit puissent trouver un aboutissement qui ouvre sur de nouvelles connaissances. Aussi le jury honore-t-il en premier et en dernier lieux l'éthos intellectuel de Jan Assmann.

Hubert Thüring



# Die Gründe der Jury

vorgestellt von Hubert Thüring



Mit Le prix du monothéisme<sup>1</sup> zeichnet die Jury ein Buch aus, das thematische Aktualität und Tiefe der Reflexion, Originalität der These und kritischen Scharfsinn, politische Relevanz und Freiheit des Denkens ebenso gekonnt miteinander verbindet wie eigenständige Entfaltung der Argumente mit unforcierter Führung der Leser, begriffliche Prägnanz und stilistische Brillanz mit didaktischer Geduld. Sie zeichnet damit, heißt das, ein Meisterwerk der Essayistik aus.

Und mit Jan Assmann ehrt die Jury einen Autor, dessen Werk aus einem sogenannten Orchideenfach heraus nicht nur die akademische Forschung sachlich enorm bereichert und methodisch geradezu revolutioniert hat, sondern mit seinen Sachbüchern schon seit längerem ein breiteres Publikum mit der scheinbar fernen und fremden Welt Altägyptens bekannt macht.

Nicht erst Le prix du monothéisme hat indes gezeigt, daß die Beschäftigung mit einer der ältesten Hochkulturen auch zu einer neuen Bekanntschaft mit uns selbst führt, indem sie uns selbst zunächst

<sup>1</sup> Jan Assmann, Le prix du monothéisme ausgezeichnet, Paris: Aubier 2007; deutsch: Die mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München: Hanser 2003.

entfremdet. In besonderer Intensität scheint dies im religiösen und theologischen Bereich der Fall zu sein, dem sich Jan Assmann seit einiger Zeit zugewendet hat, ein erstes Mal gewichtig mit *Moses der Ägypter* 1997<sup>2</sup>. Die dort aufgestellte Grundthese von der Mosaischen Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion hat zu einer breiten und heftigen Debatte geführt, auf die Jan Assmann mit *Le prix du monothéisme* abschließend antwortet.

Er tut dies, indem er die Mosaische Unterscheidung noch einmal aus mehreren historischen und hermeneutischen Perspektiven neu entwickelt, in einer Kreisbewegung, wie es die freie Schreib- und Denkweise des Essays erlaubt. Die Perspektivik erlaubt es den Lesern, die religiösen und theologischen Fundamente seiner Kultur und einer individuellen Existenz als historisch und strukturell bedingt zu erkennen. Und zwar als bedingt nicht nur vom eigenen, sondern bedingt und bis in die Gegenwart bestimmt auch vom anderen, von dem, was die Mosaische Unterscheidung als das Andere, Falsche und schließlich Fremde in verschiedenen Momenten der Geschichte ausgeschlossen hat und – die Debatten haben das gezeigt – noch ausschließt.

Die Lektüre von *Le prix du monothéisme* ist ein intellektuelles und emotionales Abenteuer. Zunächst ist es das mit Gespür vermittelte Wissen, das einen in die Lage versetzt, die Implikationen und Konsequenzen der Mosaischen Unterscheidung aus der kosmotheistischen Perspektive zu betrachten, so wie sie der Ägyptologe zu rekonstruieren vermag: die monotheistische Exklusivität und Intoleranz gegen andere Götter und Kulte, der Ikonoklasmus und Theoklasmus, die Theologisierung der Gerechtigkeit und des Politischen überhaupt, die Abkehr von der Welt und die Vergeistigung und Verinnerlichung des Gottesbezugs.

Das Panorama der primären Religion des Kosmotheismus, zu der sich der Monotheismus als sekundäre Gegenreligion und Gegenwelt setzt, weckt aber auch unweigerlich Affekte, zuerst und unmittelbar solche der zustimmenden Sehnsucht: Die symbiotische Nähe von Mensch, Göttlichkeit und Natur, die sinnliche Verzauberung durch die Kulte der Statuen und Bilder, das Aufgehen alles Begehrens in der Immanenz

<sup>2</sup> Jan Assmann, *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München: Hanser 1998; französisch: *Moïse l'Égyptien*, Paris: Aubier 2001.

von Dasein und Schöpfung. Geradezu sinnlich kann man tiefgreifende Versagung und Verdrängung des Sinnlichen empfinden, welche die „ungeheure Umkehrung und Umwertung (104; „une transformation et un renversement majeurs“, 121) der monotheistischen Trennung von Gott und Welt mit sich bringt.

Doch regt sich sogleich ein Gegenaffekt des Geistesmenschen, der den unbestreitbaren Gewinn dieser Versagung betont und bejaht. Das Bewußtsein von Ich und Welt, das Ideal einer höheren Gerechtigkeit und die sozialen Gesellschaftsformen, die moralische Sensibilität und die Intellektualität des Buches gehören zu jenem Fortschritt in der Geistigkeit, den Assmann dann auch mit Freud und über Freud hinaus als eine der großen und unumkehrbaren Wirkungen der Mosaischen Unterscheidung herausarbeitet.

Der Antagonismus der Affekte hat in den Eindrücken und Urteilen der Jurymitglieder Ausdruck gefunden. So waren die einen, „en tant qu'helléniste(s) et hölderlinien(s) proche(s) d'un syncrétisme entre la religion classique des Grecs, le judaïsme et le christianisme, passionné(s) par des débats qui relativisent l'omnilégalité d'une seule religion“ (Böschenstein). Andere Stimmen zeigten sich beeindruckt von den „analyses si pertinentes de ce qu'est l'origine, l'essence et l'actualité du paganisme“, um indes nicht weniger Begeisterung dafür zu bekunden, daß Jan Assman „montre sans indulgence mais sans fausse modestie les valeurs du monothéisme, les fruits qu'il a portés dans la société méditerranéenne d'abord, et dans le monde ensuite“ (P. Veillon).

Der Antagonismus der Affekte, der die Lektüre zum emotionalen Abenteuer macht, ist natürlich in der Geschichte begründet, deren „Durcharbeitung“ („perlaboration“) das Anliegen des Essays ist, um es mit einem Terminus Freuds zu sagen. Daß dies, wie auch die öffentliche Rezeption gezeigt hat, gelingt, ist Assmanns sorgfältig entwickelter Methode zu verdanken, der die Jury nicht weniger Bewunderung entgegenbringt als der großen Gelehrtheit des Autors.

Jan Assmann schreibt die Geschichte der Mosaiken Unterscheidung als Psychohistorie, bei der Gedächtnisgeschichte und Ereignisgeschichte nach Möglichkeit auseinandergelassen werden müssen. Ereignisgeschichte rekonstruiert zeitlich lokalisierbare Zusammenhänge aufgrund von Monumenten und Dokumenten. Gedächtnisgeschichte dagegen analysiert, wie und warum Erzählungen von dokumentierten oder nicht dokumentierten Ereignissen zu verschiedenen Zeitpunkten aktualisiert werden und jeweils reale und psychische Wirkungen zeitigen.

Solche Narrative verdanken ihre Wirkungsmacht gerade dem Umstand, daß sie sich auf traumatische Ereignisse beziehen, die als solche aufgrund ihrer verletzenden Gewalt aus dem Bewußtsein verdrängt, aber dennoch immer wieder in entstellter und bis ins Gegenteil verkehrter Form erzählt werden müssen. Findet das Narrativ anlässlich bestimmter Ereignisse eine Aktualisierung, so kann sich auch die darin aufgelöste und aufbewahrte traumatische Gewalt mit entsprechend heftigen Wirkungen entladen. Anders als Freud, dessen traumatische Mechanismen auf der kollektiven Ebene auf ein diffuses phylogenetisches Unbewußtes rekurren muß, kann Assmanns in nachvollziehbarer Weise Traumatheorie auf die Bewahrungskraft und Wirkungsmacht des Archivs und der Narrative bauen.

Spannend und eindrücklich kann Jan Assmann auf diese Weise aufzeigen, wie die Echnaton-Episode, die Legende der Aussätzigen von Amarna oder die Geschichte der Hyksos einzeln oder in Kombination als Vorgeschichten in die Entstehung der Bibel hineinwirken und weithin nachwirken. So erhält der heftige Antijudaismus der Ägypter als Antimonothismus und Seuchentrauma eine doppelte Motivation, die sich in den Bewegungen zur Verschärfung wie zur Überwindung der Mosaiken Unterscheidung bis heute regt. Umgekehrt wirkt das Verbot der Götter in der Erzählung vom Goldenen Kalb als Reinszenierung der idolatrischen Ursünde nach, die gerade als traumatisch verdrängte ein fortdauerndes Versprechen der Befreiung oder eine zu bekämpfende Bedrohung bleibt.

Die Jury stellt Jan Assmanns Buch in die Reihe der großen Unternehmungen der Aufklärung von Kant bis Freud und von Nietzsche bis Foucault, die dazu beitragen, daß die Verhängnisse des Abendlandes nicht einfach nur erinnert und wiederholt, sondern eben durchgearbeitet und überwunden werden können. Der Essay führt vor, daß und wie man für die Folgen seines öffentlichen Denkens einstehen kann und soll, damit die Abenteuer der Sinne und des Geistes einen erkenntnisreichen und aufschließenden Ausgang nehmen können. So ehrt die Jury zuerst und zuletzt Jan Assmanns hohes Ethos.

Hubert Thüring





# Laudatio

Antonio Loprieno

Recteur de l'Université de Bâle



Cher Jan Assmann,  
M. le Recteur,  
M. le Président,  
Mesdames et Messieurs,

C'est avec un grand plaisir que j'ai accepté l'honneur de vous présenter la carrière et l'œuvre scientifique de celui qui est sans aucun doute le plus grand représentant de ma discipline, l'égyptologie, dans l'univers de la science et l'un des grands intellectuels de la culture contemporaine. Même si je sais bien que quelques minutes ne suffiront pas à vous donner ne fût-ce qu'un aperçu de l'envergure de l'œuvre scientifique de Jan Assmann, je relève volontiers ce défi, même si le lauréat n'a sûrement pas besoin de ma présentation pour trouver la reconnaissance de l'auditoire. Je le fais bien plus dans mon propre intérêt, parce que je tire moi-même profit de l'ampleur de sa contribution à notre domaine au travers de la relecture de ses écrits et de la réflexion sur les mérites d'un collègue qui dépassent de loin mes propres qualifications.

Jan Assmann naquit le 7 Juillet 1938 à Langelsheim, en Basse Saxe, et passa sa jeunesse à Lübeck et Heidelberg. Après le baccalauréat du type classique, il étudia l'égyptologie, l'archéologie classique et le grec à Munich, Heidelberg, Paris et Göttingen. Cette combinaison de disciplines est importante pour comprendre son développement intellectuel ultérieur. En 1966/67 il obtint une bourse de voyage de l'Institut Archéologique Allemand. Le doctorat en 1967, qu'il obtint avec une étude sur les hymnes liturgiques au dieu solaire, fut suivi par quatre ans de séjour en Égypte (1967-1971) comme collaborateur scientifique du même Institut au Caire, avec une bourse du Fonds Allemand pour la Recherche Scientifique. Cette deuxième étape de sa carrière est, comme on va le voir, tout aussi importante que la combinaison de ses études universitaires: Depuis 1967, Jan Assmann participe en effet, le plus souvent en tant que directeur, aux fouilles archéologiques à Thèbes-Ouest concentrées surtout sur les tombes des élites de l'état pharaonique de l'époque ramesside (Nouvel Empire, 13<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) à l'époque saïte (7<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).

Sa carrière académique proprement dite se poursuit à partir de l'habilitation obtenue en 1971 avec une étude sur la tombe d'un dignitaire de la Basse Époque, qui couronne son activité d'archéologue de terrain. Après quelques années comme assistant d'Eberhard Otto, qui fut un interprète très fin de la religion et de la littérature égyptiennes, malheureusement peu connu en dehors des limites de la discipline, Jan Assmann prit sa succession comme titulaire de la chaire d'égyptologie à Heidelberg en 1976; chaire qu'il occupa jusqu'à sa retraite en 2003. Un autre aspect biographique qui attire notre attention est le fait que depuis 2003, il est professeur honoraire des sciences de la culture à l'université de Constance, où son épouse, Aleida Assmann, est professeur de littérature anglaise et comparée. Cinq enfants mais aussi un trajet intellectuel commun font partie du patrimoine familial qui se traduit entre autres en une quantité de travaux scientifiques signés collectivement. Nous y reviendrons dans un instant. Pendant toutes ces années, Jan Assmann fut à plusieurs reprises professeur invité d'universités et hautes écoles étrangères comme le Collège de France, l'École Pratique des Hautes Études, l'Université Hébraïque de Jérusalem, la Yale University. Il eut en

plus l'occasion de suivre des stages de recherche au Wissenschaftskolleg de Berlin (1984/85), au J.P. Getty Center à Los Angeles (1994/95), à la von Siemens-Stiftung de Munich (1998/99) et au «Internationales Forschungszentrum Kulturwissenschaften» de Vienne en 2004. Quelqu'un qui, comme c'est le cas pour moi, est lié par des chaînes indestructibles à son lieu de travail, ne peut que se demander avec un mélange d'admiration et de jalousie combien de jours, dans les vingt-sept ans de son enseignement, on a permis à Jan Assmann d'enseigner vraiment à Heidelberg... mais c'est une question que je vais lui poser en dehors de ce cadre de célébration!

