

In: Tietze, C. (Hg.), Amarna. Lebensräume - Lebensbilder - Weltbilder, Potsdam: Universitätsverlag, 280-291 (Weimar: Arcus 2. Aufl. 2010, 296-305).

Echnatons „Monotheismus“ – Rezeptionen Amarnas in den Wissenschaften

Anne Koch, Bernd U. Schipper

Abstract: Positions on Akhenaton in the history of humanities are the topic of this contribution that analyses patterns of constructing Akhenaton mainly as prehistory of Christian monotheism. Egyptologists like H. Brugsch, A. Erman, S. Morenz, J. Assmann, phenomenologists of religion as G. van der Leeuw, F. Heiler and finally Sigmund Freud are part of this adaptation history. It can be seen also as part of the concept of a “European history of religion” (Burkhard Gladigow) that includes also science as productive force of normativity, world views and ideology.

Neben Indien, Tibet, Atlantis und Lemuria ist Ägypten ein beliebter Bezugspunkt verschiedener wissenschaftlicher und religiöser Traditionen des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Häufiger noch dienten diese außereuropäischen teils fiktiven Orte als Projektionsfläche. Sie offenbaren im heutigen Rückblick eher tiefste Überzeugungen und wissenschaftliche Muster der Weltdeutung des damaligen Wissenschaftstreibens anstatt einer Wahrnehmung des Fremden, wie sie erst dank der Debatten um Fremdheit, Writing Culture, Postkolonialismus und Magie eröffnet wurde. Die Zeit Amarnas mit der fokussierten Sonnenverehrung war insofern besonders bedeutungsvoll, da der „Monotheismus“ des Echnaton vielfach als eine Art Vorstufe zum biblischen Monotheismus mit der ausschließlichen Verehrung des Gottes Jahwe betrachtet wurde.

In der Folge soll ein kurzer Überblick gegeben werden zur wissenschaftlichen Rezeption Amarnas und vor allem der Religion Echnatons. Die Religionswissenschaft hat gelernt, auch die Wissenschaftsgeschichte inklusive der eigenen als Teil der europäischen Religionsgeschichte zu lesen.¹ Unter dieser Perspektive sollen schlaglichtartig einige Positionen der Wissenschaft vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart daraufhin befragt werden, welche Bewertungen und eigene, oft ideologische, Prägungen in ihrer Darstellung des Anderen in diesem Falle Echnatons und Amarnas ablesbar sind.

Ägypten und die Griechen – Heinrich Brugsch

Wie sehr der Blick auf die ägyptische Religion von den eigenen Parametern bestimmt sein kann, belegt das Werk des Ägyptologen und späteren preußischen Konsuls in Kairo Heinrich Brugsch (1827-1894). Brugsch fragte mit anderen Gelehrten seiner Zeit nach übergreifenden Leitgedanken hinter den Texten selbst. Er konstruierte ein System, das von den Anfängen des Alten Ägypten bis zur Römerzeit und damit über 3000 Jahre lang gültig sein sollte. Das Gebäude der Religion beruhe – so Brugsch – „auf philosophischer Spekulation, welche die Glieder und den geistigen Inhalt des Kosmos auf die letzten Gründe genetisch zurückführte und die Entstehung aller Dinge aus dem Willen eines einzigen, unsichtbaren, körperlosen, ungeborenen, untheilbaren, in sich selbst verborgenen, namenlosen Gottes hervorgehen läßt, der von Anbeginn an vor dem Seienden und der Anfang des Seienden war.“ Heinrich Brugsch war mit dieser Position ein Kind des deutschen Idealismus, indem er nach den Ideen fragte, die die Geschichte überspannen. Es sind Ideen, die gleichsam zeit- und situationsungebunden sind. Solchermaßen bestimmt, galten für ihn die Ägypter als „älteste und würdigste Lehrer des Menschenthums“, deren „Ideen den besten christlichen Lehren an die Seite gestellt“ werden können.²

Die Worte Brugschs verdeutlichen ein Zweifaches: Zum einen dokumentieren sie einen Zugang zur ägyptischen Religion, bei dem das, was ‚Religion‘ ist, unter einem dezidiert christlichen Blickwinkel bestimmt wurde. Zum anderen stehen sie für eine kulturgeschichtliche Position, bei der man in der ägyptischen Religion etwas zu erkennen meinte, was auch heutzutage Vorbildcharakter hat. Beides bestimmt die Rezeption Amarnas bis heute.

