

Ma'at und Logos

Vergleichende Untersuchungen zur mentalen Infrastruktur
der altägyptischen und der griechischen Kultur
von Jörg Dittmer

Zur Einführung: Ägypten, Griechenland und die Theorie der Achsenzeit¹

Die "Entdeckung des Geistes" in der für uns verbindlichen, "eigentlichen" Form den Griechen zuzuschreiben, das hat im Selbstverständnis der Klassischen Philologie schon vor Bruno Snells großem Werk eine lange Tradition.² Die hermeneutische Auseinandersetzung mit den seit dem 19. Jahrhundert wieder zugänglichen Quellentexten aus dem Bereich der Altiranistik, Altorientalistik und Ägyptologie fand daher lange Zeit nur in sehr geringem Umfang statt.³ In diesem Kontext der Abdunkelung des "vorachsenzeitlichen" Geschehens, in den sich auch Alfred Weber und Karl Jaspers mit seiner Theorie der Achsenzeit einschrieben, waren erhebliche Differenzierungen anzubringen, um den Leistungen der altorientalischen Hochkulturen gerecht zu werden.

Besonders wichtig und prägend im deutschen Sprachraum sind dabei die Arbeiten einer ganzen Reihe von Ägyptologen geworden, die es in bemerkenswerter Weise verstanden haben, die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung in ihrem Fachgebiet auch einem breiteren Publikum zugänglich zu machen.⁴ Während ein Autor wie Joachim Spiegel⁵ dabei jedoch über

¹ Vgl. zur Theorie der Achsenzeit Karl Jaspers' Werk "Vom Ursprung und Ziel der Geschichte", München ⁸1983 sowie die Zusammenfassung bei Dittmer 1999 (auch unter www.chairete.de). - Jaspers' These läuft darauf hinaus, dass sich im Zeitraum der von ihm so genannten Achsenzeit (ca.800-200 v. Chr. mit einer Kernzeit um 500 v. Chr.) gleichzeitig in China, Indien, Israel und Griechenland diejenigen Muster im Verständnis von Rationalität, Individualität, Kommunikation, Historizität und Politizität herausgebildet haben, die in der Folge zur selbstverständlichen Grundlage der jeweiligen kulturellen Selbstdefinition wurden und die vorachsenzeitliche Welt insgesamt als dunkel und unentfaltet erscheinen lassen.

² Selbst ein so großer Gelehrter wie Werner Jaeger spricht, um nur ein Beispiel zu nennen, von der besonders ausgeprägten "Art des Andersseins ..., die wir gegenüber den ausgesprochen rasse- und geistesfremden Völkern des Orients empfinden." (³1954, Bd. 1, 4).

³ Als wichtige Vorläufer sind Franz Dornseiff (vgl. Dornseiff 1950) und Richard Reitzenstein zu nennen, dann Albin Lesky. Einen entscheidenden Schritt nach vorn bedeuteten die Arbeiten von Walter Burkert (bes. Burkert 1984).

⁴ Ich denke dabei neben Jan Assmann besonders an die Arbeiten von Erik Hornung, Helmut Brunner und Emma Brunner-Traut oder früher z. B. von Siegfried Morenz und Eberhard Otto.

⁵ Vgl. Spiegel 1953.

das Ziel hinausschoss und den für Europa entscheidenden geistesgeschichtlichen Durchbruch komplett in das Alte Reich verlegen wollte, wobei er nach dem Urteil von Jan Assmann “die ägyptischen Befunde kurzerhand in die europäische Geistesgeschichte vereinnahmt und in unerträglicher Weise anachronistisch und eurozentrisch verzerrt”⁶, besteht Assmanns eigene Intention lediglich darin, auf wichtige Vorstufen des achsenzeitlichen Durchbruchs innerhalb der Entwicklung des ägyptischen Denkens aufmerksam zu machen, auch wenn die ägyptische Kultur insgesamt seiner Ansicht nach als “vorachsenzeitlich”⁷ charakterisiert werden muss.

Interessant ist in diesem Kontext daher vor allem die Frage, was genau Assmann meint, wenn er von der sogenannten Ersten Zwischenzeit als “ägyptischer Achsenzeit”⁸ spricht, oder wenn er an anderer Stelle so weit geht, dass er behauptet: “Auf die Periode der Ersten Zwischenzeit und des Mittleren Reiches etwa treffen alle Kennzeichen achsenzeitlicher Kommunikation zu. Die Geschichte dieser Epoche ließe sich mühelos in Jaspers’ Begriffen rekonstruieren.”⁹ Gegen diesen Befund wird man nämlich so lange nichts einwenden wollen, wie er sich gegen jene unhaltbare Position von Alfred Weber und Karl Jaspers richtet, die der altägyptischen Kultur *in toto* und pauschal “Naivität” vorwerfen. Anhand des textlichen Befundes macht Assmann ganz deutlich, dass die Kategorien der Reflexivität, Allgemeingültigkeit und Historizität auf die “Großen Texte” der Ersten Zwischenzeit durchaus anwendbar sind.¹⁰ Wenn diese Beschreibung aber richtig ist und die Erste Zwischenzeit wirklich in vielerlei Hinsicht innerhalb der ägyptischen Kulturentwicklung als eine Art “Referenzzeit”¹¹ fungiert, dann stellt sich aus der Sicht des Klassischen Philologen umso nachdrücklicher die Frage nach dem Proprium der Griechischen Achsenzeit. Auch Assmanns eigene Ausführungen an anderer Stelle zeigen nämlich

⁶ J. Assmann 1990, 54, Anm. 32.

⁷ J. Assmann 1992a, 245.

⁸ J. Assmann 1992a, 247.

⁹ Ebd. 44. Vgl. auch ebd. 55: “Der Zerfall des Alten Reiches setzt nun aber genau jenen Vorgang kritischer Reflexion und Kommunikation in Gang, den Jaspers für ein Symptom der Achsenzeit hält.” Assmann sieht diese “Zusammenhänge zwischen Bindungszersfall und Reflexion” (ebd. 56 Anm. 37) eher als typischen Vorgang der Geschichte mit vielen Parallelen: “Immer wenn der Zerfall überkommener Bindungen neue Handlungsräume freisetzt, beobachten wir einen Bedarf an Reflexion, Theorie und expliziter Begründung. Das eindrucksvollste Beispiel ist wohl die Entstehung der attischen Tragödie (als einer Art Handlungstheorie) in Parallele zur Demokratie.” (ebd., mit Verweis auf Meier 1988) Auch die korrespondierende Ausbildung der Sphären des “Jenseits” (Unsterblichkeitsglaube) und der “Seele” (Bewusstsein von Individualität und Innensteuerung) in dem neuen Ma’at-Konzept nach dem Alten Reich hält er für eine typische Doppelstruktur der Ausweitung “ins Unsichtbare und Imaginäre”, die “die typische Form jener ‘Durchbrüche’ vorwegnimmt, wie sie die Theorie der Achsenzeit für bestimmte Gesellschaften des 1. Jahrtausends v. Chr. beschreibt.” (ebd. 121; vgl. auch 123: “Durchbruch zu einer Art von Transzendenz” in der Idee vom Totengericht).

¹⁰ Zum Begriff der “Großen Texte” und der “Großen Tradition”, die Assmann im Anschluss an R. Redfield benutzt, vgl. J. Assmann 1992a, 269 ff.

¹¹ Vgl. J. Assmann 1990. Die folgenden Zitate sind diesem Buch entnommen.

klar, dass “Jaspers’ Begriffe” von reflexiver Rationalität, Individualität, Historizität usw. sehr viel genauer bestimmt werden müssen, damit sie für das Verständnis unterschiedlicher Epochen und Kulturen fruchtbar werden können. Reflexive Rationalität, Individualität, Kommunikabilität, Historizität und Politizität mögen bei Griechen und Ägyptern vorhanden sein - aber sie scheinen jeweils etwas durchaus Verschiedenes zu bedeuten. In den meisten bisherigen Arbeiten werden etwa die Begriffe Rationalität oder Individualität als scheinbar selbstevident unkritisch aus der Alltagssprache übernommen, wenn man mit ihnen bei der Analyse und Beschreibung arbeitet, statt sie zunächst in gegenseitiger Abgrenzung sorgfältig zu klären, um innerhalb der Gemeinsamkeiten auch die Unterschiede angemessen bezeichnen zu können. Eine vergleichende Betrachtung der Ausprägung “achsenzeitlicher Elemente” in Altägypten und Griechenland kann hier einerseits zu größerer Genauigkeit verhelfen und andererseits zugleich den Sinn der Rede von einer “Referenzstruktur” exemplarisch verdeutlichen.

1. Primäre versus sekundäre reflexive Rationalität

Zunächst soll es um den Komplex der “reflexiven Rationalität” gehen. Als Zentralbegriff des altägyptischen Denkens kann hier sicher der Begriff der Ma’at angesprochen werden, und es ist das Verdienst von Jan Assmann, in seinem Ma’at-Buch¹² anhand dieses Begriffes und seiner unterschiedlichen Ausdeutungen vorgeführt zu haben, wie viele Veränderungen das früher oft als monolithisch-blockhaft missverstandene altägyptische Denken durchlaufen hat, wobei das Grundkonzept der Ma’at immer neuen Ausdeutungen unterzogen wurde.

Im Begriff der Ma’at erschließt sich das “Eigenverständnis der ägyptischen Kultur, ihre Innenansicht.” (9) Dabei bezeichnet Ma’at gleichzeitig die altägyptische Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit und ein Wort der ägyptischen Sprache. Der Begriff bedeutet ursprünglich wohl soviel wie “Richtungssinn” (15) und intendiert die Befreiung aus der Orientierungslosigkeit einer “Welt ohne Sinn und Richtung, die keine Berechnung und kein Vertrauen ermöglicht”. (16) Auch ihre beiden ideographischen Zeichen “Sockel” und “Feder” lassen sich vor diesem Hintergrund verstehen: der Sockel im Sinne von “Gerechtigkeit als Fundament des Thrones” (nach der Interpretation von H. Brunner), die Feder im Sinne von “Luft als (metaphorisches) Symbol der Wahrheit/Gerechtigkeit” (ebd.). “Mit dem Konzept der Ma’at hat eine vergleichsweise sehr frühe Kultur auf höchster Abstraktionsstufe einen Begriff geprägt, der menschliches Handeln und

¹² Zum Begriff der „Referenzzeit“ bzw. der „Referenzstruktur“ und ihrer Begründung vgl. Dittmer 1999 (auch unter www.chairete.de).

kosmische Ordnung miteinander verknüpft und damit Recht, Moral, Staat, Kult und religiöses Weltbild auf eine gemeinsame Grundlage stellt. ... Im Begriff der Ma'at liegt ungeschieden beieinander, was später in Staats-, Moral-, Naturphilosophie und Theologie auseinandertreten wird. Die ägyptische Ma'at-Lehre bezieht sich auf den Ort des Individuums in der Gesellschaft, den Ort der Gesellschaft im pharaonischen Staat und den Ort des Staates im Kosmos. Als der Oberbegriff aller Bindungen und Verpflichtungen - gegenüber dem Mitmenschen, dem Staat und dem 'Heiligen' - und als Oberbegriff aller Denken und Handeln steuernden Axiome entspricht sie dem, was am angemessensten als 'ägyptische Religion' zu bezeichnen wäre" - aber nur, wenn man sich dabei klarmacht, dass es sich um eine heidnische, weltbezogene, innerweltliche "Religion" handelt: "Als In- und Oberbegriff aller Normen, Verpflichtungen und Axiome, die das menschliche Leben in den sozialen und politischen Ordnungen des Zusammenlebens steuern, deckt sie sich mit dem, was auch 'Kultur' genannt werden könnte, sie ist eine 'symbolische Sinnwelt', die alles Handeln und alle Ordnungen und Institutionen fundiert." (17 f.)

Im "kompakten" (Eric Voegelin) Begriff der Ma'at ist also eine dynamische Homologie von Kosmos und Gesellschaft, Ordnung und Gerechtigkeit impliziert. Im Unterschied zum griechischen Kosmos-Denken handelt es sich jedoch nicht um eine vom Menschen unabhängig gedachte und insofern "autopoietische" Weltordnung, deren prinzipielle Wohlgeordnetheit sie zu einem letztinstanzlich begründenden, verbindlichen Modell der politischen, sozialen und personalen Orientierung machen kann. Und andererseits ist auch der jüdisch-christliche Gedanke der Schöpfung fernzuhalten, die Welt sei inklusive ihrer Ordnung das "Objekt eines Schöpfungsaktes, der dem freien Willen eines transzendenten Gottes entspringt." (34) Demgegenüber bezeichnet der Begriff der Ma'at primär "das Programm einer politischen Ordnung, die nicht nur unter den Menschen soziale Gerechtigkeit herstellen, sondern dadurch Götter- und Menschenwelt in Einklang bringen und die Welt insgesamt in Gang halten will. Denn der Ägypter lebte in einer Welt, die seiner Überzeugung nach unablässiger Inganghaltung bedurfte." (34)

Den letzten Hintergrund dieser Ma'at-Konzeption bildet die negative altägyptische Kosmologie, die nicht wie bei den Griechen im wohlgeordneten kosmischen Sein das Wesen der Welt erblickte, sondern die diese Ordnung prozessual verstand als etwas, was der dauernden Bedrohung durch das umschließende Nicht-Sein und das Chaos der Isfet immer wieder neu abgerungen werden musste. Assmann fasst zusammen: "Das ägyptische Modell liegt offenbar in der Mitte zwischen dem griechischen und dem israelitischen. Von dem griechischen Kosmosbegriff unterscheidet es sich durch seine Dynamik. Nach ägyptischer Vorstellung geht es bei dem, was wir 'Kosmos' nennen, um einen *Prozess*, dessen Gelingen fortwährend auf dem

Spiel steht und der unausgesetzten in-Gang-haltenden Willensanstrengung der Götter entspringt. Aber die Götter können auch gar nichts anderes wollen als die In-Gang-Haltung der Welt. Darin unterscheidet sich dieses Modell vom israelitischen Monotheismus. Die ägyptischen Götter sind nicht nur *in* der Welt, sondern sie *sind* die Welt. Ihr Zusammenwirken bringt die Welt, d. h. den Prozess, den wir ‘Kosmos’ nennen, fortwährend hervor. Dazu bedarf es der Ma’at. Sie sorgt für den Einklang des Zusammenwirkens, der aus dem Widerspiel der Kräfte und der Überwindung gegenstrebigener Energien den Kosmos resultieren lässt.” (34 f.)¹³

Assmann geht nun den Spuren der Entwicklung des Ma’at-Gedankens bzw. seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Aspekten im Einzelnen nach. Zentral ist dabei immer der Gedanke der “Rechtfertigung des Handelns, auf individueller, sozialer und politischer Ebene. Gerecht ist, wer in Übereinstimmung mit der Ma’at handelt.” (35) Das Ma’at-Konzept erweist sich damit als konstitutiv

- im Kontext der Rechtfertigung des einzelnen Menschen, und zwar im Horizont des diesseitigen Lebens, im Horizont der nachtodlichen Fortdauer im Gedächtnis der Nachwelt (beides besonders im Alten Reich) und im Horizont des Jenseits und des Totengerichts (seit der Ersten Zwischenzeit)
- im Kontext der Rechtfertigung der pharaonischen Herrschaft und
- im Kontext der Rechtfertigung Gottes qua Einheit von Schöpfer-, Sonnen- und Reichsgott.

“Alles in der Welt und die Welt selbst ist für ihren Fortbestand auf die Ma’at angewiesen, nichts vermag sich aus sich selbst heraus auf Dauer zu erhalten. Daher umfasst der Begriff Ma’at sämtliche Bereiche der ägyptischen Wirklichkeit: Götterwelt und Menschenwelt, Kosmos und Staat, Gesellschaft und Individuum.” (37) Alle diese Bereiche sind nur “Aspekte eines untrennbaren Gesamtzusammenhangs”, dessen Komplexität¹⁴ seine Besonderheit ausmacht - und zugleich seine Grenzen markiert. Denn es “wird klar, dass es in Ägypten keine Diskurse gibt, die einen Bereich der Wirklichkeit um seiner selbst willen, d. h. unter seinem spezifischen Aspekt behandeln, also z. B. den Kosmos unter kosmologischem, den Staat unter politikwissenschaftlichem, die Gesellschaft unter soziologischem, den Menschen unter anthropologischem und so auch die Götter unter theologischem Aspekt. Dieser Diskurstyp

¹³ Vgl. zu diesem Thema auch Hornung 1992, 33 ff. und ebd. 88: “Immer bleibt im Ägypter das Bewusstsein lebendig, dass die Welt schöpferisch verändert werden kann, dass sich jeder negative und unvollkommene Zustand in Richtung auf die ursprüngliche Vollkommenheit der Schöpfung verbessern lässt.”

¹⁴ Vgl. auch die graphische Übersicht zu den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit, Aspekte und Sinndimensionen der Ma’at in J. Assmann 1990, 38.

erscheint in der Alten Welt als eine Errungenschaft der Griechen.” (37)

Folgt man Assmann in seiner detaillierten Analyse all dieser Entfaltungen des Ma’at-Begriffes, so muss angesichts der beeindruckenden gedanklichen Leistung der Ägypter bei der Konstruktion kulturellen Sinns eine pauschale Behauptung wie die von Alfred Weber oder Karl Jaspers, die altägyptische Kultur sei “naiv” im Sinne von vor-reflexiv, völlig unsinnig erscheinen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die verschiedenen Ma’at-Konzeptionen mit der ihnen immanenten (und in einem gewissen Sinn ganz modern wirkenden!) Netzwerk-Struktur ein hohes Maß an rational-reflexiver Kompetenz zum Ausdruck bringen. Dennoch aber darf man andererseits grundsätzliche Unterschiede zu der neuen Form von reflexiver Rationalität nicht übersehen, die in der Griechischen Achsenzeit beginnt und auf die Assmann selbst verschiedentlich hingewiesen hat.

Im Anschluss an die Differenzierung Theo Sundermeiers¹⁵ zwischen “primärer” und “sekundärer Religionserfahrung”¹⁶ ordnet er nämlich die Ma’at-Konzeption den “primären Religionen” zu: “Ma’at konstituiert wie alle ‘primären Religionen’ einen Zustand geordneter Verhältnisse, zu dessen vielen Aspekten auch die harmonische Beziehung zu den Göttern gehört. Sekundäre Religionen dagegen konstituieren eine harmonische Gottesbeziehung, zu deren vielen Aspekten dann auch geordnete politische und soziale Verhältnisse gehören, die aber immer auch Loyalitätskonflikte erzeugen kann, wenn im Einzelfall die Forderungen gegenüber Gott, Staat oder Mitmensch auseinandergehen. Die beiden Systeme schließen sich gegenseitig aus.” (19)

- Auf der einen Seite steht also die Ma’at-Lehre als eine Art “Traditions- oder Kulturreligion”, die sich wie jede traditionelle Lebensform zugleich als deckungsgleich mit der “natürlichen Weltordnung” und insofern als selbstverständlich versteht. Die Götter erscheinen als natürlich, sichtbar und evident und sind gerade deshalb auch leicht übersetzbar in andere Vorstellungen. “Evidenz und Immanenz gehören zusammen. und ermöglichen Übersetzbarkeit bzw. Vielnamigkeit.” (23) Zu dieser Art von Religion kann man “weder ... konvertieren, noch für sie sterben oder ihr abtrünnig werden.” (21) Es

¹⁵ Vgl. Sundermeier 1987.

¹⁶ Vgl. Assmann 1990, 18 f: “Religion” im strengen, emphatischen, “sekundären” Sinne deckt sich demnach eben gerade nicht mit “Kultur”, sondern “wirkt im Gegenteil als eine kultur- und herrschaftskritische Instanz, sie konstituiert einen archimedischen Punkt, von dem aus die politischen und sozialen Ordnungen veränderbar werden”, wie z. B. bei der polemischen Abgrenzung zwischen Israel und Ägypten in der Exodus-Überlieferung oder in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie unserer Tage. “Religionen in diesem Sinne sind ein Weg der inneren Anpassung an das Heilige, ein Weg also der Selbstheiligung und ‘Erlösung’, der aus der Kultur als dem System konventionalisierter Bindungen von Mensch, Kosmos und Gesellschaft herausführt, um den Menschen unmittelbar vor Gott zu stellen.”

konnte daher (vielleicht mit der Ausnahme des Durchbruchs zur Transzendenz in der Amarnazeit) auch keine Loyalitätskonflikte innerhalb der altägyptischen Religion geben: “Der Fall ist hier ganz undenkbar, dass sich ein Einzelner einer Forderung des Königs oder Mitmenschen aus Gehorsam gegenüber einer Gottheit hätte widersetzen können. Es wäre auch der Fall undenkbar, dass sich im pharaonischen Ägypten ein Einzelner aus den Bindungen gegenüber dem König und den Mitmenschen zurückgezogen hätte, um ganz seiner religiösen Bindung zu leben.” (19)

- Auf der anderen Seite steht der Typ der “sekundären” Religion qua “Bekenntnisreligion”, die sich im Sinne einer “normativen Selbstdefinition”¹⁷ “auf ein System von Überzeugungen und Verpflichtungen” bezieht, “das von den allgemeinen Fundierungen des Zusammenlebens unterschieden ist und zu diesen in Konflikt geraten kann.” (20) Im Unterschied zu den Traditionsreligionen gelten die Götter in den Bekenntnisreligionen daher nicht als evident, sondern der Glaube “richtet sich auf Inhalte, die der natürlichen Evidenz entzogen sind.” (22) “Die Übersetzbarkeit der heidnischen Götter beruht darauf, dass sie etwas anderes als sich selbst bedeuten. Sie haben einen Bezug auf etwas außerhalb ihrer, eine ‘Referenz’, wodurch sie miteinander vergleichbar, einander gleichsetzbar werden.¹⁸ Der Gott einer Bekenntnisreligion jedoch bedeutet nur sich selbst: ‘Ich bin, der ich bin.’ “ (23) Folglich gehören zu diesem Typ der Religion Konversion, Apostasie, Anachorese und Märtyrertum, eine “ ‘alternative Lebensform’, die sich in bewussten Gegensatz zur Tradition der ‘Kultur’ stellt. Ein strikt nach den Forderungen solcher Religionen geführtes Leben impliziert die Auswanderung aus den traditionellen Lebensformen und Alltagsnormen der Kultur. Eine solche Sezession aus der ‘Kultur’ in einen alternativen Lebensstil kennzeichnet die orphischen und pythagoräischen Sekten sowie die späteren Philosophenschulen (Akademie, Peripatos, Lykaion, Stoa) in Griechenland, das israelitische ‘Heiligkeitgesetz’ und die prophetische Bewegung, die jüdischen und urchristlichen Bewegungen, die gnostischen, hermetischen und sonstigen religiösen Sekten der Spätantike, die hinduistischen Entsager und Asketen, die buddhistischen Mönche, konfuzianischen Asketen-Gelehrten und daoistischen Einsiedler usw. Überall stellt sich eine neue, strikteren Ordnungen verpflichtete Lebensform der traditionellen - stellt sich ‘Wahrheit’ der ‘Gewohnheit’ - entgegen, wird Religion im Sinne von Tradition zum ‘Heidentum’ degradiert.” (20)

¹⁷ Der Ausdruck stammt von Sanders (Hg.) 1980.

¹⁸ Assmann verweist in diesem Zusammenhang auf die keilschriftlichen Listen von bis zu acht Panthea mit korrelierenden Götternamen und auf das bekannte Phänomen der *Interpretationes Graecae* und *Latinae*.

Wohl nicht zufällig findet man in der Gruppe der “sekundären Religionen” das um einige Namen späterer Durchbrüche erweiterte Panoptikum der Jaspers’schen Achsenzeit wieder versammelt - aber Altägypten ist trotz des hohen Grades reflexiver Rationalität in seinem Ma’at-Konzept nicht vertreten.¹⁹ Offensichtlich müssen daher auch im semantischen Feld des Begriffes “reflexive Rationalität” Unterscheidungen angebracht werden, um diesen auffälligen Sachverhalt zu benennen und zu verstehen. Im Anschluss an die von Assmann herangezogene Unterscheidung Sundermeiers von primärer und sekundärer Religion möchte ich daher vorschlagen, von einer primären und einer sekundären Form reflexiver Rationalität zu sprechen. Das ägyptische, Ma’at-geleitete Denken gehört dann entsprechend zur primären Form reflexiver Rationalität, während ich das griechische Denken einer sekundären Form von reflexiver Rationalität zuordnen würde. Beide Begriffe sollen nun in gegenseitiger Abgrenzung genauer bestimmt werden.

Das altägyptische Denken ist zunächst geprägt von einem “monistisch-inklusiven” Verhältnis von Erkennendem und Erkanntem. Das will besagen, dass sich der Erkennende immer zugleich als Teil eines Prozesses begreift und dass sein Erkennen in irgendeiner Form letztendlich dem handelnden Inanghalten dieses Prozesses eingeordnet ist. “Als ‘Kosmos’ ist die Welt ein Prozess. Ma’at wirkt lenkend, hier wie dort, indem sie den Prozess in den richtigen Bahnen hält und zum Gelingen steuert. Ma’at ist eine regulative Energie, die das Leben der Menschen zur Eintracht, Gemeinsamkeit und Gerechtigkeit steuert und die kosmischen Kräfte zur Gesetzmäßigkeit ihrer Bahnen, Rhythmen und Wirkungen ausbalanciert.”²⁰ Doch dazu bedarf es zugleich der Mithilfe des Menschen durch das “Tun und Reden der Ma’at”, weil sie sich nicht “autopoietisch” herstellt, sondern nur dann zum Tragen kommt, wenn auch der Mensch in ihrem Sinne wirkt.²¹

Die oben schon angedeutete negative Kosmologie und die damit verbundene negative Anthropologie der Ägypter, die Welt und Leben als ständig bedroht erfuhren durch die Mächte des Chaos und des Nichtseins (Isfet), führt unter diesen Voraussetzungen dazu, dass ihr Denken in gewisser Weise gefesselt bleibt durch die daraus resultierende Aufgabe der Inanghaltung der

¹⁹ Vgl. auch die Zustimmung zu der Beschreibung der “Vorachsenzeitlichkeit” Assyriens durch den Assyriologen Tadmor, die Assmann “für Ägypten weitgehend unterschreiben” (J. Assmann 1990, 28) zu müssen glaubt: “In Assyrien und Babylonien hat es keinen transzendentalen Durchbruch, keinen Versuch zur Rekonstruktion von Kollektiven und keine Verantwortlichkeit der Herrscher gegenüber einer höheren Ordnung gegeben, wie wir sie im alten Israel und in China finden. Es entwickelte sich keine autonome Elite von Intellektuellen, die das Ideal einer ‘Umgestaltung des Weltlichen’ nach transzendentalen Normen oder im Licht alternativer Vorstellungen von einer ‘kulturellen und sozialen Ordnung’ verraten.” (zitiert nach J. Assmann 1990, 28)

²⁰ J. Assmann 1990, 163. Vgl. auch J. Assmann 1996, 32: “Nicht das Sein, sondern das Werden steht im Mittelpunkt des altägyptischen Denkens.

²¹ Vgl. J. Assmann 1990, 66 und 86 ff.

Welt, die es vollständig in Anspruch nimmt. Die Ägypter haben zwar die ursprüngliche Kosmogonie “als widerstandslose Selbstentfaltung des Guten konzipiert”²², doch kommt es in der Folge zu weiterer Differenzierung und Spaltung der Welt, zum Antagonismus von Gut und Böse, Ma’at und Isfet, wobei das Gute als Bewegung, als Fortsetzung des ‘Ersten Mals’ des Sonnenlaufes interpretiert wird, das Böse als Stillstand, der nur durch die Mitwirkung des Menschen verhindert werden kann. Weltordnung und “Staat”, “Staat” und Mensch, Weltordnung und Mensch bleiben nach dem fundierenden Gedanken vernetzter Reziprozität in einem geschlossenen System aufeinander angewiesen, um der “Gravitation zum Bösen”²³ entgegenzuwirken, die aus dem (kosmisch und in der menschlichen Willensfreiheit verankerten) Naturzustand der Isfet in der - nach dem “Ersten Mal” - gespaltenen Welt resultiert.

Das altägyptische Denken erscheint mithin zwar als hochgradig reflexiv und auch als rational im Sinne einer gedanklichen Durchdringung der gesamten Wirklichkeit - aber die zentralen “Begriffe” wie der der Ma’at sind bei aller bewundernswerten Dichte und faszinierenden “Kompaktheit” (Voegelin) eben nicht von bildhaft-mythischen Vorstellungen befreit und konstituieren keine zweite Wirklichkeitsebene des Denkens.²⁴ Vielmehr wird es in all seinen Erscheinungsformen in letzter Instanz beherrscht von der monistisch-inklusive Konstruktion und Zirkulation des kulturellen Sinns. Ohne den impliziten, existentiell verstandenen Auftrag zu beständiger Erinnerung der Ma’at-Konstellation in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen müsste nach altägyptischer Auffassung der Weltprozess zum Stillstand kommen.²⁵ Der Preis für die Verhinderung des Kontinuitätsbruchs aber war im Zusammenhang dieser verpflichtenden Last zur Erinnerung und zum Erhalt der Kohärenz die weitgehende Stillstellung der eigenen kulturellen Tradition durch die immer wieder erneuernde, wiederholende Weiterführung der

²² J. Assmann 1990, 175. Vgl. ausführlich zu dieser ägyptischen Weltordnungsvorstellung als Prozess J. Assmann 1990, 174 ff. Der kosmologische “sekundäre Dualismus” (ebd. 176) ändert nichts an dem als “monistisch-implizit” beschriebenen Verhältnis von Mensch und - nach dem “Ersten Mal” antagonistisch-dualistisch gedachter - Welt.

²³ J. Assmann 1990, 214. Vgl. ebd. 213 ff.

²⁴ Pointiert gesprochen wurde der Schritt von der bildhaften Chiffre der Göttin Ma’at und ihrer Symbole zum reinen Begriff, entsprechend etwa dem griechischen Weg von Di’kh zu di’kh, nicht getan. Zur Bedeutung der Schrift in diesem Zusammenhang vgl. unten Kapitel 3.

²⁵ Vgl. zu diesem Komplex J. Assmann 1990, 60 ff., 187, 195, 282 ff. sowie ders. 1996, 88 f., 146 ff. und 162. Anders als in den vorderorientalischen Divinationskulturen, die vor allem am Besonders-Einmaligen interessiert sind, gilt den Ägyptern das Regelmäßig-Wiederkehrende als das Bedeutungsvolle (vgl. J. Assmann 1996, 233 f.). Schon dieser Unterschied zeigt, dass jenseits einer vergleichenden Betrachtung der griechischen und der altägyptischen Kultur schon innerhalb der Unterscheidung von primärer und sekundärer reflexiver Rationalität (und auch darüber hinaus) weiter differenziert werden muss. Dennoch scheint die paradigmatische Betrachtung von Altägypten und Griechenland in gewissem Sinne auch typische Unterschiede aufzuweisen zu können, die für weitere Untersuchungen anschlussfähig sind.

Riten im “steinernen Gehäuse” der Welt²⁶, die der altägyptische Tempel mit seinen “Ewigkeitsformen” repräsentiert. Die Rahmenbedingungen des kulturellen Gedächtnisses “haben dafür gesorgt, dass das Alte im jeweils Neuen soweit präsent blieb, dass die Identifikation mit dem Alten gelang. Das Alte blieb immer als Modell gegenwärtig, es wurde nie fremd im Sinne des Überwundenen oder des Uneinholbaren und Unwiederbringlichen. Man konnte immer daran anknüpfen. Könige konnten die Denkmäler der Vergangenheit kopieren oder einfach übernehmen, indem sie ihre Namen daraufschrieben. Das Vergangene hatte Modellcharakter: es war kopierbar, übernehmbar und fortschreibbar. Es war in gewisser Weise nie vergangen.”²⁷

Dagegen scheint für die sekundäre Form rationaler Reflexivität, wie sie bei den Griechen anzutreffen ist, charakteristisch zu sein, dass das erkennende Ich der Welt in einer neuen Weise gegenübertritt, nämlich so, dass beide “dualistisch” als zwar aufeinander bezogene, aber nicht vollkommen aufeinander angewiesene eigene Bezirke empfunden werden.²⁸ Nicht die erinnernde In-Gang-Haltung einer prozessual verstandenen und als bedroht empfundenen Welt erscheint hier als Aufgabe, sondern die erkennende Erfassung des nach Gesetzen geordnet gedachten κόσμος. Ob bei der Frage nach dem κόσμος des einzelnen Menschen in der Lyrik, nach dem κόσμος der natürlichen Welt in der frühen vorsokratischen Philosophie, nach dem κόσμος des gesellschaftlichen Lebens in der Tragödie, nach dem κόσμος der Geschichte in der Historiographie (um nur ein paar Beispiele zu nennen) - immer steht die Überzeugung von etwas nach verborgenen Gesetzen Geordnetem im Hintergrund, und immer wird es als letzten Endes Ruhe und Frieden zusichernde Aufgabe empfunden, diese Gesetze zu erkennen, um sich in ihrem Rahmen orientieren zu können. Entlastet von der verbindlichen Aufgabe ritueller In-Gang-

²⁶ Zur “Semantik des Steinernen” vgl. J. Assmann 1996, 69 mit weiteren Literaturhinweisen. Meine Formulierung lehnt sich an Max Webers bekanntes Diktum an über das “stählerne Gehäuse” der modernen Welt.

²⁷ J. Assmann 1996, 34. Das Alte Reich blieb “in wesentlichen Teilen seiner Formensprache und Vorstellungswelt durch alle Wandlungen und Neuerungen hindurch bis in die griechisch-römische Zeit präsent.” (ebd.) Mit diesen Worten sollen also in keiner Weise die vielfältigen Entwicklungsprozesse und Veränderungen innerhalb des altägyptischen Denkens geleugnet werden, die J. Assmann und andere sorgfältig herausgearbeitet haben. Behauptet wird jedoch, dass es trotz all dieser Veränderungen eine im Wesentlichen gleichbleibende Grundstruktur des ägyptischen Denkens hinter und unter diesen Veränderungen gibt, die mit der negativen Anthropologie und Kosmologie zusammenhängt. Vgl. auch J. Assmann 1990, 267 f., wo er als Grund dafür, dass sich die Ansätze einer persönlichen Frömmigkeit in der weiteren Entwicklung Ägyptens nicht in einer Weise fortsetzten, “die mit den ‘achsenzeitlichen’ Umgestaltungen vergleichbar wären” (ebd. 270), die Auswirkungen “der pessimistischen Grundstruktur des ägyptischen Denkens” (ebd.) vermutet, das auch nach dem Ende der Ma’at sich nicht von der Sehnsucht nach kollektiver Geborgenheit habe freimachen können.

²⁸ Diese Unterscheidung ist wichtig, denn auch das frühe archaische Denken der Griechen setzt weithin noch voraus, “dass eine und dieselbe Ordnung für die Natur und das menschliche Leben gelten müsse; auch die moralischen Normen waren inbegriffen.” (Fränkel ³1976, 589 mit weiteren Hinweisen) Der Unterschied zum altägyptischen Denken besteht darin, dass menschliches Handeln nicht als konstitutive Voraussetzung für das Weiterbestehen der Welt aufgefasst und insofern frei wird.

Haltung der Welt an jedem neuen Tag erscheint der Mensch bei den Griechen befreit zu der Möglichkeit, durch treffende Erkenntnis sein eigenes Dasein innerhalb der vorgegebenen Grenzen zu steuern. An die Stelle verpflichtender Erinnerungsarbeit tritt der Reiz des neuen geistigen Zugriffs, der, mag auch seine Richtigkeit von anderen bestritten werden, doch ungestört von der Angst um den Zusammenbruch des Weltgeschehens im Ganzen erprobt werden kann. In spiegelbildlicher Verkehrung bewirkt das dynamische und monistisch-inklusive Kosmos-Konzept der Ägypter ein in letzter Instanz rituell gebundenes, eher statisches Denken, während das eher statische, jedenfalls aber von menschlicher Mitwirkung unabhängige Kosmos-Konzept der Griechen eine ungeheure Dynamik des geistigen Zugriffs ermöglicht. Das Denken erwacht aus seiner rituellen Einbindung und wird experimentell.

Eine neue, nur dem Denken erfahrbare Ebene der Wirklichkeit konstituiert sich bei den Griechen Schritt für Schritt hinter der Welt der empirischen Erfahrungen, und sie kann daher auch nur in einer zunehmend abstrakter werdenden Begrifflichkeit angesprochen werden, die tendenziell versucht, allzu komplexe und dadurch mehrdeutige Begriffe zu ersetzen oder definitorisch zu vereindeutigen. Begriffe wie κόσμος, νόμος oder λόγος lassen sich - im Unterschied zur Ma'at - bei aller Vieldeutigkeit von Anfang an nicht mehr durchgängig im Stil mythischen Denkens personalisieren. Ihre Komplexität ist grundsätzlich offen für jede Form differenzierender analytischer Explikation und für die Übertragung auf neue, unabhängige Fragebereiche des Denkens, ohne dass eine mythische "Kompaktheit" dies verhindern würde. Vielmehr wird das Denken selbst spätestens bei Xenophanes, Parmenides und Heraklit zum Gegenstand des Denkens, die Erkenntnis seiner Bedingtheit wird zur Bedingung immer ausgreifenderer theoretischer und metatheoretischer Suchbewegungen, bei denen das Alte in aller Regel als Anregung, Ausgangspunkt und bleibender Bezugspunkt für das eigene neue Denken verstanden wird, nicht mehr als zu perpetuierende verpflichtende Norm.