La liste des prix et des honneurs académiques décernés à Jan Assmann est trop longue pour être citée dans son ensemble. Je me limite à mentionner ici le prix de recherche Max Planck (1996), le prix du «Historisches Kolleg» allemand (1998), et les nombreux doctorats honoris causa en théologie (Münster), en sciences sociales (Yale et Constance) ainsi qu'en sciences humaines (Jérusalem). Pour finir, son pays, l'Allemagne, l'a décoré de la Croix Fédérale du Mérite de première classe en 2006.

Ces quelques touches de pinceau doivent suffire pour illustrer le caractère exceptionnel de la vie professionnelle de Jan Assmann. Sa contribution aux sciences de la culture mérite par contre une analyse en détail pour une raison fondamentale: Jan Assmann n'est pas seulement un égyptologue de grande envergure, mais un penseur révolutionnaire en ce qui concerne la culture occidentale contemporaine. Dans le souhait, propre au linguiste de formation que je suis, de donner une forme compacte et unitaire à cette trajectoire intellectuelle, je distinguerai trois phases dans la production scientifique du grand chercheur que nous honorons aujourd'hui. Et pour donner un point de repère qui se veut simple sans pourtant être simpliste, je donnerai à ces trois phases les épithètes «archéologique», «post-égyptologique» et «mosaïque».

Jan Assmann comme archéologue. Le terme «archéologue» s'entend ici au sens étymologique de la recherche des traces d'une production culturelle du passé, que ces traces soient matérielles, religieuses ou littéraires. La première production scientifique de Jan Assmann – celle des

années septante et huitante – est dédiée d'une part à la reconstruction philologique et à l'examen théologique, favorisée par une connaissance intime du contexte archéologique, du corpus de textes religieux du Nouvel Empire (je pense ici à *Ägyptische Hymnen und Gebete* et *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten* en 1975, et surtout *Re und Amun: die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.-20. Dynastie* en 1983 ainsi qu'à *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* en 1984). D'autre part, la production assmannienne de cette époque est dédiée à un autre type de reconstruction archéologique, qui concerne cette fois non pas les données de bases empiriques, mais plutôt les caractéristiques de ce qu'Assmann appelle les «discours» égyptiens: le discours théologique, c'est-à-dire le débat à l'intérieur de la culture égyptienne sur la nature de dieu (ou des dieux), un débat qui n'est pas identique à la simple description du divin, mais qui implique selon Assmann une dialectique avec le divin et une réponse humaine aux défis représentés par le divin; et le discours littéraire, c'est-à-dire un corpus de textes dont la fonction primaire n'est pas celle, référentielle, de classer ou de définir, mais celle, poétique, d'éduquer et de distraire.

L'un des articles de cette période, «Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung» (1974), est probablement le travail égyptologique le plus cité dans les dernières décennies. La question qu'Assmann se posa dans cet article, celle des conditions de l'existence d'un discours littéraire dans le sens que je viens d'esquisser, continue à être débattue avec virulence dans l'égyptologie et a donné naissance à toute une branche d'études dans la discipline. *Archäologie der literarischen Kommunikation* est d'ailleurs le titre d'une des séries de publications dont Jan et Aleida Assmann furent les éditeurs et le plus souvent aussi les auteurs pendant ces années – un titre qui montre bien la nature holistique du prédicat d'archéologue appliqué à la production de ces années. A l'instar de ce que fut la série *Poetik und Hermeneutik* pour la théorie littéraire, la série *Archäologie der literarischen Kommunikation* contribua dans une large mesure à jeter les bases intellectuelles de ce qu'est devenue l'approche qu'on appelle en allemand *kulturwissenschaftlich*, et ceci surtout avec des titres comme «*Schrift und Gedächtnis*», «*Kanon und Zensur*» ou «*Weisheit*». J'utilise consciemment le terme allemand

«kulturwissenschaftlich», car il s'agit d'un mouvement intellectuel particulièrement significatif dans cette sphère linguistique. Cette approche dont nous sommes tous bénéficiaires a pris une importance croissante pendant les dernières décennies dans le monde scientifique germanophone et détermine en large mesure les choix que les universités opèrent dans les sciences humaines.

La deuxième phase de la production de Jan Assmann est celle qui commence à la fin des années huitante et se poursuit dans les années nonante. C'est la phase que j'ai appelée post-égyptologique, pendant laquelle Assmann revisite à fond les aspects fondamentaux de la civilisation égyptienne à la lumière de la théorie de la mémoire culturelle (*Das kulturelle Gedächtnis*, 1992). Ce terme, associé à son nom, devient alors une clef pour l'analyse de la reconstruction du passé pour d'autres cultures méditerranéennes également, à savoir Israël et la Grèce classique. La théorie de la mémoire culturelle est un pilier de nos cultural studies. D'autre part, Jan Assmann se consacre à l'actualisation créative d'instruments d'analyse importants parfois tombés injustement dans l'oubli. C'est le cas notamment pour la thèse, chère au philosophe bâlois Karl Jaspers, d'un âge axial, commun aux grandes cultures du premier millénaire av. J.-C., et qui serait à l'origine de l'histoire de l'individu, une thèse avec laquelle Assmann commence à dialoguer de façon critique dans son livre de 1990 dédié au concept de Maat (justice sociale) en Égypte, ou pour le «chronotope» de Michail Bakhtin, qu'il applique en 1996 à la restitution d'une *Sinngeschichte* (une histoire sémantique, pourrait-on dire) reconstruisant des traits qui caractérisent l'histoire égyptienne par rapport à d'autres civilisations. Je caractérise cette phase, de manière un peu polémique, de «post-égyptologique» parce que, paradoxalement, les travaux de cette période représentèrent un grand enrichissement, mais aussi un défi pour notre discipline. Dès ses premières démarches au début du 19<sup>e</sup> siècle, l'égyptologie émerge en effet dans une dialectique, voire dans une confrontation, avec l'égyptomanie propre au milieu culturel de l'époque. Par conséquent, depuis ses débuts, l'égyptologie a toujours privilégié l'approche technique – surtout philologique – au débat intellectuel. Si l'on veut être applaudi par un public d'égyptologues, il est toujours approprié de souligner avec emphase qu'on renonce à une

théorie et qu'on se limite à la pratique. Les grandes thèses sont en général accompagnées de soupçon. Assmann est un post-égyptologue dans la mesure où il a défié cette culture centenaire et a introduit un nouveau paradigme égyptologique: avec ses connaissances immenses des textes égyptiens, il a su attribuer plus que tout autre égyptologue passé ou présent à l'empirie égyptologique une fonction exemplaire pour la compréhension de la culture universelle. D'autres disciplines ont su réserver à ce changement de paradigme un accueil plus favorable, ce qui n'est pas du tout un compliment pour l'égyptologie.

La troisième phase de l'œuvre encyclopédique – au sens propre du terme – de Jan Assmann est la plus récente, celle qui, probablement, le conduit avec une régularité qui est égalée uniquement par la quantité de sa production à se voir octroyer des distinctions comme le Prix Veillon. C'est la phase de la contribution assmannienne que j'ai appelée «mosaïque». Mosaïque au sens dénotatif aussi bien que connotatif, en référence à la figure du législateur israélite mais aussi avec une allusion au caractère composite, polyédrique de son œuvre: depuis la fin des années nonante, Assmann s'attaque à deux thèmes: d'un côté la mort, «origine et noyau de la culture» comme il dit dans *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (2003), un phénomène auquel il dédie aussi plusieurs études théoriques et comparatives (*Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, 2001); de l'autre côté la «théologie politique», c'est-à-dire le rapport historique et typologique entre deux façons très différentes de concevoir le phénomène religieux, deux façons séparées par ce qu'il appelle la «distinction mosaïque». À partir de *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisur* (1998) et à travers *Herrschaft und Heil* et ses livres les plus récents, tel que celui qui a conduit le jury à lui conférer le Prix Veillon, *Le prix du monothéisme*, Assmann voit la distinction mosaïque comme la pierre de touche qui sépare le «cosmothéisme» du «monothéisme». Dans le premier modèle, qui est celui de la religion égyptienne mais aussi d'autres expériences religieuses anciennes et modernes, les dieux font partie de l'univers de la création, et donc de l'immanence. Les dieux dépendent même en quelque sorte de l'homme, parce que c'est à travers le culte humain que le pouvoir de dieu (ou des dieux) est garanti. Dans ce type d'expérience religieuse, les hommes partent en guerre pour beaucoup de raisons, ils peuvent être cruels au nom des idéologies les plus variées,

mais jamais à cause de la religion: les phénomènes religieux, si différents qu'ils soient, ne sont pas un facteur de discrimination.

C'est la «distinction mosaïque», nous enseigne Jan Assmann, qui introduit cette dimension nouvelle dans l'histoire non pas seulement des religions, mais de la religion. Le prix du monothéisme est une *Sprache der Gewalt*, une langue de la violence, qui en faisant une distinction discriminatoire entre le dieu «vrai» et les dieux «faux», fait en sorte que la foi en son propre dieu implique une négation, inconnue à l'approche cosmothéiste, de la légitimité, voire de l'existence elle-même d'autres divinités. Malgré toute sa force émancipatoire pour le destin humain, la naissance du monothéisme représente donc aussi le début du conflit religieux. Sigmund Freud avait reconnu cette virulence du monothéisme en lui attribuant un caractère phylogénétique dans son «L'homme Moïse et la religion monothéiste». Jan Assmann l'a corrigé: la distinction mosaïque ne réside pas dans notre inconscient sous-jacent, mais dans notre culture millénaire.

Cette trace culturelle, qui partage avec la détermination génétique l'impossibilité d'y renoncer par un simple choix intellectuel, est la clef pour comprendre l'œuvre récente de Jan Assmann, dont je voudrais rappeler pour terminer un livre qui, en quelque sorte, contient en noyau tous les traits de sa pensée. *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium* (2005) est une analyse de l'opéra «La Flûte enchantée» de Wolfgang Amadeus Mozart qui tient compte non seulement des données de la philologie musicale, mais aussi du contexte philosophique et théologique du libretto de Schikaneder, qui est une reconstruction maçonnique des mystères de dérivation égyptienne des derniers siècles de l'Antiquité. Il me paraît important de souligner que, mise à part la richesse infinie des informations historiques et culturelles réunies dans ce livre, Jan Assmann y soulève en fait toute la question de la mémoire de l'Égypte ancienne dans la culture occidentale moderne.

Une mémoire que personnellement – et j'offre cette méditation au savant et ami – j'aimerais appeler clivée: d'une part l'Égypte de toute la tradition égyptophile (et même égyptomane) jusqu'au déchiffrement des hiéroglyphes, l'Égypte des sages et des mystères, des idoles vaines et



de l'esclavage biblique; d'autre part l'Égypte de l'égyptologie, l'Égypte des traces archéologiques et des fragments de papyrus, des tombes de fonctionnaires royaux et des textes des sarcophages. Le philhellénisme fut le meilleur allié des débuts de la philologie et de l'archéologie classique; l'égyptomanie, le pire adversaire de l'égyptologie. Mais – et c'est là un paradoxe de la culture contemporaine – si des centaines de milliers de personnes font la queue pour visiter une exposition toutes les fois que le nom de Toutanchamon apparaît sur l'affiche, c'est parce que probablement, dans notre mémoire culturelle, nous sommes tous, malgré les quelques égyptologues avec leur positivisme, au fond encore des égyptomanes.

Dans notre pays comme dans toute l'Europe occidentale, Mesdames et Messieurs, on conduit à présent un débat virulent sur le concept d'excellence. Jusqu'à quel point les institutions académiques – et la société civile dans son ensemble – doivent-elles privilégier l'identification et la poursuite de l'excellence, qui est par définition une qualité élitaire? Je pense qu'on doit distinguer entre deux formes d'excellence, que j'appellerais la «petite» et la «grande» excellence. La petite excellence est celle que nous essayons d'atteindre dans notre travail de chercheurs, d'enseignants ou d'administrateurs: elle vise à établir des conditions propices à une qualité d'ensemble qui permette à certains d'entre nous de contribuer plus particulièrement au développement de la science ou de la société. La grande excellence, au contraire, n'est pas prévisible. Elle apparaît d'emblée et est en mesure de changer radicalement notre approche à notre culture commune. Les hommes et les femmes rarissimes qui appartiennent à cette catégorie ne sont ni meilleurs ni pires que les autres, ils sont différents. C'est dans l'intérêt de notre société de savoir les reconnaître et leur donner de l'espace – un Freiraum, comme on dit en allemand – pour s'épanouir au mieux de leurs possibilités, au mieux de nos possibilités. Mesdames et Messieurs du jury du Prix Veillon, cette année vous avez identifié et couronné de votre prix prestigieux un «grand excellent» de notre culture contemporaine. Comme égyptologue, comme intellectuel, mais encore plus comme membre de la république commune des savants, je vous en suis reconnaissant.