Amarna als Höhepunkt der ägyptischen Religion – Adolf Erman

Interessanterweise findet sich bei Heinrich Brugsch noch keine besondere Betonung Amarnas. Dies verwundert insofern, da bereits im Jahr 1845 die Sichtweise etabliert wurde, die das Bild von Amarna für lange Zeit prägen sollte. Der Berliner Ägyptologe Karl Richard Lepsius schrieb nach seiner Rückkehr von seiner großen Ägyptenexpedition: „Durch die Monumente erfuhren wir von mehreren Königen ... die später nicht mehr in die offiziellen Königslisten Aufnahme fanden ... Zu diesen Königen gehört Amenophis IV. (Echnaton), dessen Ziel kein geringeres war, als das gesamte religiöse System der Ägypter abzuschaffen und es allein durch die Anbetung der Sonne zu ersetzen.“³ Die Vorstellung von Echnaton als dem Revolutionär, dem „Ketzerkönig“–

wie er bisweilen auch von der Forschung bezeichnet wurde – wurde von Richard Lepsius begründet. Dies lag unter anderem daran, dass das Andenken Amarnas im alten Ägypten so konsequent ausgemerzt wurde, so dass man über lange Zeit nichts von der Religion des Echnaton wusste. Sie wurde erst von den Ägyptologen im 19. Jh. wiederentdeckt.

Von Anfang an kam dabei dem so genannten „Sonnengesang des Echnaton“ eine besondere Bedeutung zu. Dabei handelt es sich um einen Hymnus auf den Gott Aton, der gewisse Ähnlichkeiten zu Psalm 104 aus dem Alten Testament aufweist. Die Ähnlichkeit der beiden Texte wurde von manchen Forschern sogar als direkte Abhängigkeit interpretiert. Dies hatte zur Folge, dass man sich nun speziell mit Amarna befasste und dort einen Vorläufer des biblischen Monotheismus finden wollte. Für diese Position steht beispielhaft der Berliner Ägyptologe Adolf Erman (1854-1937). Erman gehörte zu den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit und war über die Grenzen der Ägyptologen hinaus bekannt. Seine These, dass die Amarnazeit nicht nur irgendeine Phase der ägyptischen Religionsgeschichte war, sondern deren Höhepunkt, war allgemein verbreitet. Neben seiner Darstellung zur ägyptischen Religion aus dem Jahr 1909 entfaltete er diesen Gedanken in seinem Alterswerk „Die Religion der Ägypter“ aus dem Jahr 1934, das noch heute verlegt wird. Bereits der Untertitel verdeutlicht, worum es Erman geht: „Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden“. Adolf Erman zeichnet eine Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Religion, die in der Amarnazeit – von Erman ganz im Sinne seines Lehrers Lepsius als „die Ketzerzeit“ bezeichnet (1934: 109) – ihren Höhepunkt erlangte. Denn der neue Glaube von Amarna, so Erman, „räumte ja endlich mit dem Wust auf, der sich seit Jahrtausenden in der Religion aufgehäuft hatte.“⁵ Für Erman als Kind des 19. Jahrhunderts erreichte die ägyptische Religion letztlich dort ihren Höhepunkt, wo sie der christlichen am nächsten kam – im ‚Monotheismus‘ des Echnaton. Dementsprechend wertete er alles ab, was Amarna folgte – die Nachamarnazeit leitete, so schrieb er, nicht weniger als „den geistigen Verfall Ägyptens“ ein.⁶

Echnatons Ästhetik auf Kosten von Religion - Friedrich Heiler

Erman wirkte nicht nur auf die Ägyptologie seiner Zeit, sondern auch auf die noch junge Disziplin der Religionswissenschaft. Der Theologe und Dozent der allgemeinen Religionsgeschichte an der Universität München Friedrich Heiler (1892-1967) gehört zu denen, die Ermans Werk rezipierten. Heiler gilt als einer der religionsphänomenologischen Klassikern der Religionswissenschaft. Er entwickelt eine Typologie der „irrationa-