Yehuda Elkana hat dieses "Nachdenken über das Denken"²⁹ als "Denken zweiter Ordnung" definiert. Ein Nachdenken dieser Art hat es seiner Auffassung nach im Prinzip zwar schon immer gegeben, doch zunächst noch eher schattenhaft und in der Form von Bildern: "Die eigentliche Frage richtet sich daher darauf, wann solche Wissensvorstellungen systematisch auf einen Komplex von Glaubenssätzen oder Theorien über einen beliebigen Gegenstand angewandt werden; insbesondere gehört auch die reflexive Frage nach ihrem Wahrheitswert hierher."³⁰ *Elkana* sieht die in der Welt der Griechen entscheidenden Durchbrüche für dieses "Denken zweiter Ordnung" in der zunehmenden Erkenntnis und Anerkenntnis von differenzen und

²⁹ Elkana 1987, 52.

³⁰ Ebd. 53.

konkurrierenden Meinungen: “Das Bewusstsein von Alternativen führt bereits zur zweiten Ordnung hin. Je zahlreicher und vielgestaltiger sie sind, umso natürlicher wird es, dass reflexives Denken schließlich die Kriterien liefert und die Ordnung herstellt.”³¹ In seinem Denken ganz neue, bisher ungehörte und insofern geradezu “unerhörte” Überlegungen anzustellen und entsprechende Schlüsse zu ziehen, wird damit jetzt zu einem konstituierenden Merkmal des reflektierenden Individuums. Neben der notwendigen Arbeit kultureller Erinnerung wird mit zunächst immanenter Dialektik die zu Neuem befreiende Kraft des Vergessens als notwendig erfahren. Das metareflexive Gedankenexperiment wird seit Xenophanes und Heraklit zu einem für die griechische Philosophie besonders charakteristischen Element freien Denkens, während es im gesamten altägyptischen Denken fehlt, wo schon in der Sprache die Möglichkeit zur Formulierung eines Potentialis oder Irrealis nicht angelegt ist. Xenophanes diente es als entscheidende Waffe bei der ethisierenden Reinigung der Religion von anthropomorphen Schlacken und bei der gedanklichen Begründung der Transzendenz des Einen Gottes, der nicht der Kosmos ist - beides Phänomene, die im alten Ägypten (abgesehen von Ansätzen in der Amarnazeit) nicht zur Debatte standen.

Die im Zusammenhang der Ma’at-Konzeption beschriebene monistisch-inklusive Eindimensionalität des ägyptischen Denkens und der darin implizierte Verzicht auf eine durchgängige Metaebene des Denkens scheint auch in einer ganzen Reihe anderer Erscheinungen innerhalb der altägyptischen Kultur zum Ausdruck zu kommen, die *Emma Brunner-Traut* unter dem Begriff der “Aspektive” beschrieben hat.³² Sie versteht den Begriff der Aspektive als Gegenbegriff zu dem der Perspektive und bezeichnet damit das Phänomen, dass in den frühen Hochkulturen die Wahrnehmung des Menschen und der gesamten Wirklichkeit erfolgte, indem die einzelnen Aspekte der Erscheinungsformen nur additiv verbunden und nur schrittweise und bilateral in Beziehung zueinander gesetzt wurden. „Erst den Griechen fiel es zu, auf breiter Basis die multilaterale Verflechtung der Dinge von einem Standpunkt außerhalb der Dinge, von einem

³¹ Ebd. 54. Überraschend und in mancher Hinsicht problematisch ist jedoch die von Elkana dann ausgeführte These, dass es diese erste systematische Anwendung reflexiven Denkens in Griechenland einerseits im Bereich des ethisch-politischen Denkens gegeben habe (mit voller Konsequenz erst bei den Sophisten im 5. Jh.) und andererseits in der Idee des mathematischen Beweises in der Geometrie, jedoch nicht im Bereich der vorsokratischen Philosophie: “Nur schwerlich ließe sich eines der erhaltenen Fragmente der Vorsokratiker als reflexives, systematisches und kritisches Nachdenken über das eigene Denken auslegen. ... Ihre Ansichten sind in dogmatischem Stil niedergelegt, und es gibt kein Bewusstsein möglicher Alternativen. Es wird nicht der bewusste Versuch unternommen, die Wahrheit der Beschreibungen zu ‘beweisen’, und es besteht auch kein bewusster rhetorischer Wunsch, den Leser oder Zuhörer von ihrer Wahrheit zu überzeugen. ... So wurde eine Reihe quasi-transzendentaler Kosmologien ausgearbeitet, die einander häufig zitieren oder widersprachen, ohne dass sich daraus jedoch ein Denken zweiter Ordnung in der Naturphilosophie entwickelt hätte.” Schon der Gedanke an Xenophanes’ erkenntnistheoretische Reflexionen läßt es als notwendig erscheinen, dass in diesem Punkt genauer differenziert wird.

³² Vgl. zum Folgenden Brunner-Traut, 1990.

quasi archimedischen Punkt aus ganzheitlich zu überschauen. Dieses 'abständige' Verhalten der Griechen gegenüber den Phänomenen zeitigt eine durchweg andere Befindlichkeit in der Welt bzw. einen radikal veränderten Umgang mit ihr."³³

Vielleicht am deutlichsten zeigt sich der Unterschied der Wahrnehmung in der Kunst. "Die unter verschiedenen Aspekten gewonnenen jeweiligen Ergebnisse bleiben bei aspektivischer Apperzeptionsweise offen nebeneinander stehen, werden nicht in einem geschlossenen System harmonisiert." (5) Während es bei den Griechen seit der klassischen Zeit eine tiefenräumlich-perspektivische Darstellung gibt, finden wir bei ägyptischen Bildern eine flächige Breite, denen Körperlichkeit und Raumtiefe fehlen und die mit der Sehbildwirklichkeit nicht übereinstimmen. Das läßt ägyptische Figuren und Reliefs als umgeklappt, verdreht, unbeholfen erscheinen, ebenso wie die entsprechenden Produkte der anderen Kulturvölker vor der griechischen Klassik. "Das Bildganze ist Teil um Teil (richtig) erfasst, bzw. diese Teile sind addiert zu einem gefälligen Ganzen." (7) Das Ganze wird also "Aspekt um Aspekt gelesen". Dabei bleibt die Addition "in Ägypten freilich an sinnbedingte Position gebunden, das Benachbartsein ist als Relation erfasst, Lage und Maße, aber nur bedingt die Richtung sind dem Ganzen angepasst. Ein Auge sitzt nicht am Knie (wie bewusst etwa bei Picasso), die Teilformen sind in die Ordnung des Ganzen einbezogen, aber - im Unterschied zur Perspektive - als relativ selbständige Einheiten, deren Sosein für sich begriffen ist als formkonstantes Element. Die perspektivisch-tiefenräumliche (egozentrische) Darstellweise zeitigt andere Bilder als die aspektivische: Sie wird dem Binnenteil nur bedingt gerecht, d. h. nur soweit, wie dieser sich dem Ganzen unterordnet. Die einzelnen Teile sind dabei verzerrt oder verkürzt; dagegen kommt das Bildganze als eine Einheit in den Blick, so wie es optisch erscheint. Aspektive und Perspektive unterscheiden sich, kurz gesagt, durch die Beziehung der Binnenteile zum Ganzen." (8)

Aspektive und Perspektive werden daher auch unter dem Gesichtspunkt des Wissens als visueller und intellektueller Realismus gegenübergestellt. Bei perspektivischer Betrachtung versucht man die Darstellung eines Gegenstandes mit der "Absicht, auf der ebenen (zweidimensionalen) Zeichenfläche (dreidimensionale) Raumtiefe zu illusionieren. ... Denn Perspektive ist gebunden an eine organisch-einheitliche Auffassung des in seinen Teilen allseitig-funktional miteinander in

³³ Ebd., 2. Die aspektivische Wahrnehmungsweise der alten Hochkulturen findet sich, wie sie weiter ausführt, mit erstaunlichen Parallelen auch bei Kindern, naiven Erwachsenen, Ethnien, einer Gruppe von Geisteskranken und bei modernen Künstlern - bei letzteren allerdings nicht als ein "noch nicht" des Auffassungsvermögens, sondern als ein gewolltes "nicht mehr". Ohne dem hier weiter nachgehen zu können, deutet sich in diesem Zusammenhang die Möglichkeit an, dass es sich um universal definierbare Wahrnehmungsweisen handelt, die jeweils ihre eigene Dignität haben, aber auch im Sinne von Kohlberg und Piaget als Stufen innerhalb eines Entwicklungsprozesses verstanden werden können. Die Autorin vermutet, dass der Wechsel vom aspektivischen zum perspektivischen Denken im Zusammenhang steht mit dem Wechsel von der Dominanz der linken zur Dominanz der rechten Hirnhälfte (155 ff.). Auch die folgenden Zitate sind aus Brunner-Traut, 1990.

Beziehung stehenden Objektes. Abstände verkürzen sich nach der Tiefe hin. Körper- und Schlagschatten verdeutlichen Körper bzw. Raum. In der Malerei sind die Lokalfarben in Tönen abgestuft und kombinationsfähig, der Kontur wird enthärtet zu einer Linie, die Dehnung andeutet.” (8) Hier ist das Ganze mehr als die Summe seiner Teile, eine “Übersumme”. Dieses Ganze kommt erst in den Blick, wenn man sich nicht in der Ebene, sondern im Raum orientiert.

Was sich zwischen der Wahrnehmungsweise der Aspektive und der Perspektive ändert, ist dabei nicht die erkenntnismäßig-optische Wahrnehmungsweise, sondern die kognitiv-psychische Verinnerlichung des Wahrgenommenen, seine Apperzeption. “Die Ägypter und ihre Geistesverwandten gewinnen ihren Gegenstand im schrittweisen Nacheinander-Erfassen der Teile; die Griechen entdeckten die optische Zusammenschau des Ganzen. Die Zusammenschau überblickt die Teile, aus denen ein Ganzes besteht, als einen einheitlichen Organismus, dessen Einzelteile in funktionellem Zusammenhang stehen. Ein Organismus besteht als das Einheitlich-Ganze einer Mannigfaltigkeit von Organen bzw. Gliedern, d. h. er ist eine dynamisch geordnete Ganzheit und nicht eine durch das Nacheinander-Erfassen gewonnene Summe.” (13)

Die Wahrnehmungs- und Darstellungsweise des Aspektivischen findet Emma Brunner-Traut im weiteren Verlauf ihrer Untersuchungen in unterschiedlichen Formen wieder in der Weise, wie Staat und Gesellschaft, das Rechtswesen, die Geschichtsauffassung, die Religion, Mathematik und Wissenschaften, die Schrift und die Literatur der Ägypter gestaltet sind. Trotz mancher Ansätze zum Perspektivischen ereignet sich ihrer Meinung nach in der Geschichte “die einheitliche Schau, dieses Subsummieren der Elemente unter ein übergeordnetes Ganzes ... erstmals unter den Griechen, etwa an der Wende vom 5./6. Jh. v. Chr., in der von Jaspers so genannten ‘Achsenzeit’. Man hat diese Wende auch unter dem Gesichtspunkt der Loslösung des Menschen aus seiner Einheit mit Natur und Weltgeschehen betrachtet, durch die er eine Stufe höheren subjektiven Bewusstseins betreten habe. Der Vorgang ist in vielen Bereichen der Kultur ablesbar. So tritt an Stelle der Mysterienspiele die Tragödie, in der der Mensch (subjektiv, nicht rituell) handelnd und leidend den Göttern gegenübertritt und sich selbst bespiegelt. Die Vorsokratiker markieren den Beginn der Naturwissenschaft, durch deren Betreiben sich der Mensch subjektbewusst aufmacht, die Natur objektivem Nachforschen zu unterstellen. Erst recht macht die demokratische Verfassung der griechischen Polis, des griechischen Stadtstaates, die Heraushebung des Einzelmenschen im Staat erkennbar. Diese Phänomene werden analog gesehen zur Entdeckung der Perspektive, die einen subjektiven Gesichtswinkel voraussetzt, aus dem die Bildobjekte gesehen und dargestellt werden.” (59 f.)

Davon ist das Subjekt-Objekt-Verhältnis der vorantiken Völker zu unterscheiden. Dort ist “ein

Gegenstand ... nicht Objekt im heutigen Sinne, denn er ist nicht so weit skelettiert, dass er nicht jederzeit Assoziierbares an sich ziehen könnte. ... So kommt es so selten zum reinen Begriff wie zum abstrakten Lehrsatz - die allgemeine Formulierung greift nur bis zum Paradigma aus." (ebd.) ... "Die Phänomene, obwohl durch Abgrenzung und Bezeichnung ans Licht gehoben, bleiben durchsättigt mit seelischem Gehalt. Wirkliches und Vorgestelltes, Benanntes und Verschwiegenes stehen zwar nicht in eben dem Maße, das man für 'magisches Denken' in Anspruch nimmt, aber doch bei den von mythischer Imagination angefüllten Völkern in lebendigem, dynamischem Austausch. Wo Vorstellungen gereift sind, erreichen sie zwar klar umgrenzte Gestalt, aber die Dinge assoziieren einander und stehen in geheimer Korrespondenz oder Analogie. Die Phänomene halten einander durch Fluidum, ihre Ordnung baut sich gemäß jeweiliger Wertvorstellung auf; sie ist eine hierarchische, aber keine starre, sondern konstellationsabhängige Ordnung. In einer solchen Welt ist kaum Platz für die distanzierte Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt ... Der Erkennende belässt den Gegenstand des Erkennens in seiner Ruhe bei sich und ordnet ihn sich nicht unter, wie es abendländisches Denken tut, das die Subjekt-Objekt-Spaltung radikal isolierend vorgenommen hat und bis gestern davon überzeugt war, dass das physikalische Objekt, während es beobachtet wird, mit sich identisch bleibe. ... In der mythischen Welt waren Subjekt und Objekt qualitativ nicht voneinander unterschieden, beide hatten an Eigenschaften teil, die später ausschließlich vom Subjekt an sich gerissen wurden. Je mehr das Subjekt, d. h. der Mensch, sich seiner als eines anderen bewusst wurde, umso mehr wuchs in ihm die Neigung, sich abzusetzen. Der Riss dieses Verhältnisses führte zu einer scharfen Trennung zwischen Subjekt und Gegenstand. Der Mensch ist nun Zentrum und Katalysator der Welt." *Ἄνθρωπος μέτρον πάντων*. Er steht mit Herrschaftsanspruch dem Objekt gegenüber, das nicht mehr ein anderes ist neben ihm, sondern das Ferne unter ihm." (S. 61)

Diese neue Denkweise wurde nach Emma Brunner-Traut in Griechenland zuerst erreicht und verkörpert zugleich einen neuen Typ des Denkens, der vom autonomen Subjekt ausgeht. "Aufs engste verbunden mit der Subjekt-Objekt-Spaltung ist das antithetische Denken in Gegensatzpaaren, das Entweder-Oder, neben dem es das Dritte nicht gibt, während mythische Vorstellung zwar Polaritäten - fast darf man sagen: Paare - kennt wie Himmel und Erde oder 'die beiden Ufer', die ganz Ägypten ausmachen, oder 'Ober- und Unterägypten' als eine Bezeichnung für das ganze Land. Die polare Zweiheit ist in Ägypten, wie anderswo und bis heute in überlieferten Wendungen bei uns, Ausdruck von Vollständigkeit, die aber mehr von Gleichgewicht als von Antagonismus bestimmt wird. Man darf getrost sagen: auch hier

ruhevolles, addierendes Nebeneinander; Ordnungsgefüge, doch nicht Struktur". (62)³⁴

Man kann an das Konzept von Emma Brunner-Traut mit Recht eine ganze Reihe kritischer Anfragen richten. Werden hier nicht in gewisser Weise die Griechen erneut zu den mustergültigen Vorbildern unseres abendländischen Denkens und darüber hinaus - eurozentrisch - zu den Urbildern fortgeschrittenen Denkens überhaupt gemacht? Gibt es nicht auch in der griechischen Kultur erhebliche Anteile einer "primären reflexiven Reflexivität", so wie es Spuren einer "sekundären reflexiven Rationalität" bei den Ägyptern gibt? In welchem Verhältnis steht die "Erfindung der Perspektive" durch die Griechen zu dem nachachsenzeitlichen Denken etwa in Indien oder in China? Bei allen diesen und manchen anderen Fragen scheinen noch erheblich genauere Differenzierungen erforderlich zu sein, um der historischen Wirklichkeit in ihrer Vielfalt gerecht zu werden. Dennoch ist das von Emma Brunner-Traut angeführte Material zu gewichtig, um nicht im Weberschen Sinne eines idealtypischen Modells als heuristischer Ansatz fruchtbar zu sein im Rahmen eines Projektes, das Grundformen menschlicher Welterfahrung begrifflich zu fassen sucht, um auf diesem Wege den oftmals spiralig anmutenden Verlauf historischer Prozesse und die fundamentale Struktur interkultureller Kommunikationsprobleme besser zu verstehen.

Doch zurück zu einer weiteren Erscheinungsform "primärer reflexiver Rationalität" bei den Ägyptern. Unbestritten ist, dass der Zentralgedanke der gesamten altägyptischen Kultur der Gedanke der Fortdauer war, die man den Dingen verleihen wollte, sei es auf dem Wege der rituellen Inanghaltung der Welt, sei es als Bemühung um die fortdauernde Existenz oder Unsterblichkeit des Einzelnen. Ganz abgesehen von der besonderen Bedeutung, die bei diesem Bemühen der Individualität einer Person zukam (vgl. unter 2.3), musste das besondere Augenmerk der Ägypter in diesem Kontext dem Fragen nach dem Bereich gelten, den wir als "Jenseits" bezeichnen. Auffallend ist nun, dass zwar die gesamte altägyptische Kultur sich in wechselnder Gestalt und mit variierenden Antworten der Frage nach der Möglichkeit und der Qualität eines "jenseitigen" Lebens widmete, dabei jedoch kein dezidiertes Bewusstsein für das "Ganz-andere" dieses Jenseits im Vergleich zum irdischen Leben im Tal des Nil zu entwickelte.

³⁴ Über den Wert der beiden unterschiedlichen Apperzeptions- und Darstellungsweisen ist damit noch nichts gesagt; für Emma Brunner-Traut haben sie jeweils ihre eigene Dignität: "Perspektivische Darstellung ist gebunden an aktuell Zufälliges, sie ist nur denkbar in Zeit. Damit trägt sie das Moment des Vergänglichen an sich. Aspekte dagegen ist zeitstumm und dadurch der Dauer verhaftet. Zeitgestaltung und Raumgestaltung stehen in engstem Zusammenhang. An dieser Stelle wird zugleich der unterschiedliche Wert beider Darstellweisen deutlich. Wird Aspekte dem Sosein des Objektiven gerecht, so erscheint der Gegenstand bei perspektivischer Darstellungsweise verzerrt. Dem Schein der Dinge wird ihr Sein geopfert. Man wolle nicht vergessen, dass nicht allein Perspektive eine menscheitsgeschichtliche Leistung bedeutet, es ist eine nicht minder große Leistung, wenn der Mensch entgegen dem ständigen Wandel der Erscheinung an deren Konstanz festhält." (69)

Während es im Alten Reich ohnehin nur um eine Art "Fortdauer im Grabe" ging und primär das "Nachleben" des Pharaos im Blick war, entwickelte sich in den folgenden Dynastien die Idee des Totengerichts, und zwar "in Zusammenhang mit der Entfaltung des 'Inneren Menschen'. ... Sie hat die Demotisierung der Ba-Vorstellung, die Ausbreitung der Osiris-Religion und die Lehre vom Herzen zur Voraussetzung."³⁵ Während im Alten Reich besonders die Fortdauer des Leibes im Blick war, die "erstens von der immateriellen Grundlage des sozialen Gedächtnisses, der Erinnerung an die 'Tugend', und zweitens von der materiellen Grundlage der Grabanlage und des Totenkults" (124) abhängig war, geht es jetzt zusätzlich um die endgültige Unsterblichkeit, die jedermann erreichen kann, wenn sein Herz als Träger von Gedächtnis, Bewusstsein des Erdenlebens, personaler Identität und Verantwortlichkeit beim Totengericht gegen die Feder als Symbol der Ma'at aufgewogen und dabei für gerecht und tugendsam befunden wird. Der durch das Totengericht hindurchgegangene Mensch kann "als Ba ins Jenseits übergehen und ein unsterblicher Gott werden." (125)

Wenn Assmann auch diese Jenseitsvorstellung des Mittleren und Neuen Reiches zwar als einen Durchbruch bezeichnet, aber nur zu einer "Art von Transzendenz" (123), so liegt dies daran, dass weiterhin das monistisch-inklusive Ma'at-Konzept den Hintergrund dieses Unsterblichkeitsglaubens bildet. Der leitende Gedanke bleibt der der Kontinuität: "Denn der Mensch wird ja nicht in dem Sinne zu Osiris, dass er voll und ganz, unter Preisgabe seiner irdischen Identität, im Wesen des Gottes aufgeht. Im Gegenteil: er setzt den Namen wie einen neuen Titel vor seine bisherigen Namen und Titel und geht mit dem ganzen Gepräge seiner Ämter und Ehren ins Jenseits ein. Das Geheimnis dieser Kontinuität ist die Ma'at. Sie regiert Diesseits und Jenseits. Wer sich mit ihr erfüllt, ist jenseits-würdig. ... Sie verschafft dem Menschen nicht nur einen Platz im sozialen Gedächtnis der Gruppe, sondern auch im Jenseits, in der Götterwelt. Jetzt macht die Ma'at nicht nur unvergänglich, sondern auch unsterblich." (126)

Das "Jenseitsgericht" bildet daher zwar eine "Schranke zwischen Diesseits und Jenseits" (131) markiert eine "Schwelle" (132) im Verlauf eines *rite de passage*, aber "mit der Ausweitung des Konzepts Ma'at auf das Jenseits tritt keine grundsätzliche 'Verjenseitigung' ein. Ma'at ist das Kontinuum, das Diesseits und Jenseits verbindet. Der Erfolg einer ma'atgemäßen Lebensführung manifestiert sich im Diesseits, als Aufstieg in der Beamtenkarriere, in der Gunst des Königs und in der Liebe der Mitmenschen, und er setzt sich bruchlos ins Jenseits fort: als Rechtfertigung im Totengericht, Freispruch vom Tode und ewiges Leben." (154) Die Ma'at verbindet nach diesem Konzept das Erden- mit dem Jenseitsleben und ermöglicht den Übergang nicht nur in eine andere Welt, sondern auch in eine andere, nämlich göttliche Seinsweise." (119) Damit gilt: "Auch das

³⁵ J. Assmann 1990, 123. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Werk.

‘Jenseits’ gehört zum Kosmos, den es differenziert, nicht transzendiert.” (ebd.³⁶) Heil ist für den Ägypter letzten Endes “nichts Metaphysisches, sondern die simple Normalität einer Lebensform, in der sich die Menschen nicht gegenseitig erschlagen. Die Ma’at ist keine transzendente, metaphysische, absolute Ordnung, deren Durchsetzung auf Erden radikale Umgestaltung alles Bestehenden erforderte oder gar überhaupt utopisch wäre. Die Welt ist nach ägyptischer Vorstellung nicht der *Erlösung*, sondern nur der *Inganghaltung* bedürftig. Sie braucht den Herrscher, nicht den Heiland.” (222 f.) - und eben darum wird Herrschaft andererseits stets auch als ein religiöses Phänomen verstanden (s.u. Kapitel 5).

Innerhalb der Ma’at-Konzeption und auch im Hinblick auf die Vorstellung des “Jenseits” hat es, wie schon angedeutet, einschneidende Veränderungen und Entwicklungen im altägyptischen Denken gegeben, auf die Jan Assmann und seine Kollegen in ihren Arbeiten immer wieder hinweisen. Der Weg vom Alten über das Mittlere zum Neuen Reich, die getrennt und zugleich verklammert sind durch die sogenannten Zwischenzeiten, führt vom königsgeleiteten über den herzogleiteten zum gottgeleiteten Menschen, von der Konzeption der Fortdauer des Königs im Grabe zu einer “jenseitlichen” Unsterblichkeit jedes Menschen, der das Totengericht besteht, indem er das Gebot des “Tue die Ma’at, rede die Ma’at!” beherzigt.³⁷ Am weitesten voran schreitet diese Entwicklung im Neuen Reich, wo eine neue Theologie des (göttlichen) Willens und das korrespondierende Konzept der “Persönlichen Frömmigkeit” den Sinn für das geschichtlich und persönlich Einmalige in einem ganz neuen Sinne befördert und zum Ausdruck bringt.³⁸ Die immanente, monistisch-inklusive Ma’at-Konzeption beginnt in dieser Zeit zu verblassen, der Mensch begreift sich nicht mehr als eingebunden in die übergreifende Ordnung der Ma’at, sondern als abhängig von Gott: “ ‘Heute geht es mir gut; das Morgen liegt in Gottes Hand.’ Ein solches Bewusstsein findet in dem Hinweis auf die Ma’at keine Beruhigung. ... Die Welt verdient kein Vertrauen, immanente Ordnungen und Sinngebungen lassen sich nicht auffinden, der Weise wird zum Frommen, der sich, wie Amenemopes Formel lautet, ‘in Gottes

³⁶ Vgl. auch J. Assmann 1996, 197: “Der Ägypter ist nie soweit gegangen, sich ganz ‘jener’ Welt zugehörig zu fühlen und im Tode dorthin ‘heimzukehren’. Beide Bereiche, ‘hier’ und ‘dort’, bleiben für ihn immer in eine einzige Zugehörigkeitssphäre integriert.” Noch schärfer ebd. 209 f.: “Durch das Totengericht sind diese und jene Welt nicht voneinander getrennt, sondern im Gegenteil miteinander verbunden, so eng, dass sich das Zwei-Welten-Modell, wie wir es aus der jüdischen, christlichen und gnostischen Tradition kennen, hier kategorisch verbietet.” Man muss das ägyptische “Jenseits” eher als eine Fortsetzung des “Diesseits” unter der Bedingung der Dauer, in gewissem Sinne vielleicht sogar umgekehrt das “Diesseits” als “vorgezogenes ‘Jenseits’”, als Präludium des Dauernden verstehen.

³⁷ Zu diesen Veränderungen, auf die ich hier nicht im Einzelnen eingehen kann, vgl. J. Assmann 1990 und 1996, passim. Die entscheidenden Anstöße zu diesen Veränderungen scheinen oft von außen gekommen zu sein, wenn die Erfahrungen von fremden Deutungsmustern in Konkurrenz zum eigenen ma’atgeleiteten Denken traten und in irgendeiner Form verarbeitet werden mussten.

³⁸ Vgl. J. Assmann 1990, 252 ff.

Hand setzt'. ... Dem Willen Gottes korrespondieren nicht mehr die klassischen Tugenden der Weisheit und Mitmenschlichkeit. Was er verlangt, ist den Frommen, der seine Gebote beherzigt und in seinem Tun und Lassen erfüllt."³⁹

Diese "geradezu kopernikanische Wende in der ägyptischen Religions- und Geistesgeschichte"⁴⁰, die natürlich auch zu entscheidenden Veränderungen im Verständnis von Herrschaft führen musste und in gewisser Weise den "Verlust der Staatsidee"⁴¹ zur Folge hatte, insofern jetzt Gott in die Position des Herrschers rückt, hat erstaunlicherweise dennoch "nicht zu einer Umgestaltung der ägyptischen Welt geführt, die mit den 'achsenzeitlichen' Umgestaltungen vergleichbar wäre"⁴². Die "Persönliche Frömmigkeit" konnte sich in der Spätzeit nicht weiter entfalten, das "Jenseits" wurde zunehmend skeptisch beurteilt, die "diesseitige" "Fortdauer im Andenken der irdischen Nachkommenschaft" rückte erneut in den Blick.⁴³ Der Verlust der Bindung, die im geschlossenen System der Ma'at-Konzeption dem Einzelnen Halt gab, führte zu erneutem Aufleben der Magie und zu einer Restauration des sichtbar-diesseitigen Heiligen, die dann Ägypten den griechischen Reisenden als ἱεροτάτη γῆ erscheinen ließ: "Die ersehnte Gottesnähe sucht der Ägypter nicht mehr im Jenseits, sondern im Diesseits, im Rahmen der religiösen Zentren des Landes und insbesondere seiner eigenen Stadt."⁴⁴ Die alte Struktur der "konnektiven Gerechtigkeit" wird zur "konnektiven Frömmigkeit", "zur Idee, durch Kontemplation und kultisches Handeln die Welt zusammenhalten zu können."⁴⁵ Die alte Folie der negativen Kosmologie und Anthropologie bleibt letzten Endes bestimmend und verhindert einen endgültigen "Auszug aus der kosmologischen Gefangenschaft"⁴⁶, wie Assmann im Anschluss an Eric Voegelin formuliert. "Bis zuletzt ... war sie [sc. die ägyptische Kultur] auf die Prinzipien der Weltbeheimatung des Menschen, seiner Mitwirkung am göttlichen Projekt der Weltinganghaltung und der unausgesetzten Versöhnung im Sinne der Herstellung von Kohärenz und Kontinuität gegründet."⁴⁷

³⁹ J. Assmann 1990, 256.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Der Ausdruck stammt von Helmut Brunner. Zur Sache vgl. J. Assmann 1990, 260 ff.

⁴² Ebd. 268.

⁴³ J. Assmann 1990, 158. Die entscheidende Untersuchung stammt von Otto 1954.

⁴⁴ J. Assman 1996, 395.

⁴⁵ Ebd. 473.

⁴⁶ J. Assmann 1990, 267.

⁴⁷ J. Assmann 1996, 474. Er fährt fort: "Die Sehnsucht, von dieser Welt erlöst zu werden, anstatt sich ihr in frommer Mitwirkung einzugliedern, war ihr zutiefst fremd." In diesem Zusammenhang ist nun bemerkenswert, dass "Ägypten ja später im Zeichen des Christentums zum klassischen Land der Einsiedler wurde." (Assmann 1990, 19 f.) Assmanns soziologische Erklärung für dieses Phänomen lautet, dass uns nur die "Sinnformationen" der schmalen ägyptischen Oberschicht zugänglich seien, hinter denen offenbar starke religiöse Sinn-Defizite im einfachen Volk vorhanden gewesen seien: "Christentum und Gnosis konnten ... mit vollkommen neuen Sinnangeboten aufwarten,

Abschließend soll daher zu diesem Kapitel noch einmal festgehalten werden: Trotz des erstaunlich hohen Standards reflexiver Rationalität in den altägyptischen Texten bleibt eine im Vergleich mit den Griechen grundsätzlich andere, nämlich monistisch-inklusive Auffassung von Welt und Mensch dominant. Sie ist geprägt von einer negativen Kosmologie und Anthropologie und von der daraus resultierenden Aufgabe der Inanghaltung der Welt, die die geistigen Kräfte der Ägypter in Anspruch nahm und eine starke Bindung an das Ritual begünstigte. Das altägyptische Denken bleibt daher in seiner Grundstruktur aspektivisch sammelnd und dringt nur gelegentlich zur perspektivischen Erfassung größerer Zusammenhänge vor, die für das griechische Denken von Anfang an bestimmend ist. Zwar gibt es deutliche Entwicklungen im altägyptischen Denken bis hin zur Persönlichen Frömmigkeit in der 19. Dynastie, die dem griechischen Verständnis am nächsten kommt, doch verlaufen sie in Jahrhunderten, nicht in Jahrzehnten, und erweisen sich am Ende nicht als stark genug, um den monistisch-inklusive Rahmen der Ma'at-Konzeption und seinen immanenten Ritualismus zu überwinden, während im griechischen Denken der archaischen Zeit, beginnend mit den Lyrikern und Vorsokratikern, gerade das individuell Empfundene und Gedachte mit einer unglaublichen Dynamik zur bestimmenden, die gesellschaftliche Wirklichkeit transzendierenden Metaebene des Sagens und Handelns wird. Erst mit dem griechischen Denken - Israel bleibt hier außerhalb der Betrachtung - beginnt die Annahme eines Jenseits, das von diesem Diesseits radikal getrennt und geschieden ist, und zwar besonders in der Annahme einer höheren Wirklichkeit, die nicht für die Sinne, sondern nur für das Denken vernehmbar hinter der primären Wirklichkeit dieser Welt steht. Insofern mag es berechtigt erscheinen, die altägyptische Form reflexiver Rationalität als "primäre reflexive Rationalität" von der griechischen Entwicklung zu einer "sekundären reflexiven Rationalität" abzuheben. Jaspers' Beschreibung der achsenzeitlichen Veränderungen scheint damit trotz seiner unzutreffenden Charakterisierung Altägyptens und seines unhistorischen Vorgehens in ihrem Kern zutreffende Elemente zu enthalten, wenn er diese Veränderung als

die eine starke Faszinationskraft gerade auf jene Schichten ausüben mussten, die sich von der priesterlichen Elitekultur des hellenistischen Ägypten stärker als je zuvor ausgeschlossen fühlten." (1996, 474) - Diese Erklärung erscheint mir im Kontext der obigen Ausführungen ergänzungsbedürftig. Gerade solche fundamentalen Strukturen des Weltverstehens wie das Ma'at-Konzept dürften in der langen ägyptischen Geschichte tief in die ägyptische Mentalität eingedrungen und in allen Schichten des Volkes verankert gewesen sein - ähnlich wie in China bestimmte konfuzianische Verhaltensmuster auch unter den radikal veränderten politischen Umständen unseres Jahrhunderts weiter bestehen blieben und wohl noch so manches politische Regime überleben werden. Meine Vermutung geht eher dahin, dass - ähnlich wie sich die ägyptischen Mysterienreligionen im Anschluss an die Struktur der eleusinischen Mysterien neu konstituierten - die permanente altägyptische Orientierung an Fortdauer und Unsterblichkeit in dem Augenblick in radikale Diesseitsverachtung umschlagen konnte, als im Kontakt mit den Juden und vor allem mit platonisch-dualistischen Modellen des griechischen Denkens erstmals jene Metaebene in Erscheinung trat, die aus dem "Jenseits" des altägyptischen Denkens das Jenseits im nachachsenzeitlichen Sinne machte. Ob diese These einer "ägyptischen Achse" in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends vor Christus zutrifft, muss die weitere Forschung vor allem an jenen demotischen Texten zeigen, die größtenteils noch immer unentziffert und unübersetzt in den Museen, Bibliotheken und Instituten liegen.

Ablösung des mythischen Zeitalters und als Beginn einer neuartigen rational-reflexiven Welthaltung gedeutet hat. Inwiefern die hier vorgeschlagene Unterscheidung von primärer und sekundärer reflexiver Rationalität zugleich typische Merkmale enthält und für das Verständnis anderer Kulturen hilfreich ist, müssten weitere Untersuchungen zeigen.

2. Heteronome versus autonome Individualität

Ähnlich wie die “Entdeckung des Geistes” hat Bruno Snell auch das “Erwachen der Persönlichkeit” den Griechen zugeschrieben, bei denen “zur Zeit der Lyrik zum erstenmal Persönlichkeiten die Bühne der europäischen Geschichte” betreten haben. “Parteiführer, Gesetzgeber und Tyrannen, religiöse, dann auch philosophische Denker, bildende Künstler, die ihre Namen auf die Werke setzen, alle durchbrechen die weitgehende Anonymität der früheren Zeit und des Orients.”⁴⁸ An diesen Formulierungen ist nicht nur der pauschale Hinweis auf “die weitgehende Anonymität der früheren Zeit und des Orients” problematisch, umstritten und geradezu ein Musterbeispiel für die sich aus begrifflicher Unklarheit ergebende Konfusion ist auch die Verwendung der Begriffe “Individualität” und “Persönlichkeit”⁴⁹.

Um diesmal mit den Griechen zu beginnen: Arbogast Schmitt hat in seinen eindringlichen hermeneutischen Untersuchungen über “Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer”⁵⁰ gezeigt, dass der lange Streit unter den Klassischen Philologen über die Frage, ob bei Homer schon von “Entscheidungsfreiheit” gesprochen werden könne, größtenteils darauf beruht, dass der nachdrücklichen Bestreitung einer solchen Entscheidungsfreiheit durch Snell (und viele andere in seinem Gefolge) ein ganz bestimmter, durch die Tradition des Deutschen Idealismus vermittelter Begriff von Entscheidung zugrundelag. Von einer Entscheidung “im eigentlichen Sinne” kann demnach nur dann gesprochen werden, wenn sie sich gründet auf das innere reflexive Selbstbewusstsein des Handelnden, der nicht nur die Entscheidung spontan und frei von Rücksichten auf einen äußeren Vorteil trifft, sondern sich dabei zugleich als letzte, nicht hintergehbare Instanz dieser freien Entscheidungsfindung weiß. Alles andere Handeln und Entscheiden muss nach dieser Definition als lediglich außengesteuert erscheinen, der Mensch als ein - wie Hermann Fränkel es genannt hat - für das Hineinwirken der Mächte “offenes Kraftfeld”.

⁴⁸ Snell ⁴1975, 56.

⁴⁹ Es kann in diesem Abschnitt nicht darum gehen, die hochkomplexen Debatten um den Begriff der Individualität überhaupt sowie seiner Anwendung auf Homer und die Lyriker im Einzelnen zu thematisieren, sondern nur darum, Grundlinien des ägyptischen und des griechischen Individualitätsverständnisses in gegenseitiger Abgrenzung zu skizzieren.

⁵⁰ Schmitt 1990. Ich folge in diesem Abschnitt im Wesentlichen seinen Ergebnissen und möchte mit Nachdruck auf seine sorgfältigen Analysen verweisen. Vgl. auch die Rezension von Bremer 1995.