Je vous remercie de votre attention.

Antonio Loprieno





# Laudatio

Antonio Loprieno  
Rektor der Universität Basel



Lieber Jan Assmann,  
sehr geehrter Herr Rektor,  
sehr geehrter Herr Präsident,  
verehrte Damen und Herren,

Ich freue mich sehr, Ihnen den Werdegang und das wissenschaftliche Werk eines Mannes vorstellen zu dürfen, der in der Wissenschaft zweifellos zu den herausragendsten Vertretern meines Fachgebiets – der Ägyptologie – gehört und der einer der grössten Intellektuellen unserer Zeit ist. Mir ist zwar bewusst, dass ich Ihnen in der kurzen Zeit, die mir zur Verfügung steht, nur gerade einen kleinen Einblick in das bedeutende wissenschaftliche Werk von Jan Assmann geben kann. Aber ich nehme diese Herausforderung dennoch gerne an, auch wenn Jan Assmann meine Ausführungen sicher nicht nötig hat, um vom Publikum die Anerkennung zu erhalten, die ihm zusteht. Ich tue dies vielmehr für mich selbst: Indem ich mich einmal mehr eingehend mit seinem Werk befasse und mir die Verdienste meines Kollegen vor Augen führe, dessen Qualifikationen die meinen bei weitem übertreffen, kann ich selbst von seinem einzigartigen Beitrag an die Ägyptologie profitieren.

Jan Assmann wurde am 7. Juli 1938 in Langelsheim im deutschen Niedersachsen geboren und verbrachte seine Jugend in Lübeck und Heidelberg. Nach dem klassischen Abitur studierte er Ägyptologie, klassische Archäologie und Gräzistik in München, Heidelberg, Paris und Göttingen. Diese Fächerkombination ist von grosser Bedeutung, um seine spätere intellektuelle Entwicklung verstehen zu können. 1966/67 erhielt er ein Reisestipendium des Deutschen Archäologischen Instituts. Seiner Doktorarbeit (1967), die dem Thema liturgische Lieder an den Sonnengott gewidmet war, folgten vier Jahre in Ägypten, wo Jan Assmann bis 1971 über ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Deutschen Archäologischen Instituts in Kairo tätig war. Diese zweite Phase seiner beruflichen Laufbahn ist, wie wir später sehen werden, ebenso wichtig wie die Kombination seiner Studienfächer: Seit 1967 beteiligt sich Jan Assmann nämlich – meist in leitender Funktion – an archäologischen Ausgrabungen in Theben-West, die sich vor allem auf die Gräber der Noblen aus der Zeit der Ramessiden (Neues Reich, 13. Jh. v. Chr.) bis zur Saitenzeit (7. Jh. v. Chr.) konzentrieren.

Jan Assmann setzte seine eigentliche akademische Karriere 1971 nach seiner Rückkehr aus Ägypten fort und habilitierte mit einer Studie über das Grab eines Würdenträgers der Spätzeit, die sein Wirken in der Feldarchäologie krönte. Nach einigen Jahren als Assistent von Eberhard Otto – einem brillanten Kenner der ägyptischen Religion und Literatur, der leider ausserhalb seines Fachgebietes kaum bekannt war – trat Jan Assmann 1976 dessen Nachfolge als Professor für Ägyptologie an der Universität Heidelberg an. Diesen Lehrstuhl behielt er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2003 inne. Ein weiterer interessanter Aspekt seiner Biografie ist die Tatsache, dass er seit 2003 Honorarprofessor für allgemeine Kulturwissenschaft an der Universität Konstanz ist, wo seine Frau Aleida Assmann als Professorin für englische und komparative Literatur lehrt. Mit seiner Frau verbinden Jan Assmann nicht nur fünf gemeinsame Kinder, sondern auch ein gemeinsamer intellektueller Weg. Dieser hat unter anderem zu einer Reihe wissenschaftlicher Arbeiten geführt, die sie zusammen verfasst haben und auf die ich noch zurückkommen werde. Während all dieser Jahre war Jan Assmann zudem mehrfach als Gastprofessor an Universitäten und Hochschulen im Ausland tätig, so etwa

am Collège de France und an der École Pratique des Hautes Études in Paris, an der Hebräischen Universität in Jerusalem und an der Yale University in New Haven (USA). Ausserdem konnte er Forschungspraktika am Wissenschaftskolleg zu Berlin (1984/85), am J.P. Getty Center in Los Angeles (1994/95), in der von Siemens-Stiftung in München (1998/99) und im Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften in Wien (2004) absolvieren. Menschen wie ich, die fast eisern an ihren Arbeitsplatz gebunden sind, fragen sich angesichts dieser Karriere natürlich mit einer Mischung aus Bewunderung und Neid, wie viele Tage Jan Assmann im Laufe seiner 27-jährigen Lehrzeit überhaupt in Heidelberg unterrichten konnte! Aber das ist eine Frage, die ich ihm ausserhalb dieser Feier einmal stellen werde...

Die Liste der Auszeichnungen und akademischen Ehrungen, die Jan Assmann verliehen wurden, ist zu lang, um hier vollumfänglich wiedergegeben werden zu können. Ich beschränke mich deshalb darauf, an dieser Stelle nur ein paar wenige zu nennen: So erhielt Jan Assmann etwa den Max-Planck-Forschungspreis (1996), den Preis des deutschen Historischen Kollegs (1998) sowie Ehrendoktorwürden in Theologie (Münster), in Sozialwissenschaften (Yale und Konstanz) und Humanwissenschaften (Jerusalem). Nicht zuletzt wurde er von seinem Heimatland Deutschland 2006 auch mit dem Bundesverdienstkreuz Erster Klasse ausgezeichnet.

Dieser kurze Abriss muss genügen, um die aussergewöhnliche berufliche Karriere von Jan Assmann zu illustrieren. Sein Beitrag zu den Kulturwissenschaften verdient hingegen eine eingehendere Analyse, und zwar aus einem ganz wesentlichen Grund: Jan Assmann ist nämlich nicht nur ein bedeutender Ägyptologe, sondern auch ein revolutionärer Denker, was die zeitgenössische westliche Kultur betrifft. Als Linguist möchte ich dem intellektuellen Weg von Jan Assmann gerne eine kompakte und einheitliche Struktur geben. Deshalb unterscheide ich hier zwischen drei Phasen im wissenschaftlichen Schaffen des grossen Forschers, den wir am heutigen Tag ehren. Um die Orientierung etwas zu vereinfachen (ohne aber allzu vereinfachend zu sein), bezeichne ich diese Perioden als „archäologische“, „post-ägyptologische“ und „mosaische und facettenreiche“ Phase.

Zunächst zu Jan Assmann als Archäologe. Der Begriff „Archäologe“ ist hier auch im etymologischen Sinne gemeint: der Archäologe als Erforscher der Spuren eines vergangenen kulturellen Schaffens, wobei sowohl materielle und religiöse als auch literarische Spuren gemeint sind. Die ersten wissenschaftlichen Arbeiten von Jan Assmann in den 70<sup>er</sup> und 80<sup>er</sup> Jahren sind zum einen der philologischen Rekonstruktion und der theologischen Prüfung des religiösen Textkorpusses des Neuen Reichs gewidmet, wobei er hier ganz klar von seiner profunden Kenntnis des archäologischen Kontextes profitiert. Ich denke da beispielsweise an Ägyptische Hymnen und Gebete und Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten (1975), aber vor allem an Re und Amun: die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.–20. Dynastie (1983) und Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur (1984). Zum andern beschäftigte sich die Assmann in der damaligen Zeit auch mit einer anderen Art der archäologischen Rekonstruktion, die dieses Mal nicht empirische Grunddaten betraf, sondern vielmehr die Merkmale dessen, was Assmann als ägyptische „Diskurse“ bezeichnet. Einerseits handelt es sich hier um den theologischen Diskurs, das heisst die Debatte innerhalb der ägyptischen Kultur über das Wesen von Gott (oder der Götter). Dabei geht es nicht einfach um eine Beschreibung des Göttlichen, sondern um eine Debatte, die laut Assmann eine Dialektik mit dem Göttlichen und eine Antwort der Menschen auf die Herausforderungen impliziert, die das Göttliche darstellt. Andererseits interessierte sich Jan Assmann auch für den literarischen Diskurs, das heisst für den Korpus von Texten, die nicht in erster Linie eine referenzielle Funktion – Klassifizierung oder Definition – erfüllen, sondern vielmehr einer poetischen Funktion dienen und somit bilden und unterhalten wollen.

Einer von Jan Assmanns Artikeln aus dieser Zeit, „Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung“ (1974), ist der vielleicht am häufigsten zitierte ägyptologische Text der letzten Jahrzehnte. Die Frage, mit der sich Assmann darin beschäftigt – die Existenzbedingungen eines literarischen Diskurses im oben beschriebenen Sinne –, wird in der Ägyptologie nach wie vor heftig diskutiert und hat gar zur Entstehung einer neuen Fachrichtung – Archäologie der literarischen Kommunikation – geführt. So lautete übrigens auch der Titel einer Publikationsreihe, die

in den damaligen Jahren von Jan und Aleida Assmann herausgegeben und meist auch verfasst wurde. Er illustriert zudem auch sehr schön den holistischen Charakter der Bezeichnung „archäologisch“, die Assmanns Schaffen in diesen Jahren zugewiesen wird. Ebenso wie die Reihe Poetik und Hermeneutik eine grosse Bedeutung für die Literaturtheorie hatte, trug auch Archäologie der literarischen Kommunikation insbesondere durch Titel wie „Schrift und Gedächtnis“, „Kanon und Zensur“ oder „Weisheit“ massgeblich dazu bei, die intellektuellen Grundlagen für die Entwicklung des so genannten kulturwissenschaftlichen Ansatzes zu schaffen. Diese intellektuelle Bewegung war übrigens im deutschen Sprachraum besonders bedeutend: Der kulturwissenschaftliche Ansatz hat sich in den letzten Jahrzehnten in der deutschsprachigen Welt der Wissenschaften stark ausgebreitet und die Ausrichtung der Universitäten im Bereich der Humanwissenschaften entscheidend geprägt.

Die zweite Schaffensphase von Jan Assmann begann Ende der 80<sup>er</sup> Jahre und setzte sich in den 90<sup>er</sup> Jahren fort. Während dieser Zeit, die ich als post-ägyptologische Phase bezeichnen möchte, untersuchte Assmann die grundlegenden Aspekte der ägyptischen Zivilisation im Lichte der Theorie des kulturellen Gedächtnisses (Das kulturelle Gedächtnis, 1992). Diese Theorie, die eng mit seinem Namen verbunden ist, entwickelte sich in der Folge auch zu einem Schlüssel zur Analyse der Rekonstruktion der Vergangenheit anderer mediterraner Kulturen, einschliesslich derjenigen von Israel und des antiken Griechenlands. Die Theorie des kulturellen Gedächtnisses ist ein Pfeiler unserer Cultural Studies. Daneben beschäftigte sich Jan Assmann aber auch mit der kreativen Aktualisierung wichtiger Analyseinstrumente, die manchmal zu Unrecht in Vergessenheit geraten waren. Dies gilt insbesondere für die These einer Achsenzeit, die der Basler Philosoph Karl Jaspers vertrat. Gemeint ist damit eine Zeit, die den grossen Kulturen des ersten Jahrtausends v. Chr. gemein war und welche die Grundlage für die Geschichte des Individuums bildet. Assmann befasste sich in seinem 1990 erschienenen Buch über das Maat-Konzept (das Konzept der sozialen Gerechtigkeit) in Ägypten erstmals kritisch mit dieser These. Ein weiteres solches Instrument war das Chronotop im Sinne Michail Bachtins, das Jan Assmann 1996 in Eine Sinngeschichte (einer semantischen Geschichte, könnte



man sagen) einsetzte, um Spuren zu rekonstruieren, welche die ägyptische Geschichte von andern Zivilisationen unterscheidet. Ich nenne diese Phase etwas polemisch die „post-ägyptologische“, weil die Arbeiten aus dieser Periode paradoxerweise eine enorme Bereicherung, aber auch eine grosse Herausforderung für unser Fachgebiet darstellen. Seit ihren Anfängen zu Beginn des 19. Jahrhunderts stand die Ägyptologie nämlich in einer dialektischen Beziehung, ja gar in Konfrontation zur Ägyptomanie, die der Kultur der damaligen Epoche eigen war. Als Folge davon hat die Ägyptologie von allem Anfang an immer den fachlichen – und vor allem den philologischen – Ansatz der intellektuellen Debatte vorgezogen. Wenn man von einem Publikum von Ägyptologen und Ägyptologen applaudiert werden will, lohnt es sich immer, vehement zu unterstreichen, dass man auf eine Theorie verzichtet und sich auf die Praxis beschränkt. Grosse Thesen gelten im Allgemeinen als verdächtig. Jan Assmann ist ein Post-Ägyptologe in dem Sinne, als er sich über diese hundertjährige Kultur hinweggesetzt und ein neues Denkmuster eingeführt hat: Mit seinem immensen Wissen über ägyptische Schriften hat er es verstanden, mehr als jeder andere Ägyptologe vergangener oder heutiger Zeiten der ägyptischen Empirie eine beispielhafte Rolle für das Verständnis der allgemeinen Kultur zu verleihen. Andere Fachbereiche haben diesen Paradigmenwechsel übrigens wohlwollender aufgenommen, was keineswegs ein Kompliment für die Ägyptologie ist.