len Wertfülle und geheimnisvollen Wundermacht“ des Gebetes weltweit.⁷ Darin schließt Heiler sich Erman in dem Urteil an, dass mit der Hymnendichtung eine Verinnerlichung von Religion einsetze.⁸ Zu den „wirklichen nicht den gemachten Gebeten“ gehört auch der Sonnenhymnus an Aton von „Ichenaton“⁹. Durch die „kühne Reformtat des Ichenaton“ wurde die „schlichtere und reine“, verinnerlichte Frömmigkeit zum Gemeingut der Elite seiner Zeit.¹⁰ In den Naturhymnen, allen voran den Sonnenliedern, erkennt Heiler einen „keimhaften Pantheismus“.¹¹ Als Sitz im Leben des Atonhymnus bestimmt er im Anschluss an G. Roeders Urkunden zur Religion des alten Ägypten (1915) den Gottesdienst der Atongemeinde. Echnatons Verdienst sind jedoch nicht nur Verinnerlichung und Pantheismus, sondern auch eine Mystik:

„Der Grundgedanke aller Mystik, daß des Menschen Seele eins ist mit Gott, blitzt im Enthusiasmus dieser Hymnendichter auf. ‚Du bist Aton, der ewig lebt,‘ heißt es im kleinen Atonhymnus des Ichenaton, ‚und ich bin ein Teil von dir.‘“¹²

Da dieser Mystik das typisch weltablehnende Element fehle, bezeichnet er sie als ästhetische Mystik und macht die Überbetonung des ästhetischen Moments zu Lasten des religiösen für den Verfall der Aton-Verehrung nach der Regierungszeit Echnatons verantwortlich.¹³ Er folgte damit Ermans Sicht, nur dass er den Verfall der ägyptischen Religion in der Nachamarnazeit anders deutete. Und liest man weiter, werden diese Anfänge noch mehr zu Vorstufen der jüdischen und christlichen Religion degradiert:

„Nur die mystische Erlösungsreligion wie die prophetische Offenbarungsreligion besaßen die innere Kraft, der Kultreligion sich zu entreißen und in stetem Vorwärtsschreiten zu ungeahnten Höhen emporzusteigen.“¹⁴

Die Bewertungskriterien Heilers sind recht subjektiv stilistische, – so z.B. sagt er, dass „die babylonische Hymnenpoesie gegenüber dem Wirrwarr der ägyptischen eine größere Einfachheit und Gleichmäßigkeit in der Aneinanderreihung der Titel und Namen“ zeige¹⁵. Ebenfalls kaum objektivierbar sind seine religionspsychologischen Kriterien, da er diese an das eigene Erleben zurückbindet.

Echnaton verbrüdet sich nicht mit der Sonne - Gerardus van der Leeuw

Der niederländische Religionsphänomenologe van der Leeuw (1890-1950) setzt sich von der Suche nach dem Ursprung von Religion, wie sie in der Generation der Religionsforschung vor ihm betrieben wurde, ab. Mit diesen evolutionistischen Ideen weist er auch die These von einem Ur-Monotheismus zurück, so z.B. in seinem Vorwort zur Phänomenologie der Religion von 1933 (2. Auflage 1956 posthum). In diesem Werk bestimmt er verschiedenste Formen von Macht als Gegenstand der Religionsfor-