Dieser von Denkern wie Kant, Humboldt oder Hegel entwickelte Begriff der Entscheidungsfreiheit ist in seiner Radikalität aber erstens nicht auf diese oder jene alltägliche Lebenssituationen gemünzt, sondern auf diejenigen Fragen, in denen “über die Grundrichtung der menschlichen ‘Existenz’ entschieden wird, in der sich der Mensch einen Sinn- und Lebenshorizont überhaupt ‘setzt’”.⁵¹ Zweitens ist er aus der neuzeitlichen Subjektivitätsphilosophie seit Descartes entnommen und daher kaum geeignet, für den Bereich der Antike differenzierende Aussagen zu erlauben; vielmehr hat das Netz der modernen Begrifflichkeit sozusagen zu weite Maschen, und man wird daher mit diesem Begriff von Entscheidungsfreiheit anders, als Snell es wollte, selbst im Rahmen der griechischen Tragödie keine echte Entscheidungsfreiheit auffinden können.⁵² Und drittens ist es methodisch sehr fraglich, ob man den frühen Griechen das sachliche Äquivalent von Entscheidungsfreiheit bestreiten soll, nur weil sie lediglich im Sinne eines höchst spezifischen Maßstabs moderner Begrifflichkeit noch nicht vorhanden ist. Offensichtlich kommt man viel näher an ein angemessenes Verständnis der antiken Texte heran, wenn man die Begriffe und Kategorien in dem Sinne verwendet, wie sie schon in der Antike selbst und zumindest seit Platon und Aristoteles auch in begrifflich reflektierter Gestalt formuliert worden sind.⁵³

In Anwendung eben dieser Begriffe und Kategorien auf Homer kommt Schmitt zu dem Ergebnis

- dass es schon bei Homer die zwischen zwei Möglichkeiten und im Hinblick auf die Folgen abwägende freie Entscheidung des Einzelnen gibt, wobei in der durchgehaltenen Differenzierung der menschlichen Verfügungsmöglichkeiten von der Machtfülle der Götter ein Indiz für das klare Wissen von der Geschiedenheit beider Bereiche zu sehen ist;
- dass diese Entscheidungen getroffen werden vor dem Hintergrund des besonderen Wesens der handelnden Figuren, deren in bestimmten Charakterzügen erkennbare

⁵¹ Schmitt 34.

⁵² Snells dem Deutschen Idealismus entlehnter Entscheidungsbegriff erlaubt diese Differenzierungen in der Antike nicht, da er sich selber den “Disjunktionen einer verkürzten Antike-Moderne-Opposition” (Bremer 1995, 198) verdankt. Schmitt 57 bemerkt dazu: “Wenn nur das freie Entscheidung ist, was Snell zum Beurteilungsmaßstab des modernen Menschen gemacht hat, dann gibt es in der Antike überhaupt keine ‘echte’ Entscheidung”, denn es “fehlt allen aus der klassischen Antike vorweisbaren Formen des Entscheidens und Handelns das Moment selbstbewusster Spontaneität.”

⁵³ Dass man gerade auf diesem Wege dann neben dem angemesseneren Verständnis der antiken Autoren auch mögliche Alternativen oder kritische Korrektive zu unseren eigenen Vorstellungen gewinnen kann, sei an dieser Stelle nur angedeutet. Vgl. ebd. 9 f. und zum hermeneutischen Verfahren der Anwendung platonisch-aristotelischer Kategorien bei der Interpretation 279, Anm. 394.

Individualität deutlich hervortritt und die eine entsprechend geprägte göttliche Einwirkung gewissermaßen auf sich zieht - wodurch sich zugleich implizit eine trennende Unterscheidung von "innen" und "außen" zu erkennen gibt;

- dass man trotz des noch nicht bekannten Leib-Seele-Gegensatzes der späteren Zeit bei Homer andererseits auch nicht von isolierten "Seelenorganen" reden kann, sondern von zusammenwirkenden seelischen Kräften (φρένες, καρδίη, θυμός usw.) unter der intendierten Leitung des νόος reden muss, die mit unseren Unterscheidungen des Emotionalen, Voluntativen und Intellektuellen insofern nicht deckungsgleich sind, als das Miteinander und Ineinander der Vermögen von Wahrnehmen, Fühlen und Denken stets als konstitutiv empfunden wurde;
- dass das Handeln der Götter nicht als Fremdbestimmung erlebt wurde, sondern als dialogisch-"lichtgebende", klärende Hilfe (ähnlich wie später die Einstrahlung der platonischen Idee oder in der Neuzeit die transzendente Helle des Bewusstseins), die die Götter ihren jeweils charakterlich mit ihnen verwandten besonderen Schützlingen zukommen ließen, ohne dass dies als Überzeugungszwang empfunden worden wäre - vielmehr bedurfte es auf menschlicher Seite der Bereitschaft, sich überzeugen zu lassen;
- dass schließlich diese Grundkonstituenten zwar nur die Ausgangsposition der griechischen Geistesgeschichte darstellen, in deren Verlauf Begriff und Vorstellung des Individuellen und der Person noch erheblich schärfer gezeichnet wurden, dass aber bei Homer doch "vieles bereits substantiell grundgelegt ist, was in der Philosophie und Literatur der griechischen Antike später erst zur Entfaltung kam."⁵⁴

Schon diese kurze Skizze macht deutlich, wie diffizil die Sachlage gerade bei der Beurteilung der Frage ist, ob und wann es so etwas wie Individualität in einer Kultur gegeben habe, und wie wichtig es ist, das eigene Vorverständnis und die Bedeutung der benutzten Begriffe explizit zu reflektieren, sie aber andererseits auch nicht zu früh festzulegen - eigentlich eine banale, aber bei komplexen Begriffen gerade wegen ihrer Komplexität oft nicht hinreichend beachtete Voraussetzung. Die entscheidende Chance für eine weitergehende Klärung bietet angesichts der tatsächlichen Schwierigkeit der Begriffe am ehesten ein interkultureller Vergleich, der nicht von einer normativen Definition der eigenen Zeit ausgeht, sondern die Phänomene in ihrem jeweiligen Kontext mit offenem Blick für ihre Vergleichbarkeit und Verschiedenheit beobachtet. Um ein Beispiel zu nennen: Selbst wenn es richtig sein sollte, dass mit der frühgriechischen Lyrik und der vorsokratischen Philosophie etwas entscheidend Neues aufbricht und sich Individualität in einer ganz neuen Form konstituiert, so kann man doch nicht so tun, als habe es vorher keine Individualität gegeben, sondern muss die Unterschiede und allmählichen Übergänge

⁵⁴ Ebd. 9. Vgl. auch ebd. 302, Anm. 615.

beschreiben und vergleichend in ein Verhältnis zu setzen suchen.

“Le genre biographique est le plus anciennement attesté en Egypte.”⁵⁵ Macht man sich diesen Satz in seiner vollen Tragweite klar und bedenkt auch, dass gerade aus der literarischen Gattung der Biographie und Autobiographie unter den ägyptischen Texten die meisten Exempla vom Alten Reich bis in die hellenistisch-römische Zeit erhalten geblieben sind, so kann man sich eines erheblichen Unbehagens nicht erwehren angesichts jener These, die Individualität erst mit den Griechen beginnen lässt, bei denen die Biographie und erst recht die Autobiographie eine auffallend untergeordnete Rolle gespielt und eine erst relativ spät einsetzende Bedeutung gewonnen haben. Sollte die altägyptische Biographie nicht von Individuen gehandelt haben? Oder von Individuen ohne Individualität? Oder anders gefragt: In welcher Hinsicht war den Ägyptern das offensichtlich sehr ausgeprägte Reden und Denken in Kategorien der Individualität wichtig?

Im Zentrum des altägyptischen Individualitätsdenkens steht zweifellos die Hoffnung auf Fortdauer oder Unsterblichkeit des Individuums. Von den frühen Mastabas der 4. Dynastie bis in die griechisch-römische Periode hinein finden sich in Grabanlagen aller Epochen in reicher Zahl autobiographische Inschriften und Texte, die das Ziel verfolgen, durch das Festhalten des Namens eines Menschen in Verbindung mit weiteren Angaben über seine soziale Stellung und seine Leistungen die Erinnerung an ihn zu bewahren und vor dem Vergessen zu schützen.⁵⁶ Wie die bildlichen Darstellungen eines Verstorbenen - sei es als Statue, in Form eines Reliefs oder in einer Malerei - den physischen Aspekt eines Menschen bewahren sollten, so die autobiographischen Texte seine moralische Physiognomie als den Grund seiner Wertschätzung durch den König und die Zeitgenossen. Indem sie auf das mustergültige Verhalten des Verstorbenen in seinem Leben verwiesen, um die Gunst der Götter und insbesondere des Osiris als des Gottes der Verstorbenen zu gewinnen, standen sie der Idee und der Häufigkeit ihres Vorkommens nach zumeist in einem engen Zusammenhang mit dem Totenkult. Nicht selten forderten sie die Leser in einem “Anruf an die Lebenden” zum Vollzug religiöser Begräbnisriten und zu Opferformeln auf, die dem Verstorbenen zugute kommen sollten, wie umgekehrt der Verstorbene in späterer Zeit seine Dienste als Mittler gegenüber den Göttern anbieten konnte. Aufgrund dieses Funktionszusammenhanges bieten die altägyptischen autobiographischen Texte nun allerdings inhaltlich auf den ersten Blick Enttäuschendes, wenn man das Individuelle des jeweiligen Individuums nicht nur durch seine jeweils spezifische Raum-Zeit-Verortung definiert sieht, sondern eine Beschreibung der wesentlichen, charakteristischen Grundzüge einer Person

⁵⁵ v. d. Walle 1975, 815.

⁵⁶ Vgl. dazu z. B. J. Assmann 1996, 81 ff.

und ihrer Veränderungen erwartet.⁵⁷ Die altägyptische Autobiographie ist nämlich im Unterschied zu solchen Erwartungen stark typisiert und typisierend verfasst, ohne dass dies als Widerspruch zum Individuellen empfunden worden wäre.⁵⁸ In stereotypen Phrasen wird vielmehr ein Idealporträt des Verstorbenen entworfen, dessen Kern hinter einer immer gleichen Abhandlung von Topoi darin zu sehen ist, dass das Leben des Verstorbenen in allen seinen Bereichen gelungen ist dank der unbedingten Unterordnung und Einordnung in das Wertgefüge der Ma'at, deren Interessen er stets vertreten und gegen ihre Gegner verteidigt hat. Über die längste Zeit der ägyptischen Geschichte bilden die entscheidenden Bezugspunkte für die Herausbildung von Personalität und Persönlichkeit einerseits der König als sinnstiftende Instanz und "Zentrum aller einzelnen Lebensläufe und alleinige Quelle aller Intentionen und Initiativen"⁵⁹, andererseits das Prinzip der Ma'at als gerechter Ordnung, das "den Einklang des Individuums mit der Gemeinschaft zum höchsten Wert erklärt, der Dauer garantiert, nicht nur als langes Leben auf Erden, sondern auch noch als Fortdauer über den Tod hinaus."⁶⁰ Das ägyptische Erziehungsideal sieht denn auch seine Aufgabe darin, den Eigen-Sinn und den Gemeinssinn so zu vermitteln, dass der Einzelne zum "Baustein im Ordnungsgefüge"⁶¹ wird. Nicht das Einmalige, Besondere, Außergewöhnliche, Abweichende usw. wird hier also als Kennzeichen großer Individualität gesehen, sondern gerade umgekehrt gelingende Individualität und folgende Unsterblichkeit in Abhängigkeit gedacht von strikter Konformität gegenüber dem übergreifenden Gewebe der Ma'at und von der damit zugleich erforderlichen "politischen" Subordination, der bedingungslosen Einfügung in die steile Hierarchie der altägyptischen Gesellschaft (s.u. Kapitel 5).

⁵⁷ J. Assmann 1982, 963 f. unterscheidet zwischen "Personalität" und "Persönlichkeit" und versteht unter "Personalität" "die grundlegende Daseinsform des Menschen", "der sich zu sich selbst, d. h. seinen Empfindungen, Absichten, Eigenschaften, Haltungen und Handlungen verhalten kann." Sie sei sprachfundiert und von den sozialen Beziehungen abhängig, mithin ein historisches Phänomen, "das im Zusammenhang mit dem spezifischen Sozialsystem und dem kulturellen System einer Epoche gesehen werden muss." Unter "Persönlichkeit" versteht er "demgegenüber das in starken Konturen ausgeprägter Eigen-Art gezeichnete Bild ..., das gewisse Einzelne von sich in ihren Biographien der Nachwelt überliefert haben. Anders als der Personalitätsbegriff gehört ein derartiger Persönlichkeitsbegriff nicht zum Wesen des Mensch-Seins überhaupt, sondern stellt einen geschichtlichen Sonderfall dar." Abgesehen davon, dass Assmann diese Unterscheidung selbst nicht einheitlich durchhält, weil sich immer wieder Überschneidungen ergeben - die entscheidende Frage ist m. E., ob bestimmte Personalitätskonzepte für den Auftritt von Persönlichkeiten günstigere Voraussetzungen bieten als andere.

⁵⁸ Man beachte auch "die ungewöhnliche Rolle, die Kosmetik ..., Tracht und Haartracht ... in Ägypten gespielt haben als Formen einer Unterdrückung individueller Züge zugunsten einer Selbst-Stilisierung in Richtung auf ein typisiertes Menschenbild." (J. Assmann 1982, 965)

⁵⁹ J. Assmann 1982 b, 966.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Arnold Gehlen, zitiert nach J. Assmann 1982, 967.

In der Literatur scheint diese Besonderheit auf in der Häufigkeit von Zitat, Anspielung, Ergänzung und Variation: „Wertvolles Traditionsgut beizubehalten, nicht abzuschaffen, sondern umzuwerten, so dass einerseits die Kontinuität erhalten bleibt, andererseits das jeweils Notwendige gesagt werden kann, gehört zum Wesen ägyptischer Kultur. Im Alten wird das Neue gesucht und aufgefunden.“⁶² Die gesamte bildende Kunst und Literatur wurde bei den Ägyptern eher dem Handwerk als der Kunst zugerechnet, und die Namen ihrer „Autoren“ wurden daher in der Regel auch nicht tradiert, sondern blieben anonym. Interessant ist der Ausnahmefall der Lebenslehren, bei denen die Namen ihrer Verfasser aufgrund ihres hohen Ansehens dennoch überliefert wurden: Die Hervorhebung des Dichters tritt damit in einen für unser Empfinden auffallenden, und sehr charakteristischen Gegensatz zum „betont traditionellen Charakter der Lehren, die selbst angeben, im Grunde nur tradiertes Wissen grauer Vergangenheit weiterreichen zu wollen, die auch nicht etwa Bezug nehmen auf persönliche Erlebnisse oder Eigentümlichkeiten des Verfassers, so dass wir also dem Namen in keinem Fall ein Charakterbild zuordnen können, geschweige denn eine Charakterentwicklung.“⁶³ Entsprechend gibt es in den zahlreichen Autobiographien wenig in unserem Sinne Individuelles, weil sie ein „Bekenntnis zum gültigen Menschenbild“ ablegen wollen, „das ... auf Gottes Willen zurückgeht. Negatives, also in diesem Fall eigene Fehler und Unvollkommenheiten auszusprechen, geht für den Ägypter nicht an.“⁶⁴ Und auch in den Biographien finden sich „selten Originalgedanken.“⁶⁵ Das Persönliche im Sinne des Authentisch-Originellen beschränkt sich auf die Form der Auswahl und Anordnung der im Kanon überlieferten Züge. In der Spätzeit nimmt die Zahl der persönlich wirkenden Züge zwar zu, jedoch weithin im Rahmen der ererbten Formeln.⁶⁶ Helmut Brunner resümiert: „Gerade den Ägyptern, die am Anfang standen, galt die Originalität nichts; ihr höchster literarischer Wert war eine lebendig erfüllte, der Gegenwart angepasste Tradition.“⁶⁷ Und er zitiert aus der Lehre für König Merikaré: „Die Wahrheit kommt zu dir, von Schlacken gereinigt, entsprechend den Ratschlägen, die die Ahnen ausgesprochen haben. Tu es deinen Vätern gleich, deinen Vorgängern: Siehe, ihre Worte sind in Büchern erhalten. Öffne sie, lies und tu es ihnen an Wissen gleich, denn nur ein Schüler kann ein Meister werden!“⁶⁸

Innerhalb dieses traditionalistisch-ma'atverhafteten Grundmusters gibt es natürlich ein breites

⁶² Brunner ⁴1986, 5.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd. 10.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. ebd. 99 ff.

⁶⁷ Brunner ⁴1986, 107.

⁶⁸ Ebd. 107 f.

Spektrum an biographischen bzw. autobiographischen Inschriften - auch mehr literarische Formen (wie der Sinuhe-Roman) haben sich entwickelt -, und die "sepulkrale Selbstthematization" (Assmann) hat im Verlauf der langen Geschichte des altägyptischen Reiches erhebliche Veränderungen erlebt. Im Alten Reich erfährt sich der einzelne Mensch zwar schon als durch seinen Namen "von anderen unterscheidbare und abgetrennte Einheit"... , "aber es fehlt ihm zunächst Wille und Fähigkeit der selbstständigen Bestimmung seines Handelns. Er fühlt sich weitgehend als Gefäß einer alles umfassenden Macht, die ihn in Bewegung setzt: des Königs."⁶⁹ Die große Fülle der Titulaturen in den Gräbern dieser Zeit zeigt, wie der König den Lebenslauf des Einzelnen bewirkt und ihn dadurch gleichsam erschafft. Erst als "der König aus dem Mittelpunkt der Welt verdrängt ... und als 'Sohn des Re' nur noch Durchgangsstation des Willens des Vaters wird, läßt die sich erweiternde Entfernung zwischen Mensch und Machtgeber Spielraum für eine 'Eigenwilligkeit' "⁷⁰ Das berauschte neue Gefühl des freien Willens des Einzelnen, das zur Auflösung der festgefügt Ordnung des Alten Reiches beigetragen haben muss, spricht sich in der Ersten Zwischenzeit exemplarisch aus in dem von einer geradezu renaissancehaften Selbstherrlichkeit getragenen Text des Gaufürsten Anchtifi von Mo`alla, der seine eigene Einzigkeit und Unvergleichlichkeit preist:

"Ich bin der Anfang und das Ende der Menschen,
denn ein mir Gleicher ist nicht entstanden
und wird niemals entstehen;
ein mir Gleicher ist nicht geboren
und wird nicht geboren werden.
Ich habe übertroffen die Taten der Vorfahren,
und keiner nach mir wird erreichen, was ich getan habe
in diesen Millionen Jahren."⁷¹

Deutlich sichtbar zeigt sich hier in der Ersten Zwischenzeit und dann im Mittleren eine erhebliche Veränderung des Personalitätsbegriffs, die im Zusammenhang steht mit der Konzeption des Ba und des "hörenden Herzens" sowie mit der Entwicklung des Osirisglaubens und des Totengerichts. Die "Außenstabilisierung" (Gehlen) des Menschen durch König und Ma'at im Alten Reich führt in der desorientierenden Katastrophe seines Untergangs zur Ausbildung eines Konzeptes vom Ba als Träger der Fortdauer eines jeden Einzelnen über den Tod hinaus aus eigener Kraft. Ebenso wie in der zunehmend an Bedeutung gewinnenden Lehre

⁶⁹ Helck 1980, 152.

⁷⁰ Ebd. 153.

⁷¹ Zitiert nach J. Assmann 1982, 972. Vgl. auch J. Assmann 1996, 109 ff.

vom Herzen werden jetzt die Eigeninitiative und Eigenverantwortung des Menschen für sein Leben betont, für das er sich im Totengericht verantworten muss, um auf diesem Wege durch Übertragung der Osiriswürde die Unsterblichkeit zu gewinnen.

Man darf jedoch nicht übersehen, dass diese ganz erstaunliche “Erfindung des inneren Menschen” (Assmann) mit ihrer Betonung innerer Werte wie Wesen, Charakter und Gesinnung zwar auf eine neuartige Innenstabilisierung des Menschen zielt und damit eine erhebliche Veränderung im ägyptischen Denken bedeutet, jedoch am Ende auf eine Verinnerlichung der alten, monistisch-inklusive Ma’at-Konzeption hinausläuft und somit gesellschaftlich weiterhin die Integration des Einzelnen, nicht seine Freisetzung zum Ziel hat. Denn im Mittleren Reich wird in anderen Texten ebenfalls bewusst, dass der - spätestens jetzt in der Lehre vom “hörenden Herz” verankerte - freie Wille “richtige wie falsche Entscheidungen treffen kann. Letztlich wächst die Erkenntnis, dass die positive oder negative Entscheidung des freien Willens doch abhängig ist von Gott, der dies vorbestimmt hat. Somit wird der freie Wille des Einzelnen und damit das Individuum wieder eingebunden in die Ma’at. Deren Interpret aber bleibt im Mittleren Reich der König.”⁷²

Erst nach der Zerstörung von Staat und Gesellschaftsordnung des Mittleren Reiches durch die Hyksos in der Zweiten Zwischenzeit finden sich im Neuen Reich wieder ausgeprägte Selbstdarstellungen von Individuen, deren Individualismus sich nicht primär durch Konformismus, sondern durch Heldentaten, Erfindungen und besondere Leistungen definiert. Dies gilt besonders für die Zeit der 18. Dynastie, wo nicht nur die großen Individuen und Genies der Organisation und Baukunst namhaft gemacht wurden und ein Interesse an innovatorischen Leistungen entstand, sondern sogar Literaten namentliche Erwähnung finden.⁷³ In dieser Zeit kommt auch die sogenannte Persönliche Frömmigkeit auf, die ihre Blüte in der Ramessidenzeit hat und fortan als ergänzende Erscheinung der ägyptischen Religion zu beobachten ist. Ihr Grundzug besteht darin, dass ein Einzelner aus dem Gefühl der Verlorenheit und Abhängigkeit heraus sich einen Gott erwählt und ein persönliches Verhältnis zu ihm begründet. Assmann führt aus: “Die Persönliche Frömmigkeit beruht auf dem Begriff eines allgegenwärtigen und allwissenden Gottes, der allen Menschen, d. h. jedem Einzelnen gleichzeitig nahe ist, und auf einem Bild vom Menschen, das ihn als Individuum in seinem persönlichen Wesen und Schicksal unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung durch die vom König repräsentierte Gesellschaft, von Gott

⁷² Ebd.

⁷³ Zum leistungsbezogenen und relativ stark am realen Geschichtsgeschehen ausgerichteten Denken dieser Zeit vgl. *exempli gratia* den Bericht von Ramses II. über die Schlacht von Kadesch und ihre Interpretation bei J. Assmann 1996, bes. 225 ff. und 278 ff.

abhängen und auf Gott angewiesen sein läßt. Persönliche Frömmigkeit bedeutet, sich dieser existentiellen Grundangewiesenheit im eigenen Herzen innwerden (‘sich Gott ins Herz setzen’) und aus diesem Wissen von der Größe Gottes und der Gottesunmittelbarkeit der eigenen Existenz sein Leben als ‘Diener’ der Gottheit einzurichten und zu verantworten (‘auf Gottes Wasser handeln’). Persönliche Frömmigkeit sieht den Menschen nicht mehr - wie die ältere Ma’at-Lehre - als ‘Baustein im Ordnungsgefüge’ (A. Gehlen), sondern als Partner einer persönlichen Gott-Mensch-Beziehung, in dessen individuellem Schicksal sich Gottes Wille realisiert. Nicht den Normen der Ma’at, sondern dem Willen Gottes, wie er sich dem Herzen, das den Gott in sich hineingenommen hat ... , kundtut, muss der Mensch sich unterwerfen.”⁷⁴

Auch das Phänomen der Persönlichen Frömmigkeit lockert (wie die Osiris-Religion) „die Eingebundenheit des Einzelnen in die Gemeinschaft und das Königtum, indem sie jenseits aller Institutionen und professionellen Gruppierungen jedem Einzelnen die Chance eröffnet, sich als Diener der Gottheit zu verstehen und zu verhalten.”⁷⁵ Andererseits darf nicht übersehen werden, “dass die neue Idee der Gottesgeborgenheit nicht etwa ersetzend, sondern ergänzend neben das herkömmliche Ideal der gesellschaftlichen Approbation tritt.”⁷⁶ Als oberste Tugend gilt auch unter den Bedingungen der neuen Konstellation „nicht das Sich-Hervortun vor anderen, sondern das Sich-Einfügen-Können in die Gemeinschaft. ... Soziale Anerkennung oder Approbation gilt als höchster Wert, als Grundbedingung menschlichen Lebens im Diesseits wie im Jenseits, wo das Totengericht die Funktion der Approbation und Initiation in die Götterwelt erfüllt. Als Einzelwesen ist der Mensch nicht lebensfähig, er lebt in der und durch die Gemeinschaft: ‘der Eine lebt, wenn der andere ihn leitet’.”⁷⁷ Und an anderer Stelle formuliert Jan Assmann: “Von diesem Ansatz her entwickelten die alten Ägypter ein Menschenbild, das das Ziel des Individuums nicht in der Autonomie seiner freien Selbstverwirklichung, sondern in der Entfaltung in sozialen Konstellationen sieht.”⁷⁸ So verwundert es nicht, dass der radikal Traditionsbruch Echnatons in der Amarna-Zeit als grundstürzend-bedrohlich im tiefsten Sinne erfahren und mit dem vollständigen Vergessen seines monotheistischen Neuanfangs quittiert wurde - obwohl sein in der Form religiöser Offenbarung erfahrener und kosmotheistisch gedachter Aton-Monotheismus einen “kognitiven Durchbruch” darstellte und sich Echnaton

⁷⁴ J. Assmann 1982, 970.

⁷⁵ Ebd. Die Lehre des Amenemope im der 20. Dynastie geht sogar soweit, dass sie “im Lichte der existentiellen Gott-Bezogenheit des Einzelnen alle Werte der gesellschaftlichen Einbezogenheit, Ämter und Würden, Macht, Erfolg und Status radikal relativiert. Nur Gott weiß, was als Erfolg und Misserfolg, Gerechtigkeit und Schuld zählt.” (ebd.) Doch diese Wert-Relativierung ist noch keine selbständige Wert-Setzung (s.u.).

⁷⁶ Ebd. 977, Anm. 87.

⁷⁷ Ebd. 974.

⁷⁸ J. Assmann 1996, 152.

damit “an den Anfang einer Reihe” setzte, “die erst 700 Jahre später die ionischen Naturphilosophen fortsetzten mit ihrer Frage nach dem einen, alles bedingenden und erklärenden Prinzip.”⁷⁹ Mit Recht kann Wolfgang Helck daher zusammenfassen: “Nur in dieser Epoche [sc. 18./19. Dynastie] nähert sich die Vorstellung vom Individuum der der Griechen, um aber bald wieder zurückzuweichen.”⁸⁰ Ausgelöst wohl durch die Krise der Amarna-Zeit “gibt man immer mehr Entscheidungsfreiheit an eine höhere Macht, jetzt an Gott, zurück.”⁸¹

Es bietet sich zunächst an, dieses Verständnis von Individualität als “sozionome Individualität” zu bezeichnen. Damit wäre dann nicht gemeint, dass alle menschliche Individualität auch sozial bestimmt (und insofern soziogen) ist, sondern es könnte im Kontext des altägyptischen Denkens die Tatsache bezeichnet werden, dass das Leitbild des Individuums altägyptisch bei aller Verschiedenheit der einzelnen Entwicklungsstufen nur als nicht aus sich selbst bestimmtes Individuum gedacht wurde, und zwar ganz offensichtlich in einem unauflöselichen Zusammenhang mit dem oben dargestellten monistisch-inklusiven Denken der Ägypter. Die stete Präsenz des zwar variierenden und durch andere Elemente ergänzten, aber letzten Endes dominanten und sich durchsetzenden umfassenden Ma’at-Konzeptes wirkte sich schließlich dahingehend aus, dass der Einzelne nur dann als Individuum in Erscheinung tritt, wenn er sich strikt einfügt in die kosmo-theologische und soziopolitische Konstellation seiner Zeit. Da neben den gesellschaftlich-”politischen” diese religiösen und kosmischen Dimensionen immer mit-schwingen, ziehe ich dem zu sehr auf das Gesellschaftliche verengten Begriff der “sozionomen Individualität” den Begriff der “heteronomen Individualität” vor: Das Individuum wird zu dem,

⁷⁹ Ebd. 245. Von einer anderen Seite her verdeutlicht m. E. auch die berühmte Klage des Chacheperreresneb über die Traditionsgebundenheit der Literatur weniger die altägyptische Individualität als ihre Begrenzung, die hier als bedrückend und leidvoll empfunden wird: “O dass ich unbekannte Sätze hätte, seltsame Aussprüche, neue Rede, die noch nicht vorgekommen ist, frei von Wiederholungen, keine überlieferten Sprüche, die die Vorfahren gesagt haben ... “ (zitiert nach: Assmann 1996, 198) Man vergleiche Archilochos und Sappho: Ihre Klage gilt nicht der Beengung durch eine kanonisierte Tradition, also einem “Zuwenig” an Freiraum, sondern der ἀμηχανία des Einzelnen, der sich den Herausforderungen jedes neuen Tages ausgesetzt sieht ohne die Sicherheit eines Netzes, wie es die Idee der konnektiven Gerechtigkeit der Ma’at bieten konnte.

⁸⁰ Ebd. 154. Vgl. auch Hornung 1992, 85 zu dem in der Zeit der 18. Dynastie anzutreffenden Wunsch, einmalige “Spitzenleistungen zu vollbringen”, die man nach Wolfgang Decker “in die Nachbarschaft des modernen Rekordbegriffs” (ebd.) stellen könne.

⁸¹ Ebd. Die Frage, ob dieser Vorgang als “Entindividualisierung” zu bezeichnen ist, wie er ebd. schreibt, oder eher als “Individualisierung der Gott-Mensch-Beziehung”, wie J. Assmann 1982, 973 wertet, ändert nichts an der Tatsache, dass ägyptische Individualität sich stets durch den Rückbezug auf eine höhere Instanz konstituiert zu haben scheint, sei es der König, die Ma’at oder ein Gott. Als historischen Vergleichspunkt für einen bewusst-gewollten Verzicht auf weitere “liberal-aufklärerische” Entwicklung der Gesellschaft aus dem Erleben politisch-militärischer Destabilisierung und Schwäche sei hingewiesen auf den weitgehenden Verzicht auf “Philosophie” in den arabischen Staaten nach der *Reconquista* Spaniens im 15. Jahrhundert. Es scheint sich um einen typischen, auch sonst öfter vorkommenden Prozess zu handeln - auch wenn es zu unserem latent immer noch vorhandenen Fortschrittsdenken nicht recht passen will.

was es auszeichnet, primär nicht durch autonome Akte freier Wahl nach eigenem Urteil, sondern indem es den gesellschaftlich-religiös anerkannten Normen der anderen zu entsprechen sich bemüht.

Nach dem bisher Gesagten ist zu erwarten, dass die monistisch-inklusive Ma'at-Gebundenheit nicht nur die altägyptische Struktur der heteronomen Individualität bestimmt, sondern auch mit den im weiteren noch kurz zu betrachtenden Elementen eine Konstellation bildet, in der sich die Einzelelemente in einsichtiger und sinnvoller Weise ergänzen und ein konsistentes Paradigma mit plastischer Variabilität bilden. Doch zunächst noch ein paar Worte zum Individualitätsverständnis bei den Griechen, wobei ich mich auf das Allerwesentlichste und Grundsätzliche beschränken werde. Was genau können bedeutende Autoren wie Snell oder Fränkel gemeint haben, wenn sie bei den Griechen Individualität als eine neue Errungenschaft feierten und damit eigentlich, wie wir gesehen haben, nur eine neue Art von Individualitätsverständnis gemeint haben können?

Knüpfen wir wieder an die oben bereits skizzierten Untersuchungen von Arbogast Schmitt an. Was die Ägypter und die frühen Griechen der homerischen Zeit zunächst mehr verbindet als trennt, ist die Tatsache, dass beiderseits noch keine klare Leib-Seele-Dichotomie das Nachdenken über das Innere des Menschen bestimmte, obwohl dieses Innere in unterschiedlicher Form bereits als ein deutlich vom Außen abgegrenzter Bezirk empfunden wurde. Anders jedoch als bei den Ägyptern beginnt bei den Griechen dieser Zeit ein an den Texten ablesbarer und Schritt für Schritt nachvollziehbarer Prozess, der schon bei Homer angelegt ist. Zwar hat man auch den homerischen Menschen noch beschrieben als Menschen in sozialer bzw. mythischer Gebundenheit⁸², doch sind in den Helden bereits deutlich individualisierende Charakterzüge empfunden und zur Darstellung gebracht: Sie verdanken ihre herausgehobene Stellung nicht der Einfügung in ein umfassendes Ganzes, sondern von Anfang an ihren besonderen, sie von anderen Helden unterscheidenden Qualitäten. Sie haben - wie Achill oder Odysseus - ihre besonderen Schutzgötter, die ihrem individuellen Wesen entsprechen, statt ihrerseits - wie sogar der ägyptische König - auf die wiederholende und erneuernde Ausübung des den Kosmos in Gang haltenden Ritus festgelegt zu sein. Sie treten in Wettbewerb und ringen im ἀγών um den Sieg (ἀριστεύειν, ἀρετή), ohne dass vorher schon der Sieger feststeht, während der ägyptische König seine Keule auf den Abbildungen auch dann "siegreich" über den Häuptern seiner Feinde schwingt, wenn - wie für Ramses II. in Kadesch - der tatsächliche Verlauf einer Schlacht dazu kaum die Veranlassung bieten konnte.

Das je besondere Wesen eines Einzelnen spielt damit bei den Griechen von Anfang an für den

⁸² Vgl. Meyerhöfer 1976, 83 ff. bzw. 109 ff.

Ablauf des Geschehens eine entscheidende Rolle, wenn auch die klare Trennung des Seelischen und Körperlichen erst in der Lyrik und im vorsokratischen Denken und dann in dezidierter und begrifflich klarer Form bei Sokrates beginnt. Vergleicht man ägyptische und griechische Statuen, so fallen bei den letzteren, gerade weil ihre Entstehung wohl von der ägyptischen Großplastik beeinflusst wurde, ihr freier Stand und ihre “unverborgene” (ἀλήθεια) Nacktheit auf - im Unterschied zu den ägyptischen, die in aller Regel nicht vollständig aus dem Stein herausgearbeitet und je nach Etikette und Ritus, nach ihrer gesellschaftlichen Funktion bekleidet und “eingebunden” waren. Das weitgehende Defizit einer elaborierten positiven Jenseits-Vorstellung einerseits und die Vorstellung des durch die μοῖρα vorherbestimmten Lebens andererseits (von der die stoische εἰμαρμένη auch sprachlich nur eine späte philosophische Tochter ist) ließen die Griechen ihr Augenmerk auf die Ausgestaltung des irdischen vortodlichen Lebens lenken. Dabei traten sie besonders in homerischer Zeit in gedankliche und praktische Auseinandersetzung mit ihren anthropomorph gedachten Göttern, deren charakteristische Eigenschaften, wie schon erwähnt, eine identitätsstiftende, stärkende Nähe zumindest zu den ihnen wesensverwandt gedachten Helden ermöglichte. Die schon bald (bei Xenophanes um 520 v. Chr.) philosophisch kritisierte anthropomorphe Struktur des griechischen Gottesglaubens zeigte zuerst ihre Stärke gerade darin, dass die offensichtlich intensiv empfundene persönliche Nähe der Götter zu ihren Schützlingen (und ähnlich, nur negativ: zu ihren Feinden) Personbildend und Persönlichkeit-fördernd sich auswirken konnte. Was wären Achill oder Odysseus ohne Athene? Gerade weil aber auch die göttliche Freiheit und Verfügungsgewalt durch die Macht der μοῖρα beschränkt gedacht wurde und die Götter zwar als Stärkere (κρείττονες), aber eben nicht als allmächtig betrachtet wurden, ließen sie ihren Schützlingen genügend Freiraum, um ihr Leben erkennend selbst zu gestalten; und zwar ohne zugleich mit der Bürde belastet zu sein, beim In-Gang-Halten der Welt mitwirken zu müssen, und ohne die Angst haben zu müssen, durch die Schaffung von etwas Neuem und in unserem Sinne Individuellen vom Ritual abzuweichen und damit die Welt ins Chaos zu stürzen. Vielmehr sind es umgekehrt gerade die Götter, die ihre Schützlinge zum Sagen und Tun des Besonderen ermuntern und ihnen den Mut und die Kraft, aber auch die nötige Besonnenheit dazu geben.

Wenn man trotz dieser schon bei Homer grundgelegten Verschiedenheit zum altägyptischen Individualitätsverständnis gerade für Homer wegen der engen Verbundenheit der Helden mit ihrer Gesellschaft und ihrem engen Bezug zu den göttlichen Mächten von einer gesellschaftlichen und mythischen “Gebundenheit” des homerischen Menschen gesprochen hat, so erscheint diese Formel also nur in eingeschränkter Form als berechtigt: nämlich dann, wenn man das Individualitätsverständnis bei Homer nicht mit dem altägyptischen Individualitätsverständnis vergleicht, sondern mit dem Ergebnis des bei Homer erst beginnenden

Individualisierungsprozesses, der, gemessen an den langen Veränderungszeiträumen in der altägyptischen Geschichte, mit hoher Geschwindigkeit und unumkehrbarer Wirkung innerhalb von nur 200 Jahren von Hesiod über die Lyrik zum entwickelten Individualismus des 5. Jahrhunderts geführt hat. Da erst dieser entwickelte Individualismus des 5. Jahrhunderts zum konstitutiven Baustein des okzidentalen Selbstverständnisses und damit der okzidentalen Referenzstruktur geworden ist, muss dieser Prozess wenigstens in seinen Grundzügen vorgestellt werden. Aus Gründen der Übersichtlichkeit beschränke ich mich dabei im wesentlichen auf die Veränderungen von Homer über Hesiod zur Lyrik und weiter bis zum Drama, obwohl auch die vorsokratische Philosophie und die Geschichtsschreibung verstärkende und fördernde Elemente innerhalb dieses Prozesses beigesteuert haben.