Die dritte Phase von Jan Assmanns enzyklopädischem Werk im eigentlichen Sinne des Wortes ist die neuste. Sie ist äusserst produktiv und wird wahrscheinlich regelmässig zu Ehrungen oder Auszeichnungen wie dem Veillon-Preis führen. Ich bezeichne diese Schaffensphase als „mosaisch und facettenreich“, und zwar einerseits wegen Jan Assmanns Beschäftigung mit dem israelitischen Gesetzesgeber Moses, andererseits aber auch wegen der vielschichtigen Art seines Werkes: Seit Ende der 90<sup>er</sup> Jahre konzentriert sich Jan Assmann speziell auf zwei Themen: Eines davon ist der Tod, den er in *Tod und Jenseits im Alten Ägypten* (2003) als „Ursprung und Kern der Kultur“ bezeichnet und dem er überdies mehrere theoretische und komparative Studien gewidmet hat (u.a. *Der Tod als Thema der Kulturtheorie*, 2001). Das zweite Hauptthema ist die „politische Theologie“, das heisst die historische und typologische

Beziehung zwischen zwei sehr unterschiedlichen Arten, wie das religiöse Phänomen wahrgenommen wird – zwei Arten der Wahrnehmung, die sich durch die „mosaische Unterscheidung“ voneinander abheben. Seit Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur (1998), Herrschaft und Heil und seinen neueren Veröffentlichungen wie Der Preis des Monotheismus, für die ihm die Jury den Veillon-Preis verliehen hat, versteht Assmann die mosaische Unterscheidung gewissermassen als Prüfstein, der den „Kosmotheismus“ vom „Monotheismus“ unterscheidet. Im Kosmotheismus – dem Modell der ägyptischen Religion, aber auch anderer alter und moderner religiöser Erfahrungen – sind die Gottheiten Teil des Schöpfungsuniversums und folglich der Immanenz. Die Götter und Göttinnen hängen sogar in einem gewissen Sinne vom Menschen ab, weil die göttliche Macht erst durch den Kult der Menschen gewährleistet wird. Bei dieser Art der religiösen Erfahrung können die Menschen aus vielen Gründen in den Krieg ziehen und im Namen der verschiedensten Ideologien grausam sein, aber nie aufgrund der Religion: Die religiösen Phänomene sind, so unterschiedlich sie auch sein mögen, nie ein Faktor der Diskriminierung.

Laut Jan Assmann ist es die „mosaische Unterscheidung“, die diese neue Dimension in der Geschichte nicht nur in den Religionen, sondern in der Religion überhaupt eingeführt hat. Der Preis des Monotheismus ist eine Sprache der Gewalt, die auf diskriminierende Weise zwischen einem „wahren“ Gott und „falschen“ Göttern unterscheidet; dabei impliziert der Glaube an einen eigenen Gott, dass die Rechtmässigkeit oder gar Existenz anderer Gottheiten verneint wird, was dem kosmotheistischen Ansatz fremd ist. Obwohl sich der Monotheismus befreiend auf das menschliche Schicksal ausgewirkt hat, stellt seine Entstehung also auch den Beginn des religiösen Konfliktes dar. Sigmund Freud hatte diesen grossen Einfluss des Monotheismus erkannt und ihm in seinem Werk Der Mann Moses und die monotheistische Religion einen phylogenetischen Charakter zugewiesen. Jan Assmann hat dies jedoch korrigiert: Die mosaische Unterscheidung hat ihren Ursprung nicht in unserem tiefen Unbewussten, sondern in unserer uralten Kultur.

Diese kulturelle Prägung, über die man sich ebensowenig einfach gewollt hinwegsetzen kann wie über die genetische Determinierung, ist der Schlüssel für das Verständnis des neueren Werks von Jan Assmann. Ich möchte hier abschliessend gerne ein Buch nennen, das im Kern alle Merkmale seines Denkens enthält: Die Zauberflöte. Oper und Mysterium (2005). Es handelt sich hierbei um eine Analyse von Wolfgang Amadeus Mozarts Oper „Die Zauberflöte“, die nicht nur die Gegebenheiten der musikalischen Philologie berücksichtigt, sondern auch den philosophischen und theologischen Kontext des Librettos von Schikaneder miteinbezieht: eine freimaurerisch geprägte Rekonstruktion ägyptischer Mysterien aus den letzten Jahrhunderten der Antike. Wichtig ist zu betonen, dass dieses Werk nicht nur eine unendliche Fülle historischer und kultureller Informationen enthält, sondern dass Jan Assmann darin grundsätzlich die Frage des Bildes des alten Ägypten in der modernen westlichen Kultur aufwirft.

Dabei handelt es sich um ein Bild, das ich persönlich gerne als gespalten bezeichnen möchte: einerseits das Ägypten der ägyptophilen (und sogar ägyptomanen) Tradition, einschliesslich der Entzifferung der Hieroglyphen, das Ägypten der Weisen und der Geheimnisse, der eitlen Götzen und der biblischen Sklaverei, und andererseits das Ägypten der Ägyptologie, der archäologischen Spuren und der Papyrus-Fragmente, der Gräber der königlichen Beamten und der Inschriften auf den Sarkophagen. Während der Philhellenismus der engste Verbündete der Anfänge der Philologie und der klassischen Archäologie war, verkörperte die Ägyptomanie den schlimmsten Feind der Ägyptologie. Aber – und das ist einer der Widersprüche unserer zeitgenössischen Kultur – wenn jedes Mal Hunderttausende von Menschen Schlange stehen, um eine Ausstellung zu besuchen, in deren Titel der Name Tutanchamun vorkommt, dann liegt dies möglicherweise daran, dass wir alle in unserem kulturellen Gedächtnis, trotz der positivistischen Haltung einiger Ägyptologen, im Grunde immer noch Ägyptomanen sind.

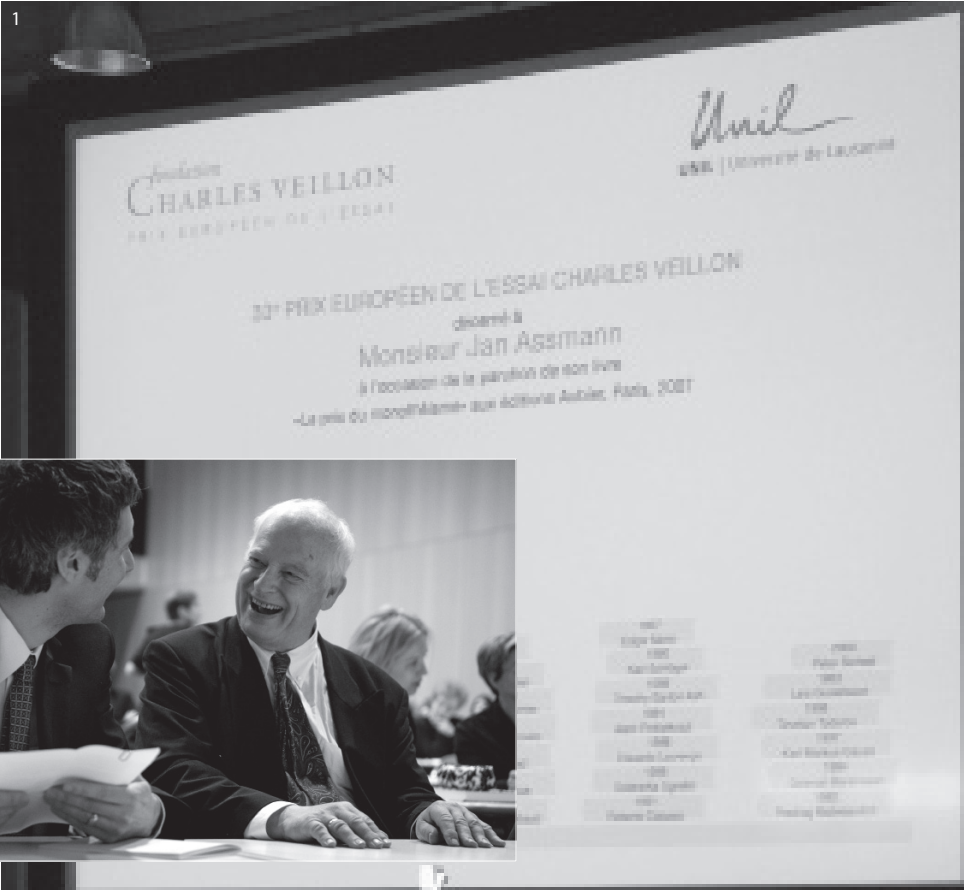
In unserem Land wie in ganz Westeuropa wird heute eine lebhaftere Debatte über das Konzept der Exzellenz – der hervorragenden Qualität – geführt. Bis zu welchem Punkt sollen die akademischen Einrichtungen

und die zivile Gesellschaft als Ganzes die Identifikation und das Streben nach dieser Exzellenz fördern, die per Definition ein elitäres Merkmal ist? Meiner Meinung nach muss man zwischen der „kleinen“ und der „grossen“ Exzellenz unterscheiden. Die kleine Exzellenz ist die herausragende Qualität, die wir in unserer Arbeit in Forschung, Lehre oder Verwaltung erreichen möchten. Sie zielt darauf ab, Umstände zu schaffen, die einer Qualität des Ganzen förderlich sind, so dass einige von uns auf ganz besondere Weise etwas zur Entwicklung der Wissenschaft oder der Gesellschaft beitragen können. Die grosse Exzellenz hingegen ist nicht vorhersehbar. Sie taucht ganz plötzlich auf und kann unseren Zugang zu unserer gemeinsamen Kultur radikal verändern. Die wenigen Männer und Frauen, die dieser Kategorie der Exzellenten angehören, sind weder besser noch schlechter als andere Menschen, aber sie sind anders. Es liegt im Interesse unserer Gesellschaft, dass wir sie erkennen und ihnen den nötigen Freiraum verschaffen können, damit sie sich – ebenso wie wir – optimal entfalten können. Meine Damen und Herren der Jury des Veillon-Preises: In diesem Jahr haben Sie einen solchen exzellenten Vertreter unserer zeitgenössischen Kultur erkannt und mit Ihrem renommierten Preis ausgezeichnet. Als Ägyptologe, als Intellektueller, aber noch vielmehr als Mitglied der Welt der Wissenschaft bin ich Ihnen dafür sehr dankbar.

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit.

Antonio Loprieno

1



4

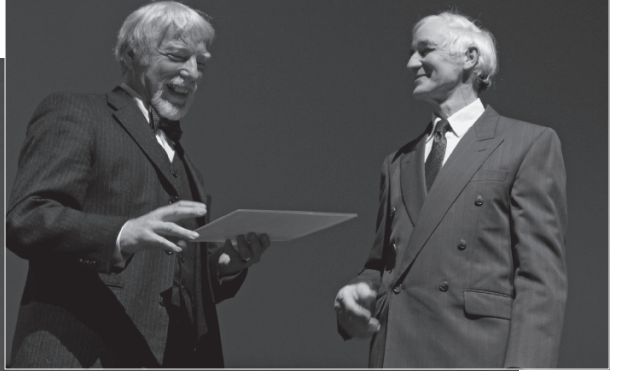


1987	1990
Edgar Allan Poe	Peter Schickel
Karl Schlegel	1991
1992	L'Esprit du monde
1993	1994
1995	1996
1997	1998
1999	2000
2001	2002
2003	2004
2005	2006
2007	2008
2009	2010
2011	2012
2013	2014
2015	2016
2017	2018
2019	2020
2021	2022
2023	2024