schung. Macht ist sein wissenschaftliches Konzept, mit dem er Gott, Götter, Beseelung und das Heilige als Gegenstandsbestimmungen ersetzt. Formen von Macht sind z.B. Naturerscheinungen wie das Sonnenlicht, psychische Mächte, Dingen zugeschriebene Macht, Zaubermacht, soziales Prestige. Diese weite und vage Kategorie ermöglicht ihm eine aus heutiger Perspektive ebenso weite und vage Komparativität. In seiner geschichtlichen Rekonstruktion von Religion als Verhältnisse des Menschen zu einer Macht findet sich ein früher Höhepunkt im Indien der Upanishaden, an dem menschliche und kosmische Macht in den Vorstellungen von Atman und Brahman ineingesetzt werden. Die Monotheismusleistung Echnatons ist durch diesen Verweis auf den religiösen Monismus Indiens bei van der Leeuw relativiert (1956: 18).¹⁶ Schaut man sich van der Leeuws Narrativ zu Echnaton nun näher an, so fällt dessen Dramaturgie auf, die doch wieder sehr im christlichen Bewertungsschema anderer Religionen verhaftet ist: In *Achnaton. Een religieuze en aesthetische revolutie in de veertiende eeuw voor christus* (1927) und in *Phänomenologie der Religion* verhilft die „Revolution“ des Echnaton der Sonnenverehrung zu „einer kurzen aber prächtigen Hegemonie“.¹⁷ Der Kontext der Erwähnung ist somit weniger eine Diskussion des Monotheismus als die Manifestationsform des Heils in einem Gestirn. Die Sonnen- und Himmelsgestirnverehrung ist für van der Leeuw der Paradefall jener über Epochen und Kulturen hinweg wahrgenommenen Macht. Insbesondere die literarisch-ästhetische Seite des Hymnus des Echnaton wird von van der Leeuw im Anschluss an Alexander Scharffs *Ägyptische Sonnenlieder* (1922) gewürdigt. Er bleibt damit seiner Überzeugung, dass die Macht wesentlich über ihre ästhetische Gestaltung zugänglich ist, treu. Dieser Zugang ist ihm dann auch das Stichwort, babylonische, griechische und christliche Sonnengesänge und -erzählungen anzuführen. Und hier erreicht das Narrativ von der Machtverehrung in Gestalt der Sonne mit dem Vor-Gipfel bei Echnaton sein Ende im christlichen Sonnengesang des Franz von Assisi. In diesem erfährt die Sonnenverehrung eine Überbietung, die unter Gender-Perspektive nur noch als maskuline Verwandtschaft alles Geschöpflichen bezeichnet werden kann. In der Metapher von dem „Bruder Sonne“ entsteht „eine Art Klosterbruderschaft und nicht mehr die Naturverwobenheit des primitiven Menschen. Erst die göttliche *caritas* stellt die Gemeinschaft mit der Natur her“.¹⁸

Die Überraschten „Erben des Ichnaton“¹⁹- Sigmund Freud

Konträr zu Heilers religionspsychologischen Thesen stehen Freuds (1856-1939) gegen Ende seines Lebens mit über 80 Jahren verfasste Überlegungen in *Der Mann Mose*

und die monotheistische Religion (1939).²⁰ In seiner Deutung des Mose wendet Freud seine religionspsychologischen Thesen aus *Totem und Tabu* (1912/13) nun auch auf die jüdische Religion an.²¹ Dabei erschüttert er die bis dahin festen Elemente jüdischen Selbstverständnisses ebenso, wie das christliche Selbstverständnis in *Totem und Tabu*: Mose, falls es ihn gab, war kein Jude, sondern wahrscheinlich ein Ägypter,²² und er lernte die Ein-Gott-Verehrung von Echnaton oder dessen Schule kennen und exportierte sie ins alte Israel.²³

Dies belegt Freud mit vielerlei historischen Daten bzw. Spekulationen und letztlich dem psychologischen Erklärungsmuster aus *Totem und Tabu*. Letzteres und die seiner Zeit neuere Erkenntnis der Tötung des Mose (s.u.) hält er für seine stärksten Argumente.²⁴ Die Aton-Religion Echnatons hat alles „Mythische, Magische und Zaubерische von ihr ausgeschlossen“.²⁵ Die Darstellung des Sonnengottes ist abstrahiert, und über das Totenreich mit dem mächtigen Osiris werde in der Zeit des Echnaton geschwiegen. All diese Elemente erkennt Freud in der altisraelitischen Tradition wieder und spekuliert sogar über die Sprachverwandtschaft von Aton und Adonai.²⁶ In Absetzung vom Jargon der Religionsphänomenologie ist der Monotheismus Echnatons nicht etwa ein Höhepunkt an Vergeistigung oder dergleichen, sondern eine Folge aus dem Imperialismus seiner Dynastie und die „Spiegelung des ein großes Weltreich unumschränkt beherrschenden Pharao“.²⁷

Freud bringt eine narzisstische Kränkung bei: es ist nicht so, wie es scheint: das Judentum hat nicht die Alleinverehrung errungen. Auch das Selbstverständnis des jüdischen Volkes als auserwähltes Volk Jahwes wird der psychoanalytischen Verdächtigung unterzogen: nicht Jahwe, sondern der Ägypter Mose hat sich dieses Volk zur Verwirklichung seiner Vision auserwählt.²⁸