Als Ausgangspunkt und Kontrast soll hier zunächst die Skizze des homerischen Welt- und Menschenbildes etwas weiter ausgeführt werden. Ich beziehe mich dabei vor allem auf die Ilias und gehe nur kurz auf die Odyssee ein. Im Interesse größerer Klarheit mag es zudem erlaubt sein, die vielen verschiedenen geistigen Entwicklungsstufen in Ilias und Odyssee idealtypisch zu vereinfachen und die Ilias als das im ganzen ältere, nach Welt- und Lebensauffassung "archaischere" Epos der Odyssee mit ihren vielen "modernen" Elementen gegenüberzustellen.

Beobachtet man zunächst Sprache und Stil, so fällt auf, dass es sich beim griechischen Epos um Großkompositionen mit erzählendem Charakter handelt, und zwar in einer Größenordnung und durchdachten Struktur, für die man im gesamten altorientalischen Bereich nichts Vergleichbares finden kann. Dennoch tritt hier die Person des Dichters ganz zurück: er berichtet nicht von eigenen, sondern kündigt als Sprachrohr der Musen von fremden Erlebnissen. Die Gestalt des Epos mit seinen typischen Szenen und Formeln erklärt sich aus der jahrhundertealten Tradition der *oral poetry* und verlangt nicht nach einem als Persönlichkeit identifizierbaren Dichter. Der Stil ist von verhaltener Sachlichkeit und vornehmer Distanz und spiegelt die sozialen Grundlagen seiner Entstehungszeit, die aristokratische, "ritterliche" Gesellschaft des "griechischen Mittelalters". Alles Gemeine und Alltägliche ist weitgehend (weniger in den Reden und Gleichnissen!) ausgeschieden, die Größe der Helden dagegen wird idealisierend überhöht und stilisiert.

Schon die Funktion der Gleichnisse, die im allgemeinen auf bloße Veranschaulichung, auf Ausmalung einer Stimmung zielen und sich nicht streng logisch auf ein *tertium comparationis* beziehen, aber auch das Überwiegen der Parataxe anstelle der logisch strukturierenden Hypotaxe lassen zugleich erkennen, dass das Epos in einer Zeit anzusiedeln ist, in der weite Bereiche des Denkens noch nicht erschlossen waren: Der einzelne Mensch orientiert sich geistig und sozial an traditionellen und kollektiven Verhaltensmustern ("*shame-culture*"), die er im wesentlichen noch

unreflektiert als fraglos gültig übernimmt. Sein Dasein ist von einer gewissen Einschichtigkeit und ohne psychische Tiefendimension; was der Mensch ist, fällt mit dem zusammen, was er sagt und tut; Sein und Wirken sind identisch. Ein eigengesetzlicher Bereich des inneren, seelischen Lebens im Gegensatz zum physischen fehlt, da das Bewusstsein für die Geschiedenheit und jeweilige Ganzheit von ψυχή und σῶμα noch nicht vorhanden ist, sondern der "Leib" additiv als Ansammlung von Gliedern, das Seelische in Gestalt mehrerer leibhaft-dinglich vorgestellter Seelenorgane wahrgenommen wird. Die Grenze von Ich und Nicht-Ich, Innen- und Außenwelt ist erst in Ansätzen erfahrbar geworden, der Mensch erlebt sich noch weitgehend als in seine Welt eingeordnet und für den unmittelbaren Einfluss göttlicher Mächte offen. Die Stimme des Gewissens, so könnte man sagen, schläft noch in diesem in Schillers Sinn naiven Dasein; es kennt zwar Reflexionsprozesse und stellt sie vor, doch erscheinen sie in der Regel als von außen angestoßen oder beeinflusst, zweitens gewöhnlich nur als abwägende Wahl zwischen zwei Möglichkeiten und drittens in der Gestalt einer übergroßen Deutlichkeit und Langsamkeit. Gerade in dieser für uns ungewöhnlichen Ausführlichkeit und Genauigkeit in der Darstellung mancher Entscheidungsprozesse zeigt sich die Anfänglichkeit dieser neuen Art des Denkens, die sozusagen noch verständlich gemacht werden muss, indem sie vorgeführt wird.

Zugleich ist, wie gesagt, die Mitwirkung der Götter konstitutiv. Diese bilden gleichsam eine überhöhte Adelsgesellschaft, die in der übermenschlich freien Fülle ihrer vitalen Existenz ein unsterbliches, "leichtes" Leben führen und auf diese Weise als ständige Folie zur Begrenztheit des Menschenlebens dienen. Die durch die μοῖρα nur unwesentlich eingeschränkte, amoralische Allmacht der Götter, die dem Menschen nach Gutdünken schaden oder nützen können, führt schließlich zu der Frage, woran der Mensch sich auf- und ausrichtet. Da man an ein befriedigendes Fortleben nach dem Tod nicht glaubt, sondern alle Hoffnungen auf das Diesseits setzt, streben die Menschen bei Homer mit starker, oft durch keine Reflexion gesteuerter Emotionalität nach ganz diesseitigen Werten, die deutlich wieder der Adelsgesellschaft entstammen. Das äußere Leben will in Reichtum, Macht und Glanz geführt werden, die moralische Existenz des homerischen Menschen aber verlangt nach Ruhm, Ansehen und Ehre und ist daher von der Anerkennung durch die Gemeinschaft abhängig. Da diese denjenigen rühmt und (ganz materiell) ehrt, der über ἀρετή in Form von Reichtum und Leistung, Kraft und Schönheit verfügt, gilt das ganze Trachten der Helden der Ilias zunächst diesen äußeren Werten, um sich dadurch Ruhm, Ehre und einen unsterblichen Namen zu erwerben.

In der Odyssee zeigen sich demgegenüber bei gleicher Grundstruktur des Menschenbildes Ansätze, die "moderner" sind und die Welt der Lyrik vorbereiten. Nicht mehr das gradlinige, ritterliche Handeln nach Maßgabe von Standesehre und Schicksal sind oberstes Gebot, sondern

die kluge Anpassung an alle möglichen, unerwarteten Situationen; nicht mehr Ruhm und Ehre sind die Leitziele, sondern Überleben und Erfolg, herbeigeführt durch Intelligenz und Wendigkeit. Im Ganzen herrscht ein größerer Realismus, finden mehr Details aus dem Alltagsleben Eingang, sind die seelischen Regungen vielfältiger und weniger schroff. Wo Achill noch vor der Leiche Hektors mit seinem Sieg geprahlt hatte, verbietet Odysseus dies der Amme Erykleia angesichts der toten Freier. Hier äußert sich eine neue Frömmigkeit, die auch mit der gesteigerten Reflexion des Dichters und seiner Figuren über das menschliche Tun und seine Verantwortung zusammenhängt (vgl. Od. α 32-43 u. Il. T 85 ff.). Doch zur unmittelbaren Selbstaussprache boten die festen Gesetze des Epos dem Dichter keinen Raum. Sie schuf sich unter veränderten sozialen Bedingungen in der Lyrik ein eigenes Genos als Ausdruck und Medium eines umfassenden geistigen Umbruchs und Aufbruchs.

Verständlich wird diese Entwicklung nur im Zusammenhang mit den sozioökonomischen Veränderungen in Griechenland vom 8. Jahrhundert an. An die Stelle der aristokratischen Agrargesellschaft des homerischen Epos trat im Zusammenhang mit dem gleichzeitigen Wechsel im Kriegswesen vom adligen Einzelkämpfer zur Hoplitenphalanx, die auf dem disziplinierten Zusammenhalt Gleichgerüsteter beruhte, der Gemeindestaat der πόλις. Die Stellung der adeligen Gentilverbände wurde tendenziell geschwächt, die des nichtadeligen einzelnen Bürgers gestärkt. Mit dem Aufkommen der Geldwirtschaft nahmen Handel und Gewerbe einen mächtigen Aufschwung, was sich wiederum zuungunsten der Großgrundbesitzer auswirkte. Die fortschreitende Lösung aus alten Bindungen und die zunehmende wirtschaftliche Mobilität führten dann einerseits zu sozialen Spannungen, die z. T. in die Tyrannis als neue Herrschaftsform mündeten, andererseits zu einer gewaltigen Kolonisationsbewegung, die aus den Griechen ein Volk der Seefahrer werden ließ. Dass man dabei in engster Berührung mit den Kulturen des Ostens kam, weitete in vielfacher Hinsicht den eigenen Horizont und führte im Verein mit den anderen Faktoren zu jenen geistigen Neuerungen, die in der Lyrik und schon vorher um 700 v. Chr. bei Hesiod zum Ausdruck kommen.

Während in der "Theogonie" (22 ff.) das persönliche Erlebnis der Dichterweihe des Hirten Hesiod auf dem Berg Helikon durch die Musen geschildert wird (allerdings noch in der Er-Form) und die folgende genealogisch strukturierte Systematisierung der Götterwelt, deren Entwicklung zu einem immer höheren Grad an Ordnung führt, einen erheblichen Fortschritt in Richtung auf das Weiterdenken des Überlieferten und zur Philosophie hin bedeutet⁸³, bietet für die "Werke und Tage" der persönlich erlebte und erlittene Streit mit dem Bruder Perses und die dabei erlittene

⁸³ Das gilt gerade auch in der Umgestaltung des z. T. zugrundeliegenden altorientalischen Materials, wo Hesiod z. B. beim Kumarbi-Epos das Prinzip der Steigerung an die Stelle der überlieferten zyklischen Kompositionsweise setzt.

Unrechtserfahrung die Veranlassung. Aus der gewaltigen Götterfülle der Theogonie entfaltet Hesiod hier eine neue Zeus-Theologie, die den homerischen “Vater der Götter und Menschen” in besonderer Weise - abstrahierend und ihn tendenziell zur Allmacht verdichtend (267 ff.) - zum Hüter, Wahrer und Walter des Rechtes und der Gerechtigkeit weiterbildet, die in der Gestalt seiner Tochter Δίκη über die Erde wandelt. Diese Geburt der Rechtsidee aus der Erfahrung persönlicher Betroffenheit wird bei Hesiod mittels einer Adaption altorientalischer Quellen ergänzt durch eine erste lineare Geschichtstheologie (Pandora-Mythos, Weltalter-Mythos) und vor allem durch eine neue Ethik der Arbeit, die er im Anschluss an seine bewusste Korrektur des alten, nur negativen ἔργος-Begriffs entwickelt (11-26). Damit wird die kriegerische ἀρετή Homers nun ergänzt um die “bürgerliche” ἀρετή des Wettbewerbs (287 ff.), der Gedanke der Steigerung übertragen auf das Leben des Bauern und das Leben der Seefahrt. Der später bei Solon noch deutlicher ausgesprochene Gedanke der Selbstverantwortung der Menschen für ein Leben in Gerechtigkeit und Fülle wird damit erstmals angedeutet (274 ff.), aber im Unterschied zum altägyptischen Denken verbunden mit dem auf Steigerung und Wettbewerb angelegten ἀρετή - Gedanken und nicht ritualistisch auf das Weitertun des Überlieferten verengt oder auf die Erfüllung einer Norm begrenzt. Die entscheidenden Gerichtsszenen verlagern sich sozusagen für die Griechen vom einmaligen Akt der Herzensprüfung im “Jenseits” in die Wirklichkeit menschlicher Gerichte und Rechtsprechung, über die Zeus wacht.⁸⁴

Betrachtet man die archaische Lyrik vor diesem Hintergrund und im Vergleich mit Homer, versteht man ihre Eigenart besser und entdeckt neben einigen Gemeinsamkeiten wesentliche Unterschiede, die den weiteren Umbruch im Denken und einen Aufbruch zu neuen Ufern markieren. Sprache und Metrik sind zwar weithin von Homer und älteren, volksliedartigen Dichtungen beeinflusst, und auch das sich in der frühen Lyrik aussprechende Individualitätsverständnis bleibt zunächst noch in hohem Maße offen für das Einwirken göttlicher Mächte von außen. Das entscheidend Neue liegt darin, dass die eigenen Kräfte und Empfindungen nunmehr als persönliche im Sinne des von anderen Unterscheidenden und dadurch Auszeichnenden bewusst geworden sind. Analog zu dem gesellschaftlichen Aufbruch, der den einzelnen aus seiner weitgehenden sozialen Gebundenheit entließ, emanzipiert sich der Mensch im Geistigen und erfasst sich selbst als etwas Besonderes, das durch diese Besonderheit von anderen getrennt und dadurch zum Einzelnen wird. Diese Erfahrung vermittelt sich ihm zunächst überwiegend im Leiden bzw. im Erleben (παθεῖν). “Eine der dramatischsten

⁸⁴ Vgl. dazu auch J. Assmann 1992, 61: “In Ägypten wird Leistung gemessen an der Erfüllung sozialer Normen, in Griechenland an der kompetitiven Überbietung. Hier sind solche Taten erinnerungswürdig, die gerade nicht das bloße Maß, sondern nur das Übermaß menschlichen Könnens bezeugen: Pindar hat die Sieger in den panhellenischen Spielen in Oden verewigt, die Gründer von Kolonien lebten in Heroenkulten fort.”

Wendungen in der Geschichte des griechischen Geistes”⁸⁵, ja in der Geschichte der okzidentalen Referenzstruktur ist damit eingeleitet.

Es ist unmittelbar evident, dass das Epos zu feierlich, zu umständlich, distanziert und unpersönlich war, um adaequater Ausdruck der neuen Bewusstseinsstufe sein zu können. Die Lyrik, die der unmittelbaren Selbstaussprache bzw. der direkten Ansprache an ein Gegenüber dient (ohne das “Medium” Dichter zwischen Muse und Hörer), tritt daher mit innerer Notwendigkeit als literarisches Genos der neuen Zeit an seine Seite und verhilft zugleich dem Dichter und seinen Lesern durch die Artikulation und Weitergabe der neuen Erfahrungen zu größerer Klarheit auf dem eingeschlagenen Weg. Zum ersten Mal (nach dem Vorgang Hesiods) nennen in dieser Zeit die Dichter - aber schon bald auch die Töpfer und Maler! - ihren Namen und sprechen von sich. Damit erschließt sich eine ganze Skala von seelischen Eigenschaften neu. Besonders die extremen Gefühle wie Archilochos’ Todesangst und Hass oder Sapphos “bittersüße Liebe” werden nunmehr schmerzhaft in der eigenen Seele erfahren, wodurch sich das Seelische erstmalig als im Gegensatz zum Körperlichen stehender Eigenbereich konstituiert. Erst jetzt wird damit auch jenes Gefühl einer Verbundenheit im Geistig-Seelischen möglich, das die Voraussetzung für jede Art von geistiger Gemeinschaft darstellt, ob im Geiste der Orphik oder einer Philosophenschule, der olympischen Spiele oder des delphischen Orakels, die alle in dieser Zeit zunehmend an Geltung gewinnen. Doch die beginnende historisch-kulturelle Individuierung des Menschen hat ihre Schattenseiten, insofern die Vereinzelnung leicht als Vereinsamung, als Verlust der kollektiven Geborgenheit, als Ausgesetzt- bzw. als Bedrohtsein empfunden werden kann.⁸⁶ Daraus erklärt sich das bei den Lyrikern verbreitete Lebensgefühl der ἀμηχανία. Dem aufkeimenden Wissen des Menschen von sich selbst steht noch kein Wissen von den Möglichkeiten (und Grenzen: das wird das Thema der attischen Tragödie) seines Handelns gegenüber. Der Mensch fühlt sich ausgeliefert an die wechselnden Stationen des Tages und des Lebens, erlebt seine Existenz als “ephemer”.

In der Verschiedenheit der Antworten auf die alle bedrängende Frage, wie dieses ephemere Leben am besten (ἀρετή!) zu führen sei, spiegelt sich die allgemeine Individualisierung des Denkens und erweist sich der nun aufbrechende reflektierte weltanschauliche Pluralismus als gesellschaftliches Analogon des persönlichen Individualismus, wobei es nicht überrascht, dass die neuen Werthaltungen offensiv und im bewussten Gegensatz zur Tradition als neue, bessere Werte vertreten werden: So zieht etwa Archilochos das eigene Überleben der “Ehre” des Kriegers vor (Schildgedicht!), und der häßliche, aber kampfstärke Strategie ist mehr nach seinem

⁸⁵ Fränkel ³1976, 5.

⁸⁶ Vgl. Meyerhöfer 1976, 122.

Geschmack als der schöne Stutzer, während Sappho das neugewonnene seelische Sein, den innerlich empfundenen Wert der Liebe höher stellt als den äußeren Glanz. Beide sprechen sich mit der Aufforderung zum Standhalten (τλημοσύνη) Mut zu, und auch die Erkenntnis des ῥυσμός, des immer neuen Wechsels von Auf und Nieder im Weltganzen, bietet Trost. Bei Kallinos und Tyrtaios wird die ἀμηχανία aufgehoben im obersten Wert des Kampfes, der aber in charakteristischer Fortentwicklung des homerischen Ideals nicht dem Ruhm und der Ehre des Einzelnen dient, sondern dem Überleben der politischen Gemeinschaft, für die man sich verantwortlich fühlen soll. Ganz im Gegensatz dazu rufen Mimnermos und Semonides zum Genuss des Lebens und der Liebe auf, während - weit in die Zukunft weisend - Xenophanes und Solon in der σοφίη bzw. dem Streben nach Maß und Gerechtigkeit die ἀρετή erkennen.

Zur Neukonstituierung des Ich gehört auch eine neue Wahrnehmung des Nicht-Ich, der Welt. Im Gegensatz zum Epos geht in der Lyrik der Blick weg von den idealen Zuständen, vom Vergangenen, Fernen und Fremden und richtet sich stattdessen auf die dem Individuum unmittelbar gegebene Wirklichkeit, auf das Jetzt und Hier, die das Ich umgeben. Ausgesprochene Freude an Aufzählungen, handfeste Dinglichkeit und absolute Gegenwärtigkeit kennzeichnen diesen neuen Hang zu Sachlichkeit und Realismus. Von fundamentaler Bedeutung für die weitere Entwicklung ist jedoch schließlich die Tatsache, dass der Einzelne, indem er zum Ich wird, nicht nur der Welt, sondern auch der Gemeinschaft gegenübertritt. Im Zusammenhang mit der oben skizzierten sozioökonomischen Entwicklung rückt damit - etwa bei den Sprüchen der sieben Weisen - das Bedürfnis in den Vordergrund, das soziale und politische Leben zu verstehen und zu regeln: Archilochos zeigt ein starkes Gefühl für Fragen der Gerechtigkeit, Tyrtaios und Kallinos (s. o.) sind Zeugen eines neuen Verantwortungsdenkens im Bereich des Politischen. Die entscheidende Leistung verdanken wir aber Solon, der als Dichter und Staatsmann des Ausgleichs seine Überzeugung von der Verantwortung des Menschen (das αὐτοὶ αἴτιοι in der Eunomia-Elegie!), seine Maxime des rechten Maßes und seine Lehre von der immanent im Weltprozess wirkenden ausgleichenden Gerechtigkeit in einer Person literarisch formulierte und praktisch demonstrierte.

Schon bald, in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, entwickelt sich aus diesem furiosen Beginn das formvollendete, virtuose, z. T. ironische literarische Spiel bei Anakreon (am Hofe der Tyrannen), zeigen die Verse des Theognis-Corpus die Verarbeitung des bisher Gedachten aus der eher resignativen Sicht des Adels, der seine beherrschende Stellung verliert, zeigt sich eine neue, reichere und schärfere Form der Reflexion in den Gedichten des Simonides mit ihrer im ganzen positiv-optimistischen Grundstimmung, steigert die Chorlyrik bei Pindar oder Bakchylides die gewonnenen Ausdrucksmöglichkeiten ins Komplex-Artifizielle. Die Eigenart lyrischen

Sprechens⁸⁷ tritt trotz aller verschiedenen Formen und Gestaltungen im Vergleich mit dem Epos deutlich hervor: an die Stelle der breit dahinfließenden Erzählung tritt die persönliche, gedrängte, oft reflektierende oder argumentierende Aussage; an die Stelle des “wie”-Vergleichs der homerischen Gleichnisse das abstraktere metaphorische Sprechen, das ganz neue geistige Bezirke aufschließt; an die Stelle der mythischen Rede die exemplarische Verwendung des Mythos. Und dieser Mythos liegt eben nicht in kanonisierter Form fest, sondern bietet sich in einer noch weitgehend mündlichen Gesellschaft an als gemeinsames Substrat jener “Arbeit am Mythos” (um es mit einem Wort Hans Blumenbergs zu sagen), die dem Dichter in offener Auseinandersetzung und auf den Spuren Hesiods die bewusste Korrektur älterer Vorstellungen gestattet und eben dadurch zum prägenden Ausdruck seiner besonderen Individualität wird. Der daraus resultierende Gewinn an Freiheit und Aussagemöglichkeit zeigt sich im Bereich der Plastik auch in der gleichzeitigen Entwicklung der männlichen archaischen κούροι und weiblichen Koren, deren anfängliche Stilisierung immer mehr dem Ausdruck des Natürlichen, von keiner Konvention und keinem Ritual Eingeschränkten Platz macht; oder wenn z. B. in der Vasenmalerei die allmähliche Differenzierung des Bewusstseins festgestellt werden kann, die sich hier im Übergang von den eher “holzschnittartigen”, geometrischen Anfängen über den orientalisierenden und den schwarzfigurigen Stil zu immer reicherer Binnenzeichnung im rotfigurigen Stil zu erkennen gibt - wobei im Inhaltlichen zugleich die in Variation und Korrektur fortschreitende “Arbeit am Mythos” beobachtet werden kann.

Kein Zweifel: Die hier für den Bereich vom Epos zur Lyrik skizzierte Entwicklung ist im Gegensatz zu den in langen Zeiträumen sich verändernden und z. T. rückläufigen Entwicklungen im ägyptischen Individualitätsverständnis von einer immanenten Entwicklungslogik getragen, die explosiv vorwärts drängt, weil sie ihren zentralen Ausdruck nicht in einem inklusiv-monistischen Konzept wie dem der Ma’at hat, sondern im Gedanken der ἀρετή ein leitendes Prinzip verfolgt, das nicht zyklisch ist, sondern als formales Prinzip über sich selbst hinausweist und offen ist für immer wieder neue inhaltliche Füllungen und für die Übertragung auf andere als die ursprünglichen Gebiete. Das Leitbild der ἀρετή lädt (auf dem Wege über die παιδεία) ein zur differenzierenden Entfaltung aller individuellen Möglichkeiten, indem es gerade das Besondere prämiert, nicht die gefügte Norm. Man könnte die in der griechischen Literatur von Homer bis ins 5. Jahrhundert sich vollziehende Entwicklung geradezu als eine Entwicklung von der dritten Person (im Epos, wo der Dichter gewissermaßen das Sprachrohr der Musen ist) über die erste Person (in der Lyrik, wo er erstmals als Einzelner von sich selbst spricht) zur zweiten Person im Drama beschreiben, wo diejenigen Probleme auf der Bühne in einem kultischen Rahmen ausagiert werden, die entstehen, wenn sich Einzelne als Einzelne, als Ich und Du

⁸⁷ Lyrik wird hier im weiteren Sinne verstanden und schließt Elegie und Jambus mit ein.

gegenübertreten, dabei als handelnde Individuen auf ihre (von der Natur, dem Schicksal, den Göttern oder den Mitmenschen) gesetzten Grenzen stoßen, das Richtige verfehlen (ἀμαρτία) und reflektierend nach Lösungsmöglichkeiten der Interessenkonflikte suchen, weil sie dies der Gemeinschaft ihrer πόλις schuldig sind. Als ideellen Zielpunkt dieser Entwicklung kann man einen Satz wie das ἄνθρωπος μέτρον πάντων des Protagoras begreifen, dessen potentiell zerstörerische, zentrifugale Wirkungen sich im 5. Jahrhundert an einer Gestalt wie Alkibiades erkennen lassen, selbst wenn Protagoras selbst offensichtlich keinen schrankenlosen Individualismus vertreten wollte.

Man kann einwenden, dass die im 5. Jahrhundert in Griechenland entwickelte Form des Individualismus noch der Tiefe entbehre, die er etwa bei Augustinus gewinnt im persönlichen Ringen um einen persönlich gedachten Gott; dass sie auch noch weit entfernt sei von jener neuzeitlich-subjektivistischen Radikalisierung, die lange Zeit im denkenden und erkennenden Subjekt das eigentliche Zentrum der Welt sah - mit allen daraus sich ergebenden, auch negativen Folgen. Dennoch wird man im Vergleich zum altägyptischen, heteronomen Individualitätsverständnis mit einem gewissen Recht sagen dürfen, dass wir es im Griechenland des 5. Jahrhunderts zum ersten Mal mit autonomen Individuen zu tun haben, und zwar in dem Sinne, dass sie durch Reflexion und freien Gedankenaustausch erstmalig die Möglichkeit und auch die Aufgabe sahen, die Wirklichkeit ihres Lebens in weitgehender Freiheit selbst zu gestalten.

Im Zusammenhang mit diesem neuartigen, autonomen Individualitätsverständnis ergibt sich andererseits die Notwendigkeit neuartiger Formen der Identitätssicherung. Aus den früheren Bindungen freigesetzt, muss der Einzelne immer mehr Anteile seines Lebens selbst in die Hand nehmen; immer weniger ist selbstverständlich, durch Tradition oder Ritus festgelegt. Damit ruft diese Situation zugleich eine permanente Belastung und Bedrohung hervor, die auf dem möglichen Scheitern des Identitätsfindungsprozesses beruht und im real gewordenen Identitätsverlust in die Krise führen kann. Das autonome Individualitätsverständnis der Griechen sieht sich damit zwar nicht mehr als verantwortlich an für die Inanghaltung der Welt, die rituell stabilisiert werden muss, aber es weiß sich verantwortlich für die Gestaltung des eigenen Lebens, das sich der Dialektik und stets neuen Vermittlung von Tradition und notwendiger Veränderung stellen muss und gerade deshalb von Scheitern und Tragik bedroht ist. Wohl nicht zufällig wird gerade die Gestalt des Sokrates, in der die zum Projekt der ἐπιμέλεια ψυχῆς führende "Umwertung der Werte" (nämlich die Höherbewertung des geistig-seelischen, inneren Bereichs gegenüber dem körperlich-äußerlichen) ihren vorläufigen Abschluss erreicht, nach Ansicht der Archäologen auch zum Wendepunkt in der Plastik, hat "sich an der Person des Sokrates auch die

Kunst des individuellen Porträts ... entzündet.“⁸⁸ Die von Sokrates und Platon nachhaltig begründete sittliche Autarkie des autonomen Individuums blieb im Rahmen der antiken Welt unangefochtener Maßstab gerade auch dann, als das Individuum in der weiteren Entwicklung (nicht nur politisch) immer öfter in Gegensatz zum Gemeinwesen geriet und nicht mehr, wie es im Athen des 5. Jahrhunderts noch die Regel war, seine besonderen Kräfte in den Dienst des Gemeinwesens stellte: “In der Begründung der sittlichen Autonomie ... liegt der eigentliche Ertrag dieser Periode der Emanzipation des Einzelnen.“⁸⁹

Doch damit nicht genug. Denn bereits während des Entwicklungsganges, der zur Begründung der sittlichen Autonomie des Individuums um 400 führt, bringen die für den Suchprozess der Selbstbestimmung freiwerdenden Individuen in der Aussprache ihrer Suchbewegungen ganz neue kommunikative Strukturen hervor; sie entwickeln neue Möglichkeiten der sichernden Verortung in der Geschichte; und sie konstituieren durch Reflexion auf die bestmögliche Gestaltung ihrer unmittelbaren Lebenswirklichkeit erstmalig das ganze Spektrum des Politischen. Aus der Verbindung des neuen autonomen Individualitätsverständnisses mit der Metaebene der sekundären Rationalität “zweiter Ordnung” entstehen unter gegenseitiger Befruchtung und wechselseitiger Durchdringung in Philosophie und Geschichtsschreibung, Drama und Rhetorik jene geistigen Diskurse um das richtige Verständnis von λόγος und νόμος, ἱστορίη und ἐλευθερία, die mit dem Netzwerk ihrer Gedanken eine neue Form schwebend-elastischer Identitätssicherung, eine Art “mentaler Mess- und Regeltechnik” zu begründen versuchen. So gesehen, wird man Jaspers - jedenfalls mit Blick auf die “Griechische Achsenzeit” - die Zustimmung nicht versagen dürfen, wenn er formuliert: “Es geschah in der Achsenzeit das Offenbarwerden dessen, was später Vernunft und Persönlichkeit hieß. Der Abstand zwischen den Gipfeln menschlicher Möglichkeiten und der Menge wird außerordentlich. Aber was der Einzelne wird, verändert doch indirekt alle. Das Menschsein im Ganzen tut einen Sprung.” (22 f.)

3. Rituelle Kohärenz versus hypoleptisch-agonistische Intertextualität

Folgt man wieder Jaspers, so verbindet sich mit der reflektierenden Bewusstwerdung des Einzelnen eine neue Struktur der Kommunikation, deren Quantität sich ebenso ausweitert wie sie andererseits eine ganz neuartige Qualität erhält. Da sie auf den neuen Möglichkeiten der Reflexion und des Selbstverständnisses beruht und andererseits durch ihre Vermittlungsfunktion

⁸⁸ Dihle ²1970, 20.

⁸⁹ Ebd. 39. Lesenswert der ganze Abschnitt über “Individuum und Gesellschaft in der Zeit um 400”, ebd. 35 ff.

die neuen Auffassungen von Geschichte und Politik entscheidend vorantreibt, ist als nächstes zu prüfen und genauer zu beschreiben, was Jaspers' eher intuitiver Zugriff auf die neue Form der Kommunikation oder "Kommunikabilität" im Hinblick auf das Verhältnis der altägyptischen zur griechischen Form der Kommunikation gemeint haben könnte, wenn er z. B. schreibt: "Es erwachsen geistige Kämpfe mit den Versuchen, den anderen zu überzeugen durch Mitteilung von Gedanken, Gründen, Erfahrungen. Es wurden die widersprechendsten Möglichkeiten versucht. Diskussion, Parteibildung, Zerspaltung des Geistigen, das sich doch im Gegensätzlichen aufeinander bezog, ließen Unruhe und Bewegung entstehen bis an den Rand des geistigen Chaos." Nach dem bisher schon Ausgeführten wird man erwarten dürfen, dass auch diese Beschreibung von Jaspers etwas Richtiges trifft - doch betrachten wir zuvor im Umriss die altägyptische Situation.

Alle Kultur, die einen gewissen Grad von Differenziertheit erreicht hat, beruht für ihre weitere Entfaltung und Steigerung auf der Möglichkeit, Erfahrungen mündlich oder schriftlich in Wort oder Bild weiterzugeben, damit sie nicht immer wieder von neuem gemacht, sozusagen neu erfunden werden müssen. Der Übergang von rein mündlichen Gesellschaften zu solchen, die auch die Schrift verwenden, bedeutet dabei für alle diese Gesellschaften einen Innovationsschub. Am Beginn der altägyptischen Blütezeit steht denn auch die Schrift, deren System zum Zeitpunkt der ersten Dynastie bereits voll entwickelt war. Als "gemischte Laut- und Begriffsschrift"⁹⁰ kombiniert sie von Anfang an in ihren Zeichen die bildliche Darstellung von bestimmten Gegenständen mit der Bedeutung bestimmter Lautwerte, so dass eine Hieroglyphe entweder als Begriff oder als Ein- bzw. Mehrkonsonantenzeichen gelesen werden kann. Darüber hinaus zeigt die Existenz von reinen Determinativzeichen ohne Lautwert, die die richtige Lesung erleichtern sollen, den hohen Grad an Komplexität und Abstraktionsleistung, deren die Ägypter fähig waren. Schon bald vollzieht sich nun im Zusammenhang mit dem Schriftgebrauch ein Prozess der Bürokratisierung und Professionalisierung, in dessen Verlauf nicht mehr Verwandtschaftsbindungen, sondern Sachkompetenz zum wichtigsten Rekrutierungsprinzip für die Schreiber werden, weil der größer werdende Staat die Schrift für seine Verwaltungsakte und daher ausgebildete Schreiber für die entsprechenden administrativen Aufgaben benötigt. "Mit der Reichseinigung entwickeln sich parallel dazu Monumentalarchitektur und darstellende Kunst (um 3000). Im Zuge des Prozesses der Zentrumsbildung entsteht eine Residenzkultur. Dazu gehören neben Schrift, Kunst und Architektur sicher auch ein Wissenskorporus, eine Semantik, eine Hochsprache und ein Sittenkodex. Die Residenzkultur wird die Ausdrucksform der Literokratie, die sich als Träger dieser Kultur durch Sprache, Verhalten, Kleidung und Wissen scharf gegen

⁹⁰ Brunner-Traut 1990, 141.

die Grundschrift abhebt.“⁹¹ Erstaunlich und begründungsbedürftig ist nun, dass die Ägypter eigentlich von Anfang an ihre Hieroglyphenschrift hätten vereinfachen können auf ein beschränktes, überschaubares Zeichensystem zum Ausdruck der benötigten Laute, dies jedoch trotz der erheblichen praktischen Vorteile nicht getan haben. Unbeschadet aller parallel laufenden Entwicklungen zu abstrakteren Kursivschriften (der hieratischen, später der demotischen), die für Papyrustexte benutzt wurden, hielten sie am mehrdeutigen Prinzip ihrer Schrift fest und verwendeten für deren repräsentative Nutzung in den Tempelinschriften über 3000 Jahre lang die altüberlieferte Hieroglyphenschrift, die sie in der Spätzeit sogar durch eine Flut weiterer Zeichen ergänzten; statt Vereinfachung und Standardisierung findet man also ein Festhalten am Überlieferten und seine Ausweitung im Sinne einer Komplexitätssteigerung.

Jan Assmann hat im Zuge seiner Studien zum “Kulturellen Gedächtnis” für dieses Phänomen eine, wie mir scheint, sehr plausible Erklärung gefunden, die sich eng an die bisher schon aufgezeigten Merkmale der altägyptischen Kultur anschließt.⁹² Die Bilder der Hieroglyphenschrift sind demnach von den Ägyptern immer “als eine Abteilung der Kunst” (1996, 86) aufgefasst worden und wurden als “Gottesworte” bezeichnet. “Durch die Stillstellung der monumentalen Formensprache inklusive der Hieroglyphenschrift soll die maximale Lesbarkeit der ‘Gottesworte’ sichergestellt werden als der Zeichen, in denen die Ägypter das Heilige ansprechen und vergegenwärtigen zu können glaubten.” (ebd. 87) Damit findet sich die Stillstellung der Formen nicht nur im “liturgischen Gedächtnis” der Riten, sondern auch im “monumentalen Gedächtnis” der Gräber und Tempel und konstituiert in der Form der Wiederholung den “kulturellen Prohibitiv” der “Tabuisierung von Veränderung und Innovation.” (ebd.) Der repräsentative, öffentliche Gebrauch der Schrift wurde also nicht bestimmt von der Funktion der Vermittlung neuer Erkenntnisse, sondern zeigt etwa den “Vorlesepriester” oder den “Träger der Schriftrolle” fast unverändert vom Alten Reich bis zu den Tempeln der griechisch-römischen Zeit als präzisen Rezitator von Texten, deren normative Autorität und magische Kraft im Akt der Rezitation vergegenwärtigt werden soll und muss, um die Welt in Gang zu halten: “Das Heilige ändert sich nicht, also darf in den symbolischen Formen, die es zur Gegenwart bringen, keine Veränderung zugelassen werden. ... Die Riten und Rezitationen sind eine exakte Mimesis des kosmischen Lebens in der Kreisläufigkeit seiner natürlichen Abläufe wie Tag und Nacht, Sommer und Winter, Gestirnsbahnen, Nilüberschwemmung, Aussaat und Ernte, Verfall und Regeneration. Das Ziel dieser rituellen Mimesis ist zweierlei. Erstens soll die Menschenwelt mit den ihr eigenen Abläufen in diese heilige Kreisläufigkeit des kosmischen Lebens eingefügt

⁹¹ J. Assmann 1996, 62 f.