5



2



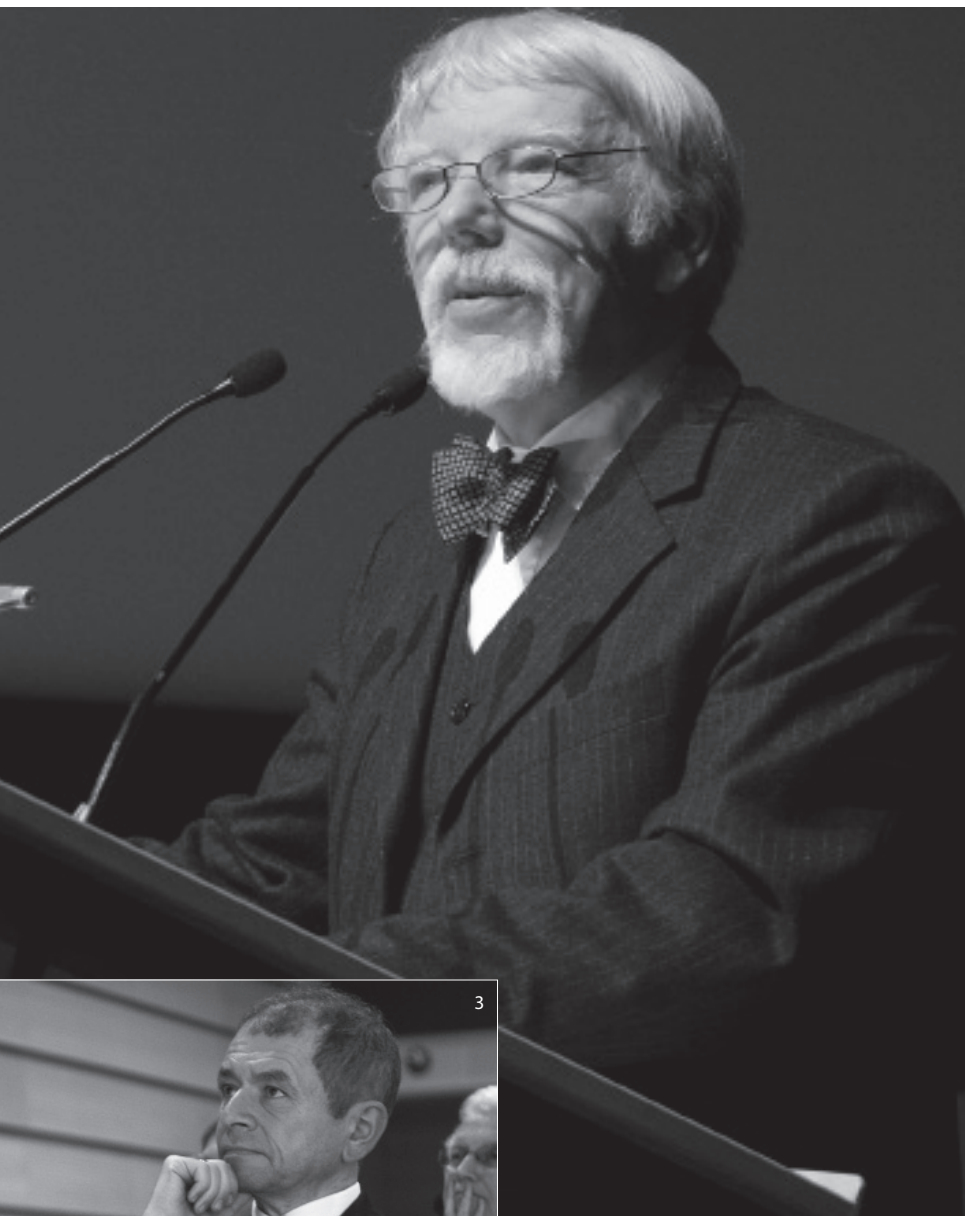
3



- 1 Jan Assmann devant l'assemblée.
- 2 Jan Assmann et Pascal Veillon.
- 3 Thomas Römer et Jean-Marie Brandt.

- 4 Hubert Thüring et Bernard Böschstein.
- 5 Jan Assmann en pleine conversation avec une invitée.





- 1 Jan Assmann.
- 2 Pascal Veillon.
- 3 Antonio Loprieno.

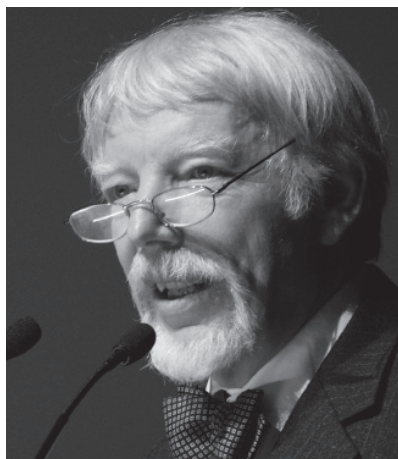




# Akhénaton et Moïse

A propos de la relation entre histoire et mémoire

Jan Assmann, Université de Constance



L'histoire de l'archéologie est riche en découvertes sensationnelles, mais aucune n'excite davantage l'imagination et ne tient en haleine le monde intellectuel comme la redécouverte du pharaon Akhénaton et de sa doctrine. Ce que l'archéologie a ramené au jour, ce n'était pas seulement une ville avec ses temples, ses palais, ses maisons et ses sculptures, mais un bouleversement intellectuel d'une incroyable portée: l'abolition de l'ancienne religion et l'établissement d'un pur monothéisme, la première fondation d'une religion de l'histoire de l'humanité. On a rapidement postulé l'existence de liens avec le monothéisme biblique et même identifié dans 10 versets du Psaume 104 une traduction du «Grand Hymne» d'Akhénaton. Aucun texte égyptien n'est aussi proche de cet hymne que le Psaume hébraïque, il faut se rendre compte de ce que cela signifie.

Comment doit-on se représenter cette relation entre Akhénaton et la Bible? Est-il vraiment possible que des «éclats de la révolution religieuse opérée par le Pharaon égyptien Akhénaton se soient introduites dans les

représentations des Juifs de l'Antiquité»? C'est ce qu'on peut lire dans un communiqué de presse à propos de l'attribution de ce prix. On y lit aussi que je défends cette thèse. Est-ce vraiment la thèse que je défends? Il n'est peut-être pas inapproprié d'utiliser l'occasion de ce discours de remerciement pour examiner une fois encore et expliquer plus en détail mon opinion sur une possible relation entre Akhénaton et Moïse – car c'est ce nom qui symbolise le monothéisme normatif de la Bible hébraïque. Akhénaton et Moïse – qu'ont-ils donc à faire ensemble?

Akhénaton est une figure historique, mais une figure qui n'a connu ni tradition ni mémoire: en raison de la monstruosité de son acte, il a été après sa mort la victime d'une *damnatio memoriae* faisant disparaître toutes les traces le concernant. Ses monuments ont été rasés et son nom supprimé des listes de rois. Mais peut-on s'imaginer qu'un acte aussi inouï que l'abolition d'une religion millénaire puisse ne laisser aucune séquelle dans la mémoire informelle du peuple? L'une de mes questions portait sur ces séquelles ou ces traces mémorielles dans la mémoire collective ou culturelle des Egyptiens, des traces qui doivent avoir existé si l'on se représente le choc, pour ne pas dire le traumatisme, que cet acte doit avoir signifié.

Dans le cas de Moïse, les choses se présentent de façon exactement inverse. Moïse est une figure de la mémoire, une figure dont on n'a pas retrouvé la moindre trace historique. On pourrait donc le tenir pour une fiction, pour une pure invention littéraire. Mais les choses ne peuvent pas être si simples. La mémoire contient en effet quelques traces qui indiquent clairement qu'il doit y avoir eu un noyau historique, des traces qui n'ont aucun sens dans le cadre du récit et qui doivent par conséquent provenir de la réalité historique. Ainsi en va-t-il d'abord du nom même de Moïse ou «Moshè», qui est indubitablement égyptien. À première vue, cela ne paraît pas particulièrement étonnant puisqu'il reçoit ce nom de la princesse égyptienne qui a trouvé le bébé abandonné. Mais le texte lui-même a oublié l'origine et la signification égyptiennes du nom et lui a substitué une signification hébraïque, qui ne convient en aucun cas. La fille de Pharaon, comme le raconte Ex.2,10 «le prit pour fils et elle lui donna le nom de Moïse car, dit-elle, elle l'avait tiré des

eaux». Tant selon les usages égyptiens qu'hébraïques, c'est la mère qui donne son nom à l'enfant. Mais pourquoi donc un nom en hébreu? En hébreu, il existe le verbe *maschah*, «tirer», auquel il est manifestement fait allusion ici. Mais *Moshe* signifierait «celui qui tire». En égyptien *msw*, que l'on prononce *mashe* ou *moshe*, signifie simplement «né»; sans ajout, il signifie «enfant», mais la plupart du temps, ce *msw* se rencontre en lien avec un nom de dieu, par ex. *Amun-mose* et signifie alors «né d'Amun», en grec *Dio-genes*, ou *Thut-mose*, en grec *Hermo-genes*.

On sait que, pour Sigmund Freud, le nom égyptien était une raison suffisante pour faire de Moïse un Egyptien; il alla encore plus loin et vit dans le personnage de Moïse un adepte d'Akhénaton. Je ne vais pas si loin. Je me contente de constater que, comme la mouche dans le morceau d'ambre, le texte biblique contient une trace mémorielle oubliée renvoyant à un Egyptien du nom de Moïse, une trace qui a toujours été enseignée et apprise sans qu'on la perçut comme telle. Mais je donne raison à Freud quand il souligne qu'il s'agit d'un texte à double fond, qui ne transporte pas seulement un souvenir conscient, mais aussi des éclats d'un souvenir oublié devenu inconscient.

Dans les deux cas, nous sommes ainsi renvoyés à une dimension inconsciente de la mémoire culturelle: dans le cas d'Akhénaton à des séquelles de l'expérience d'Amarna hors de la mémoire officielle; et dans le cas de Moïse à une figure réelle dont l'histoire a conservé les traits embarrassants sans les élaborer, c'est-à-dire sans en avoir réalisé la signification. Akhénaton est une figure de l'histoire avec une mémoire cachée, Moïse une figure de la mémoire avec une histoire cachée.

Dans le cas d'Akhénaton, quelles sont les traces mémorielles que l'on doit comprendre comme des répliques du tremblement de terre que fut l'abolition de la religion égyptienne traditionnelle? Il existe quelques rares et brefs renvois à l'époque d'Amarna dans des inscriptions, mais ils se limitent aux deux générations qui suivent l'événement. Cela montre clairement que cette époque fut ressentie comme une époque de grandes souffrances, comme un crime contre les dieux qui se seraient détournés de l'Égypte, comme un temps où les dieux se sont éloignés et où l'obscurité

règna durant la journée. Un autre document, d'une époque bien plus tardive, est beaucoup plus riche d'enseignements parce qu'il préserve sous des traits légendaires une mémoire cachée de l'époque d'Amarna.

Quelque mille ans après Akhénaton, au début du 3<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le prêtre égyptien Manetho entreprit d'écrire en grec un exposé d'ensemble de la culture et de l'histoire égyptiennes. On n'en a hélas conservé que quelques extraits et citations. Nous sommes redevables de l'un de ces extraits à Flavius Josèphe. Dans son *Contre Apion*, il a réuni toutes les versions antijuives de la sortie d'Égypte dont il avait connaissance, dont un passage tiré de l'ouvrage de Manetho. Il s'agit d'ailleurs d'un parfait exemple de lecture erronée, car ce dont traite Manetho n'a rien à voir avec l'Exode des Hébreux. Ainsi qu'il le souligne lui-même, il rapporte une légende qui ne repose que sur une tradition orale, et non sur l'historiographie officielle. Cette légende est située à l'époque d'Aménophis III. Elle parle d'un prêtre du nom d'Osarsiph. À la tête d'une coalition de lépreux expulsés d'Égypte et des «Hyksos» chassés d'Égypte plusieurs siècles auparavant, il est censé avoir conquis l'Égypte et l'avoir tyrannisée pendant 13 ans, faisant fermer tous les temples, détruire les images cultuelles et abattre les animaux sacrés. Cet Osarsiph aurait édicté des lois qui allaient à l'encontre de toutes les moeurs égyptiennes: ne vénérer aucun dieu, manger les animaux sacrés et n'avoir de contact avec aucun étranger. Après 13 ans, le roi et son fils Ramsès seraient parvenus à chasser Osarsiph et ses gens.

La figure d'Osarsiph ne peut être autre chose qu'un souvenir décalé d'Akhénaton, dont le nom avait été tracé des listes de rois et avait été oublié. Comme on sait, Akhénaton avait effectivement commis les sacrilèges que la légende attribue à Osarsiph: il avait fermé les temples, suspendu les cultes, révoqué les prêtres et interdit la vénération des dieux. Successeur d'Aménophis III, il vivait à l'époque indiquée par la légende et son règne dans la nouvelle capitale, Amarna, dura effectivement 13 ans.

Nous avons donc ici aussi à faire à une tradition à double fond. À première vue, elle parle d'un certain Osarsiph et d'une troupe de lépreux; mais sous cette histoire se cache la figure oubliée, ou plutôt refoulée,

d'Akhénaton et le souvenir traumatique de son abominable sacrilège. Chacune de ces deux histoires contient une crypte dans laquelle repose une figure oubliée: dans l'histoire de l'Exode, l'Égyptien qui porta le nom de Moïse et qui, dans l'histoire mémorielle devint un Hébreu, un fondateur de religion et un agent de la révélation de tout premier rang; dans la légende d'Osarsiph, Akhénaton, le fondateur de religion qui a été éliminé de l'histoire mémorielle de l'Égypte pour n'être redécouvert qu'au 19<sup>e</sup> siècle.