In einem weiteren Punkt knüpft Freud an *Totem und Tabu* an, wo er den aus der neuartigen Ethnologie bekannt gewordenen Kannibalismus mitten in die eigene Kultur verlegte. Die Söhne des vorzeitlichen Sozialverbandes haben sich zusammengerottet und den Urhordenvater, der sie verjagt hatte, getötet und verspeist. Dieses Urtrauma der Tötung unterliegt z.B. in der christlichen Eucharistie einer dauernden „Wiederholung“ in dem Sinne, wie Freud das Konzept in seiner Neurosenlehre entwickelt hat. Auch Mose wurde wohl getötet. Freud stützt sich hier auf alttestamentliche Erkenntnisse zu einer hoseanischen Subversivtradition. Auch bezieht er sich auf Briefe, die 1887 in Amarna gefunden, von den „Habiru“, den Herumtreibenden, erzählen, aus denen die Hebräer dann hervorgingen.²⁹

Mit seinem psychologischen Konzept der Latenz erklärt Freud, dass die monotheistischen Tendenzen des Mose, den er post quem 1358 v. Chr. datiert, erst in der altisraelitischen prophetischen Verkündigung einige Jahrhunderte später wieder auftauchen.³⁰ Methodisch aufschlussreich ist unter dieser Vorstellung von Latenz eine kulturelle Invention in umgekehrter historischer Richtung auf ihr traumatisches Epizentrum in der Vergangenheit hin zu verfolgen. Nach Iris Därmans Urteil sind Sigmund Freud und Marcel Mauss die wenigen Intellektuellen, in deren Werk die Erschütterung der neuzeitlichen Wissenschaft durch die ethnologischen Daten angekommen und zu spüren ist und nicht einfach durch eine weitere abendländische Selbstermächtigung überdeckt wird.³¹ In Freuds Rekonstruktion der jüdischen Religionsgeschichte wird Echnaton zur zentralen Gestalt.

Die mosaische Unterscheidung - Jan Assmann

Freuds Thesen werden in einem Buch aufgegriffen, das die aktuelle Debatte um den Monotheismus wie kaum ein anderes bestimmt: „Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus“ von Jan Assmann (2003). Assmann, von Hause aus Ägyptologe, führt darin eine These weiter, die er bereits in seinem Werk „Moses der Ägypter“ aus dem Jahr 1997 veröffentlicht hat. Dabei versteht er unter der ‚mosaischen Unterscheidung‘ „nicht die Unterscheidung zwischen dem Einen Gott und den vielen Göttern ..., sondern die Unterscheidung zwischen wahr und falsch in der Religion, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern.“³² Assmann skizziert in der Folge, was dies konkret in der Religionsgeschichte bedeutet und kommt dabei auch auf den „Monotheismus des Echnaton“ zu sprechen. Dieser steht für das Konzept des „exklusiven Monotheismus, der nicht durch einen Entwicklungsschritt, sondern nur durch einen revolutionären Bruch mit allem Vorhergehenden zu erreichen ist.“³³ Dem setzt Jan Assmann den „inklusive Monotheismus“ gegenüber, den er ebenfalls im Alten Ägypten findet, und zwar in der Zeit nach Amarna, in der „Theologie der Ramessidenzeit.“³⁴ Dieser inklusive Monotheismus ist ein „Reifestadium des Polytheismus“, das sich in der Ramessidenzeit in der Idee „eines verborgenen Höchsten Wesens“ manifestiert, das jedoch Teil einer vielgestaltigen Götterwelt ist.

Assmanns Thesen stehen nicht nur in einer Tradition mit Freud, sondern auch im Kontext eines spezifisch ägyptologischen Zugangs. Dieser ist verbunden mit dem Namen Siegfried Morenz (1914-1970). Morenz, der sich auch als Religionshistoriker verstand, bestimmte in seiner Geschichte der ägyptischen Religion die Spannung zwischen „Einheit und Vielheit“ als ein Merkmal Ägyptens. Diese wurde zur Zeit Amarnas „in der

für unser christlich bestimmtes Denken plausiblen Form gelöst wurde: im Sinne einer *tabula rasa* zugunsten des Monotheismus.³⁵ Der entscheidende Punkt ist, dass Morenz nun von Amarna ausgehend „die Einheit der Gottesgestalt im Sinne eines ursprünglichen (und nie überwundenen) Monotheismus“ postuliert.³⁶ Amarna wird damit zu einem hermeneutischen Schlüssel bei der Bestimmung des Wesens der ägyptischen Religion – und dies ist der Monotheismus.