⁹² Vgl. zum Folgenden besonders J. Assmann 1992 und 1996, an dessen luzide Ausführungen ich mich in diesem Kapitel weitgehend anschließe.

werden, damit auch ihrem Verfall die Chance der Regeneration eröffnet ... wird. Zweitens aber geht es in aller Deutlichkeit auch darum, dieses kosmische Leben selbst in seiner Kreisläufigkeit in Gang zu halten und die Zeit in ihrer kalendarischen Ordnung nicht nur zu beobachten, sondern zuallererst zu erzeugen. ... Die rituelle Institutionalisierung von Permanenz hat also einen kosmischen Sinn, sie erzeugt kulturelle Ordnung, um kosmische Ordnung zu bewahren. Es handelt sich um eine wahrhaft kosmogonische Memoria. Die Welt wird erinnert, um sie zu erhalten gegen die ständig wirksame Tendenz zum Zerfall, zum Stillstand, zur Entropie, zum Chaos.” (ebd. 88)

Im Kern haben schon Platon und Iamblichos dies gesehen und die Hieroglyphenschrift als “Kodifikation einer kulturellen Grammatik” und als “Kommunikationsmedium mit dem Heiligen” (ebd. 89) betrachtet. Jan Assmann fasst zusammen: “Ritus und Monumentalkunst sind daher die beiden Gebiete, auf denen in Ägypten das Prinzip Kanon durchgesetzt wird. Durch die schriftliche Aufzeichnung der Riten soll deren perfekte Wiederholbarkeit sichergestellt werden, und durch die Stillstellung der monumentalen Formensprache inklusive der Hieroglyphenschrift die maximale Lesbarkeit der ‘Gottesworte’ als der Zeichen, in denen die Ägypter das Heilige ansprechen und vergegenwärtigen zu können glaubten. Die beiden Gebiete hatten ihren institutionellen Ort in einer einzigen kulturellen Institution, die auf ägyptisch ‘Lebenshaus’ heißt, und zwar deswegen, weil sie das Zentrum dieser kulturellen Arbeit einer Bewahrung und Inganghaltung des kosmischen, politischen und theologischen Lebens bildet. Hier werden Sprache und Schrift gelernt, werden die Texte kopiert und die philosophischen und theologischen Werke kompiliert und gesammelt und werden die weltlinganghaltenden Riten durchgeführt. ... Der Kult ist ein officium memoriae. Die Welt wird erinnert und rituell inszeniert, um sie in Gang zu halten. Der Ägypter war davon überzeugt, dass sie untergehen würde, wenn er in dieser kulturellen Gedächtnisarbeit nachließe.” (ebd.)

Diese Grundfunktion der Hervorbringung von ritueller Kohärenz hält sich im kulturdominanten, repräsentativen Gebrauch von Schrift und Text (also außerhalb des alltäglichen Schriftgebrauchs, etwa in der Verwaltung) trotz aller historischen Veränderungen bis zum Ausgang der ägyptischen Geschichte durch.

Im Mittleren Reich wird viel größerer Wert auf sprachliche Artikulation gelegt als zuvor, und es entstehen in enger Verbindung von Politik, Rhetorik und Literatur die maßgeblichen, am ehesten literarisch zu nennenden Texte, nämlich “Erzählungen, Weisheitslehren, Klagen, Dialoge, Hymnen und Preislieder. Sie haben weder eine Funktion im Büro, noch im Tempel” (ebd. 141), sind also nicht “empraktisch”-funktionsbezogen, sondern “metapraktisch”-praxisreflexiv “auf

einer Metaebene oberhalb der spezialisierten Funktionsfelder kultureller Praxis". (ebd.) Dennoch ist auch ihr Freiraum beschränkt, nämlich durch ihren Gebrauch in den "Schulen" der großen Verwaltungsbüros und Tempelskriptorien. "Das Schreiben wurde anhand von Texten gelernt, die auswendig zu lernen und perikopenweise aus dem Gedächtnis niederzuschreiben waren. So wurde zugleich mit der Schreibkompetenz auch ein Fundus auswendig gelernten Wissens vermittelt. Dieses Wissen aber, dieser Punkt ist entscheidend, war kein spezialisiertes Fachwissen, es befähigte nicht zur korrekten Lösung von Verwaltungs- oder Kulturaufgaben, sondern es bezog sich auf die normativen und formativen Grundeinstellungen der ägyptischen Kultur; es war kulturelles Grundwissen, das aus dem Schreiberlehrling einen gebildeten, wohlerzogenen und rechtdenkenden Ägypter machte. Wer diese Texte auswendig kannte - der ägyptische Ausdruck dafür lautet sehr viel konkreter und passender: 'sie sich ins Herz gegeben hatte' - der hatte mit ihrem Wortlaut zugleich jene kulturellen Grundeinstellungen, Deutungsmuster, Wertvorzugsordnungen und Weltansichten in sich aufgenommen, die Thomas Luckmann unter dem Stichwort 'Unsichtbare Religion' zusammenfasst, ein Wissen von objektiv verpflichtendem Charakter, das nur aufgrund seines hohen Allgemeinheitsgrades oberhalb jeden Fach- und Sachwissens, nicht aber aufgrund funktionaler Unfestgelegtheit bzw. 'Ästhetizität' und 'Fiktionalität' unserem Begriff von Literatur nahekommt." (ebd. 141 f.)

Im Zuge dieser Entwicklung wächst gerade in der Weisheitsliteratur der ideale Schreiber "über den kompetenten Verwalter, Bürokraten und Ritualisten hinaus und wird zum Gebildeten, Gelehrten und Weisen. Das kulturelle Wissen wird im Zentralbereich der verpflichtenden Verhaltensnormen schriftlich. Schreiben lernen heißt von jetzt an mehr als Berechnen, Organisieren und Verwalten lernen, es heißt in einem sehr umfassenden Sinne 'Leben lernen'." Aber auch bei diesem wichtigen Schritt der Überführung der Grundsätze der richtigen Lebensführung in die sprachlich artikulierte und reflektierte Form des "kulturellen Gedächtnisses" dienen die Texte letztendlich der Aufgabe der "Anpassung an das Gegebene" (ebd. 143), die in der Zeit des Traditionsabbruchs nach der Ersten Zwischenzeit auf neue Weise wichtig wurde: "Die Normen sozialen Handelns und Verhaltens werden in dem Moment verschriftlicht und kodifiziert, wo erstens die 'mimetische Tradition' abgebrochen ist und es keine Vorbilder und Lebensformen mehr gibt, die diese Normen verkörpern, wo zweitens die selbstverständliche Geltung dieser Normen nicht mehr gegeben ist und wo drittens ihre Verbreitung über den angestammten Trägerkreis hinaus notwendig wird. ... Einerseits galt es, den Normen der integrativen Ethik und Selbstzurücknahme wieder Geltung zu verschaffen, die mit dem Zusammenbruch des Alten Reichs so gründlich in Frage gestellt worden waren. Andererseits mussten diese Normen universalisiert werden, d. h. aus der impliziten Standesethik einer hauchdünnen Oberschicht musste die Ethik einer breiten, staatstragenden und das Ägyptertum

insgesamt repräsentierenden kulturellen Elite, d. h. eine Art ‘Bildung’ werden. Erst das Mittlere Reich sah sich genötigt, mit dem Projekt der politischen Restauration auch eine gezielte Bildungspolitik zu betreiben. In diesen Kontext gehört die Verschriftung sozialer Normen.” (ebd. 145) Die jetzt erfolgende detaillierte schriftliche Elaboration der Ma’at-Konzeption der “konnektiven Gerechtigkeit” verfolgt also das Ziel, den Einzelnen einzubinden in die gemeinschaftliche Struktur, die - gesellschaftlich wie kosmisch - bewahrt werden muss bei Strafe des Untergangs.

Auch das Neue Reich schließt sich letztendlich an diese Idee an. Nach der als Katastrophe und Bruch erlebten Amarnazeit greift man jetzt bewusst auf die Autoren des Mittleren Reiches zurück: “In der Kultur der Ramessidenzeit haben wir es mit einer Gegenwart zu tun, die die Vergangenheit nicht unreflektiert in sich trägt, sondern sie sichtbar als das Andere ihrer selbst auf den Sockel eines normativen Vorbilds stellt.” (ebd. 303) Unterstützt wurde dieser in ramessidischer Zeit stattfindende Prozess einer “Wiederholung der Geburt”, in der Ramses II. sich z. B. so stark mit Sesostris I. und Sesostris III. identifiziert, dass ihre Personen bei späteren Autoren verschmelzen, durch den Wandel der Umgangssprache, die sich inzwischen deutlich von der Literatursprache des Mittleren Reiches unterschied. Echnaton hatte in seinem Ikonoklasmus auch die Bindung an die Schriftsprache des Mittleren Reiches aufgegeben, so dass in der Ramessidenzeit im Gegenzug in einem neu gefundenen Kompromiss zwischen Umgangs- und Literatursprache das Bewusstsein für die Andersartigkeit und klassische Besonderheit der Literatur des Mittleren Reiches geschärft wurde, an denen man sich als Vorbildern orientierte und die man zu erreichen versuchte, um Kontinuität zu gewährleisten. Neben dieser offiziellen Schriftkultur bildet sich zwar auch ein “Freiraum des Ästhetischen” heraus, “der von den formativen und normativen Ansprüchen der Bildungsliteratur entlastet ist. Hierher gehören die Werke einer narrativen Unterhaltungsliteratur mit mythologischen Erzählungen, historischen Novellen und Märchen, zweitens Liebeslieder und drittens die im engeren Sinne karnevalesken Gattungen der erotischen Bildgeschichte und der Illustrationen zu Tiergeschichten. ... Das vergessenstiftende ‘Lachwort’, das normalerweise abgedrängt ist in die Subkultur schriftloser Folklore, wird in der Ramessidenzeit für die Dauer zweier Jahrhunderte in den Raum der Schrift aufgenommen und konstituiert dort einen Freiraum ästhetischer Kommunikation.” (ebd. 309 f.) Doch das Entscheidende bleibt: “Die Ausbildung dieses Freiraums geht einher mit der Kanonisierung der Schulklassiker. Jetzt entsteht die Vorstellung einer alten, maßgeblichen Literatur, die man nicht fortsetzen, sondern nur auswendig lernen und kopieren kann.” (ebd.)⁹³

⁹³ Zu Recht macht Assmann auf das Typische eines solchen Kanonisierungsprozesses aufmerksam, wenn er fortfährt: “Im Hellenismus wird sich dieser Prozess in Ägypten wiederholen. In Alexandria geht die Kanonisierung der griechischen Klassiker einher mit dem Neoterismus einer ‘leichten Muse’ (Kallimachos) Die Unfortsetzbarkeit der Alten weckt hier wie in der Ramessidenzeit den Wunsch nach einer ‘neuen’ Literatur, die leicht und unterhaltend

In einem erheblichen Umfang ausgeweitet und reflexiv intensiviert werden diese Aktivitäten in der Äthiopen- und Saitenzeit, so dass Jan Assmann für das 7. Jahrhundert sogar von einer “tiefgreifenden bewusstseinsgeschichtlichen Veränderung” sprechen kann: “Ausgehend vom kuschitischen Königshaus und seiner legitimatorischen Propaganda, dann aber schnell übergreifend auf breite Kreise der gebildeten Schichten in Ägypten, kommt es zu einer grundsätzlich neuen Beziehung zur geschichtlichen Vergangenheit und zu einer neuen Konstruktion kultureller Zeit. Ägypten wird sich seiner Zeittiefe bewusst, entwickelt ein neuartiges Kulturbewusstsein und versucht, dieses Bewusstsein in einer großen Vielfalt künstlerischer und literarischer Formen zum Ausdruck zu bringen. Die sprachliche, ikonische oder architektonische Form wird nun nicht mehr einfach als das alternativenlos Richtige und Normgemäße entworfen, sondern in bewusster Selektion aus einem Paradigma möglicher Optionen ausgewählt. Dadurch gewinnen die Botschaften eine reflexive Dimension: sie realisieren nicht nur ein bestimmtes Thema bzw. eine bestimmte Funktion, sondern machen darüber hinaus auch eine stilistische Wahl sichtbar, die ein Bekenntnis zur Vergangenheit darstellt und damit zu Ägypten als einer kulturellen Identität.” (ebd. 375) Neben den kontinuierlichen Gebrauch alter Formen tritt besonders in der Saitenzeit die Form des Rückgriffs in einem Umfang, “der auch für ägyptische Verhältnisse ungewöhnlich ist und die Bezeichnung ‘Renaissance’ verdient. Ägypten entdeckt nun in einem viel umfassenderen Sinne als in der Ramessidenzeit sein eigenes Altertum und erhebt es in den Rang einer normativen Vergangenheit. ... Der Rückgriff auf Modelle der Vergangenheit nimmt das Ausmaß einer kulturellen Revolution an. Er umfasst jetzt alle Bereiche der Kultur bis hin zur Namensgebung. Man legt sich ‘schöne Namen’ zu, die an Namen des Alten Reichs anklingen, läßt sich in Stil und Tracht des Alten Reichs darstellen, kopiert aber auch Vorbilder des Mittleren und Neuen Reichs, erreicht in der Inschriftensprache ein wesentlich reineres Mittelägyptisch als in der Äthiopenzeit und verwendet auf breiter Basis uralte Pyramidentexte für die Grab- und Sargbeschriftung.” (ebd. 377) Erst jetzt “erfährt die ägyptische Totenbuchtradition eine durchgehende Redaktion” im Sinne einer Kanonisierung, “die nicht nur die Textgestalt der einzelnen Sprüche, sondern vor allem auch Reihenfolge und Gesamtbestand festlegt.” (ebd. 378)

Der gesamte Vorgang mag in seinem Eklektizismus geradezu als eine Art “Ägyptomanie der Ägypter” erscheinen, als Inszenierung und kulturelle Maskerade. Besser gerecht wird man ihm, wenn man in der aneignenden Durcharbeitung des eigenen Geschichtsraums einen vergleichbaren Durchbruch historischen Bewusstseins sieht wie in der etwa gleichzeitigen Konstruktion

sein soll, weil die Bildungsfunktion ja von der alten, in den Rang des Klassischen erhobenen Literatur wahrgenommen wird.” (ebd.) Diese Parallele im Kanonisierungsprozess bedeutet natürlich nicht zugleich eine Parallelität der Kommunikationsstruktur.

historischer Vergangenheit in Israel (Exodus-Erzählung), Assyrien und Babylonien (Palast-Bibliotheken) und Griechenland (peisistratidische Redaktion des Homertextes), nur dass die Voraussetzungen in Ägypten viel günstiger waren: “Die Zeugnisse der Vergangenheit standen hier in überwältigender Sichtbarkeit und Zugänglichkeit vor aller Augen. ... Der eigentümliche Konservatismus des hieroglyphischen Schriftsystems und die Gründlichkeit der ägyptischen Schulbildung, die die Kenntnis der klassischen Sprache und der fundierenden Texte immer lebendig gehalten hat, sowie schließlich auch der kontinuierliche Gebrauch teilweise uralter Texte im Kult hatten dafür gesorgt, dass diese Monumente nicht nur sichtbar, sondern auch lesbar blieben.” (ebd. 380) Andererseits erweist sich gerade dieser Vorzug in gewisser Weise als Hindernis, denn durch die Überfülle des Überlieferten, das seit der Saitenzeit noch stärker als bisher vorbildhaften Rang hat und “das es in möglicher Perfektion zu kopieren gilt”, wird auch die gesamte Kunst und Sprache der Tempeldekoration noch “regelgebundener, stereotypisierter, wenn man will, ritualisierter als alle frühere Kunst. Der piktographische Charakter der ägyptischen Kunst, die Tendenz zur Bildformel, die der Kunst aufgrund ihrer engen Verwandtschaft mit der Hieroglyphenschrift von Haus aus eignet, kommt jetzt stärker zum Durchbruch.” (ebd.)

Als dann in der Spätzeit der Glaube an das “Jenseits” nachläßt, führt dies zu einer noch weitergehenden “Sakralisierung des Diesseits. Die Stadt wird zur heiligen Stadt, das Land Ägypten zum heiligen, ja ‘allerheiligsten’ Land (ἱεροτάτη γῆ) in dem Maße, wie es zum Ziel der ägyptischen Jenseitswünsche wird. Ganz Ägypten wird so im spätägyptischen Denken zu einem ‘jenseitigen Bereich in der diesseitigen Welt’, zum *templum mundi*.” (ebd. 396) Am Ende der ägyptischen Geschichte steht daher, verstärkt durch die Erfahrung der Fremdherrschaft, eine Theologie, die die Einwohnung des Gottes im Tempel mit den Mitteln der Sprache und des Rituals herbeiführen will, um durch seine Energie die Welt in Gang zu halten, Sinn und Heil zu vermitteln. Dafür verantwortlich sind die Priester, die sich immer mehr als elitäre, sorgfältig auf ihre rituelle Reinheit achtende Kaste etablieren, die über das Wissen eines genau festgelegten Kanons von 42 heiligen Büchern verfügen und in der Geborgenheit der Tempel die heiligen Rituale vollziehen. Erst jetzt, im Zusammenhang mit der Entstehung des Priestertums als Lebensform, entwickeln sich auch jene Ergänzungen der Hieroglyphenschrift um kryptographische und arkanisierende Elemente, die den Zeichenbestand “um gut das Zehnfache” (ebd. 459) vermehren. Am Ende der ägyptischen Sinn-Geschichte steht damit die Theologie als exklusive, aus Gründen der Selbstdefinition gegenüber den Fremden und den eigenen niederen Schichten ins immer Komplexere gesteigerte Geheimwissenschaft hieroglyphischer Texte und daraus abgeleiteter Rituale, die den Sinn-Diskurs auf immer kleinere Eliten und immer größere

Formelhaftigkeit beschränkt und den Zugang erschwert, statt ihn zu öffnen.⁹⁴

Es ist dieser Charakter der Hieroglyphenschrift und “Kunst als einer kulturellen Grammatik, einem Metatext, der die richtigen Formen kodifiziert und die Bildung ‘wohlgeformter’ Handlungen und Haltungen ermöglicht” (ebd. 381), den schon Platon in seinem Ägyptenexkurs in den “Gesetzen” (656 d - 657 a) im wesentlichen richtig erfasst hat, wenn er von den σχήματα spricht, in denen die Ägypter in ihren Tempeln die Vorbilder des Schönen für alle Zeiten verbindlich niedergelegt hätten; Thomas Mann hat es später im *Josephsromen* intuitiv das “zitathafte Leben” der Ägypter genannt. Den damit verbundenen Gegensatz zum griechischen Denken hat zuerst der Neuplatoniker Jamblichos benannt, “der in seinem unter dem Titel *Die Mysterien der Ägypter* bekannten *Brief des Abammon* den kulturellen Imperativ oder Prohibitiv der Ägypter - ‘Du sollst nichts verändern!’ - mit Bezug auf die Sprache und die religiösen Texte formuliert” (ebd. 393) und den “latenten Platonismus des hieroglyphischen Denkens” (ebd. 391) zum Ausdruck gebracht hat: “ ‘Weil nämlich die Götter die gesamten Sprachen der heiligen Völker wie der Ägypter und Assyrer für heilig erklärt haben, sind wir der Ansicht, dass unser mündlicher Verkehr mit den Göttern sich in jener Ausdrucksweise abwickeln müsse, die den Göttern verwandt ist. ... Deshalb also halten wir an dem Gesetze ihrer Überlieferung unerschütterlich fest, da diese Form den Göttern eignet und ihnen angepasst ist.’ (VII 4) ‘Man muss also die altehrwürdigen Gebetsformeln wie heilige Asyle behüten, immer als die gleichen und in gleicher Weise, während man weder irgendetwas von ihnen wegnimmt, noch ihnen irgendetwas von anderswo zusetzt.’ (VII 5) Die Griechen, so fährt er fort, sind neuerungssüchtig, haben nichts Festes in sich und bewahren nichts so, wie sie es von irgendwem erhalten haben. ... “ (ebd. 393)

Die Sorge, “die heiligen Texte könnten den Göttern unlesbar werden” (ebd. 394) und damit die rituell zu bewahrende Kohärenz der Welt zerfallen lassen, begründet auf diese Weise zugleich die majestätische Größe der altägyptischen Überlieferung wie auch ihre zyklisch-zitathafte kommunikative Struktur, die im gesamten Verlauf ihrer Geschichte nicht auf die Schaffung von Neuem, sondern auf die Bewahrung des Alten im Interesse der Inanghaltung der Welt gerichtet ist. Im Unterschied zu den Achsenzeit-Kulturen, so fasst Assmann in seinem brillanten Buch über das kulturelle Gedächtnis zusammen, fokussieren die Ägypter sich nicht auf “die

⁹⁴ Der ausgeprägte Universalismus des Isis- und Sarapis-Kultes steht bereits unter dem Einfluss der Ptolemäer, die sich als hellenistische Griechen gegenüber dem Enklaven-Denken der Ägypter um den “Abbau der kulturellen Grenzen” (ebd. 470) bemühen. “Das Projekt des Hellenismus bestand nicht darin, die östliche Welt zu hellenisieren, sondern Ausdrucksformen zu finden, in denen indigene Traditionen transparent und übersetzbar wurden. Der Hellenismus stellte den lokalen Kulturen eine gemeinsame Sprache bereit, in der sie sich viel differenzierter und flexibler artikulieren konnten als in ihrer eigenen.” (ebd. 470)

Ausdifferenzierung des Wortes als der zentralen Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses. In allen diesen Kulturen vollzieht sich die Verfestigung des kulturellen Sinns und die damit verbundene Repristinaton von Tradition als eine Rückkehr zu großen und fundierenden Texten und als die Institutionalisierung einer Ausbildungskultur bzw. ‘Sinnpflege’, die dafür sorgt, dass die in diesen Texten kodifizierte Wirklichkeitsvision durch alle Epochen hin gegenwärtig und maßgeblich bleibt. Dieser Schritt wird in Ägypten nicht vollzogen. Hier wird die Wirklichkeitsvision nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, in Texten, sondern in den ‘Formen’ (‘schemata’) der Schrift und der Kunst, in Riten und Lebensformen kodifiziert. Durch die Kanonisierung und Institutionalisierung dieser kompakten Organisationsform eines kulturellen Gedächtnisses im Tempel der Spätzeit gelingt es der ägyptischen Kultur, den tiefgreifenden kulturellen Bruch zu überdauern, den die schon früh in der Perserzeit einsetzende Hellenisierung der Alten Welt bedeutete, und als das Monument einer vergangenen Kulturrepoche tief in die nachachsenzeitliche Welt hineinzuragen. Aber sie war außerstande, jene Formen einer Auslegungskultur auszubilden, die als das Prärogativ der Achsenzeitkulturen den verfestigten Sinn bis in unsere Zeit hinein gegenwärtig gehalten haben.” (1992, 195)

Dass die Griechen demgegenüber geradezu den “Prototyp einer Schriftkultur” (ebd. 259) entwickelt haben, hängt aufs engste zusammen mit der κόσμος-orientierten Form ihrer sekundären reflexiven Rationalität und ihrer ἀρετή-bezogenen Bewertung des Individuellen, das durch den immanenten und expliziten Auftrag zur Besonderung eine erhebliche Bedeutungssteigerung erfährt: Wo die Welt nicht durch Einfügung in das monistisch-inklusiv gedachte Ma’at-Konzept und ihre heilige Ordnung stabilisiert und vom Einzelnen durch seine Mitwirkung bei der Durchführung der Rituale in Gang gehalten werden muss, kann sich zwischen den Individuen ein Wettbewerb um die richtige Deutung der Welt entwickeln und literarischen Niederschlag finden. Bei diesem Prozess waren eine ganze Reihe weiterer Faktoren beteiligt, von denen diejenigen später behandelt werden, die das Verständnis von Geschichte und das politische Denken betreffen. Dass daneben die geographische Kleinräumigkeit Griechenlands, seine enge Verbindung zum Meer und der darauf beruhende Handel und Austausch mit den zu diesem Zeitpunkt kulturell entwickelteren Völkern des Vorderen Orients und Ägyptens eine wichtige Rolle spielen, liegt auf der Hand und braucht an dieser Stelle nicht eingehend thematisiert zu werden.

Lange überschätzt wurde die Bedeutung des griechischen Alphabets für die in erkennbarer Weise mit Homer einsetzenden Charakteristika der griechischen Kommunikation. Unbestritten bleibt natürlich der gewaltige Fortschritt, die Dynamisierung des Literarisierungsprozesses durch eine Schrift, die als erste konsequent die Laute unter Einschluss der Vokale schrieb und dadurch eine

weitgehende Kontextunabhängigkeit erreichte. Sie konnte jetzt nicht nur innerhalb einer Sprachwelt verstanden werden (wie die semitischen Konsonantenschriften), sondern als universales Medium von bis dahin unbekannter Plastizität für die Umsetzung mündlicher Rede eingesetzt werden. Durch die geringe Menge ihrer Zeichen konnte sie weiterhin viel leichter und von immer mehr Menschen erlernt und angewendet werden. Dennoch ist es nicht bereits die Alphabetschrift als solche, die den achsenzeitlichen “Sprung” ausgelöst hat, sondern erst ihre gesellschaftlich-kulturelle Bedeutung, ihre Einbettung in das kulturelle System der Griechen.⁹⁵ Da ist nun erstaunlich, dass die in ihrer geschichtlichen Wirkung kaum zu überschätzende griechische Alphabetschrift und das Schreiben selbst von den Griechen selbst gerade nicht sehr hoch bewertet, sondern z. B. bei Aristoteles geradezu geringgeschätzt wurden als dasjenige, was nur äußerlich “das in der Stimme” (τὰ ἐν φωνῇ) wiedergebe, nicht “das in der Seele” (τὰ ἐν ψυχῇ): “Eine solche Theorie bringt die Schrift in dreifache Distanz zur Welt: Die Begriffe beziehen sich auf die Welt, die Sprache bezieht sich auf die Begriffe, und die Schrift bezieht sich auf die Sprache, und zwar nicht auf die Ebene der begrifflichen, sondern der phonetischen Artikulation. Das extreme Gegenstück dazu ist die ägyptische Hieroglyphenschrift. Sie bezieht sich mit ihrer realistischen Bildhaftigkeit unmittelbar auf die Welt, und mit ihrer Zeichenfunktion sowohl auf die phonetische als auch auf die semantische Ebene der Sprache. Sie gibt also nicht nur ‘was in der Stimme ist’, sondern auch ‘was in der Psyche ist’ und darüber hinaus auch noch ‘was in der Welt ist’. ... Die Hieroglyphenschrift geht, was ihre sinnliche Präsenz angeht, weit über das gesprochene Wort hinaus. In ihr gewinnt Sprache eine vielfältigere, bezugsreichere Wirklichkeit als in der Stimme. Die Alphabetschrift ist demgegenüber ein abstraktes Aufzeichnungsmedium für die Stimme, in der die Sprache ihre eigentliche Präsenz und Wirklichkeit hat. Griechenland wird zur Schriftkultur nur auf dem Wege der Wortkultur, Ägypten dagegen ist auch als Bildkultur und daher in einem viel umfassenderen Sinne eine Schriftkultur. Der Weg zur Schrift führt hier nicht nur über die sprachliche, sondern auch über die bildliche Gestaltung und Aneignung von Welt. Die Schrift gilt hier als der höchste und heiligste Ausdruck, den Sinn gewinnen kann.” (1992, 265 f.)

Macht man also die kulturelle Bedeutung der Schrift zum Maßstab und nicht ihre Verbreitung, so wird deutlich, dass für Ägypten (und in anderem Sinne auch für Israel - denn Gott ist Autor und

⁹⁵ Jan Assmann weist darauf hin, dass gerade Erforscher der griechischen Schrift und Schriftlichkeit wie Havelock oder Goody in ihrer Euphorie die Bedeutung der griechischen Alphabetschrift zu hoch einschätzen, weil sie - wie andere Altphilologen auch - die Leistungsfähigkeit der orientalischen Schriften unterschätzen und die Schwierigkeit ihres exotischen piktographischen Charakters überschätzen (1992, 262 Anm. 8) und hält demgegenüber fest: “Es gibt keinen Laut, kein Wort, keinen Satz, keinen Gedanken der jeweiligen Sprache, der sich in der zugehörigen Schrift nicht ausdrücken ließe.” (ebd. 263) Erhebliche Abstraktionsleistungen stellen sowohl die orientalischen Schriften oder die Hieroglyphenschrift als auch die griechische Schrift dar.

Schreiber!) die Schrift einen viel höheren Stellenwert in der Gesellschaft hat als für die Griechen: Dort bildet sie das Heilige ab oder hält es in seinen Wandlungen fest, hier dient sie primär zur Aufzeichnung mündlicher Vollzüge. Gerade die fundierenden “Großen Texte” der Griechen (Homer, die Lyrik, die Tragiker, die Platonischen Dialoge) geben sich weitgehend als mündliche Rede oder räumen dem Mündlichen großen Raum ein (wie die Historiker); sie “tragen ihre Schriftlichkeit nicht zur Schau, sondern vielmehr ihr bruchloses Hervorgegangensein aus und Wiedereingehen in körperliche, lebendige Stimme und Interaktion. Offenbar versteht sich die Schrift hier nicht, wie in Ägypten und Israel, als eine ewige, unwandelbar stillgelegte, heilige Gegenwelt zur Flüchtigkeit des mündlichen Worts.” (ebd. 266 f.) Man kann gerade umgekehrt das Besondere des griechischen Schriftgebrauchs darin erkennen, dass die Schrift eben nicht primär zur Erschließung eines heiligen Raumes oder kulturell fixierter Erinnerung in Dienst gestellt wurde und daraus seine Würde bezog, sondern flexibel und offen für die Aufnahme, Veränderung und Steigerung mündlicher Kommunikation blieb. Der Gebrauch der Schrift in Griechenland konnte die Kommunikation “flüssig” erhalten, weil Schrift hier nicht eingebunden war als Instrument politischer Repräsentation, wirtschaftlicher Organisation und bürokratischer Machtentfaltung wie in den altorientalischen Gesellschaften und nicht beauftragt mit der Festschreibung der Weisung Gottes wie in Israel: “Der Sonderweg griechischer Kulturentwicklung ist nicht allein eine Sache des Schriftsystems, sondern eines viel komplexeren Befundes, in dem es auf die Frage ankommt, wo die Instanzen der Weisung konzentriert sind, wie Verbindlichkeit gesichert und durchgesetzt wird. Das Besondere der griechischen Situation liegt in einer soziopolitischen Verwendung von Schrift, die am besten negativ zu kennzeichnen ist, als Freiraum, der weder von der Weisung-gebenden Stimme eines Herrschers noch eines Gottes besetzt ist. Dieses Macht-Vakuum hat das Eindringen von Oralität in die griechische Schriftkultur begünstigt.” (ebd. 269)

Durch diese Konstellation ist in der griechischen Literatur von Anfang an die Möglichkeit eröffnet und geradezu nahegelegt, Neues zu sagen, von der Überlieferung Abweichendes, Überzeugenderes. Die Prinzipien der Innovation, der agonalen Variation und der Steigerung machen von Homer und den Rhapsodenwettkämpfen an eine Grundstruktur der griechischen Literatur aus, die das inhärente spezifische Verständnis von Rationalität und Individualität, aber auch von Geschichte und Politik gleichermaßen zur Voraussetzung hat, zum Ausdruck bringt und befördert. Schon dem jüdischen Historiographen *Flavius Josephus* fiel das auf der Folie seines eigenen, ganz anderen Weltverständnisses auf, wenn er in seiner Schrift *Contra Apionem* das Wesen der jüdischen Geschichtsschreibung der Propheten von der griechischen Geschichtsschreibung absetzt: Es stehe bei den Juden nicht allen offen, Geschichte zu schreiben, daher gebe es auch keine Widersprüche, und die Texte stünden unverrückbar fest, weil sie auf göttliche

Inspiration, gegründet seien, während die Griechen immer wieder Neues und Widersprüchliches hinterlassen hätten. Während Josephus also für eine Form von Schriftlichkeit eintritt, die charakterisiert ist durch Heiligkeit, Unbewegtheit, Unveränderlichkeit und Widerspruchsfreiheit und darin das Wesen der eigentlichen Schriftkultur sieht, erkennt er in für ihn anstößiger Weise bei der griechischen Form von Schriftkultur Vielfalt, Wechsel und Widersprüchlichkeit⁹⁶: “Die Schriftlichkeit, die in Israel zu einer kristallinen Stillstellung und Monolithisierung der Überlieferung führt, führt in Griechenland zur Verflüssigung, zum Strittigwerden und zur Differenzierung des Überlieferten.” (ebd. 271) Während in Ägypten die Kultur bis zum Schluss auf der Figur der rituellen Kohärenz aufbaute und das Volk Israel um den einen heiligen kanonischen Text eine reiche Auslegungskultur entfaltete, entwickelten die Griechen die Form der agonistischen Intertextualität⁹⁷, wo der Anspruch verschiedener Einzelner auf gültige Aussagen sich dem Wettbewerb (der “guten ἔρις” Hesiods) stellen muss und dadurch zugleich eine Form von mentaler Öffentlichkeit konstituiert, die völlig neuartig ist und aufgrund der leichten Erlernbarkeit der Schrift immer weitere Teile der Bevölkerung in einen Prozess der Suche nach dem eigenen Standpunkt und der Wahrheits-Findung einbezieht.

Die Übertragung der Struktur mündlicher öffentlicher Rede, wie sie bei den Versammlungen auf der ἀγορά und beim συμπόσιον üblich war, in das Gebiet der Literatur führte zur Ausbildung einer intertextuellen Kommunikation, die in der intertextuellen Bezugnahme die Offenheit der ursprünglichen Redesituation bewahrte: “Nicht mehr Sprecher reagieren auf Sprecher, sondern Texte reagieren auf Texte. ... Eine neue Form kultureller Kontinuität und Kohärenz entsteht: die Bezugnahme auf Texte der Vergangenheit in der Form einer kontrollierten Variation, die wir ‘Hypolepse’ nennen wollen.” (ebd. 281⁹⁸) Wahrheit ist bei diesem Kommunikationsverständnis

⁹⁶ Vgl. dazu J. Assmann 1992, 270 f., der sich besonders auf die Paragraphen 8, 12 und 38-41 in *Contra Apionem* bezieht. Vgl. auch das hochinteressante und materialreiche Buch von Kleingünther 1933 über das Motiv des πρώτος εὐρετής in der griechischen Literatur, passim. - Der Satiriker Lukian hat das Befangensein der Ägypter im Alten und den griechischen Sinn für das Neue in einer schönen Geschichte in seinem *Prometheus* dargestellt: Als Ptolemäus, Lagus’ Sohn, den Ägyptern bei einem Fest zwei aus dem Orient mitgebrachte “nie gesehene Dinge” zeigte, nämlich ein schwarzes baktrianisches Kamel und einen zur Hälfte kohlschwarzen, zur Hälfte schneeweißen Menschen, und nicht daran zweifelte, dass “sie über einen so neuen Anblick in das angenehmste Erstaunen geraten würden”, musste er enttäuscht feststellen, dass sie über das schwarze Kamel trotz seiner prächtigen Ausstattung erschrecken und über den zweifarbigen Menschen bald lachen mussten, bald angstvoll erschauerten, “als ob sie ein Ungeheuer von böser Vorbedeutung erblickten: so dass Ptolemäus, wie er merkte, dass er eine so schlechte Ehre damit bei ihnen eingelegt habe und dass die Ägypter sich wenig aus der Neuheit machten, sondern das Schöne in Formen und Proportionen bei weitem vorzogen, beide sogleich wieder fortführen ließ ... (Werner/Greiner-Mai ²1981, Bd. III, 342)

⁹⁷ Der Begriff stammt von dem amerikanischen Altphilologen H. v. Staden (vgl. J. Assmann 1992, 286 Anm. 50).

⁹⁸ Der Begriff ist nicht genau in diesem Sinne quellensprachlich, nimmt aber den Terminus für die Weiterführung des Gesangs im Rhapsodenwettkampf auf und den Terminus für das Anknüpfen an das, was der Vorredner gesagt hat, in der Rhetorik. Vgl. ebd. 281 f. mit den Anmerkungen. Hypoleptische Diskurse sind, wie das Beispiel Chinas zeigt,

etwas, was nur auf dem Weg der Anknüpfung an bereits Vorliegendes und nur annäherungsweise im hypoleptischen Prozess erreicht werden kann: “Aus dem Bewusstsein der nie ganz vollständigen, immer vorausliegenden Erkenntnis bezieht er seine kinetische Energie. Der Wahrheit kann man aber nur näher kommen - das ist das Grundprinzip der Hypolepse - , wenn man sich von dem Wahn befreit, jemals von vorne anfangen zu können, erkennt, dass man immer schon in einen laufenden Diskurs hineingeboren ist, sieht, wie die Richtungen verlaufen, und lernt, sich bewusst, verstehend und kritisch auf das zu beziehen, was die Vorredner gesagt haben.” (ebd. 287) Mit dem dreifachen Bezug auf frühere Texte, die fragliche Sache und Kriterien des Wahrheitsanspruchs ergibt sich der hypoleptische Diskurs als besondere Form des intertextuellen Diskurses durch die Form von “Themenfeldern” oder “Problemen”, deren Relevanz allgemein empfunden wird, und er ist gebunden an Institutionen, die für diesen Diskurs freigestellt sind. Hypoleptische Kommunikation in diesem Sinne gab es im Alten Ägypten nur in Teilgebieten, z. B. bei den Lebenslehren⁹⁹, läßt sich aber außer in Griechenland z. B. auch in der Geschichte der chinesischen Philosophie beobachten. In der Form der hypoleptischen Anknüpfung an Texte wird Kommunikation über eine bestimmte Raum-Zeit-Verortung hinaus möglich; sie wird “interaktionsfrei” (Luhmann; ebd. 285) und damit universell anschlussfähig.

Für diese Struktur hypoleptisch-agonistischer Intertextualität ließen sich Beispiele aus der gesamten griechischen Geistesgeschichte anführen. Nachdem oben bereits kurz von Homer und den Lyrikern gehandelt worden ist, mögen an dieser Stelle als Beispiel einige Blicke auf die unglaublich dynamische, von starken Thesen, Antithesen und Synthesen gekennzeichnete agonistische Hypolepse der drei großen Tragiker dienen¹⁰⁰, deren Diskurs seinerseits anschließt an Ergebnisse und Themen der griechischen Geistesgeschichte seit Homer.

Das klassische 5. Jahrhundert hat unter religiös-theologischen Gesichtspunkten nichts von Winckelmanns “edler Einfalt und stillen Größe”, sondern ist ein Jahrhundert der Krise, kulturmorphologisch vergleichbar am ehesten mit dem 18. Jahrhundert. Das hängt einerseits mit dem Individualisierungsschub seit dem 7./6. Jahrhundert zusammen: “Die Fähigkeit zur individuellen Entscheidung und die Suche nach privater Lebenserfüllung findet ihren Ausdruck auch in der Religion: neben die Beteiligung an den kalendarisch festgelegten Polisfesten tritt das

nicht auf die Alphabetschrift begrenzt, sondern auch “im Rahmen eines komplizierten ideographischen Schriftsystems” (ebd. 284, Anm. 45) möglich.