Cela ne signifie naturellement pas encore que ces deux figures aient quelque chose à voir l'une avec l'autre. Il est toutefois remarquable que dans le texte de Manétho cité par Flavius Josèphe on trouve un ajout qui les met en rapport. On y lit en effet que, comme chef des lépreux, Osarsiph s'était donné le nom de Moïse. C'est donc déjà Manétho qui avait rapproché les deux figures, Akhénaton et Moïse, la figure de l'histoire et la figure de la mémoire. Du coup, il y a effectivement des éclats de la révolution religieuse mise en œuvre par Akhénaton qui ont pénétré dans le monothéisme juif, même si ce n'est pas dans la Bible elle-même mais dans la perception extra-biblique du monothéisme juif. Lorsqu'il a fait connaissance de la tradition biblique de l'Exode, Manétho y a perçu une telle ressemblance avec la légende Osarsiph qu'il a carrément identifié Moïse et Osarsiph, alias Akhénaton.

Mais pourquoi donc Moïse pouvait-il rappeler Akhénaton/Osarsiph à Manétho? Il est maintenant temps de parler des contenus. Quelles sont les parallèles et quelles sont les différences entre la religion d'Akhénaton et la religion de Moïse? Et que savait encore Manétho de cet Akhénaton qui se cache derrière son Osarsiph? Commençons par la deuxième question. Tout ce que Manétho savait d'Akhénaton, c'est qu'il avait vécu à l'époque d'Aménophis III, qu'il avait tyrannisé l'Égypte durant 13 ans et qu'il avait interdit le culte des dieux. C'est ce dernier point qui lui a rappelé le monothéisme biblique et lui a fourni la base pour son identification. Ces deux religions ont en commun le point décisif consistant à interdire le culte des dieux – il s'agit naturellement des autres dieux. «Tu n'auras pas d'autres dieux à côté de moi»; lit-on dans l'Exode, et «aucun autre n'est à côté de lui» lit-on chez Akhénaton à propos de son

Dieu Aton. Le dénominateur commun et la nouveauté décisive de ces deux religions se trouvent donc dans le geste de la négation, de la rupture et du reniement de l'ancien. Toutes deux introduisent la distinction, lourde de conséquences, entre le vrai Dieu et les faux dieux dont elles interdisent le culte. Ce qu'elles ont en commun, ce n'est donc pas de prêcher l'unité et l'unicité de Dieu, mais de refuser le monde des dieux. Dans la Bible, la chose est explicite: «Tu n'auras pas d'autres dieux». À Amarna, elle est implicite; les autres dieux sont simplement abolis: dans les textes, on ne parle même pas d'eux pour affirmer leur inexistence. Des deux côtés, cette négation va de pair avec un geste ressortissant aux Lumières et au désenchantement du monde. Se détourner des dieux concerne aussi d'autres aspects tels la magie, la croyance traditionnelle aux morts et le culte des images. Le nouveau dieu d'Akhénaton est vénéré dans la lumière du soleil, et non dans une image. On fait table rase des structures de la représentation symbolique qui déterminaient le culte traditionnel au nom d'un dieu, qui, exactement comme dans la Bible, est appelé «le Vivant».

Mais on abolit aussi le rôle de juge et de dispensateur d'orientation morale qui revenait traditionnellement au dieu-soleil, une innovation qui est tout à fait contraire à l'esprit du monothéisme biblique. Comme en Mésopotamie, le dieu-soleil était en Egypte le gardien du droit, le juge des hommes qui voit tout, qui dévoile l'injustice et qui répand la justice par sa lumière. Le dieu d'Akhénaton est lui le soleil cosmique qui luit sur les bons et sur les méchants et qui ne prononce pas de jugements moraux. Les points communs cessent donc dès qu'on se tourne vers le contenu positif des deux religions. L'une a son centre dans le soleil, l'autre dans la loi.

Qu'est-ce qui amena Akhénaton à abolir les dieux et à fonder une nouvelle religion? Il semble bien que cette abolition repose sur une découverte cosmologique: le soleil ne se contente pas de produire la lumière et la chaleur par son rayonnement, par l'intermédiaire de son mouvement il produit aussi le temps; or la lumière qui rend tout visible et le temps dans lequel tout se développe permettent d'expliquer l'entier de la réalité, si bien qu'on n'a plus besoin des autres dieux. Akhénaton interprète par conséquent la distinction entre vrai et faux en référence

à la réalité cosmique; elle renvoie à la distinction entre réel et irréel, existant et inexistant. Les dieux sont abolis parce qu'ils sont inexistantes puisqu'ils ne contribuent en rien à la réalité.

Qu'en est-il maintenant du monothéisme biblique? Qu'est-ce qui amena Moïse à interdire le culte des dieux? Comme je l'ai déjà rappelé, notre question ne porte pas sur le Moïse historique, mais s'en tient au Moïse de la narration. Lui aussi fait une découverte, mais elle est d'une tout autre nature: la découverte que ses frères, les enfants d'Israël, souffrent en Egypte de la pire des oppressions. C'est sur ordre divin qu'il tire les conséquences de cette situation, ce qu'il l'amène à traiter d'égal à égal avec le Pharaon. Dans le cas de Moïse, la distinction entre vrai et faux se concrétise de façon parfaitement univoque dans la dimension politique: elle renvoie à la distinction entre oppression et liberté, iniquité et droit. Les autres dieux ne sont pas abolis, seule leur vénération est interdite parce qu'Israël conclut une alliance exclusive avec Jahwé, exigeant une stricte fidélité. Du coup, l'existence des autres dieux est reconnue, et même présupposée. Quel sens aurait autrement le commandement de fidélité? On mise tout maintenant sur l'idée de la justice.

La différence entre les deux révolutions religieuses, la révolution d'Akhénaton et la révolution de Moïse, ne pourrait être plus grande. Dans un cas, il s'agit de la question philosophique et cosmologique du principe qui crée et conserve tout, c'est-à-dire la question que posaient les philosophes présocratiques; dans l'autre de la question politique des conditions de la liberté et de la justice. Les deux n'ont en commun que l'élément négatif: le rejet des dieux, l'abandon destructeur de l'ancien.

Les deux révolutions ont encore en commun un autre trait: partant de leur sphère centrale, la cosmologie dans un cas, le politique dans l'autre, elles ont transformé de fond en comble l'entier de la vie sociale et religieuse, le culte, la conduite des individus et la théologie. Il n'était pas possible alors de distinguer entre physique, politique et religion. Ce sont les Grecs qui, les premiers, furent capables d'introduire des innovations radicales en cosmologie et en politique sans que cela ait des répercussions sur le culte, l'éthique et les représentations du divin. Ces points



communs ont suffi pour rapprocher dans la rétrospective mémorielle la révolution d'Akhénaton et celle de Moïse. Les différences de contenu sont toutefois si grandes que paraît exclue une influence causale de l'une sur l'autre, c'est-à-dire de la révolution d'Akhénaton sur celle de Moïse. Ce n'est pas sur le plan de l'histoire, mais seulement sur celui de l'histoire de la mémoire que les deux événements se rejoignent.

L'histoire de la mémoire ne se demande pas comment quelque chose a été, mais comment quelque chose a été objet de souvenir. La distinction entre histoire et histoire de la mémoire est particulièrement indispensable dans le cas d'Akhénaton et Moïse parce que le premier appartient tout entier à l'histoire et le second tout entier à l'histoire de la mémoire. Cela concerne en particulier la notion de révolution: chez Akhénaton, nous avons affaire à un fait de l'histoire, avec Moïse à une construction de l'histoire de la mémoire. En ce qui concerne l'introduction des normes culturelles, morales et juridiques attribuées à Moïse, nous devons, sur le plan historique, compter sans le moindre doute possible avec un processus séculaire allant de l'entrée en scène des premiers prophètes au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à la réintroduction post-exilique du culte jérusalémite au Ve siècle. C'est seulement dans le souvenir rétrospectif des livres de l'Exode au Deutéronome que cette introduction apparaît comme une révélation et une sorte de conversion de masse que l'on doit comprendre comme une révolution radicale au cours de laquelle la masse des émigrés partis d'Égypte devient le peuple de Dieu.

Du coup, c'est aussi à l'histoire de la mémoire, et non à l'histoire des événements qu'appartient ce que j'ai appelé la Distinction Mosaique, c'est-à-dire la distinction entre «vrai» et «faux» dans le champ de la religion, soit entre le vrai et le faux culte, la vraie et la fausse forme de vie ou la vraie et la fausse foi. Quelle que soit la figure historique qui se cache derrière le nom de Moïse, nous pouvons être sûr qu'elle n'a ni fait cette distinction ni ne l'a, d'une façon ou d'une autre, imposée historiquement. C'est seulement l'histoire de la mémoire qui a concentré dans la figure mémorielle de Moïse le long procès de la naissance de la religion juive et de l'ethnogenèse (les deux aspects sont inséparables l'un de l'autre). Ainsi nous faut-il aussi assigner l'idée d'une vérité absolue à l'histoire de la mémoire.

L'idée de la vérité absolue que le monothéisme défend avec son concept de révélation nous confronte avec le problème de ce qui est à la fois universel et exclusif. La vérité absolue vaut pour tous les hommes et supprime toutes les différences entre communautés, nations, domaines de vie, sphères culturelles etc., ces différences qui trouvent leur expression dans le polythéisme. Mais en même temps, elle introduit une nouvelle distinction, opposant Israël et les peuples, les chrétiens et les païens, les musulmans et les incroyants, avec toutes les conséquences souvent sanglantes auxquelles cette distinction a conduit dans l'histoire. D'abord certes, dans l'Ancien Testament, c'est à l'histoire de la mémoire qu'appartiennent ces violences, ces massacres et ces persécutions. Nous pouvons être sûrs que de tout cela, rien ne s'est effectivement passé dans la réalité historique. On n'a ni massacré 3'000 hommes pour punir le peuple d'avoir édifié le Veau d'or, ni vu mourir 24'000 hommes de la peste en Moab pour avoir mangé de la viande sacrifiée. Elias n'a pas égorgé 400 prêtres de Baal, et le roi Josias n'a pas non plus organisé les actions d'épuration qui lui sont attribuées. Tout cela est de la littérature, de l'histoire mémorielle. On ne s'en demande pas moins pourquoi le souvenir et le récit de l'imposition de la vraie religion en Israël prend des formes si violentes. Dans ces récits s'exprime un trait radical qui a ses racines dans le concept contradictoire d'universalisme exclusif, c'est-à-dire dans la contradiction consistant à être en même temps un concept universel et un concept définissant une différence. C'est seulement dans le christianisme et dans l'Islam que cette violence est devenue un facteur historique.

Cette violence, nous la rencontrons déjà chez Akhénaton. Elle se manifeste surtout sous la forme de l'iconoclasme, c'est-à-dire de la destruction des images divines et des inscriptions, mais il faut compter avec le fait que cette révolution a entraîné beaucoup de souffrances, même si l'on ne peut probablement pas parler carrément de persécutions et de massacres. La grande différence entre la religion d'Amarna et les monothéismes ultérieurs repose sur la théologie de la volonté. La théologie de la volonté présuppose un dieu personnel, qui dirige sa volonté sur le monde des hommes et qui a besoin d'hommes pour imposer sa volonté, fût-ce par la violence. Lorsqu'il s'agit de faire prévaloir

la volonté de Dieu sur terre, une idée qui n'est que trop répandue veut que tous les moyens soient permis. Comme nous l'avons vu, une telle théologie est étrangère à la religion d'Amarna. On ne peut prêter au soleil d'autre volonté que celle de conserver le monde, cette volonté qui s'exprime dans son rayonnement et son mouvement. Cette volonté n'a aucune conséquence normative. On ne saurait s'y soustraire parce que l'on vit dès toujours dans et par la lumière et le temps.

La religion biblique confère en revanche justement la place centrale à cette théologie de la volonté qui est radicalement exclue chez Akhénaton. On a presque l'impression que ces deux révolutions religieuses, qui se ressemblent tellement dans leur visée négative, dans le rejet de la tradition, sont carrément opposées dans leur doctrine positive. Et pourtant, il se peut que ce soit justement de cette opposition qu'un éclat ait pénétré dans le monothéisme juif. C'est en effet justement par son échec que la religion d'Amarna a aidé la théologie de la volonté à s'imposer en Egypte. En réaction à Amarna, la religion égyptienne développe des traits proches de la religion biblique. J'aimerais illustrer ce point à l'aide d'un seul petit exemple. Avant l'époque d'Amarna, on avait l'habitude d'écrire dans sa correspondance: «Aujourd'hui, je me porte bien; mon état demain, je ne le connais pas.» Après Amarna, on trouve la tournure suivante: «Aujourd'hui je me porte bien; demain se trouve dans la main de Dieu.» En réaction au choc causé par les Lumières d'Akhénaton, «dieu» est devenu le maître du temps et de l'histoire, dont on déclare même: «l'éternité est pour lui comme la journée d'hier.» Dans cette conception, le temps et l'histoire ne naissent pas du mouvement cosmique, mais de la volonté personnelle de Dieu, et cette nouvelle théologie de la volonté conduit même dans l'Égypte de la XXI<sup>e</sup> dynastie à l'instauration d'une théocratie, le premier «Etat de Dieu» / Etat théocratique de l'histoire. Ainsi, au moins indirectement, par le biais de l'échec de sa tentative d'un mouvement contraire radical, Akhénaton a agi sur Moïse.