Jan Assmann greift diesen Gedanken auf, verbindet ihn jedoch mit einer zweiten These von Siegfried Morenz: der „Heraufkunft des transzendenten Gottes.“³⁷ Darunter ist die Vorstellung eines transzendenten Gottes zu verstehen, der sich mehr und mehr der Welt entzieht und mit dem die Ausbildung einer „persönlichen Frömmigkeit“ einhergeht. Assmann findet dies in der ramessidenzeitlichen Theologie des Gottes Amun mit einer Verbindung eines, wie es Morenz formulierte „allumfassenden Weltgottes“ und eines „persönlichen Nothelfers“.³⁸ De facto zeigt sich jedoch auch hier ein christlich geprägter Zugang zur ägyptischen Religion, nur dass er auf den ersten Blick nicht so deutlich zu erkennen ist. Bei Siegfried Morenz erscheint dies noch recht klar, wenn er z.B. seine Geschichte der ägyptischen Religion wie eine christliche Dogmatik gliedert – zuerst die Gotteslehre, dann die Beziehung Mensch-Gott und ganz am Ende das Kapitel über den „Tod und die Toten“.³⁹ Bei Jan Assmann ist dies hingegen in eine komplexe Kulturtheorie eingebunden, an deren Anfang jedoch Ägypten steht. So zeichnet er, wie es der Untertitel des Mosebuches betont, eine „Gedächtnisspur“ vom Alten Ägypten bis zur Gegenwart. Der „exklusive“ Monotheismus des Echnaton ist dabei die Matrix, von der ausgehend die Problematik des biblischen Monotheismus wie auch die Vorteile des „inklusive Monotheismus“ der Ramessidenzeit entfaltet werden. In der Logik der Argumentation muss dieser als positiv erscheinen, denn diese Form des inklusiven Monotheismus verbindet Einheit und Vielheit, ohne die „mosaische Unterscheidung“ zwischen wahrer und falscher Religion.⁴⁰ Damit erscheinen jedoch die Ägypter genau so, wie bereits Heinrich Brugsch sie bestimmte: als „älteste und würdigste Lehrer des Menschenthums“, deren „Ideen den besten christlichen Lehren an die Seite gestellt“ werden können. Oder um es mit Jan Assmann zu sagen: „Wer Gott in Ägypten entdeckt hebt diese Unterscheidung auf.“⁴¹

Fazit

In all diesen Positionen wird deutlich, wie sehr die Wissenschaften an der Konstruktion unserer Weltdeutung sowie an den Normen unseres Umgangs mit dem Fremden be-

teilt sind. Dass diese Sichtweisen ihrerseits durch eigene Überzeugungen hoch aufgeladen sind, tritt am Beispiel des wechselhaften Echnatonbildes deutlich hervor. Desgleichen wird durch diese Rezeptionslinie über die letzten gut hundert Jahre unübersehbar, wie sehr die wissenschaftlichen Ergebnisse Teil einer Geschichte des Wissens sind. Diese Geschichte gewinnt manchmal durch narrative und rhetorische Figuren ihr Gewicht. Überbietung, Rückprojektion, Fortschritt und das vergessene Genie sind einige der Motive, die in diesem Beitrag angesprochen wurden. Die Geschichte des frühen Genies Echnatons und seines Schicksals der Ausmerzung hat dabei eine besondere Wirkung entfaltet. Diese ist wesentlich mit dem Ausradieren und Vergessen Echnatons nach seinem Tode verbunden. So entstanden die Vorstellung vom „Ketzerkönig“ und zugleich die Basis für eine Rezeption, bei der man nun in Echnaton und seiner Religion etwas entdecken wollte, was uns heute bewegt. Dabei zeigt der hier vorgelegte Überblick, dass dies auch für diejenigen gilt, die als Experten und mit dem vermeintlich neutralen Auge des Wissenschaftlers die antiken Kulturen untersuchen. Auch sie sind in ihrem Denken bisweilen dem eigenen, neuzeitlichen Weltbild verhaftet.