⁹⁹ Assmann ebd. 290 präzisiert: “Es handelt sich ... hierbei, wenn man aufs Ganze der ägyptischen Kultur blickt, um Inseln im Traditionsstrom, um Ausnahmeerscheinungen, die die Regel bestätigen. Die Regel aber ist, dass Schriftlichkeit hier weithin eingebettet bleibt in die Institutionen ritueller Kohärenz, deren Prinzip die Wiederholung, nicht die disziplinierte Variation ist.”

¹⁰⁰ Auch an der Entwicklung des vorsokratischen Denkens ließe sich diese Struktur deutlich zeigen.

Interesse für Selbstgewähltes, Besonderes, und damit für zusätzliche Weihen und Mysterien. Mehr als zuvor wird dem einzelnen der Tod zum Problem, der in der Gemeinschaft doch fraglos eingeplant ist; so finden Verheißungen, über den eigenen Tod hinwegzuhelfen, aufmerksames Gehör. Das statische System der Religion gerät in dynamische Bewegung: seit etwa 600 nehmen Mysterien verschiedener Art einen deutlichen Aufschwung.¹⁰¹ Andererseits ist es die Folge der Rationalisierung und Historisierung des Denkens: Sowohl die vorsokratische Naturphilosophie als auch die ionische ἱστορίη Herodots mit ihren ethnographischen Exkursen und den Berichten über die νόμοι fremder Völker veränderten und erweiterten den Horizont der Menschen dergestalt, dass immer weitere Kreise die altüberlieferten religiösen Vorstellungen Homers kritisch betrachteten¹⁰². Wollte Xenophanes von Kolophon im 6. Jahrhundert die homerische Religion durch seinen Angriff auf den nun als unwürdig empfundenen Anthropomorphismus der homerischen Götter noch reinigen, so ließen die Sophisten im 5. Jahrhundert bereits verlauten, dass man über die Götter in Anbetracht ihrer Verborgenheit und der Kürze des menschlichen Lebens nichts wissen könne (Protagoras), dass sie auf Projektionen als Ausdruck menschlicher Wünsche oder menschlicher Dankbarkeit beruhten (Prodikos) oder gar Erfindungen schlauer Politiker zur Moralisierung der Gesellschaft seien (Kritias) - wenn man ihre Existenz nicht ganz bestritt (wie Diagoras von Melos).

Die Wirkung solcher Thesen auf das zu großen Teilen noch "altgläubige" Volk von Athen ist aufgrund ihrer öffentlichen Diskussion in der Demokratie außerordentlich groß gewesen. Die abwehrende Reaktion gegen das überstürzte Eindringen dieser in Ionien gereiften Gedanken war mitunter heftig und ist sowohl aus dem Spott der Komödie des Aristophanes als auch im Zusammenhang mit den Asebie-Prozessen¹⁰³ deutlich zu greifen. Wurden Asebie-Prozesse in der älteren Zeit wegen kultischer Vergehen angestrengt, so änderte sich das im Jahr 432 v. Chr. mit dem Gesetz des Diopieithes: Nunmehr "soll Klage erhoben werden gegen Leute, die die Religion nicht mitmachen und die astronomische Lehren verbreiten".¹⁰⁴ Es ging also um die Freiheit des Denkens, und Asebieprozesse dieser Art wie die gegen Aspasia, Anaxagoras, Protagoras, Diagoras von Melos und Sokrates waren bezeichnenderweise "eine Eigenart der athenischen Demokratie"¹⁰⁵ und zeigen in charakteristischer Weise die religiös-politische Gemengelage der

¹⁰¹ Burkert 1977, 416.

¹⁰² Die Zusammenhänge sind außer in den oben genannten übergreifenden Werken dargestellt z. B. bei Jaeger 1953, Nestle 1933 ff. und Nilsson 1950, 78 ff.; relativ knapp Burkert 1977, 452 ff.

¹⁰³ Dazu Nestle 14 ff.

¹⁰⁴ Plut. Per. 32.

¹⁰⁵ Nestle II 1933, 14.

demokratischen Polis Athen. “Die bürgerliche Frömmigkeit Athens¹⁰⁶ fühlte sich durch die neuen geistigen Strömungen, unter denen sie die positive Kritik der Religion von der negativen nicht zu unterscheiden vermochte, beunruhigt, und so setzten sich die in ihr mächtigen konservativen Kräfte mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln der Staatsgewalt gegen die Neuerer zur Wehr.”¹⁰⁷

Angesichts dieser geistigen Kämpfe überrascht es nicht, dass es keine einheitliche Theologie aller drei großen uns noch aus ihren Stücken bekannten Tragiker gibt, sondern dass sie deutlich voneinander unterschiedene Konzepte aufweisen.¹⁰⁸ Nach antiker Überlieferung kämpfte Aischylos in der Schlacht von Marathon mit (und hielt nur dies für wichtig genug, um es auf seinem Grabstein zu erwähnen), der junge Sophokles führte den Reigen der Epheben bei der Siegesfeier an, und Euripides wurde geboren. Dieser Synchronismus ist (wie so oft in der Antike) zugleich ein Sinn-Chronismus: Während Aischylos den Sieg über die Perser wie wohl die meisten Athener seiner Generation gläubig als von den Göttern gewirkt ansah¹⁰⁹ und Euripides’ Denken in vielem der sophistisch-rhetorischen Aufklärung seiner Zeit verpflichtet ist, steht für Sophokles das Wirken der Götter zwar unbezweifelbar fest, doch nicht mehr im Vordergrund. Entscheidend ist für ihn, was der Mensch aus der Situation macht, in die er gerät, welche Werte er vertritt, wie er mit dem Leid fertig wird und sich ihm gegenüber behauptet - das ist es auch, was Gestalten wie den Oidipus so unverwechselbar macht und immer wieder zur Rezeption herausgefordert hat.

Für Aischylos (525-456 v. Chr.) ist menschliches Handeln immer in Gefahr¹¹⁰ und oft “führt es in die ausweglose Lage, in der dieselbe Tat Notwendigkeit, Pflicht, Verdienst und zur selben Zeit doch schwerste Schuld bedeutet.”¹¹¹ In vielen Fällen ist diese Schuld durch menschliche Verblendung (ἄτη) oder menschlichen Frevelmut (ὑβρις) herbeigeführt, doch im Hintergrund

¹⁰⁶ Athen galt als die gottesfürchtigste Stadt: Isokr. 4,33; Aeschin. 3,129; Dem. 1,87; Pausanias I 17,1 und 24,3; Apg. 17,22.

¹⁰⁷ Nestle II 1933, 17.

¹⁰⁸ Gerade weil uns dies selbstverständlich erscheint, verdient dieser Punkt doch hervorgehoben zu werden: Während sich die theologischen Positionen in Ägypten mit der Ausnahme der Amarnazeit nur fast unmerklich und in Zeiträumen von Jahrhunderten veränderten, bringt die akzelerierte historische Entwicklung im Athen des 5. Jahrhunderts nicht nur ständig neue Entwürfe, sondern muss auch erstmalig mit der Gleichzeitigkeit inhaltlich unvereinbarer Positionen fertig werden.

¹⁰⁹ Vgl. Lesky³1971, 278. Themistokles formulierte nach Herodot VIII 109 damals das, was alle dachten: “Nicht wir, sondern die Götter und Heroen haben das vollbracht.” - Bei dem folgenden Kurzvergleich der Tragiker stütze ich mich außerdem vor allem auf: Lesky 31972, Kindermann 1979, 66 ff., Latacz 1993 und Nestle I und II 1933.

¹¹⁰ Vgl. etwa Ag. 1560 ff.

¹¹¹ Lesky³1971, 287.

wirkt im Sinne doppelter Motivation stets die Gottheit: “Wenn einer selbst in heißem Eifer steht, dann greift auch Gott mit an.”, heißt es in den “Persern”¹¹². Nach dem archaischen Verkettungsdenken des Geschlechterfluches kann gottgewollt immer wieder schweres Unheil auch über subjektiv Unschuldige wie Orest kommen. Doch zeigt sich etwa bei der Abstimmung über den des Muttermordes angeklagten Orestes in den “Eumeniden” auch, dass die Huld der Gottheit (hier Athenes) die Kette von Schuld und Sühne zu zerreißen vermag, indem sie ihre Macht zum Wohl des Menschen gebraucht und ihm zu seinem eigenen Besten die Ideen von δίκη und πειθώ, von Recht und friedlicher Überredung vermittelt.¹¹³ Der handelnde Mensch gerät zwar ins Leid, doch er kann und soll “durch Leiden lernen” (πάθει μάθος)¹¹⁴. Im letzten ist die Weltordnung des Zeus, des “allschuldigen” (παναίτιος) und “allwirkenden” (πανεργέτης)¹¹⁵ für den frommen Sinn des Aischylos gerecht, und seine Dramen, in denen er ähnlich wie Pindar stets bemüht ist, alles Unwürdige, Kleinliche, Menschliche von den Göttern fernzuhalten, müssen als Rechtfertigung dieser Zeus-Theologie, als Theodizee erlebt worden sein.¹¹⁶ Sie sind getragen von dem lebendigen “Glauben an die Allwirksamkeit und unfehlbare Weisheit der Gottheit, die schließlich doch alles, auch durch Bosheit und Leiden der Menschen, zum Guten führt und der daher die ehrfurchts- und vertrauensvolle Verehrung des sterblichen Menschen gebührt.”¹¹⁷

Kein größerer Gegensatz zu diesem gläubigen Vertreter der Generation der Perserkriege ist denkbar als Euripides (484-406 v. Chr.), für dessen Werk die Auseinandersetzung mit der philosophischen und sophistischen Kritik an den traditionellen Göttervorstellungen theologisch bestimmend ist.¹¹⁸ Er lehnt zunächst nicht nur Blutrache und Menschenopfer¹¹⁹, sondern ganz

¹¹² V. 742. Ähnlich ist Ag. 1505 ff. vom ἀλάστωρ συλλήπτωρ, dem “Fluchgeist, der nicht vergessen kann und mit anfasst”, die Rede.

¹¹³ Gerade die Orestie mit ihrem versöhnlichen Schluss und der Überführung des gleichsam blinden Vergeltungsdenkens in die geordneten Bahnen menschlicher Rechtsprechung ist zugleich ein eminent politisches Werk: “An den Dionysien des Jahres 458 - da bestand der Attisch-Delische Seebund (begründet 477) gerade 20 Jahre - zeigte Aischylos mit seiner Orestie dem ganzen Griechentum, was die Hellenen Athen verdankten: Ordnung, rationale Helle, Geistigkeit, intellektuelle Führerschaft.” (Latacz, 130 f.) Doch Athen verdankt seine Macht eben nicht sich selbst: entscheidend bleibt auch hier die Einbindung in die Zeus-Theologie des Aischylos. Die “Athen-Idee” findet sich auch im Oidipus auf Kolonos des Sophokles.

¹¹⁴ Ag. 177. Vgl. auch Ag. 249 f. und öfter.

¹¹⁵ Ag. 1486.

¹¹⁶ Vgl. vor allem Ag. 160 ff., 750 ff. (wo Aischylos sich entschieden gegen die gängige Lehre vom Neid der Gottheit abgrenzt) und 772 ff. (wo die Zeus-Tochter Dike an seine Stelle tritt). Nach der Ermordung des Agamemnon heißt es V. 1687: “Was findet bei den Menschen ohne Zeus sein Ziel? Was ist in diesen Dingen nicht von Gott vollendet?” Doch schon V. 182 ist bei aller Gewaltsamkeit der göttlichen Weltregierung auch von ihrer χάρις, also ihrer Gunst oder Gnade die Rede.

¹¹⁷ Nestle 1946, 213.

¹¹⁸ Schon Aristophanes hat dies bekanntlich gesehen und daher in den oben schon zitierten “Fröschen” des Jahres 405 im Hades einen regelrechten Agon um die beste Art der Dichtung stattfinden lassen zwischen Aischylos als pathetisch-altväterlichem Dichter mit intakter Moral und Euripides als modernem, spitzfindig-rationalistischem

allgemein die kultischen Gebräuche seiner Zeit weitgehend ab: die sich auf die Erfüllung bestimmter Wünsche richtenden gewöhnlichen Gebete werden dem Wesen Gottes nicht gerecht, zumal wenn sie mitunter ganz unwürdige Inhalte haben; Opfer und Weihgeschenke wären ein Indiz für die Habgier der Götter, wenn es nicht auf die fromme Gesinnung ankäme; das Asylrecht der Tempel und Altäre ist unrecht und schädlich, weil es als Schutz vor Strafe für Unrecht und Frevel missbraucht wird; die kultischen Reinheitsvorschriften über die Befleckung von Heiligtümern sind sinnlos, weil man Gott nicht beflecken kann; die Praktiken der Mantik in Orakel und Traumdeutung sind ein einziger Schwindel und geben vor, den für Menschen unerforschlichen Willen Gottes zu kennen, statt den Menschen zu eigener vernünftiger Überlegung anzuhalten. An anderen Stellen werden in rationalistischer Manier bestimmte Mythen als unglaubwürdig verworfen oder die den Orest verfolgenden Erinyen als Halluzinationen eines Geisteskranken interpretiert. Im Zentrum seiner Kritik steht jedoch das unsittliche Handeln der Götter: An der Weltregierung der Götter muss etwas faul sein, wenn wie im "Herakles" Zeus erst ehebrecherisch die Gattin des Amphytrion schwängert, dann der Familie seines Sohnes nicht zu Hilfe kommt und schließlich nicht verhindert, dass der heimkehrende Herakles, der Wohltäter und Kulturheros der Griechen, im von Hera gesandten Wahnsinn die eigene Frau und die eigenen Kinder ermordet: "Das ist ein Gott, zu dem man beten könnte?"¹²⁰ Und andernorts antwortet Euripides, indem er dezidiert die Religion an der Sittlichkeit misst: "Wenn Götter Böses tun, sind' s keine Götter."¹²¹

Mit seiner entschiedenen Kritik will Euripides jedoch nicht die Religion insgesamt, sondern nur bestimmte Erscheinungen treffen in der Absicht, sie zu reinigen und zu läutern.¹²² So gibt es umgekehrt viele Stellen, an denen er positiv eine neue Theologie entfaltet: In eklektizistischer Anlehnung an verschiedene Thesen der ionischen Philosophie walten die Götter für ihn mal als unpersönliche, pantheistisch gedachte Macht in der Natur, mal sind sie eine Art Gesetzmäßigkeit

Aufklärer, der den soliden herkömmlichen Lebens- und Denkstil zersetzt. Eine gute Analyse der entscheidenden Partien findet sich bei Latacz 1993, 262 ff., der die dauernden Angriffe der attischen Komödie auf Euripides zusammenfasst in den Kategorien "Destrukteur von hoher Sprache und erhabenem Ton", "Destrukteur von Seriosität bei Helden und Problemen", "Destrukteur von Religion und Glauben an die alten Werte" sowie - damit zusammenhängend - "Volksverderber".

¹¹⁹ Belegstellen für diese und alle weiteren Punkte finden sich reichlich bei Nestle II 1933, 114-130. Dort auch die m. E. immer noch beste Zusammenfassung zur Theologie des Euripides, der ich hier in vielem folge.

¹²⁰ Her. 1307. Vgl. Nestle II 1933, 116 ff. mit den Stellenangaben. S. 118 Anm. 3 zahlreiche weitere Stellen zu Euripides' Angriffen auf Unsittlichkeit und Unwürdigkeit von Göttern des Volksglaubens.

¹²¹ Bell. fr. 292,7; ähnlich Iph. Taur. 391. Dagegen messen Aischylos (Choephoren 958 f.) und Sophokles die Sittlichkeit an der Religion: "Denn schlecht ist nichts, was Götter je befehlen." (Soph. Thyest. fr. 247 P)

¹²² Vgl. Hipp. 1102 ff., Hek. 488 ff., Hek. 958 f., Hel. 1137 ff.

oder Weltgesetz, mal regiert mit τύχη der blinde Zufall.¹²³ Bezeichnend für das Suchen und die Zerissenheit ist das Gebet der Hekabe in den "Troerinnen", wo Hekabe betet: "O Du, Stütze der Erde, der Du auf der Erde Wohnsitz hast, wer auch immer Du bist, unergründliches Rätsel, Zeus, ob unerbittliches Gesetz der Natur, ob Menschengeist, ich bete Dich an."¹²⁴ Die Antwort macht eigens auf diese "neue Form des Betens" aufmerksam, die beim Volk von Athen auf breite Ablehnung stieß, und man versteht, warum Aristophanes¹²⁵ die entsprechenden Götter abfällig als "Privatgötter" (ἰδιῶτες θεοί) bezeichnen konnte.

Letzten Endes wollte oder konnte Euripides aufgrund seiner Einsicht in die Komplexität der Welt keine festen theologischen Antworten bieten, sich nicht für eine Norm entscheiden und daher auch nichts zur Lösung der Polisprobleme beitragen. Er setzte auf die rhetorisch durchgefeilte und psychologisch begründete Rede, die manchmal zu wahren Argumentationsschlachten sich ausweitet; doch sie führt zu keinem klaren Ziel, sondern endet in der ironischen Scheinlösung des *deus ex machina* oder findet Surrogate wie in der warmen Beschreibung menschlicher Freundschaft oder einfacher und redlicher Menschen. "Seine Stücke reflektieren in ihrem eruptiven Auf und Ab die ganze leidenschaftliche Unruhe, aber auch die ganze denkerische Anstrengung und geistige Zerrissenheit des Intellektuellen. Er hat sich mit allen großen Fragen seiner Zeit selbstquälerisch herumgeschlagen, ... aber Lösungen hat er nicht gefunden. Das ist der Grund, warum seine Stücke gegenüber den Tragödien des Aischylos und Sophokles einen so unerhört zwiespältigen Eindruck machen. Fast alle entließen offenbar schon sein Publikum - und sie entlassen auch noch uns - ... nicht mit einem Gefühl der erschütterten Erhebung, sondern in einem Zustand nervöser Gespanntheit."¹²⁶ So blieb er, der im Leben ein die Einsamkeit suchender Einzelgänger war, niemals öffentliche Ämter bekleidet hat und zur Gemeinschaft eher auf kritische Distanz ging, im 5. Jahrhundert der umstrittenste und am wenigsten erfolgreiche der drei großen Tragiker, gerade weil sich in seinem Denken schon die fortschreitende Loslösung des Individuums aus der politisch-religiösen Gemeinschaft ankündigte.

Sophokles (496-406/5) steht seinem Leben und Denken nach zwischen den beiden schon behandelten Tragikern. Wie für Aischylos sind auch für ihn die Götter der Volksreligion eine Glaubensgewissheit. "Ihre Verehrung in den hergebrachten Formen, mit Gebet und Opfer, der Glaube an ihre Offenbarungen in Träumen und Orakeln, der Gehorsam gegen ihre Weisungen,

¹²³ Vgl. Nestle II 1933, 123 ff.

¹²⁴ Troerinnen V. 884 ff.

¹²⁵ Frösche 889 ff.

¹²⁶ Latacz 1993, 253. S. 278 vergleicht er das Ziel des Euripides mit dem des Sokrates, durch immer neue Ansätze das Etablierte zu decouvrieren in der Hoffnung, durch Destruktion der Scheinwerte ein wahreres Dasein zu ermöglichen.

zumal wenn es gilt, eine Befleckung durch Sühne oder Reinigung zu tilgen ist ihm Herzenssache.“¹²⁷ Doch die Götter wirken in den meisten seiner Dramen nur im Hintergrund und sind nicht im Sinne der aischyleischen Theodizee sittlich gerechtfertigt. Eher erscheint der Mensch wie bei Homer gelegentlich geradezu als Spielball der Götter, ist der Grausamkeit ihrer präamoralischen Machtäußerungen ausgesetzt, und Sophokles zeigt in besonders krasser Weise das Leid auch des Gerechten und Unschuldigen.¹²⁸ Aber dieser Realismus hindert ihn nicht (wie Euripides), hinter allem, was geschieht, das Wirken der Götter zu sehen und ihre Fügung gläubig anzuerkennen. So lautet etwa der letzte Vers der “Trachinierinnen”, nachdem die ahnungslose Deianeira ihren Mann Herakles mit dem Nessosgewand auf furchtbare Weise zu Tode gebracht und sich selbst das Leben genommen hat, als ihr Sohn Hyllos daraufhin Klage gegen die Götter erhebt: “Doch nichts ist in all dem, was nicht Zeus ist.”¹²⁹

Gegen die Sophistik hat Sophokles immer wieder die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit des Menschen hervorgehoben und in dem berühmten Chorlied der Antigone¹³⁰ die Notwendigkeit der Einbindung des Menschen in die göttlichen und menschlichen Rechtsnormen gerade wegen seiner hochfliegenden Fähigkeiten betont. Ganz besonders ist er den wachsenden Zweifeln an den Orakeln entgegengetreten: Nachdem Iokaste im “Oidipus Tyrannos” gerade die Ungültigkeit der Orakel erkannt zu haben glaubte und angekündigt hatte, auf sie in Zukunft nicht mehr hören zu wollen, spricht vor ihrer Widerlegung durch die unmittelbar folgenden Ereignisse der Chor von den hochwandelnden, im Äther gezeugten Gesetzen, in denen Gott ist und nicht altert. Und er ruft diesen Gott als allbeherrschenden unsterblichen Zeus an, damit ihm der Frevel nicht verborgen bleibe. Denn wenn “das Göttliche schwindet”, “was soll ich dann noch tanzen?”¹³¹

¹²⁷ Nestle II 1933, 84.

¹²⁸ Über die Frage der Schuld der sophokleischen Helden gibt es bis heute eine heftige Debatte (Literatur bei Latacz 1993).

¹²⁹ Trach. 1278. Vgl. auch Aias 1036 ff. In fr. 895 P heißt es: “Die Würfel des Zeus fallen immer gut.” Und in fr. 843 P findet sich die “goldene Regel”: “Was man lehren kann, lerne ich, was man finden kann, suche ich, worum man beten kann, darum bitte ich die Götter.”

¹³⁰ Antigone 332 ff, bes. 365 ff. Zu Sophokles’ Auseinandersetzung mit der Sophistik vgl. Nestle 1948; Ehrenberg 1956, 195 ff. hebt Sophokles’ kritisch-ergänzende Position gegenüber Perikles hervor.

¹³¹ V. 910 und 896. Iokastes Ablehnung der Orakel steht V. 857 f., das Chorlied V. 863 ff. Bemerkenswert ist, dass Sophokles hier in der Auseinandersetzung mit der Sophistik auf die Naturphilosophie zurückgreift: Indem er von den im Himmel verankerten und daher der menschlichen Willkür entzogenen Gesetzen singen und tanzen läßt, versucht er, “die Spaltung von physis und nomos rückgängig zu machen und der Frömmigkeit eine neue, unerschütterliche Basis zu geben.” (Burkert 1977, 470) “Der ‘König Oidipus’ ist um 430 herum entstanden, auf dem Höhepunkt der Sophistik, d. h. der griechischen Aufklärungsbewegung des 5. Jh., der ‘Wissen ist Macht’-Bewegung, der allgemeinen Verstandes-Euphorie. Worin der Zeitbezug dieses Stückes liegt, wovon gewarnt wird - das scheint danach deutlich.” (Latacz 1993, 236)

Im Vordergrund steht bei Sophokles also weder die Rechtfertigung göttlichen Handelns wie bei Aischylos noch die Kritik an der Religion wie bei Euripides, sondern die Frage, wie der Mensch mit seinem Schicksal umgeht, wie er es trägt, wie er sich im Leid - nach Schadewaldts schönem Wort - "zu sich selbst versammelt"¹³², wie er im "Dennoch" seine Natur (φύσις bzw. ἦθος) selbst im Untergang bezeugt und bewährt. Sophokles selbst erklärte nach einem Zeugnis des Aristoteles einmal, er stelle die Menschen so dar, wie sie sein sollen, Euripides so, wie sie sind.¹³³ Während bei Aischylos die Figuren des Dramas letzten Endes dem schicksalbestimmten Handlungsgang untergeordnet sind und sie bei Euripides unter dem sezierenden Zugriff seiner Psychologie nicht selten ihre klaren Konturen verlieren, können die großen, klar umrissenen heroischen Gestalten des Sophokles das Publikum erheben und ihm Zuversicht schenken, weil sie unbeirrbar orientiert nicht am Nützlichen, sondern am Guten, Schönen und Gerechten ihren Gang bis zum Ende gehen.¹³⁴ Dieses Ende aber ist nicht immer "tragisch" im Sinne einer Katastrophe. Es ist vielmehr auffallend, dass die drei Werke der Spätzeit des Sophokles ("Elektra", "Philoktet" und "Oidipus auf Kolonos"), bei deren Abfassung der Dichter 75 Jahre und älter war, alle eine gemeinsame homogene Grundstruktur haben. Sie werden beherrscht von einer Zentralgestalt, die vom Anfang bis zum Ende des Stückes die Szene beherrscht, und diese heroischen Figuren haben anders als noch im "Oidipus Tyrannos" ihre "einsame Größe" verloren und sind nun offener für die Dimension des Intersubjektiven. Entscheidend ist jedoch, dass in keinem dieser Stücke die Hauptfigur "tragisch" zu Fall kommt, sondern in einer von Stück zu Stück sich steigernden Art und Weise erhöht wird: Elektra vollzieht erfolgreich mit Orest ihre Rache an der Mutter Klytaimestra; dem Philoktet erscheint am Ende sein alter, nach dem Tod unter die Götter aufgenommene Waffengefährte Herakles, fordert ihn unter Hinweis auf seinen eigenen Weg, der durch schweres Leid zur Erhöhung führte, auf, trotz allem für die Griechen vor Troja zu kämpfen, und verheißt ihm ein ruhmreiches Leben, in dem er - das Wichtigste - die Götter ehren soll; und Oidipus - wird in Kolonos erhöht zur Kraft eines Heros.¹³⁵

Der hier exemplarisch dargestellte theologische Diskurs der drei großen Tragiker fand innerhalb von nur ca. 80 Jahren im öffentlichen Raum von Athen statt und prägte ihn primär durch die Oralität der Stücke, durch die Praxis der Aufführungen (s. u. Kapitel 5). Doch schon wenig später wurde ein offizielles Staatsexemplar mit dem Text der drei großen Tragiker angelegt, das in die

¹³² Schadewaldt 1963, 52.

¹³³ Poetik 1460 b 32 ff.

¹³⁴ Vgl. Höhle 1984, 95 ff. mit weiterer Literatur.

¹³⁵ Vgl. Latacz 1993, 238: "Aus diesem Wandel der sophokleischen Sichtweise lässt sich auf eine zunehmende Mitigation und vielleicht auch auf eine zunehmende Glaubensgewissheit des Sophokles schließen." Vgl. auch S. 236 ff. mit dem Hinweis auf das Gebet in Phil. V. 1440 ff. Dass sich in den Werken des Sophokles ein zunehmendes Fernrücken der Götter zeige, wie Reinhardt ⁴1976, 11 meint, trifft in Anbetracht dieser Beobachtungen kaum zu.

Bibliothek von Alexandria gelangte. Als die Griechen in hellenistischer Zeit - auch unter dem Einfluss und in Übertragung altorientalischer Prinzipien der Pflege und Bewahrung heiliger Texte! - mit dem nun unglaublich verfeinerten Instrumentarium der Philologie in Alexandria (!) ihre fundierenden "Großen Texte" als Klassiker kanonisierten, waren deren Prinzipien der Innovation, agonalen Variation und Steigerung bereits so stark den Texten selbst inhärent, dass sie seitdem immer neu zur Auseinandersetzung herausfordern, weil sie Themenbereiche von grundsätzlicher Bedeutung als Probleme ansprechen und von ihrer Struktur her nicht für sich in Anspruch zu nehmen, endgültige und vollkommene Antworten zu bieten. Wenn es richtig ist, dass "die einzigartige Ideenevolution, aus der im Laufe weniger Jahrhunderte die fundierenden Texte, Traditionen und Denkformen des okzidentalen Rationalismus hervorgingen, weitgehend eine Sache der Schriftkultur, und zwar der griechischen Schriftkultur gewesen ist" (1992, 280¹³⁶), dann dürfte dies nicht zum wenigsten eben an dieser Struktur hypoleptisch-agonistischer Intertextualität liegen, die das griechische Denken seit Homer auf immer neue Bereiche übertragen hat und die gegenüber dem Modell ritueller Kohärenz Ägyptens eine entscheidende Differenz bedeutet, die bis heute maßgeblich zum menscheitsgeschichtlichen Fortschritt (mit allen seinen Facetten) beigetragen hat.

4. Kosmotheistische versus anthropozentrische Auffassung der Geschichte

Im Unterschied zur Struktur der Kommunikation ist das unterschiedliche Verständnis von Geschichte im Alten Orient und in der Antike schon öfter zum Gegenstand eingehender Untersuchungen gemacht worden, und über die Geschichtsbilder von Griechen und Römern, Juden und Christen, in Mittelalter und Moderne bis hin zur Postmoderne gibt es detaillierte Analysen und umfassende Theorien. Offensichtlich galt dieses Gebiet aus der jüdisch-christlichen Tradition der zukunfts zugewandten Heilsgeschichte heraus immer als besonders wichtig und charakteristisch im Rahmen der okzidentalen Selbstdefinition. Ähnlich wie beim Individualitätsverständnis bestand und besteht daher aber gerade hier auch die relativ größte Gefahr der Verzerrung und des Missverständnisses durch die unreflektierte Übertragung eigener Sichtweisen. "Geschichte", "Geschichtlichkeit", "Geschichtsauffassung" oder "Geschichtsbild" sind ohnehin vieldeutige, nur schwer zu fassende Begriffe. Vielleicht hilft eine Definition weiter, der zufolge "Geschichte" zunächst objektiv als bloßer Vollzug eines Geschehens im Sinne faktischer Veränderung verstanden wird, während "Geschichtlichkeit" auf die Stellung des

¹³⁶ Mit dem Begriff der "Ideenevolution" folgt Jan Assmann Niklas Luhmann und verweist in Anm. 39 auf dessen Arbeiten von 1980 und 1984.

Menschen in diesem Geschehensstrom sich bezieht, "Geschichtsauffassung" die Strukturen des Geschichtsverlaufes in menschlicher Deutung ins Auge fasst und das jeweilige "Geschichtsbild" aus der sinngebenden Verarbeitung subjektiver Geschichtserfahrungen sich entwickelt. Da jedoch auch diese Unterscheidung aufgrund der Überlappungen der drei letzten Begriffs-Bereiche, wo die menschliche Wahrnehmung des Geschehens in unterschiedlicher Dichte und in unterschiedlichen Formen prägend wirkt, nicht trennscharf durchgeführt werden kann, möchte ich das von ihnen Gemeinte zusammenfassend als Bereich der "Historizität" bezeichnen.

Von vornherein spielt hier die subjektive Wahrnehmung der Ereignisse oder des Überlieferten eine entscheidende Rolle: Die Historizität eines Menschen ist abhängig von dem, was er aufgrund seiner durch Raum und Zeit bestimmten Schranken nur erfahren kann, und geprägt davon, wie er das Dargebotene rezipiert. Dabei kommen zwangsläufig Gefühle, Überzeugungen und Wertungen zum Tragen, die sich schon auf die Wahrnehmung, Auswahl und Ordnung der Ereignisse auswirken und gewissermaßen die Farben der Historizität bestimmen. Bestimmend sind neben dem Rohmaterial der (bei näherem Hinsehen nur scheinbar) "harten Fakten" jene beim Rezeptionsprozess wirksamen subjektiven Faktoren, die oft schon ihrerseits wieder von bestimmten Traditionen beeinflusst werden, weil niemand in einen geschichtslosen Raum geboren wird. Die hier auftretenden hermeneutischen Probleme verbieten die Rede von einer "objektiven Historizität" als *contradictio in adiecto*. Historizität meint vielmehr *a priori* etwas Subjektives, das sich in der Wechselbeziehung der individuellen Person und ihrer Gesellschaft mit dem sie umschließenden Gegenwartsbewusstsein konstituiert. Historizität qua Selbstverständnis und Selbstdefinition im Strom des Geschehens erweist sich somit selbst als Produkt des historischen Entwicklungsgangs und spiegelt die durch Ort und Zeit, durch Person und Gesellschaft, durch geistige, sozioökonomische und soziokulturelle Voraussetzungen gebundene Besonderheit des Urteilens und Handelns. Nicht zuletzt bilden für das Profil der Historizität die Verhaftung in Traditionen und der Grad ihrer selbständigen theoretischen Durchdringung entscheidende Gesichtspunkte.

Was die Welt des Alten Orients, aber auch die Griechen und Römer betrifft, so hat man immer wieder deren Denken pauschal als statisch und ahistorisch klassifiziert oder ihnen Geschichte geradezu abgesprochen.¹³⁷ Solche Urteile sind zu undifferenziert. Hier wird an einem spezifisch neuzeitlichen Geschichtsbegriff gemessen, der sich seit der Aufklärung etwa bei Vico und Herder entwickelt hat und im Historismus zum Allgemeingut wurde.¹³⁸ Geschichte wird seitdem nicht mehr nur als "Geschichte von etwas" verstanden, sondern auch als "Geschichte an und für sich",

¹³⁷ Vgl. dazu ablehnend Häussler 1965, 7 f.

¹³⁸ Vgl. zum Folgenden Kosellek 1975.

als “Geschichte schlechthin”, die “das gesamte politisch-soziale Beziehungsgeflecht auf dieser Erde in allen seinen zeitlichen Erstreckungen als ‘Geschichte’¹³⁹ begreift. Im Zuge fortschreitender Säkularisierung, im Zeichen der Französischen Revolution und im Bewusstsein wachsender Freiheit wurde für den neuzeitlichen okzidentalen Menschen anstelle von Gott oder Schicksal, Vorsehung oder Zufall, Recht oder Macht mehr und mehr die Geschichte zur universalen Berufungsinstanz. Sie wurde nun in einem neuen Verständnis “als Prozess, als Fortschritt, als Entwicklung oder als Notwendigkeit”, jedenfalls aber als “umfassender Bewegungsbegriff” gedeutet, der objektiven eigenen Gesetzen zu folgen schien. Subjektiv wurde sie gleichzeitig zum Aktionsbegriff: “Geschichte als Handlungsfeld und Tat, als Freiheit. Geschichte wird planbar, produzierbar, machbar.”¹⁴⁰

Statt solche fremden Maßstäbe an die Geschichtsauffassung des Alten Orients oder der Antike heranzutragen und sie vor dem Richterstuhl des Historismus als “ahistorisch” im Sinne “eigentlicher Geschichte” abzuurteilen, muss es vielmehr auch hier darum gehen, das geschichtliche Denken des Alten Orients und der Antike als “geschichtliches Denken sui generis zu verstehen und gelten zu lassen ... “. ¹⁴¹ Erst wenn es aus dem eigenen Kontext ermittelt wird, kann die jeweilige Besonderheit altägyptischen und griechischen Geschichtsdenkens sichtbar werden, dessen Weiterentwicklung im römischen und christlichen Geschichtsdenken schon innerhalb der Antike sehr verschiedenartige neue Deutungsmuster hervorgebracht hat.

Die Eigenart des altägyptischen Geschichtsdenkens gehört inzwischen wohl zu den besterforschten Gegenständen des Fachbereiches und braucht daher hier nur kurz dargestellt zu werden. ¹⁴² Geschichte erschien demnach, was das Grundsätzliche betrifft, dem Ägypter nicht wie uns linear gegliedert in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern er denkt sie als Geschehen innerhalb einer Zeit, “der der Begriff von Irreversibilität unbekannt ist. Die statische Ruhe des politischen und geographischen Selbstverständnisses des Ägypters, der sich und sein Land als die Welt schlechthin sieht, teilt sich auch dem Zeitbegriff und der Geschichtsauffassung mit. Geschichtliche Ereignisse stehen nicht in linearer Abfolge, sondern im Kreislauf zyklischer Wiederholbarkeit. Geschehenes kann jederzeit wieder geschehen, und Geschehendes ist irgendwann schon einmal geschehen, und sei es ‘zur Zeit der Götter’ oder ‘zur Zeit der Vorfahren’.”¹⁴³

¹³⁹ Ebd. 594.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Häussler 1965, 8.

¹⁴² Vgl. neben den einschlägigen Stellen bei J. Assmann 1975, 1990, 1991, 1992 und 1996 vor allem Brunner-Traut 1990, 99-113, Hornung 1966, 1982, 1992 (bes. Kap. 4 und 9), Otto 1954 und die einschlägigen Artikel im LÄ, bes. von Wildung (mit weiterer Literatur).

¹⁴³ Wildung 1977, 560.