Jan Assmann

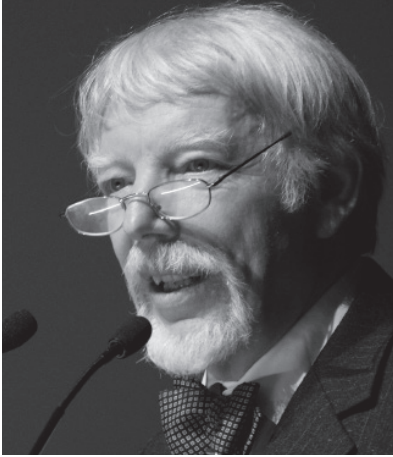




# Echnaton und Mose

Über die Beziehung von Geschichte und Gedächtnis

Jan Assmann, Universität Konstanz



Die Geschichte der Archäologie ist reich an sensationellen Entdeckungen, aber keine ist aufregender und hält derart bis heute die geistige Welt in Atem als die Wiederentdeckung des ägyptischen Königs Echnaton und seiner Lehre. Was die Archäologie hier zutage förderte waren nicht nur eine Stadt mit Tempeln, Palästen, Wohnhäusern und Skulpturen, sondern eine geistige Umwälzung von ungeheurer Tragweite: die Abschaffung der alten Religion und die Einrichtung eines reinen Monotheismus, die erste Religionsstiftung der Menschheitsgeschichte. Es dauerte nicht lange, da wurden Verbindungen zum biblischen Monotheismus postuliert und sogar 10 Verse des 104. Psalms als Übersetzung aus dem Großen Hymnus Echnatons erkannt. Kein ägyptischer Text, das muss man sich einmal klarmachen, kommt diesem Hymnus so nahe wie der hebräische Psalm!

Wie hat man sich aber diese Beziehung zwischen Echnaton und der Bibel vorzustellen? Ist es wirklich möglich, dass „Splitter der gescheiterten religiösen Umwälzung durch den ägyptischen Pharao Echnaton

Eingang in die Vorstellungen der frühen Juden gefunden hätten?“ So steht es in einer Pressemitteilung zur Verleihung dieses Preises und: dass ich diese Meinung vertrete. Vertrete ich wirklich diese Meinung? Vielleicht ist es nicht unangebracht, die Gelegenheit einer Dankesrede dazu zu benutzen, meine Ansicht über eine mögliche Beziehung zwischen Echnaton und Mose – denn dieser Name steht ja für den normativen Monotheismus der Hebräischen Bibel – näher zu erläutern. Echnaton und Mose - was haben sie miteinander zu tun?

Echnaton ist eine historische Figur, der aber jede Tradition und jedes Gedächtnis versagt geblieben ist, weil dieser König aufgrund der Ungeheuerlichkeit seiner Tat bald nach seinem Tode einer umfassenden Auslöschung aller Spuren, einer *damnatio memoriae*, zum Opfer gefallen ist. Seine Monumente wurden bis auf die Fundamente abgerissen und sein Name aus den Königslisten getilgt. Ist es aber vorstellbar, dass eine so ungeheuerliche Tat wie die radikale Abschaffung einer jahrtausendealten Religion gar keine Nachwirkungen im inoffiziellen Gedächtnis des Volkes hinterlassen hat? Eine meiner Fragen galt diesen Nachwirkungen oder Erinnerungsspuren im kollektiven oder kulturellen Gedächtnis der Ägypter, die es doch gegeben haben wird, wenn man sich den Schock wenn nicht gar das Trauma vergegenwärtigt, das diese Tat bedeutet haben muß.

Bei Mose liegen die Dinge genau umgekehrt. Mose ist eine Figur der Erinnerung und der Tradition, von der sich aber keinerlei historische Spuren haben finden lassen. Man könnte ihn daher für eine Fiktion, eine rein literarische Erfindung halten. So einfach aber können die Dinge nicht liegen. Diese Erinnerung enthält nämlich selbst einige deutliche Spuren, die daraufhin deuten, dass es da einen historischen Kern gegeben haben muß, Spuren, die im Rahmen der Erzählung gar keinen Sinn ergeben und daher aus der historischen Wirklichkeit stammen müssen. Da ist vor allem schon der Name Mose oder „Moshè“, der ohne jeden Zweifel ägyptisch ist. Das erscheint zunächst nicht weiter merkwürdig, erhält er doch diesen Namen von der ägyptischen Prinzessin, die ihn im Schilfkästchen aufgefunden hat. Doch der Text selbst hat die ägyptische Herkunft und Bedeutung des Namens vergessen und ihm eine

hebräische Bedeutung untergeschoben, die vorn und hinten nicht passt. Die Tochter des Pharaos, so heißt es in Ex 2.10, «nahm ihn als Sohn an, nannte ihn Mose und sagte: Ich habe ihn aus dem Wasser gezogen.» Nach ägyptischer und auch hebräischer Sitte gibt die Mutter dem Kind den Namen. Aber warum auf Hebräisch? Auf Hebräisch gibt es das Verb *maschah* «ziehen»; daran ist hier offenbar gedacht. Mosheh würde aber «der Ziehende» heißen. Auf ägyptisch heisst *msw*, das man *mashe* oder *moshe* ausspricht, einfach «geboren»; ohne weiteren Zusatz heißt es «Kind», aber meist tritt dieses *msw* mit einem Gottesnamen auf, z.B. Amun-mose und dann heißt es „von Amun geboren“, griechisch Diogenes, oder Thut-mose, griechisch Hermogenes.

Für Sigmund Freud war bekanntlich der ägyptische Name Grund genug, Mose zu einem Ägypter zu machen; und er ging ja noch weiter und sah in Mose einen Anhänger des Echnaton. So weit gehe ich nicht; ich stelle nur fest, dass im biblischen Text eine vergessene Erinnerungsspur an einen historischen Mann namens Mose eingeschlossen ist wie die Mücke im Bernstein, die immer mitgelehrt und gelernt, aber nicht durchschaut wurde. Ich gebe aber Freud recht, dass es sich hier um einen doppelbödigen Text handelt, der nicht nur eine bewusste, sondern auch Splitter einer vergessenen, unbewusst gewordenen Erinnerung transportiert.

In beiden Fällen werden wir also auf eine unbewusste Dimension des kulturellen Gedächtnisses verwiesen: im Falle von Echnaton auf ein Nachwirken der Amarna-Erfahrung außerhalb der offiziellen Erinnerung und im Falle von Mose auf eine reale Figur, deren gewissermaßen sperrige Züge die Erzählung bewahrt aber nicht verarbeitet, das heißt in ihrer Bedeutung realisiert hat. Echnaton ist eine Figur der Geschichte mit verborgener Erinnerung, Mose eine Figur der Erinnerung mit verborgener Geschichte.

Was gibt es nun im Fall von Echnaton für Erinnerungsspuren, die man als Nachbeben der schweren Erschütterung verstehen muß? Es gibt einige wenige, kurze Bezugnahmen auf die Amarnazeit in Inschriften, die sich aber auf die ersten beiden Generationen nach dem Ereignis beschränken. Daraus wird deutlich, dass diese Zeit als schwere Leidenzeit empfunden wurde, als Verbrechen gegen die Götter, die sich



von Ägypten abgewendet hätten, als Zeit der Gottesferne und der Finsternis am Tage. Viel aufschlussreicher ist aber ein Dokument aus viel späterer Zeit, das eine verborgene, legendenhafte Erinnerung an die Amarnazeit bewahrt.

Gut 1000 Jahre nach Echnaton, am Anfang des 3.Jh.v.Chr., machte sich Manetho, ein ägyptischer Priester, an eine umfassende Darstellung der ägyptischen Kultur und Geschichte in griechischer Sprache, von der sich leider nur einige Exzerpte und Zitate erhalten haben. Eins dieser Exzerpte verdanken wir Josephus Flavius, der in seiner Schrift gegen Apion alle ihm bekannt gewordenen antijüdischen Darstellungen des Auszugs aus Ägypten zusammengestellt und darunter auch einen Abschnitt aus Manetho eingeschlossen hat. Dabei handelt es sich aber um einen eklatanten Fall von Fehllese, denn Manetho handelt von etwas ganz Anderem als dem Exodus der Juden. Er berichtet, wie er selbst hervorhebt, eine Legende, die nur auf mündlicher Überlieferung und nicht auf offizieller Geschichtschreibung beruht. Diese Legende spielt in der Zeit Amenophis' III. und handelt von einem Priester namens Osarsiph, der an der Spitze einer Koalition von Aussätzigen, die aus Ägypten ausgewiesen worden waren, und den viele Hundert Jahre vorher aus Ägypten vertriebenen „Hyksos“ Ägypten erobert und für 13 Jahre tyrannisiert haben soll, indem er alle Tempel schließt, die Kultbilder zerstört und die heiligen Tiere schlachten ließ. Dieser Osarsiph habe Gesetze erlassen, die alle ägyptische Sitte auf den Kopf stellten: keine Götter zu verehren, die heiligen Tiere aufzuessen und mit keinem Fremden zu verkehren. Nach 13 Jahren sei es dem König und seinem Sohn Ramses gelungen, Osarsiph und seine Leute zu vertreiben.

Bei diesem Osarsiph kann es sich nur um eine verschobene Erinnerung an Echnaton handeln, dessen Name ja aus den Königslisten gestrichen und in Vergessenheit geraten war. Echnaton hat, wie allgemein bekannt, tatsächlich die Frevel begangen, die die Legende dem Osarsiph zuschreibt: er hat die Tempel geschlossen, die Kulte eingestellt, die Priester entlassen und die Verehrung der Götter verboten. Er lebte in der fraglichen Zeit als Nachfolger Amenophis' III. und die Zeit seiner Herrschaft in der neuen Hauptstadt Amarna dauerte tatsächlich 13 Jahre.

Wir haben es also auch hier mit einer doppelbödigen Überlieferung zu tun. Oberflächlich erzählt sie von einem gewissen Osarsiph und einer Schar Aussätziger; darunter verbirgt sich aber der vergessene oder vielmehr verdrängte Echnaton und die traumatische Erinnerung an seinen ungeheuren Frevel. Jede dieser beiden Geschichten enthält eine Krypta, in der eine vergessene Gestalt ruht: in der Exodus-Geschichte der Ägypter, der den Namen Mose trug und der in der Gedächtnisgeschichte dann zu einem Hebräer, Religionsstifter und Offenbarungsträger allerersten Ranges wurde, und in der anderen Echnaton, der Religionsstifter, der aus der ägyptischen Gedächtnisgeschichte gestrichen und erst im 19. Jahrhundert wieder entdeckt wurde.

Das heißt nun aber noch lange nicht, dass diese beiden Figuren irgendwie miteinander zu tun haben müssten. Merkwürdigerweise findet sich aber in dem bei Josephus zitierten Manetho-Text noch ein Zusatz, der sie zusammenbringt. Dort heißt es nämlich, Osarsiph habe sich als Führer der Aussätzigen Moses genannt. Wenn dieser Zusatz von Josephus stammt, will das weiter nichts besagen; dann gehört er zu seinem Missverständnis der Legende als Erzählung des jüdischen Exodus. Allerdings fragt man sich dann, wie er zu diesem Missverständnis kommen konnte. Wenn er aber schon von Manetho stammt, wie Josephus behauptet, dann hat bereits Manetho die beiden Figuren, Echnaton und Mose, die Gestalt der Geschichte und die Gestalt der Erinnerung, zusammengebracht.

Damit sind nun tatsächlich Splitter der religiösen Umwälzung Echnatons in den jüdischen Monotheismus eingedrungen, aber nicht in die Bibel selbst, sondern in die außerbiblische Wahrnehmung des jüdischen Monotheismus. Manetho hat sich, als er mit der biblischen Exodusüberlieferung bekannt wurde, dermaßen an die Osarsiph-Legende erinnert gefühlt, dass er Moses und Osarsiph alias Echnaton geradezu gleichsetzte.

Wieso konnte sich Manetho bei Mose an Echnaton/Osarsiph erinnert fühlen? Damit ist die Zeit gekommen, über Inhalte zu reden. Worin liegen die Entsprechungen und wo die Unterschiede zwischen der Echnaton- und der Mose-Religion? Und was wusste Manetho überhaupt noch von Echnaton, der sich hinter seinem Osarsiph verbirgt? Fangen wir mit der

letzten Frage an. Das einzige, was Manetho von Echnaton wusste, war, dass er unter Amenophis III. lebte, dass er Ägypten für 13 Jahre tyrannisiert hat und dass er verboten hat, die Götter anzubeten. Das ist nun auch genau der Punkt, der ihn an den biblischen Monotheismus erinnert und ihm die Grundlage zu seiner Gleichsetzung geliefert hat. Das entscheidend Gemeinsame dieser beiden Religionsstiftungen ist, dass sie die Verehrung der Götter – gemeint ist natürlich: der anderen Götter – verbieten. „Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ heißt es bei Mose und „kein anderer ist neben ihm“ heißt es bei Echnaton von seinem Gott Aton. Der gemeinsame Nenner und das entscheidend Neue dieser beiden Religionen liegt also im Gestus der Negation, des Bruchs und der Abkehr vom Alten. Beide treffen die folgenschwere Unterscheidung zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern, deren Anbetung sie verbieten. Wie steht es nun aber mit dem, was sie positiv lehren? Sie lehnen ja nicht nur die alten Götter ab, sondern verkünden auch einen neuen. Gibt es da irgendwelche Entsprechungen?