Die Religionswissenschaft – wie hier an Echnatons Aufnahme in wissenschaftlichen Disziplinen vorgeführt – erzählt jene Positionen als Ausschnitt der *Religionsgeschichte* der Moderne und nicht nur als Ausschnitt der Wissenschaftsgeschichte. So wird in diesem Echnaton-Rezeptionsausschnitt auch deutlich, wie seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Professionalisierung des Deutens von „Religion“ im Medium Religionswissenschaft dazu führte, nun neue Sichtweisen zu entwerfen, die in Konkurrenz zu anderen Deutungssystemen, wie Theologie, Psychologie und Soziologie treten konnten – so, wie es sich von Heinrich Brugsch bis zu Jan Assmann nachweisen lässt.⁴²

¹ Zum Programm einer „Europäischen Religionsgeschichte“ s. Gladigow, Burkhard, *Europäische Religionsgeschichte*, in: Kippenberg, H.G. / Luchesi, B. (Hrsg.), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg 1995.

² Brugsch, Heinrich, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig 1885, S. 48f.

³ Lepsius, Richard, zitiert nach Reeves, Nicholas, *Echnaton*, Mainz 2001, S. 19.

⁴ Vgl. dazu von Nordheim, Eckart, *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1992.

⁵ Erman, Adolf, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, 2. Auflage, Berlin 2001, S. 127.

⁶ Erman, Adolf, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, S. 127, 130. S. auch Koch, Klaus, *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989, S. 49.

⁷ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 2. Aufl. 1920, Kapitel 9.

⁸ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, S. 190.

⁹ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, S. 33.

¹⁰ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, S. 190.

¹¹ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, S. 189.

¹² Ebd.

¹³ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, S. 190.

-
- ¹⁴ Ebd.
- ¹⁵ Heiler, Friedrich, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, S. 168.
- ¹⁶ van der Leeuw, Gerardus, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 2. Auflage 1956, S. 18..
- ¹⁷ van der Leeuw, Gerardus, *Phänomenologie der Religion*, S. 60.
- ¹⁸ van der Leeuw, Gerardus, *Phänomenologie der Religion*, S. 61.
- ¹⁹ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion* (1939), in: *Werke aus den Jahren 1932-1939, Gesammelte Werke Bd. 16*, Frankfurt S. 245.
- ²⁰ Die beiden ersten Abhandlungen erscheinen 1937 in *Imago* und zusammen mit einer dritten 1939 als Buch.
- ²¹ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, S. 160.
- ²² Dazu scheidet Freud ihn auch von einer midianitischen Mose-Tradition ab.
- ²³ Das belegt Freud mit Ansichten der Ägyptologie und alttestamentlichen Wissenschaft seiner Zeit u.a. E. Sellin, E. Meyer, A. S. Yahuda, A. Weigall, E. Auerbach, H. Gressmann, A. Erman, J. H. Breasted.
- ²⁴ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, S. 160.
- ²⁵ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, S. 122.
- ²⁶ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, S. 123.
- ²⁷ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, S. 168.
- ²⁸ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, S. 146.
- ²⁹ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, S. 128.
- ³⁰ Freud, Sigmund, *Der Mann Mose und die monotheistische Religion*, S. 154, 168.
- ³¹ *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2007.
- ³² Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, S. 12f.
- ³³ Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, S. 55.
- ³⁴ Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, S. 55.
- ³⁵ Morenz, Siegfried, *Ägyptische Religion*, 1960, S. 154 (Hervorhebung im Original).
- ³⁶ Morenz, Siegfried, *Ägyptische Religion*, 1960, S. 156. Dieser Gedanke findet sich schon bei Herman Junker, *Die Religion der Ägypter*, in: F. König, F. (Hrsg.), *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, Band 1, Freiburg 1951, S. 565-607.
- ³⁷ Morenz, Siegfried, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, in: *Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Bd. 109.2*, Berlin 1964.
- ³⁸ Assmann, Jan, *Adolf Erman und die ägyptische Religionsgeschichte*, in: Schipper B. U. (Hrsg.), *Ägyptologie als Wissenschaft. Adolf Erman und seine Zeit*, Berlin/New York 2006, S. 90-112, hier: S. 99.
- ³⁹ Koch, Klaus, *Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung*, Hamburg 1989, S. 69.
- ⁴⁰ Assmann, Jan, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, S. 55.
- ⁴¹ Assmann, Moses, 282, bezogen auf die mosaische Unterscheidung .
- ⁴² Vgl. dazu auch Gladigow, Burkhard, *Von der Vernunft der Götter zur Religion der Vernunft. Wandlungen eines Gegenstandes in der Europäischen Religionsgeschichte*, in: Koch, A. (Hrsg.), *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*, Marburg 2007, S. 68.