Umgeben von den Zeugnissen seiner großen Vergangenheit, die allen seinen Sinnen unmittelbar zugänglich sind oder - in Form der alten Texte - in Schule und Erziehung ihm nahegebracht werden, gewinnt er den Eindruck uralt-ewiger Tradition seines Lebens: "Ein selbstverständliches mit-der-Vergangenheit-leben läßt den Ägypter den Geschichtsablauf nicht als eine Kette kausaler Verknüpfungen sehen, sondern als eine Folge und Wiederholung von Regelmäßigkeiten. Die Stellung des Ägypters zur Geschichte ist nicht zu trennen von seiner Stellung zur Natur, ja Geschichte ist für ihn ein Naturereignis, und seine Geschichte konzentriert sich auf die Aufdeckung und den Nachvollzug von Gesetzmäßigkeiten, setzt Regelmäßigkeit an die Stelle von Erst- und Einmaligkeit. ... Seine eigene Rolle in der Geschichte ist nicht die des freien, gestaltenden Individuums, sondern die des in einen von der Maat bestimmten Weltplan eingespannten 'Schauspielers' " und "so kommt dem Menschen in der ägyptischen Geschichte lediglich die Rolle des Vollziehers dieser Gesetzmäßigkeiten zu."¹⁴⁴ Erik Hornung hat für diese Geschichtsvorstellung der rituellen Wiederkehr und Feier des Augenblicks das schöne Wort von "Geschichte als Fest" geprägt¹⁴⁵. Das monistisch-inklusive Ma'at-Konzept bestimmt also nicht nur die Struktur der Rationalität, Individualität und Kommunikabilität, sondern auch die altägyptische Historizität. Das mag nun mit einigen Beispielen näher beleuchtet werden.

Eine ägyptische Geschichtsschreibung im abendländischen Verständnis von Forschung und Bericht über besondere Geschehnisse und ihren Zusammenhang mit anderen besonderen Geschehnissen gibt es in der altägyptischen Literatur nicht. Die sogenannte Annalistik reiht additiv und ohne kausale Verknüpfung Einzelereignisse aneinander, ohne das Besondere, Neuartige oder Einmalige hervorzuheben. Sie berichtet in erster Linie von Ritualhandlungen wie religiösen Festen, Opferstiftungen und Tempelbauten oder der - ebenfalls als Ritual gedachten! - Besiegung barbarischer Volksstämme an den Grenzen, weil die Welt in Gang gehalten und die Ma'at als allumfassende (prozessual gedachte) Ordnung der Welt bestätigt und bewahrt werden muss. Dieses Prinzip des Zyklischen geht so weit, dass der Pharao (in der seit der Narmer-Palette bekannten bildlichen Darstellung mit erhobener Keule) auch dann als Sieger über seine Feinde erscheint, wenn dies in unseren Augen den realen historischen Tatsachen widerspricht, und dass ihm (oder auch vornehmen Privatleuten) bestimmte Vollzüge als "Standardereignisse" im Sinne einer auf das Typische zielenden Idealbiographie zugeschrieben werden, auch wenn er sie gar nicht erlebt oder vollzogen hat. Umgekehrt erscheinen der Ordnung widersprechende

¹⁴⁴ Ebd. 561. Vgl. zu der Wechselbeziehung mit dem Kosmos-Denken auch J. Assmann 1990, 197: "Der ägyptische Kosmos ist ein Prozess, aber kein Progress: Er bewegt sich nicht auf ein Ziel zu, das in der endgültigen Überwindung des Bösen besteht. Er ist eine in sich kreisende Bewegung. Aber er ist ein Prozess im Doppelsinn des Wortes: 'Vorgang' und '(gerichtliche) Auseinandersetzung'. Die Anwesenheit des Bösen in der Welt, die 'Gespaltenheit' und Ambiguität der Welt ruft ihn überhaupt erst hervor."

¹⁴⁵ Vgl. Hornung 1966.

Begebenheiten wie Seuchen, Niederlagen, Aufstände, Fremdherrschaft oder Königsmord nicht in den Annalen, auch wenn sie geschehen sind, weil sie der Ma'at widersprechen, und wir erfahren in der Regel nur indirekt von ihnen aus den Berichten über die Wiederherstellung der Ordnung. Relevant für die Darstellung der Geschichte ist also gerade nicht das Erstmalige und Einmalige, sondern das Wiederkehrende und Wiederholbare, nicht das Individuell-Persönliche, sondern das Amtlich-Institutionelle, nicht die Evolution des Geschehens, sondern seine Kontinuität.

Wahrer der Kontinuität als Bewahrer und Erneuerer der Ma'at ist in erster Linie der König, und so steht der König auch im Mittelpunkt des ägyptischen Verständnisses von Geschichte: "Analog dem täglichen und jährlichen Zyklus der das Leben im Niltal bestimmenden Naturerscheinungen ist auch der langfristige Zeitablauf der Geschichte in sich wiederholende Abschnitte gegliedert, in die Regierungen der Könige. Geschichte manifestiert sich offiziell ausschließlich in den Aktivitäten der Institution des Königtums, die in der Gestalt des jeweils regierenden Herrschers frei werden. Er vollzieht in seiner Herrschaft den großen Ablauf des Weltgeschehens nach: Thronbesteigung und Schöpfung, Herrschaftsausübung und funktionierender Kosmos, Tod und Wiederkehr des Urchaos (Weltende) sind die Begriffspaare, die jede Königsherrschaft zum Weltmodell machen. In diesem Vorstellungskreis bleibt kein Raum für regierungsübergreifende historische Entwicklungs- und Spannungsbögen; die Welt kommt gewissermaßen mit jedem Regierungsende kurzzeitig zum Stillstand, um erst mit der Thronbesteigung des Nachfolgers einen neuen Schöpfungstag zu erfahren. Die Summe solcher in sich geschlossener Zeitkreise läßt zwar aus sich überlagernden Zeiteinheiten zeitliche Tiefe, nicht aber eine lineare zeitliche Entwicklung entstehen. ... So weiß der Ägypter zwar wohl von der zeitlichen Entfernung längst vergangener Ereignisse, aber in ihrem Wesen sind diese Ereignisse der Gegenwart so nahe wie der eben vergangene Augenblick. Der eigene historische Standort wird nicht von der Tiefe dieser geschichtlichen Dimensionen geprägt, sondern vom Vertrauen in die unbeirrbar Wiederholung und Wiederholbarkeit allen Geschehens."¹⁴⁶ Insofern der König modellgemäß die Ma'at konkretisiert, sich an ihre früheren Muster anschließt und dadurch "das Bestehende erweitert" wie die Tempelbauten seiner Vorgänger, steht er gewissermaßen "mit dem Rücken zur Zukunft"¹⁴⁷ und richtet seinen Blick in die Vergangenheit, deren periodische Erneuerung seine Aufgabe darstellt als Emanation des Gottes Horus. "Das geschichtliche Wirken Pharaos und seiner Helfer zielt darauf ab, der Welt etwas von jener Vollkommenheit zurückzugeben, die sie im Ursprung besessen hat."¹⁴⁸

¹⁴⁶ Wildung 1977a, 562 f.

¹⁴⁷ Brunner-Traut 1990, 103.

¹⁴⁸ Hornung 1992, 153.

Entsprechend gibt es bei den Ägyptern keine “perspektivische” Datierung von einem Fixpunkt aus (wie z. B. die Olympische Ära oder die Datierung *ab urbe condita*) und keine Erfassung längerfristiger historischer Entwicklungen, sondern die Jahreszählung richtet sich nach den kleinbogigen Zyklen der Einzelregierungen, während Dekaden- und auch Fortschrittsmodelle als großbogige Entwicklungstheorien den Ägyptern fremd sind. Vergangenheit und Gegenwart sind nicht scharf getrennt, sondern als vorbildhaft bzw. nachbildend aufeinander bezogen: “Die Gegenwart findet ihre Bestätigung, Absicherung in der Vergangenheit, wo alles schon einmal da war, und die Vergangenheit reicht durch ihre stete Wiederholbarkeit unmittelbar in die Gegenwart herein.”¹⁴⁹ Die langen Listen der Königsnamen dienen ebenso wie (im privaten Bereich) die Ahnenreihen mit ihren gleichbleibenden Titeln der Einbindung der Gegenwart in die Vergangenheit, und sie beziehen ihre legitimatorische Kraft gerade nicht aus dem dynamischen Element des Auf und Ab, sondern aus der statischen Ruhe und gleichbleibenden Wiederkehr. Emma Brunner-Traut fasst zusammen: “Das Leben mit der Vergangenheit bedeutet für den Ägypter Wiederholung regelmäßigen Geschehens, die Zukunft Fortsetzung früherer Regelmäßigkeiten, aber nicht eine Kette erstmaliger Ereignisse. Zwar müssen in der Realität immer wieder aktuelle Entscheidungen getroffen werden, die sich nicht darauf beschränken lassen, Rollenträger in einem quasinaturnotwendigen Spielverlauf zu sein, doch ex post werden solche Seitensprünge möglichst zu einem Normverhalten stilisiert. Wo ägyptische Geschichte aus der Ma’at ausspringt - wie die beiden Zwischenzeiten, Fremdherrschaften und Amarnazeit - , werden sie aus dem offiziellen Geschichtsbild eliminiert, nichtnormgerechte Handlungen verfemt. ‘Gute’ Geschichte macht, wer Vorgegebenes vollzieht, nicht macht sie der, der frei entwirft und neu gestaltet.”¹⁵⁰

¹⁴⁹ Ebd. 563 f.

¹⁵⁰ Brunner-Traut 1990, 107 f. J. Assmann macht (1996, 25 ff.) darauf aufmerksam, dass für die Art und Weise, wie sich ein Volk Geschichte vorstellt und kulturell konstruiert, die Begriffe der linearen und zyklischen Zeit nicht als sich gegenseitig ausschließende Begriffe gebraucht werden dürfen. Jede Kultur benutzt demzufolge lineare und zyklische Zeitbegriffe, hat “Orte der Erinnerung” und “Orte der Erneuerung”, linear-”heiße” und zyklisch-”kalte” Elemente, nach deren Wechselverhältnis zu fragen ist. Man muss dann für die altägyptische Kultur wohl von einer Dominanz des zyklischen Denkens über die linearen Elemente sprechen oder umgekehrt von einer In-Dienst-Stellung der linearen Erinnerung für zyklisch vorgestellte Prozesse. Die dynastische Struktur des ägyptischen Staates z. B. konstruiert gerade durch ihre linearen Elemente Dauer, die den Bezug auf Vergangenes ermöglichen, als wäre es nie vergangen: “Das Alte blieb immer als Modell gegenwärtig, es wurde nie fremd im Sinne des Überwundenen oder des Uneinholbaren und Unwiederbringlichen. Man konnte immer daran anknüpfen. Könige konnten die Denkmäler der Vergangenheit kopieren oder einfach übernehmen, indem sie ihre Namen daraufschrieben. Das Vergangene hatte Modellcharakter: es war kopierbar, übernehmbar und fortschreibbar.” (ebd. 34) Die kulturell konstruierte Ablenkung der Veränderung zugunsten der Kontinuität über fast 3000 Jahre ist so gesehen eine bemerkenswerte kulturelle Leistung und Identitätsbildung der Ägypter - und war doch aus dieser Stärke heraus dem neuen offenen Denken der Griechen nicht gewachsen, das in das eigene System nicht integriert werden konnte. Vgl. auch J. Assmanns Begriff des “kalten Gedächtnisses” für Ägypten, wo die fundierenden Geschichten des Mythos und der Geschichte nicht zum Inzertiv, sondern zum Quietiv für Erinnerung wurden: “Was ergibt sich für die Ägypter aus ihrem wohldokumentierten Rückblick in die Jahrtausende? Dass sich nichts verändert hat. Diesem

Diese Grundzüge ägyptischer Historizität bleiben im wesentlichen erhalten, auch wenn an diesem Bild analog zu den oben für Reflexivität, Individualität und Kommunikabilität gemachten Ausführungen Ergänzungen anzubringen sind, die wiederum besonders die Zeit des Neuen Reiches betreffen. Im Zusammenhang der Darstellung der Schlacht von Kadesch unter Ramses II. etwa wird schlaglichtartig deutlich, dass im Zusammenhang mit dem Verblassen des Ma'at-Konzeptes nicht nur ein neues Verständnis von Individualität, sondern auch von Historizität aufkommt. Die neue Theologie des Willens setzt den Einzelnen in die Hand des göttlichen Willens, um ihn der Kontingenz zu entreißen, die auch in der Ma'at-bestimmten Welt immer wieder von der Isfet droht. Während bisher die ägyptischen Begriffe für Zukunft und Geschichte die "Konnotation des Unheilvollen" hatten, weil sich in Schicksalsschlägen und "Widerfahrnissen" nicht die Macht eines Gottes, sondern die unbezwingbare und unkalkulierbare Macht des Chaos und des Bösen zeigte, wird jetzt das Geschehen im religiösen Sinne lesbar gemacht als Lohn und Strafe im Rahmen eines Tun-Ergehens-Zusammenhangs. In bis dahin unbekannter Genauigkeit wird daher ein einmaliges historisches Ereignis wie die Kadesch-Schlacht mit vielen individuellen Einzelheiten geschildert, geographisch verortet und die Leistung des Königs gewürdigt, dessen Leben von Amun selbst gerettet wird.

Zweierlei wird hier deutlich: Erstens erscheint das geschichtliche Handeln des Königs entritualisiert: "Es wird nicht mehr als Vollzug einer uralten Vorschrift empfunden, sondern als das Vollbringen einer einmaligen Tat. Das Ereignis zählt, nicht die Routine."¹⁵¹ Und zweitens werden alle diese Kriege im Auftrag Amuns geführt, entwickelt sich also "eine Geschichtstheologie, die die Geschichte aus dem planenden Willen und den Interventionen Gottes hervorgehen läßt."¹⁵² Der Ereignischarakter des historischen Geschehens nimmt zu, der

Nachweis dienen die Königslisten, Annalen und sonstigen Dokumente. Sie beweisen nicht die Bedeutsamkeit, sondern im Gegenteil die Trivialität der Geschichte. Die Königslisten erschließen die Vergangenheit, aber sie laden nicht dazu ein, sich mit ihr zu beschäftigen. Indem sie sie dokumentieren, entziehen sie sie der Phantasie. Sie zeigen, dass sich nichts Erzählbares ereignet hat. ... Die Königslisten sind ein Instrument der Orientierung und Kontrolle, nicht der Sinnstiftung. Wir wollen daher festhalten: Diese ganze intensive Beschäftigung mit der Vergangenheit, wie sie sich in der altorientalischen Zeitrechnung, Annalistik und in den Königslisten niederschlägt, dient der Stillstellung und Entsemiotisierung der Geschichte." (J. Assmann 1992, 73 ff.)

¹⁵¹ J. Assmann 1996, 230. Vgl. zur Kadesch-Schlacht und ihrer nach Quantität und Qualität neuartigen Darstellungsweise ebd. 285 ff.

¹⁵² Ebd. 230. Vgl. auch J. Assmann 1990, 262 ff.: "Die Geschichte ist das kollektive Korrelat zu dem, was auf individueller Ebene das Schicksal ist. Als Herr des Einzelschicksals ist die Gottheit auch Herr der Geschichte. Auch für die Könige ist die Geschichte nicht mehr die schiere Kontingenz einer ungewissen Zukunft, gegen die es sich mit der rituellen Inganghaltung der Ordnung zu schützen gilt, vielmehr erscheint sie auch hier als die Sphäre göttlicher Planung und Intervention, in der es sich von Fall zu Fall zu bewähren gilt. Das historische Ereignis gewinnt nun Bedeutung: als ein Fall göttlicher Gunstbezeugung und königlicher Bewährung. Im Gelingen der Geschichte offenbart sich nicht mehr die verwirklichte Ma'at, sondern unmittelbar die 'Zuwendung' Gottes." (263)

Ritualcharakter tritt zurück, die Bedeutsamkeit verlagert sich vom Regelmäßigen zum Besonderen: “Im Neuen Reich beginnt sich das Verhältnis von Figur und Grund umzukehren. Die Ereignisse treten jetzt vor dem Hintergrund des immer Wiederkehrenden hervor wie die Schrift an der Wand.”¹⁵³ Der Wandel der Welt tritt verstärkt ins Blickfeld und läßt den Einzelnen Schutz suchen und Geborgenheit “in der Hand Gottes” (wie Amenemopes Formel lautet), auf dessen Hilfe er dann vertrauen kann. Folgerichtig wird im “Gottesstaat von Theben” in der 21. Dynastie der Gedanke der repräsentativen Herrschaft des Königs, der den Gott vertritt, ersetzt durch das identitäre Modell, dass die Priester des Amuntempels den Willen Gottes lediglich ausführen, zu dessen Erkundung nun ein bis dahin in Ägypten weitgehend unbekanntes Orakel- und Deutungswesen gebildet wird - Ägypten nähert sich dem Stil der in Mesopotamien üblichen Divinationskultur an. Und dennoch: Über Ansätze zu einer Divinationskultur geht man damals in Ägypten nicht hinaus. Das wird deutlich bezeugt durch die breite Ausgestaltung der Magie als ritueller Ergänzung der Persönlichen Frömmigkeit. Denn “die Magie beruht auf Kohärenzfiktionen, d. h. Grundannahmen über das, ‘was die Welt im Innersten zusammenhält’, die mit einer radikalen Theologie des Willens nicht in Einklang zu bringen sind. ... Die Magie beruht auf der Vorstellung einer Ordnung, die man in dem Maße beeinflussen kann, wie man sie kennt. Ordnung ist das Gegenteil von Willkür. Magie wäre nicht möglich, wenn Gottes Wille dem Menschen als Willkür erscheinen würde und somit unerforschlich wäre. Die Theologie des Willens ist also nur die eine Seite. Die andere ist eine Vorstellung von Kohärenz, die auf erkennbaren Ordnungszusammenhängen beruht. Die Idee des verborgenen Allgottes aber ist für beide Seiten gleichermaßen verbindlich.”¹⁵⁴

Auch für den Bereich der Historizität läßt sich mit Jan Assmann von einer “tiefgreifenden bewusstseinsgeschichtlichen Veränderung”¹⁵⁵ erst für die äthiopische und saitische Renaissance im 7. Jahrhundert sprechen - also für einen Zeitraum, der innerhalb der Jaspers’schen Achsenzeit-Konzeption liegt: Erst jetzt kommt es, schnell auf weitere Kreise übergreifend, “zu einer grundsätzlich neuen Beziehung zur geschichtlichen Vergangenheit und zu einer neuen

¹⁵³ Ebd. 273. Assmann fährt fort: “Das entspricht dem mesopotamischen Modell. Der Wille der Götter, der hier nicht wie in Ägypten vollständig absorbiert wird durch das Geschäft der Weltangenhaltung, richtet sich auch auf die menschliche Geschichte, auf menschliches Handeln und Ergehen. Damit aber bietet hier, anders als in Ägypten, auch die Geschichte einen Raum religiöser Erfahrung und Bedeutung und erfüllt sich mit Sinn. Im alten Ägypten, zumindest in den älteren Perioden seiner Entwicklung, war das nicht der Fall.” - Die Öffnung des Sinns für das Historische im Sinne des Einmaligen und Ereignishaften scheint neben dem Kontext mit den Veränderungen im Ma’at- und Individualitätsverständnis auch mit dem Einfluss des gegnerischen Hethiterreiches zusammenzuhängen, dessen geschichtlicher Sinn ausgehend vom Rechts- und Vertragsdenken stärker linear ausgeprägt war. Vgl. dazu ausführlich J. Assmann 1992, 229 ff. und 257.

¹⁵⁴ J. Assmann 1996, 345.

¹⁵⁵ Ebd. 375. Vgl. oben unter Kapitel 3.

Konstruktion kultureller Zeit. Ägypten wird sich seiner Zeittiefe bewusst, entwickelt ein neuartiges Kulturbewusstsein und versucht, dieses Bewusstsein in einer großen Vielfalt künstlerischer und literarischer Formen zum Ausdruck zu bringen. Die sprachliche, ikonische oder architektonische Form wird nun nicht mehr einfach als das alternativlos Richtige und Normgemäße entworfen, sondern in bewusster Selektion aus einem Paradigma möglicher Optionen ausgewählt. Dadurch gewinnen die Botschaften eine reflexive Dimension: sie realisieren nicht nur ein bestimmtes Thema bzw. eine bestimmte Funktion, sondern machen darüber hinaus auch eine stilistische Wahl sichtbar, die ein Bekenntnis zur Vergangenheit darstellt und damit zu Ägypten als einer kulturellen Identität.¹⁵⁶ Das vergangenheitsbezogene “zitathafte Leben” wird zum identitätsbildenden Moment für die Bedürfnisse einer sich distinguierenden aristokratischen Oberschicht und zugleich für alle Ägypter im Gegenüber zu den Repräsentanten der äußeren Kulturen und fremden Herren, also gegenüber Assyrern, Griechen, Juden und Persern.

Assmann fasst eindrucksvoll zusammen: “Die Saitenzeit schafft im Sinne der Wiederbelebung vergessener Traditionen eine vollkommen neue Formensprache und entwickelt in der Pflege des kulturellen Gedächtnisses jene spätägyptische Identität abgeklärter, die Jahrtausende überblickender kultureller Altersweisheit, die die Griechen so tief beeindruckt hat. Die Ägypter dieser Zeit leben im Bewusstsein, Erben einer immensen Vergangenheit zu sein. Sie haben die Archive studiert, die Königslisten und Stammbäume kompiliert, sie wissen, wo die staunenerregenden Monumente der Vergangenheit historisch zu lokalisieren sind, und erzählen sich keine Märchen von Giganten und Kyklopen. Sie leben in einem Jahrtausende umfassenden Erinnerungsraum, der ihnen in Pyramiden und Mastabas, Sphingen, Obelisken und Stelen überwältigend sichtbar vor Augen steht und in Annalen und Listen, Inschriften und Bildern chronologisch und historisch bis in alle Winkel ausgeleuchtet ist. Wenn es denn zutrifft, dass Vergangenheit nicht ansteht, sondern hervorgebracht werden muss durch erinnernden Rückbezug, dann kann man sagen, dass noch nie eine Zeit in Ägypten so reich war an Vergangenheit.”¹⁵⁷ Diese Tendenz setzt sich fort in der Spätzeit, wo Geschichte unter dem Druck der verschiedenen Fremdherrschaften neue Bedeutung gewinnt als aufbauende Erinnerung an die eigene Größe, aber auch als Erklärung der Unterdrückung durch die Schuld eigenen Fehlhandelns, und in geradezu messianischer Weise im “Töpferorakel” als hoffnunggebender Zuspruch für eine Zukunft, in der die Größe der Vergangenheit wieder erreicht werden kann. Die

¹⁵⁶ Ebd. 375. Vgl. auch 379, wo er ausdrücklich von einem Durchbruch des historischen Bewusstseins spricht, wie er sich in ähnlicher Form auch in Israel und Griechenland abgespielt habe. Die Entdeckung des Vergangenen als fundierende Vergangenheit darf jedoch nicht zu der Annahme verleiten, Ägypter, Juden und Griechen hätten seitdem eine gleiche Vorstellung von Geschichte (s. u.).

¹⁵⁷ Ebd. 382.

Vergangenheit gewinnt damit noch mehr an Tiefe, die mythische Urzeit wird jetzt von den Gründungen der Gegenwart deutlich unterschieden, nicht nur in dem Sinne, dass letztere von ersterer hervorgebracht wurde, sondern auch im Sinne einer nostalgischen Erhöhung und Verklärung, die als Gegenbild zum eigenen Endzeitbewusstsein fungiert.

Und dennoch ist dieses neue Geschichtsdenken geprägt von einer immanenten Ambivalenz. Es stellt einerseits eine erhebliche Weiterentwicklung dar und zeugt von einem neuen Umgang mit der Vergangenheit. Es bleibt auch nicht bloße Episode wie beispielsweise das Individualitätsgefühl der Ersten Zwischenzeit oder die Aton-Religion der Amarnazeit. Aber andererseits bleibt im Konnex mit den anderen schon besprochenen Faktoren auch das neue Geschichtsdenken der Ägypter in gewisser Weise gefesselt. Mehr noch: es wirkt sich fesselnd auf die anderen Faktoren aus, und zwar gerade durch die Größe der eigenen Vergangenheit und der dort repräsentierten symbolischen Formen. Denn mit der Repräsentation dieser nun bewusst erfahrenen eigenen Vergangenheit kommen auch die darin codierten Bewusstseinsformen und Weltmodelle wie das im Neuen Reich schon verblasste Weltmodell der Ma'at wieder zu neuen Ehren. Auch und gerade in dem Bewusstsein der Tiefe der eigenen Vergangenheit bleibt der Ägypter daher - wenn auch nunmehr stärker reflexiv und selektiv - auf diese Vergangenheit bezogen, bleibt archaisierend mit dem Rücken zur Zukunft stehen, man könnte fast sagen: mauert sich ein in eine steinerne Zeit, deren symbolische Formen wie an den bildüberfluteten Mauern des spätägyptischen Tempels eben doch wieder von zyklisch ritualisierter Zeit und von der Notwendigkeit der Abwehr des Bösen und der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Ordnung sprechen: "Der Sinn der ägyptischen Religion, das wird hier ganz deutlich, besteht in der Inanghaltung der Welt, durch Opfer, Zuspruch und Verehrung, 'mit frommem Herzen, unablässiger Hingabe und heiliger Hinwendung'. Die Ägypter waren offenbar durchdrungen von dem Bewusstsein, dass die Welt solcher unablässigen Verehrung bedürfe, um für den Menschen

bewohnbar zu sein!”¹⁵⁸ Da die altägyptische Historizität also in ihren Grundzügen unbeschadet aller Veränderungen in das monistisch-inklusive Ma’at-Konzept eingebunden blieb, in dem Kosmos und Geschichte nicht getrennt erschienen und das im monistischen Kosmotheismus der Spätzeit eine neue letzte Ausprägung erfuhr¹⁵⁹, möchte ich vorschlagen, von einer “kosmotheistischen Historizität” der Ägypter zu sprechen. Sowohl die grundsätzliche Zukunftsorientierung in der gott gelenkten Geschichte, wie sie in Israel konzeptualisiert wurde¹⁶⁰, als auch die griechische Fokussierung des Geschichtsdenkens auf die Grenzen und Möglichkeiten des menschlichen Handelns bleiben dem Ägypter letzten Endes fremd.

Mag auch das Geschichtsdenken der Griechen im Vergleich mit der Moderne gelegentlich als “ahistorisch” (O. Spengler) bezeichnet worden sein, wenn man den Maßstab eines spezifisch modernen Verständnisses von Geschichte als einem selbstlaufenden zielgerichteten Prozess mit

¹⁵⁸ J. Assmann 1996, 430. Von “einer gewissen Erstarrung und Versteinerung der kulturellen Erinnerung” spricht auch J. Assmann 1992a (272) im Zusammenhang mit der Tatsache, dass die “Große Tradition” (zu diesem Begriff ebd. 269 ff.) in Ägypten nicht durch Texte besetzt wurde, sondern durch die Institution des Kultes mit seinen Riten und Zeremonien und durch die Institution des monumentalen Diskurses im Bildprogramm der Tempel. Trotz aller Zeittiefe und Chronologie in den Königlisten und Annalen wird weiterhin “die mythische Urzeit als die im eigentlichen Sinne wirklichkeitsschaffende Geschichte betrachtet, in Bezug auf die dann die eigentliche Geschichte nur noch bloße Wiederholung und rituelle In-Gang-Haltung bedeutet. Dieses auf Ursprung und Kreislauf fixierte Geschichtsbewusstsein findet im ägyptischen Spätzeitempel baulichen, bildlichen, kultischen und sprachlichen Ausdruck. (J. Assmann 1992, 185) - Ein eindrucksvolles Bild der überreichen alten und neuen religiös-kultischen Formen in der Spätzeit, die dem Ziel der Reinheit und in religiösen Kategorien definierten Identität und letztlich der Inanghaltung der Welt dienen sollten, entwickelt Assmann 1996, 430 ff. Dieses Verständnis ändert sich auch unter den Ptolemäern grundsätzlich nicht, die auf das neukonstituierte ökumenische Geschichtsbild des Hekataios zurückgreifen, der in Ägypten den Ursprung aller (miteinander verwandten Kulturen) erkannte. “Die Ptolemäer sollten sich als Erben und Fortsetzer dieser ersten und ältesten Kultur verstehen. Daher musste sie ihnen bis in ihre äußerste Zeittiefe hinein durchsichtig und verständlich werden. Sie sollten kennen, was sie fortzusetzen berufen waren. ... Der Hellenismus überzog die verschiedenen Völker und Kulturen, Religionen und Traditionen der damaligen Welt weniger mit einem einheitlichen Firnis griechischer Kultur, als dass er ihnen ein flexibles Medium kultureller und religiöser Ausdrucksformen vermittelte. Die Kultur der Spätantike verdankt mindestens ebensoviel den orientalischen Kulturen wie dem griechischen Erbe, und die sprachlichen, intellektuellen, mythologischen und bildlichen Ausdrucksformen der griechischen Kultur stellen weniger eine Alternative oder gar Antithese zu lokalen Traditionen dar, sondern verliehen ihnen vielmehr eine neue Stimme.” (ebd. 470 f.)

¹⁵⁹ Vgl. dazu ebd. 464 ff.

¹⁶⁰ Vgl. dazu u.a. Brunner-Traut 1990, 108 ff.

eigener unentrinnbarer Gesetzmäßigkeit angelegt hat¹⁶¹, so tritt doch andererseits die Differenz des griechischen zum altägyptischen Geschichtsdenken deutlich vor Augen, und zwar von Anfang an. Gemeint ist damit weniger, dass es im griechischen Denken alle prinzipiell denkbaren Entwicklungsmodelle der Geschichte gibt: das pessimistische Dekadenmodell in Gestalt der altorientalisch vorgeformten und von Hesiod (Erga 118 ff.) adaptierten Weltalterlehre vom goldenen bis zum eisernen Zeitalter; das (später bei Poseidonios wieder auf den technisch-zivilisatorischen Bereich eingeschränkte) optimistische Fortschrittsmodell seit Xenophanes, Demokrit und der Sophistik; zyklische Modelle von der Abfolge unzähliger Kulturperioden in der Philosophie Platons oder bei den Stoikern. Alle diese Entwicklungsmodelle von Geschichte blieben bei den Griechen auf bestimmte Personenkreise oder Zeiten beschränkt, keines von ihnen setzte sich durch und wurde kulturdominant. Gemeint ist schon eher die Tatsache, dass die Griechen von Anfang an Geschichte in großen Wirkungszusammenhängen dachten und auch die Zukunft im Blick hatten, die sie nicht wie die Ägypter als Bedrohung, sondern im Modus der Unverfügbarkeit erlebt haben: Was durch μοῖρα, τύχη oder εἰμαρμένη verhängt ist oder sich ereignet, muss der Mensch tragen und können auch die Götter nicht ändern. Entscheidend aber ist die besonders im Kontext mit dem Individualitätsdenken daraus sich ergebende Blickrichtung auf den Menschen: Der Mensch ist nicht Herr des Endes, seine Handlungen können nichtintendierte Folgen zeitigen - aber er kann und soll seinen Gestaltungsspielraum nutzen. Geschichte wird verstanden als der Wirkraum des Menschen und das Bewährungsfeld seiner ἀρετή. Nicht die In-Gang-Haltung der Welt ist daher die Aufgabe des Menschen, sondern - davon entlastet - in gewissem Sinne die In-Gang-Setzung der Geschichte als Geschehen, als deren Focus bei aller Orientierungsfunktion des Vergangenen in Gestalt des Mythos und bei aller planenden Zuwendung zur Zukunft doch das menschliche Handeln der jeweiligen Gegenwart in seinen Möglichkeiten und seinen Grenzen betrachtet wird. Das Geschichtsdenken und die Geschichtsschreibung der Griechen verfolgen neben dem rühmenden oder warnenden Blick auf vergangene und gegenwärtige menschliche Taten daher vor allem den Zweck, die Grundlagen und Gesetzmäßigkeiten der Geschichte zu erfassen und zu beschreiben als bedingt durch die φύσις des Menschen, und sie kann in diesem Sinne als anthropozentrisch bezeichnet werden im

¹⁶¹ Es gibt vielleicht kein deutlicheres Beispiel einer interkulturellen Synthese mentaler Dispositionen als diese Verschmelzung des jüdisch-christlichen, heilsgeschichtlich-zielgerichteten Denkens mit der Frage der Griechen nach der immanenten Gesetzmäßigkeit in der Geschichte. Interessant und m. E. symptomatisch für die neue interkulturelle Situation des späten 20. Jahrhunderts ist, dass mit dem Strukturalismus in der Geschichtsforschung in neuer Weise griechische Ansätze in der Wissenschaft aufgegriffen werden, während andererseits die teleologischen Elemente in Anbetracht der Ambivalenzen des Fortschritts zunehmend durch (z. T. ökologisch fundierte) zyklische Elemente ergänzt werden. Die Frage stellt sich damit neu, worin eine transreligiöse und interkulturelle Zielperspektive der menscheitsgeschichtlichen Entwicklung bestehen könnte.

Gegensatz zum ritualistisch-kosmotheistischen Geschichtsdenken der Ägypter.¹⁶²

Mehr noch als das ägyptische Geschichtsdenken verzeichnet diese griechische Auffassung von der Geschichte eine Entwicklung. Schon bei Homer findet sich ein deutliches historisches Bewusstsein in dem Sinne, dass sich die Menschen der historischen Tiefe und geschichtlicher Veränderungen bewusst sind, etwa wenn die beispielgebende Figur eines Nestor abgehoben wird von der Art ὡς νῦν βροτοί εἶσιν, oder wenn der Seher Kalchas von dem Seienden, Sein-Werdenden und Gewesenen weiß (vgl. Il. 1, 70). Das Denken in der Form der Genealogie ist wie in der Szene zwischen Glaukos und Diomedes nicht nur ein Indiz für die Verankerung in der Vergangenheit, sondern auch ein erstes chronologisches Ordnungsmittel. In der Gestalt des Mythos und der mythischen Erzählung des Epos bahnt sich damit historisches Denken an, das von vornherein verbunden erscheint auch mit geographischem und ethnographischem Interesse, und zwar in der Weise erstrebter Objektivität und Wahrhaftigkeit. Während im ägyptischen Denken und Ritual die Feinde immer unterworfen werden und unterworfen werden müssen, um die Ordnung der Welt aufrecht zu erhalten, erscheinen bei Homer die Trojaner in ebenso ergreifender und verständlicher Weise dargestellt wie die Griechen selbst, sind Gut und Böse nicht in einem Schwarz-Weiß-Schema verteilt.

Die folgende Zeit zeigt eine Ausweitung und Vertiefung des historischen Sinns: Die Ausweitung zeigt sich z. B. im Prozess der "Historisierung des Epos" (E. Schwartz) in den Werken des epischen Kyklos, wo versucht wird, den mythischen Stoff im Sinne einer umfassenden Vor- und Nachgeschichte zu arrondieren und zu ordnen, und er zeigt sich im Werk Hesiods in der genealogisch-systematischen Durchdringung der Welt in der "Theogonie" und in der Epochen-Systematik der fünf Menschengenerationen in den "Werken und Tagen". Man könnte von einem "Urbarmachen der Zeit" sprechen, von dem Bestreben nach Konstituierung eines "wohnlichen" und von der Erinnerung bewohnten Zeit-Raums, ähnlich wie auch der geographische Raum in dieser Zeit geistig geordnet und in der Phase der Kolonisation besiedelt wurde. Diesmal ist es der

¹⁶² Vgl. auch Schadewaldt ²1970, 560: "In moderner Ausdrucksweise: die Griechen haben überall das menschliche Dasein auf dem Wege eines erkennenden Durchleidens und Durchprobens zur Existenz erhoben." Sie haben nicht nur Geschehenes aufgezeichnet, sondern dieses Geschehene - ähnlich wie den Kosmos - als strukturierte Ganzheit, eben als Geschichte zu verstehen gesucht: "Über Tatsachen, Zufälle und Momente hinweg sucht sie das Bild eines Geschehensganzen aufzubauen, der Fülle überlieferter Fakten sucht sie den inneren Richtungssinn abzugewinnen. Geschichte ist bestrebt zu sammeln, zu gestalten und zu gliedern, zu deuten. Mögen hier im Einzelnen Art und Ziel verschieden sein: ohne das Streben nach Kontinuität, Konzentration, Kristallisation der überlieferten Lebensfülle zu überschaubarer Ganzheit zentraler Geschehensläufe ist Geschichte nicht denkbar." Bei aller Berechtigung dieser Sätze Schadewaldts bleibt doch bei seinen Formulierungen der Gegensatz etwa zum altägyptischen Denken unklar, den er mit ihnen zum Ausdruck bringen will: Geschichte als Konnex kannten auch schon die Ägypter (s. o.) - Vgl. zum Begriff der Geschichte, wie ihn die Griechen entwickelt haben, vor allem Deichmann 1960a, v. Fritz 1952, Meier 1973 und 1975, Schadewaldt ²1970, ²1970a und 1982, Snell ⁴1975 sowie Strasburger 1966 und 1972.

von den Musen persönlich inspirierte Dichter, der von ihnen “das Seiende, das Sein-Werdende und das Gewesene” (Theog. 38) erfährt. In beiden Fällen geht es um Beheimatung im Unwirtlichen, um Identitätsgewinnung im Fremden.

Entscheidend vertieft wurde dieser Historisierungsprozess im Rahmen des zuerst ionischen Rationalismus, der den Logos, das sammelnd rechnende Wort und den nüchternen Gedanken an die Stelle des mythischen Bildes setzte. Unter dem bleibenden Anspruch der Wahrhaftigkeit trat nun als nicht mehr von den Musen inspirierter “Autor” im eigentlichen Sinne der Schriftsteller auf, der den Wahrheitsgehalt des eigenen Wortes kritisch zu prüfen hatte. Hekataios aus Milet ist der erste dieser neuen Prosa-Autoren, denen die Überlieferungen des Mythos vielfältig schillernd und lächerlich erscheinen und die daher die mythischen Geschichten zu erden versuchen durch ihre vorbehaltlose Prüfung an der Realität. Indem er die Messlatte des Logos an die Überlieferungen des Mythos anlegte, brach er - wenn auch selbst noch einem eher naiven Rationalismus mit “blinden” Kriterien verhaftet - einer neuen Geschichtsauffassung Bahn, die sich bei der Aufklärung des Geschehenen auf die eigenen Augen und Ohren und auf das eigene Urteil verließ und der früheren Traditionsgebundenheit den eigenen geistigen Entwurf des Geschehenen gegenüberstellte.