Blickt man auf die positiven Inhalte der beiden Religionen, dann könnte der Unterschied kaum größer sein. Merkwürdigerweise hat man das bisher nicht so scharf gesehen, weil man im Bann des Begriffs „Monotheismus“ viel zu viel Biblisches in die Amarnareligion hineinprojiziert hatte. Man darf sich von diesem neuzeitlichen Begriff nicht täuschen lassen. Das Gemeinsame liegt nicht darin, dass beide die Einheit und Einzigkeit Gottes verkünden, sondern dass sie die Götterwelt ablehnen. Das geschieht in der Bibel explizit: Du sollst keine anderen Götter haben, und in Amarna implizit. Die anderen Götter werden einfach abgeschafft: in den Texten ist von ihnen nicht einmal im Sinne ihrer Nichtexistenz die Rede. Damit einher geht auf beiden Seiten ein Gestus der Aufklärung und Weltentzauberung. Die Abkehr von den Göttern betrifft auch andere Aspekte wie die Magie, den traditionellen Totenglauben und den Bildkult. Der neue Gott Echnatons wird im Sonnenlicht, und nicht im Bild verehrt. Mit den Strukturen der symbolischen Repräsentation, die den traditionellen Kult bestimmen, wird gründlich aufgeräumt im Zeichen eines Gottes, der genau wie in der Bibel der Lebendige genannt wird. Abgeschafft wird aber auch die traditionelle Rolle des Sonnengottes als Richter und Spender moralischer Orientierung, und diese Neuerung

läuft dem Geist des biblischen Monotheismus nun strikt zuwider. Wie in Mesopotamien galt auch in Ägypten der Sonnengott als Hüter des Rechts, als Richter der Menschen, der alles sieht, das Unrecht an den Tag bringt, und durch sein Licht Gerechtigkeit verbreitet. Echnatons Gott ist aber die kosmische Sonne, die nun einmal über die Guten und die Bösen scheint und keine moralischen Urteile trifft.

Was brachte Echnaton dazu, die Götter abzuschaffen und eine radikal neue Religion zu stiften? Dahinter steht allem Anschein nach eine kosmologische Entdeckung, und zwar die Entdeckung, dass die Sonne nicht nur durch ihre Strahlung Licht und Wärme, sondern auch durch ihre Bewegung die Zeit hervorbringt und dass sich durch das Licht, das alles sichtbar macht und durch die Zeit, in der sich alles entwickelt, das Insgesamt der Wirklichkeit erklären lässt, so dass man die anderen Götter nicht braucht. Echnatons Auslegung der Unterscheidung zwischen wahr und falsch bezog sich auf die kosmische Wirklichkeit und besteht in der Unterscheidung zwischen wirklich und unwirklich, existent und inexistent. Die Götter wurden als inexistent abgeschafft, weil sie nichts zur Wirklichkeit beitrugen.

Wie steht es nun mit dem biblischen Monotheismus? Was brachte Mose dazu, die Verehrung der Götter zu verbieten? Wie gesagt, dürfen wir hier nicht nach dem historischen Mose fragen, sondern müssen uns an den Mose der Erzählung halten. Auch der macht eine Entdeckung, aber sie ist vollkommen anderer Art: die Entdeckung, dass seine Brüder, die Kinder Israels, in Ägypten schwerste Unterdrückung leiden. Die Konsequenzen aus dieser Entdeckung zieht er in göttlichem Auftrag, der ihn auf Augenhöhe mit dem Pharao bringt. Bei ihm konkretisiert sich die Unterscheidung zwischen wahr und falsch vollkommen eindeutig politisch: als Unterscheidung zwischen Unterdrückung und Freiheit, Unrecht und Recht. Die anderen Götter werden nicht abgeschafft, nur ihre Verehrung wird verboten, weil Israel ein exklusives Bündnis mit Jahweh schliesst, das strikte Treue verlangt. Damit wird die Existenz der anderen Götter anerkannt und geradezu vorausgesetzt, denn was hätte das Gebot der Treue sonst für einen Sinn? Alles wird nun auf die Idee der Gerechtigkeit gesetzt.

Der Unterschied zwischen den beiden religiösen Umgestaltungen, der Echnatonischen und der Mosaischen, könnte also gar nicht größer sein. Im einen Fall geht es um die philosophisch-kosmologische Frage nach dem alles erschaffenden und erhaltenden Prinzip, die Frage der Vorsokratiker, und im anderen Fall um die politische Frage nach den Bedingungen von Freiheit und Gerechtigkeit. Gemeinsam ist beiden nur das negative Element, die Verwerfung der Götter, die destruktive Abkehr vom Alten.

Gemeinsam ist beiden Umwälzungen auch, dass sie von ihrem Kernbereich ausgehend, der Kosmologie im einen, dem Politischen im anderen Falle, das Ganze des gesellschaftlichen und religiösen Lebens, Kult, Lebensführung und Theologie von Grund auf umgestalteten. Damals war es unmöglich, zwischen Physik, Politik und Religion zu unterscheiden. Erst die Griechen waren in der Lage, radikale kosmologische und politische Neuerungen einzuführen, ohne damit zugleich auch Kult, Ethik und Gottesvorstellungen in Mitleidenschaft zu ziehen. Diese Gemeinsamkeiten genügten, um die echnatonische und die mosaische Umwälzung in der erinnernden Rückschau zusammenzubringen. Die inhaltlichen Unterschiede sind aber so groß, dass eine direkte kausale Beeinflussung der einen durch die andere, als die mosaische durch die echnatonische, ausgeschlossen ist. Nicht schon auf der Ebene der Geschichte, sondern erst auf der Ebene der Gedächtnisgeschichte kommen die beiden Ereignisse zusammen.

Die Gedächtnisgeschichte fragt nicht danach, wie etwas gewesen, sondern wie etwas erinnert wurde. Die Unterscheidung zwischen Geschichte und Gedächtnisgeschichte wird im Fall von Echnaton und Mose besonders unverzichtbar, weil der Eine ganz der Geschichte und der andere ganz der Gedächtnisgeschichte angehört. Das betrifft nun besonders auch den Begriff der Umwälzung, die sich bei Echnaton als ein Faktum der Geschichte und bei Mose als eine Konstruktion der Gedächtnisgeschichte darstellt. Was die Einführung der mosaischen Kult-, Moral- und Rechtsnormen angeht, muss man auf der Ebene der Geschichte zweifellos mit einem jahrhundertelangen Prozeß rechnen,

der vom ersten Auftreten der Propheten zu Ende des 8.Jh. bis zur nach-exilischen Wiedereinrichtung des Jerusalemer Kults im 5. Jh. reicht. Erst in der erinnernden Retrospektive der Bücher Exodus bis Deuteronomium erscheint diese Einführung als die Sache einer Offenbarung und einer Art Massenkonzersion, die man als radikale Umwälzung verstehen muß, im Zuge derer sich die Masse der aus Ägypten Ausgewanderten als Gottesvolk konstituiert.

Damit gehört nun auch das, was ich die mosaische Unterscheidung nenne, die Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Raum der Religion, also zwischen wahrem und falschem Kult, wahrer und falscher Lebensführung und wahrem und falschem Glauben, auf die Ebene der Gedächtnisgeschichte und nicht der Geschichte. Wer immer sich als historische Figur hinter dem Namen Mose verbirgt, wir können sicher sein, dass er weder diese Unterscheidung getroffen noch sie in irgendeiner Form geschichtlich durchgesetzt hat. Erst die Gedächtnisgeschichte hat dann den langen Prozeß der jüdischen Religionsentstehung und Ethnogenese (beides gehört ja untrennbar zusammen) in Mose als einer Erinnerungsfigur verdichtet. So müssen wir auch die Vorstellung einer absoluten Wahrheit der Ebene der Gedächtnisgeschichte zuweisen.

Die Idee der absoluten Wahrheit, die der Monotheismus mit seinem Begriff der Offenbarung vertritt, konfrontiert uns mit dem Problem, zugleich universal und exklusiv zu sein. Sie gilt für alle Menschen und hebt alle Differenzen auf, wie sie der Polytheismus zum Ausdruck bringt zwischen Gemeinschaften, Nationen, Lebensbereichen, kulturellen Sphären usw. Zugleich aber führt sie die ganz neuartige Unterscheidung ein zwischen Jews and Gentiles, Christen und Heiden, Muslimen und Ungläubigen, und mit all den oft blutigen Konsequenzen, zu denen diese Unterscheidung in der Geschichte geführt hat. Zunächst aber, im Alten Testament, gehören diese Gewalttaten, Massaker und Verfolgungen wieder auf die Ebene der Gedächtnisgeschichte. Wir können sicher sein, dass sich nichts davon in der historischen Wirklichkeit abgespielt hat. Weder sind 3'000 Mann zur Strafe für das Goldene Kalb niedergemetzelt worden, noch sind in Mo'ab 24'000 Menschen zur Strafe für das Essen von Opferfleisch an der Pest gestorben. Elias hat die 400

Baalspriester nicht abgeschlachtet und auch König Josia hat die ihm zugeschriebenen Säuberungsaktionen nicht veranstaltet. Das alles ist Literatur, Gedächtnisgeschichte, aber man fragt sich doch, warum die Durchsetzung der wahren Religion in Israel in so gewaltsamer Form erinnert und dargestellt wurde. Darin kommt ein radikaler Zug zum Ausdruck, der im widersprüchlichen Begriff eines exklusiven Universalismus angelegt ist, d.h. im Widerspruch, zugleich ein Universal- und ein Differenzbegriff zu sein. Erst im Christentum und Islam ist diese Gewalt dann geschichtsmächtig geworden.

Schon bei Echnaton sehen wir diese Gewalt. Sie zeigt sich vor allem als Ikonoklasmus, d.h. Zerstörungen an Götterbildern und Inschriften, aber man muß damit rechnen, das diese Umwälzung auch mit viel persönlichem Leid, wenn auch vielleicht nicht geradezu mit Verfolgungen und Massakern verbunden war. Der grosse Unterschied zwischen der Amarnareligion und den späteren Monotheismen aber liegt in der Theologie des Willens. Die Theologie des Willens setzt einen persönlichen Gott voraus, der seinen Willen auf die Menschenwelt richtet und Menschen braucht, die seinen Willen durchsetzen, auch mit Gewalt. Wenn es um den Willen Gottes und seine Durchsetzung auf Erden geht, sind nach nur allzu verbreiteter Vorstellung alle Mittel erlaubt. Der Amarna-Religion ist, wie wir gesehen haben, eine solche Theologie fremd. Der Sonne lässt sich kein anderer als ein welterhaltender Wille zuschreiben, der sich in ihrer Strahlung und Bewegung äußert. Dieser Wille hat keine normativen Konsequenzen. Man kann sich ihm schlechterdings nicht entziehen, weil man immer schon in und von Licht und Zeit lebt.

Die biblische Religion stellt nun gerade diesen Aspekt einer Theologie des Willens ins Zentrum, der bei Echnaton radikal ausgeschlossen ist. Fast sieht es so aus, als seien diese beiden religiösen Umwälzungen, die sich in ihrem negativen Impuls, der Verwerfung der Tradition, so ähnlich sind, in ihrer positiven Lehre geradezu entgegengesetzt. Und dennoch kann gerade aus diesem Gegensatz ein Splitter in den jüdischen Monotheismus eingedrungen sein. Die Amarna-Religion hat nämlich gerade durch ihr Scheitern der Theologie des Willens in Ägypten zu einem bis dahin ungekannten Ausmaß zum Durchbruch verholfen.

Jetzt, in der Reaktion auf Amarna bildet die ägyptische Religion Züge aus, die der biblischen Religion nahe kommen. Ich möchte das an einem einzigen kleinen Beispiel deutlich machen. Vor der Amarnazeit pflegte man in Briefen zu schreiben: „Heute geht es mir gut; meinen Zustand von morgen kenne ich nicht.“ Nach Amarna liest sich das so: „Heute geht es mir gut; das Morgen liegt in Gottes Hand.“ In Reaktion auf den Schock der echnatonischen Aufklärung ist „Gott“ zum Herrn von Zeit und Geschichte geworden, von dem es sogar heißt: die Ewigkeit ist vor ihm wie der gestrige Tag, der vergangen ist.“ Zeit und Geschichte entspringen in dieser Sicht nicht der kosmischen Bewegung sondern dem persönlichen Willen Gottes, und diese neue Theologie des Willens führt sogar im Ägypten der 21. Dyn. zur Einrichtung einer Theokratie, des ersten Gottesstaats der Geschichte. So hat zumindest indirekt, durch den gescheiterten Versuch einer radikalen Gegenbewegung, Echnaton auf Mose gewirkt.

Jan Assmann



Cette plaquette a été achevée d'imprimer en août 2008  
sur les presses de l'Atelier Grand SA,  
imprimeurs-éditeurs au Mont-sur-Lausanne (Suisse).

Mise en page UNICOM, Université de Lausanne.