Während die Ägypter von der Normalität des Chaos und der Isfet ausgingen und die stete Bedrohung des Seins durch das Nichtsein in den Griff bekommen wollten durch die In-Gang-Haltung der Welt im Ritual, was zu einer Dominanz des Zyklisch-Ritualhaften in ihrem Geschichtsdenken führte, scheinen die Griechen umgekehrt von der Vorstellung einer ruhigen Ordnung des Seins ausgegangen zu sein und daher die Veränderung als erklärungsbedürftig angesehen zu haben - ähnlich wie in der vorsokratischen Philosophie. Aus der vergleichenden Erinnerung an die verblasste Macht und Größe des Heroenzeitalters konnte in Anbetracht der inzwischen aufgetretenen Macht der orientalischen Reiche und des Perserreiches die Reflexion auf die Ursachen dieser Veränderung einsetzen. Das ist neu im Vergleich zu Homer (αἴτιος bedeutet bei ihm “schuldig”) und hängt mit dem im Individualisierungsprozess entwickelten Verantwortungsdenken zusammen, wie es etwa bei Solon in der Eunomia-Elegie besonders ausgeprägt ist. Snell fasst zusammen: “Die Griechen haben ihr Geschichtsbewusstsein gewonnen, da sie glaubten, nach einer Zeit des Glanzes hätten sie eine dunkle Zeit der Strafe zu durchleben gehabt. So lernten sie, dass man sich vor Hybris hüten muss; das Grauen vor der unheimlichen Macht der rächenden Götter lehrte die Sophrosyne, die kluge Bescheidenheit, die eine besondere griechische Tugend werden sollte. ... Solon zieht im eigenen politischen Tun Konsequenzen daraus: er versucht gleichsam, das metaphysische Geschehen in menschliche Hände zu bekommen, geschehene Gewalttat zu strafen und damit weitere Untaten zu verhindern; ja, mehr

noch: er will positiv das Recht durchführen in einer Ordnung des Staates, im Ausgleich des Besitzes, in der Sorge um die Benachteiligten, gegen den Missbrauch der Macht; seine Nomoi sollen das für die Zukunft sichern. Damit setzt er ein neues Maß für sinnvolles politisches Handeln.”¹⁶³

Während bei Solon die menschliche Mitverantwortung für die Geschichte neu hervortritt, kann man bei Herodot, den Cicero den “Vater der Geschichte” (leg. I, 5) nennt, und Thukydides eine fortschreitende Rationalisierung des Geschichtsverständnisses erkennen. Während für Herodot das Göttliche sich immer wieder durch Träume und Orakel zu erkennen gibt und vielfach in die Geschichte hineinwirkt - zielgerichtet in seiner Lehre vom Neid der Götter (φθόνος θεῶν oder θεῖον φθονερόν), die entweder das Herausragende niederwerfen (VII 10) oder menschliche ὕβρις bestrafen, manchmal aber auch blindlings-verwirrend (ταραχώδες) zuschlagen - schrumpft dieser Bereich bei Thukydides zum irrationalen Rest der τύχη, auf die menschliches Planen (γνώμη) keinen Einfluss hat. Man könnte hier fortfahren: Herodot schreibt breit angelegt, in universalem Zugriff Griechen wie Nicht-Griechen “in gleicher Weise” (I 5, 4) als zeitlichen Veränderungen unterworfenen Menschen erfassend; er schreibt mit breit angelegten ethnographischen und geographischen Exkursen über den weltgeschichtlichen Gegensatz von Griechen und Persern, Europa und Asien, fragt zuerst nach den Ursachen des Geschehens (δι’ ἣν αἰτίην), betreibt eigene Forschung durch Autopsie, unterscheidet zwischen mehr oder weniger glaubwürdigen Quellen und ist bei der Darbietung unterschiedlicher Überlieferungen und Erklärungen um Objektivität und historische Wahrheit bemüht (VII 152, 3) - Thukydides verengt seinen Blick auf die politisch-militärische Geschichte eines überschaubaren Zeitraums, unterscheidet erstmals zwischen Ursachen und bloßen Anlässen und reflektiert bei der Suche nach der objektiven Wahrheit in den berühmten Methodenkapiteln I 20 ff. explizit sein Vorgehen und seine Intentionen. Wichtiger als diese Unterschiede ist jedoch im Vergleich zur ägyptischen Geschichtsbetrachtung, dass in Fortsetzung von Ansätzen, die schon bei Homer vorhanden sind, die Griechen Geschichte betrachten mit dem Focus auf den Menschen (Her. Hist. Prooemium: τὰ γινόμενα ἐξ ἀνθρώπων) und versuchen, die Wesenszüge der menschlichen Natur gerade vor dem Hintergrund der unverfügbaren Wandelbarkeit der Ereignisse (κύκλος τῶν ἀνθρωπῆϊων πραγμάτων bei Her. I 207, 2) als etwas Bleibendes herauszuarbeiten, woraus Thukydides dann als Ziel seines Werkes ableitet, den Menschen ein κτῆμα εἰς ἀεί (I 22, 4) schreiben zu wollen, weil man aus der Geschichte aufgrund des gleichbleibenden menschlichen Substrates lernen kann. Gegenüber diesem auf die Struktur des ἀνθρώπινον und dabei auf die empirisch und gedanklich überprüfbare individuell-historische Wahrheit (ζήτησις τῆς ἀληθείας; Thuk. I 20, 3) ausgerichteten Umgang der Griechen mit der Geschichte treten alle anderen Faktoren im

¹⁶³ Snell ⁴1975, 146 f.

Vergleich mit dem ägyptischen Geschichtsdenken zurück. Zugleich wird deutlich, warum die Griechen im Zusammenhang dieses “ontischen” Umgangs mit der Geschichte weitgehend immun blieben gegenüber zyklischen oder linear-teleologischen Modellen des Geschichtsverlaufs wie im ägyptischen, römischen oder jüdisch-christlichen Denken.¹⁶⁴

Grundlegend für den späteren Umgang mit der Geschichte konnten diese Elemente des griechischen Geschichtsverständnisses vor allem darum werden, weil sie durch ihre literarische Fixierung eine ganz außerordentliche kommunikative Funktion erreichten. Alle nur denkbaren historiographischen Genera wurden von den Griechen erfunden oder - vergleicht man mit dem altägyptischen Befund - mit ganz neuem Inhalt und neuer Bedeutung erfüllt: Mythographie und Genealogie, Lokalgeschichte und Universalgeschichte, Biographie und (in Ansätzen) Autobiographie, Werke mit weltgeschichtlicher Perspektive und historische Monographien, geographische und ethnographische Werke u. a. m. Dadurch, dass die antike Historiographie bewusst Literatur sein will, ein *opus ... oratorium maxime* (Cic. leg. I 5) oder *carmen quodammodo solutum* (Quint. Inst. X 1, 31), hat sie erheblich größere Wirkungen entfaltet und die antike Mentalitätsgeschichte stärker beeinflusst als die in vielen Fällen dem Ideal einer angenäherten Objektivität auf Kosten der Lesbarkeit verpflichtete moderne Geschichtsforschung. Denn auch der antiken Geschichtsschreibung gilt die Erforschung der historischen Wahrheit als Grundpostulat (s. o.), die künstlerische Darstellung jedoch, die dramatische und rhetorische Aufbereitung des Stoffes, wird zunehmend (und entgegen den auf das σαφές und die ἀκρίβεια gerichteten Intentionen des Thukydides) zu einem gleichrangigen oder sogar hauptsächlichen Anliegen der antiken Historiographie. Im literarisch gestalteten Rühmen geleisteter Taten (ἀρετή-Orientierung) setzte sie die homerische Tradition fort und schuf im Bewusstsein der Wandelbarkeit des menschlichen Lebens und seiner Wechselfälle Erinnerungsbilder, die im Prozess der hypoleptisch-agonistischen Intertextualität zu im Laufe der Zeit variierenden, aber für die europäische Geschichte (gerade auch wegen ihrer Variabilität) bis heute bedeutsamen Markierungen und Grundmustern des kulturellen Gedächtnisses geworden sind.

Zusammenfassend und ergänzend läßt sich daher sagen: Geschichte als ritualentbundenes, von individuellen Menschen getragenes Geschehen wird durch das Tun des Neuen und das Treffen

¹⁶⁴ Im Grundsatz dieselbe Auffassung findet sich auch bei Polybios und - besonders deutlich - bei Poseidonios (vgl. Meier 1975, 605 f.). Erst relativ spät (bei Polybios; vgl. Meier 1975, 599) nimmt das Wort ἱστορία überhaupt die Bedeutung von “Geschichte” als Geschehen an, weil die Frage nach historischen Abläufen nicht im Mittelpunkt des griechischen Fragens stand. Und auch dann noch meint der Begriff der ἱστορία im Anschluss an Herodot meistens literarische Werke und zielt inhaltlich “mehr auf die Summe der Ereignisse als auf den Zusammenhang zwischen ihnen, der in der Form der Historie(n) hergestellt wurde. Es zielte nicht auf eine dynamische Bewegung, einen großen Strom, in dem man seinen Ort bestimmen, dessen Einheit man annehmen, dessen Sinn man suchen konnte.” (ebd. 600).

von Entscheidungen in den offenen Horizont der Zukunft hinein konstituiert, und diese Geschichtsauffassung haben die Griechen begründet, indem sie “die Welt von Polis und Politik aus der sie umgebenden Natur herausgelöst”¹⁶⁵ haben. Mit der Entdeckung der Handlung als Entscheidung und Täterschaft auf der einen und Verantwortung auf der anderen Seite, deren Probleme in der attischen Tragödie und der politischen Philosophie thematisiert sind, wird ein wichtiger Baustein für die abendländische Geschichtsanschauung gelegt. Geschichte ist demnach bestimmt von der Tat, zu der sich der Mensch in freier Wahl im Angesicht der Zukunft entscheidet, die er nach seinem Willen vollzieht und für die er umgekehrt verantwortlich ist; denn wie jede Handlung einmalig-situativ und unwiederholbar ist, so ist sie auch vom Handeln anderer abhängig, so dass ihr Ergebnis nie mit der Absicht identisch ist, aber dennoch die Handlung unwiderrufbar bleibt. Die griechische Geschichtsauffassung steht damit in deutlichem Gegensatz zur altägyptischen zyklisch-ritualorientierten Geschichtsauffassung und stellt mit ihrer Grundausrichtung auf die empirisch erhebbare und gedanklich fassbare Struktur des Menschlichen und mit ihrem Anspruch auf Wahrheit eine notwendige Vorstufe zur modernen Geschichtsauffassung dar, die besonders durch die Aufnahme des teleologischen Elementes aus dem jüdisch-christlichen Denken und durch die aus der Trennung von *res cogitans* und *res extensa* folgende Subjektivierung in ihrem Fortschrittsglauben weit darüber hinaus ging. Die Griechen nehmen eine Zwischenstellung ein: “Man sah damals nicht mehr im Sinne alter orientalischer Vorstellungen Politik und Natur in eins, nahm nicht etwa mehr eine feste Zuordnung von Zeit und politischer Ordnung vor. ... Die Zeit war nicht mehr die Zeit bestimmter politischer Gebilde, die sich für die Welt hielten, und noch nicht die Zeit einer unabhängig von politischer Gliederung anscheinend im Fortschritt begriffenen Menschheit.”¹⁶⁶

5. Hierarchisches versus reflexiv-partizipatorisches Gesellschaftsmodell

Schon die bisherigen Abschnitte haben gezeigt, wie eng die Jaspers’schen Kategorien miteinander verbunden sind und jeweils besondere Konstellationen bilden, aus denen kein Baustein ohne weiteres herausgenommen und in eine andere Konstellation implantiert werden kann. Dies wird besonders deutlich auch am Beispiel des Verständnisses von Staat, Gesellschaft und Politik bei Ägyptern und Griechen. Während in Ägypten der König eingebunden ist in das monistisch-inklusive Ma’at-Konzept und als Sohn des obersten Gottes die “heilige Ordnung” in Staat und Gesellschaft aufrecht erhalten muss, um den Kosmos und seine ritualistisch-zyklisch

¹⁶⁵ Ebd. 603.

¹⁶⁶ Ebd.

gedachte Geschichte in Gang zu halten - eine Aufgabe also, die auch ihm nur eine begrenzte Entfaltung seiner Individualität erlaubt, weil sie ihn auf die Gewährleistung ritueller Kohärenz festlegt - , entfaltet sich die sekundäre reflexive Rationalität der Griechen nicht nur in der Erforschung des als seiend gesetzten Kosmos, sondern auch auf der Ebene gesellschaftlicher Ordnung, und zwar als Frage nach der bestmöglichen Organisation menschlichen Zusammenlebens vor dem Hintergrund einer zwar unbeherrschbaren, aber offenen und vom Menschen je nach Begabung und politischer Zugehörigkeit aus Lernen und Erfahrung strukturierbaren, "multisubjektiven" Geschichte.¹⁶⁷

Aber zuerst ein genauerer Blick auf Ägypten.¹⁶⁸ Nach Jan Assmann war "die pharaonische Kultur ... nicht in der Lage, sich eine andere Form legitimer politischer Ordnung als die monarchische vorstellen zu können. Sie hatte innerhalb ihres kulturellen und sozialen Systems keine Position ausdifferenziert, von der aus verschiedene Optionen entwickelt und die Frage nach der besten politischen Ordnung hätte aufgeworfen werden können. Das Legitimitätsproblem stellte sich hier immer nur in Bezug auf die Person des Herrschers, etwa im Falle von Usurpatoren oder von Frauen, aber nie in Bezug auf das System der pharaonischen Monarchie."¹⁶⁹ Denn der Staat - für den es bezeichnenderweise in der ägyptischen Sprache ebensowenig ein eigenes Wort gibt wie für die Gesellschaft - wird repräsentiert durch den König, der als gotthaltiger Herrscher auf Erden rituell die Rolle Gottes übernimmt, so dass alle Beamten und Priester gewissermaßen seine Delegierten sind und ihr Rang und ihr Ansehen durch die Nähe zum König bestimmt werden. Die Vorstellung des Königs wandelt sich dabei vom "Horus" qua "Inkarnation" dieses Gottes über den König als "Sohn" des Sonnengottes (4. Dynastie) zum König als "Bild" des Sonnengottes

¹⁶⁷ Die Verwendung des Begriffes 'multisubjektiv' in diesem Kontext stammt von Christian Meier (ebd. 605). Für die Wirkung, die das politische Leben der Griechen seit dem 5. Jahrhundert auf ihr Verständnis von Geschichte als Ereignis-Geschichte ausgeübt hat, vgl. ebd. 602 f.: "In den breiten Kreisen von Bürgern, die in den, z. T. schon demokratischen, Poleis an der Politik verantwortlich und betroffen beteiligt waren, entstand ein besonderer Sinn für politisch-militärisches Geschehen. Politik erhielt - durch die neuartige und ungewöhnlich starke Betonung politischer Zugehörigkeit - einen ganz neuen Stellenwert, sie intensivierte sich, ungeahnte Möglichkeiten zu handeln, zu planen, zu verändern wurden freigesetzt. Politische Ordnung erschien plötzlich als machbar. Infolge davon entstand ein neues Bedürfnis nach Orientierung in der Politik, entstand breithin Sachverstand und Kritik. Politik konnte nicht mehr nur als Serie von großen Taten, Veränderung nicht mehr nur als Ausdruck tieferer Sinnzusammenhänge (etwa der schicksalhaften Verkettung von Schuld und Sühne oder von Auf- und Abstieg) erscheinen. Politik konnte auch nicht mehr einfach in problemloser Routine weiterbetrieben werden. So konnte und musste Politik von außen und doch sachverständig beurteilt werden, ließen sich nicht nur engere, sondern auch weitere Zusammenhänge 'nur noch historisch erklären'. So konnte denn auch die Kontingenz des politisch-militärischen Geschehens plötzlich zum Prinzip generationenübergreifender Rekonstruktionen werden. So wurde ereignisgeschichtliche Betrachtung literaturfähig. Der Öffentlichkeit der breiten Kreise von Freien und Gleichen entsprach die Veröffentlichung größerer Geschichtswerke."

¹⁶⁸ Vgl. außer Assmann 1992 und 1996 besonders Brunner-Traut 1990, 82-98, und Hornung⁴1993, 74-104.

¹⁶⁹ 1996, 30.

und Welterschöpfers (12. und 17. Dynastie, Nachwirkung bis zu den Ptolemäern); der Pharao trägt dessen göttliche Attribute und verfügt über seine Kräfte und Eigenschaften. Damit ist zugleich “der Kreis seiner Aufgaben abgesteckt: die am Anfang geschaffene Ordnung der irdischen Welt immer wieder neu zu setzen und zu behaupten.”¹⁷⁰ Der “Staat”, vertreten durch die Gestalt des Königs, wird damit in irdischer Perspektive zum Garanten und Realisator der Ma’at und in kosmischer Perspektive zugleich zum “Generator von Zeit und Ewigkeit”. Staat und Religion bilden ein unteilbares Ganzes, ohne dass es zur Spannung zwischen einer etwaigen transzendenten und der weltlichen Ordnung hätte kommen können, weil der König die Ordnung - anders als in Babylonien oder China - selbst schuf und somit nicht an ihr gemessen werden konnte: “Die Handlungen des Königs folgten nicht der Maat, sie *waren* die Maat.”¹⁷¹

Die immer stärker ausgebaute Beamtenschaft und Priesterschaft, die ihn bei dieser Arbeit unterstützt, bezieht ausschließlich vom König ihre Aufgaben und ihren Sinn, als integrierter Teil einer “Hierarchie” im Doppelsinne von “heiliger Herrschaft” und Integration in eine steile pyramidale Gesellschaftsstruktur, die im Grundansatz des ägyptischen Gesellschaftsgedankens begründet ist.¹⁷² Der Einzelne fügt sich *idealiter* “in die von Gott am Beginn der Zeiten gesetzte Ordnung, die Ma’at. Dieser *ordo mundi*, der Recht, Sitte, Sozialordnung, das Richtige einer Erkenntnis oder Operation und auch die Naturordnung sowie den gesamten Kosmos umfasst, wurde durch die Weisen von Gott bzw. dem Leben abgeläutert und als Wegweisung den Menschen gelehrt. Der Ma’at-gemäße Mensch ist der ‘Schweiger’. der sich der Ma’at entsprechend verhält, indem er zur Ma’at ja sagt und nicht gegen sie aufbegehrt. Er wird im Jenseitsgericht bestehen ... “. ¹⁷³

Doch die Ma’at ist keine gesellschaftliche Institution, an die man sich wenden kann: “Was Maat ist, weiß und entscheidet der König mit seinen Beamten, es bedarf dazu keiner Kodifizierung des geltenden Rechts. Neues Recht wird durch königliche Dekrete geschaffen, der Wesir ... wacht als oberster Richter und Priester der Ma’at über die Durchführung und ist in allen Streitfällen die letzte mögliche Instanz.”¹⁷⁴ Bewahrt werden muss die Ma’at, weil sie ständig gefährdet ist von

¹⁷⁰ Hornung ⁴1993, 74.

¹⁷¹ J. Assmann 1992a, 266. Ebd. noch weiteres zur ägyptischen Ausprägung des “kosmologischen Wahrheitsstils” der im archaischen Denken öfter anzutreffenden “Homologie von Kosmos und Gesellschaft”. Ausführlich zur “Struktur einer gegenseitigen Verweisung” von “Anthropomorphose des Kosmos” (Ansatz von Kelsen 1946) und “kosmomorpher Auslegung des menschlichen Daseins” (Ansatz von Voegelin 1956 ff.) vgl. J. Assmann 1990, 198 ff.

¹⁷² Zum Verblässen horizontaler Beziehungen im Vergleich zu den vertikalen vgl. Brunner-Traut 1990, 83 ff. zu Ehe und Familie.

¹⁷³ Ebd. 90.

¹⁷⁴ Hornung ⁴1993, 85.

der Isfet, dem anfänglichen und natürlichen Chaoszustand der Welt. Schaffer, Behüter und Vollzieher der Ma'at aber ist der König, der ihre Ordnung nicht nur laufend neu herstellen muss, sondern ihr zugleich selbst unterworfen ist. Denn "dieses In-Ordnung-Bringen ist theoretisch ein Glätten, Besänftigen, Beruhigen, Herstellen-wie-es-war, in voller Breite. Es ist nicht ein 'Verbessern', nicht 'Vorwärts', nicht 'Empor', keinerlei Reform. Es kennzeichnet den tüchtigen Pharao, dass er 'das Land beruhigt ...', wie es entsprechend den vorbildlichen Untertan kennzeichnet, dass er 'schweigt', d. h., dass er sich einfügt in das Bestehende, das Althergebrachte, das von Beginn der Schöpfung bewährte Gute. Denn das Vollkommene liegt am Ursprung, 'in den Zeiten des Re', nicht in der Zukunft. Ein Höheres, Entwickelteres wird nicht konzipiert, die Ur-Weisheit tritt mit dem Schöpfergott in die Welt, wenn sie nicht schon vor ihm existiert hat."¹⁷⁵ Die ägyptische Gesellschaft bleibt daher zwar während der längsten Zeit ihrer Geschichte aufgrund der in der Ma'at begründeten "vertikalen Solidarität" eng miteinander verbunden, aber dominant sind in ihr eben nicht die Querverbindungen zwischen Einzelmenschen: "Verbindungen werden nur locker und kurzfristig eingegangen, man kennt außer zum König kaum rechtliche Treuebeziehungen und gemeinschaftliches Leben auf gemeinsame Verantwortung. Der Einzelne ist kein *zoon politikon*, er ist ein Wesen, das nur an seine nähere Umgebung gebunden ist, sich aber nicht versteht als Teil eines übergeordneten Ganzen, vielmehr als auf einer Sprosse der Leiter stehend, die hinaufführt - in Ägypten zu Pharao."¹⁷⁶

Das hierarchische ägyptische Modell von Staat und Gesellschaft hat sich herausgebildet im bewusst geführten gewaltsamen Kampf der frühen Zeit (bis in die 1. und 2. Dynastie) gegen kleinere Organisationseinheiten, wobei die Notwendigkeiten und Vorteile einer übergreifenden Ordnung in Anbetracht der geographischen Verhältnisse Ägyptens mit den regelmäßig wiederkehrenden Nilüberschwemmungen eine Rolle gespielt haben mögen.¹⁷⁷ Das Ergebnis war der ägyptische Territorialstaat, der in dieser Form erstmalig in der Geschichte auftaucht und eine eigene, von der Form des Stadtstaatenverbundes sehr verschiedene kulturelle Semantik entwickelt hat: "Stadtstaatenverbünde tendieren zur Ausbildung stark kompetitiver Semantiken, wofür die griechischen Poleis der archaischen und klassischen Zeit sowie die Stadtstaaten der italienischen Renaissance die bekanntesten Beispiele liefern. Territorialstaaten dagegen bilden eine integrative und kooperative Semantik aus, wofür neben Ägypten das konfuzianische China charakteristisch ist. In beiden Fällen entsteht eine besonders ausgeprägte integrative Semantik auf

¹⁷⁵ Brunner-Traut 1990, 95.

¹⁷⁶ Ebd. 92.

¹⁷⁷ Gerade mit Blick auf Ägypten wird man Wittfogels bekannte These über die Entstehung "hydraulischer Gesellschaften" eine gewisse Berechtigung nicht bestreiten können, allerdings präzisiert durch die These der zentralisierten Vorratswirtschaft. Vgl. J. Assmann 1996, 91.

dem Hintergrund einer vorgängigen Phase rivalisierender Kleinstaaten: in China die ‘Zeit der streitenden Reiche’, in Ägypten die Phase der rivalisierenden Häuptlingstümer.”¹⁷⁸ Der Hintergrund der frühen Kämpfe läßt den Weg zum Staat als den Weg von der Gewalt zum Recht erscheinen und erklärt “die ausgeprägte Ideologie der Solidarität und Kooperation, die später die Geisteshaltung des ägyptischen Staates charakterisieren wird.”¹⁷⁹

Im Alten Reich tritt in diesem Prozess der Ausbildung symbolischer Formen allmählich an die Stelle der tatsächlichen Reise des Königs mit seinem “Horusgefolge” durch das Land, um Herrschaft und Steuern zu sichern, das symbolische Bild der “Königsreise”, das bis zum Ausgang der ägyptischen Geschichte bestehen bleibt: “So wurde etwa der tägliche Lauf der Sonne über den Himmel und des Nachts durch die Unterwelt als eine solche Königsreise ausgedeutet und imaginativ ausgestaltet, durch die der Sonnengott seine weltinganghaltende Herrschaft ausübt. Herrschaft und Bewegung bleiben engverbundene Konzepte im ägyptischen Denken. Vor allem die Texte, die die Jenseitherrschaft des toten Königs beschreiben erwähnen ständig seine machtergreifende und herrschaftsausübende Bewegung. Er durchläuft die Stätten des Horus und umrundet die Stätten des Seth, er fährt stromauf in der Morgen- und stromab in der Nachtbarke. In diesen Bildern lebt etwas von der Semantik der Frühzeit weiter, in der das Schiff das wichtigste Herrschaftsinstrument war.”¹⁸⁰ Das Land wird nun in Gaue eingeteilt mit dem Ziel, dass die Verwaltung der Provinz die Versorgung der Residenz sichert und diese umgekehrt für die Versorgung der Provinz aufkommt und eine konstant hohe und von der Überschwemmungshöhe unabhängige Grundversorgung gewährleistet ist. In der steinernen Sprache seiner Pyramiden schuf sich diese Zeit einen sichtbaren und Identifikation ermöglichenden symbolischen Ausdruck.¹⁸¹ Das folgende Chaos der Ersten Zwischenzeit beruht allerdings wahrscheinlich auf endogenen Ursachen eben dieses Systems, weil sich in immer stärkerem Maße die herrschende Schicht der Residenzkultur nur noch wie ein hauchdünner Firnis über das Land zieht und der Abstand zur Bevölkerung in der Provinz immer größer wird mit der

¹⁷⁸ J. Assmann 1996, 50 f.

¹⁷⁹ Ebd. 51. Mythisch ausgedrückt erscheint dieser Vorgang als Auseinandersetzung und vertragliche Einigung von Horus und Seth: “Seth ist der Gott von Naqada, er verkörpert auch die mit der Staatsgründung überwundene Naqadazeit. In der mythischen Ausformung dieser Wende siegt Ordnung über Chaos, Herrschaft über Anarchie, Recht über Gewalt. Der Mythos von Horus und Seth lässt sich sehr gut als Mythos der Reichseinigung verstehen. Er betont das Motiv der Vereinigung und Versöhnung, der Überwindung von Streit und Zwietracht. Er stellt den Staat dar als eine Rechtsordnung, der sich die rohe Gewalt unterwerfen muss. Der Staat integriert die Gewalt, er bändigt sie, von einer Natur- zu einer Kulturmacht.” (Ebd. 58) Die gedankliche Integration von Recht und Gewalt und die korrespondierende Vereinigung der beiden Reiche (von Ober- und Unterägypten) “ist die zum Symbol verfestigte fundierende Erinnerungsfigur des pharaonischen Ägypten.” (Ebd. 93)

¹⁸⁰ Ebd. 60.

¹⁸¹ Eine gute Zusammenfassung zu Grundzügen des Alten Reiches bei J. Assmann 1992a, 247 ff.

Folge, dass die Herrschaft nicht mehr durchdringt. Es ergibt sich “eine politische und soziale Partizipationsstruktur von äußerster Künstlichkeit und Instabilität. Das Alte Reich erweist sich als eine höchst artifizielle Konstruktion. Das Volk hat praktisch keinen Anteil an der Herrschaft und an der Kultur.”¹⁸² In der Ersten Zwischenzeit erstarken daher die Provinzgeschlechter, und es entsteht das neue Bild des für die Klientel seiner Untertanen unmittelbar sorgenden Patrons, das an die Stelle des nur dem König verpflichteten Leitbildes des Beamten im Alten Reich tritt und sich in den Grabinschriften der Gaufürsten in selbstbewussten Leistungsberichten zu Wort meldet (s. o. unter 2. 3)

Das Königtum des Mittleren Reiches “übernimmt die ‘patronale’ Sinnformation der Ersten Zwischenzeit und mit ihr die Rhetorik der Krise, Entscheidung und Heilswende. Wie die Magnaten und Gaufürsten der Ersten Zwischenzeit ihr selbstherrliches Handeln als Abwendung einer gegenwärtigen, überall sonst herrschenden Katastrophe legitimieren, so legitimiert sich der Staat des Mittleren Reichs als Abwendung einer vergangenen Katastrophe. Diese Katastrophe wird als Erinnerung an die Erste Zwischenzeit ausgemalt. Das Mittlere Reich, mit anderen Worten, braucht die Erste Zwischenzeit im Sinne eines Chaos, von dem es sich als Rettung absetzen kann, weil es die Sinnformation der Ersten Zwischenzeit übernimmt. ... Nur der Pharao kommt als Protagonist einer globalen Heilswende in Betracht, der eine heillose, aus den Fugen geratene Welt zu erretten imstande ist. Auf dieser Ebene entwickelt sich die Rhetorik der Heilswende zu einem politischen Messianismus, der die Sinnformation des Mittleren Reichs kennzeichnet. Das Sendungsbewusstsein der 12. Dynastie ist nichts anderes als die gesteigerte und verallgemeinerte Form der patronalen Ideologie der Ersten Zwischenzeit.”¹⁸³ Nicht die Geschichtsschreibung, sondern die “Klage” (wie die “Prophezeiungen des Neferti”) oder die “Chaosbeschreibung” etablieren dieses Denken im Bereich der Texte: “Die Chaosbeschreibungen kultivieren ein umfassendes Gefährdungsbewusstsein und Schutzbedürfnis, dem sich der Pharao des Mittleren Reiches als Heilsbringer und ‘Guter Hirte’ präsentiert.”¹⁸⁴

Die Tatsache, dass man noch in der Spätzeit Ägyptens den Stil und die kulturellen Hervorbringungen der 12. Dynastie als “zeitlos gültigen und maßgeblichen Ausdruck seiner Kultur” ansah, hängt daher damit zusammen, dass die politische Führung des Mittleren Reiches die Autorität und Legitimität ihrer Herrschaft gegenüber einer nun in den Provinzen vorhandenen literaten Schicht sprachlich artikulieren und diskursiv entfalten musste: “Sie musste ihren Führungsanspruch gegenüber der Aristokratie begründen und die unteren Schichten für sich

¹⁸² J. Assmann 1996, 64.

¹⁸³ Ebd. 122 f.

¹⁸⁴ Ebd. 126.

gewinnen. Sie musste ihre Ziele darlegen, ihre Stellung legitimieren und den Gehorsam, den sie forderte, durch Gegenleistungen belohnen. Das konnte weder mit Gewalt, noch mit bloßer Beeindruckung durch Kolossalbauten geschehen, sondern nur durch die Macht der werbenden und erläuternden Rede. Die Staatsgewalt tritt nicht mehr mit apodiktischer Selbstherrlichkeit auf, sondern begründet und rechtfertigt ihre Entscheidungen mit einer sorgfältigen ‘Rhetorik der Motive’, die auf ein zugrundeliegendes Verantwortungsgefüge verweist.”¹⁸⁵ Es ist die Zeit, in der die maßgebliche Form der Ma’at-Konzeption entwickelt und immer wieder formuliert wird. Auf der Ebene des sozialen Handelns bedeutet sie, dass die Menschen füreinander handeln müssen in einem Netzwerk reziproker Solidarität, das zugleich als “vertikale Solidarität” nach oben - auf Gott, König, Wesir - gerichtet ist und von oben Gegenleistung für sein Handeln erwarten kann.¹⁸⁶ Dabei knüpfen die Könige des Mittleren Reiches bewusst an die von den Gaufürsten entwickelten symbolischen Formen der Ersten Zwischenzeit an: Als Gottessöhne erwarten sie Loyalität von ihren Untertanen für die Leistungen, die sie selber erbringen, und verheißen ihnen dafür irdischen Erfolg und Fortdauer nach dem Tode. Als Leistungen der Könige erscheinen jetzt aber nicht nur ihre Funktionen als “Versorger der Hungernden, Fluchtburg der Bedrängten, Vater der Waisen, Gatten der Witwe, Anwalt der Schwachen, Retter der Unterdrückten und Führer der Verirrten”, sondern “im Streben nach legitimierenden Leistungen gehen sie ... über die Sicherung des inneren Friedens und Wohlstands hinaus und bestätigen sich als Kolonisatoren großen Stils.”¹⁸⁷ Andererseits wird von den Untertanen im Zusammenhang der Ausbildung der Lehre vom Herzen erwartet, dass auch ihre Loyalität zum König aus dem Herzen kommt - während der “Vagabund” als negatives Ideal figuriert. Diese Forderung nach herzensgeleiteter Loyalität führte zugleich auch zu den Schattenseiten des Mittleren Reiches, das bisweilen Formen eines Polizeistaates annahm: “Ein Staat, der sich in erster Linie als Schutz gegen das Chaos darstellt, als Zitadelle der Zivilisation des Rechts, der Ordnung und Gerechtigkeit, wird unweigerlich Organe der Kontrolle, des Überwachens und des Strafens ausbilden, die den Einzelnen in dem Maße, wie sie ihm Schutz versprechen, in seiner Bewegungsfreiheit beschneiden.”¹⁸⁸

Zusammenfassend kann man daher über das Mittlere Reich sagen, dass jetzt eine neue

¹⁸⁵ Ebd. 136.

¹⁸⁶ Vgl. J. Assmann 1990, 67 ff.

¹⁸⁷ J. Assmann 1996, 137. Man könnte versucht sein, gerade in diesem Zusammenhang von Ansätzen zu hypoleptischer Intertextualität und von Ideenevolution bei den Ägyptern zu sprechen. Bezeichnend für die enge Bindung des Ägypters an das Gewesene ist jedoch gerade, dass er auch diese neuen Elemente im Bilde der Anknüpfung an Früheres, nämlich an die Überwindung des Chaos durch die Mächte der Ordnung, zu fassen versucht und auf diese Weise in das bestehende System integriert. Nicht dass (im Laufe längerfristiger Entwicklungen) bei den Ägyptern neue Gedanken auftauchen, ist zu bestreiten - aber sie haben ihnen als neuen keinen besonderen Wert beigemessen.

¹⁸⁸ Ebd. 158.

Staatsideologie entwickelt wurde, nach der der Staat und an seiner Spitze der König als Stellvertreter des Schöpfergottes den Sinn haben, die Welt in Gang zu halten und einen Beitrag zu leisten zur Überwindung oder besser zur Heilung der gespaltenen Welt: “Anstelle der ursprünglichen unmittelbaren Gottesnähe, wie sie die Mythen erzählen und imaginieren, entsteht der kulturell geformte, auf den Möglichkeiten symbolischer Vermittlung und Vergegenwärtigung beruhende Raum der Gottesnähe. Der Staat ist die Institution dieser Gottesnähe. Der Pharao herrscht als Repräsentant des Schöpfergottes. Das Urbild und Modell legitimer Herrschaft ist die Herrschaft des Schöpfers über das von ihm Geschaffene. Nach der Empörung der Geschöpfe wird die identitäre Theokratie der Mythen in die repräsentative Herrschaftsform der Geschichte überführt.”¹⁸⁹

Ähnlich wie das Mittlere Reich sich kompensatorisch durch die Erinnerung an das Chaos der Ersten Zwischenzeit legitimiert und von daher die Idee der Ma’at entfaltet, legitimiert sich das Neue Reich im Rückgriff auf die Erfahrungen der vorangegangenen Fremdherrschaft unter den Hyksos - wobei die neuen Herrscher aus Theben bewusst anknüpfen an die großen Herrscher der 12. Dynastie und zugleich “durch solche zitierenden Rückgriffe eine zyklische Struktur in diesen Neubeginn bringen.” (226) Stärker noch als im Mittleren Reich geht jetzt aber die Entwicklung zur Aufschließung äußerer, nicht-ägyptischer Räume über, denn die Vertreibung der Hyksos wurde im Lichte des Mythos von Horus und Seth gelesen und damit jetzt die äußere Welt als Seth-Welt für ägyptisches Denken vernehmbar: “Die leitende Opposition heißt nun nicht mehr Recht versus Gewalt oder Kultur versus Wildnis und Nomadentum, sondern Ägypten versus Asien. Jetzt wird Seth zum Gott der Hyksos und damit zum Asiaten. Die ägyptische Politik orientiert sich an einem religiös fundierten Feindbild. Sie wird aggressiv und expansiv. Das heißt aber keineswegs, dass Seth verteufelt und ausgesperrt wird.. Ganz im Gegenteil wird durch den Gott Seth als den Repräsentanten der asiatischen Welt das Fremde ins eigene übersetzbar. Der Fremde wird nun nicht mehr einfach als Element des Chaos verstanden und symbolisch ausgesperrt, sondern als der Andere betrachtet, der als Gegner oder Partner erscheinen kann, den es zu unterwerfen und tributpflichtig zu machen oder durch Bündnisverträge und politische Heiraten an sich zu binden gilt. ... Das Weltbild des Neuen Reichs ist ökumenisch, es denkt nicht mehr in der Begrifflichkeit von ägyptischem Kosmos und äußerem Chaos, sondern stellt sich die vom Sonnengott geschaffene Welt als von vielen Völkern bewohnt vor.” (227)

Die Herrscher der 18. und 19. Dynastie setzen die Eroberungszüge fort und machen das Bild des siegreichen Königs, der die Grenzen erweitert, zum neuen politischen Leitbild, wobei das uralte

¹⁸⁹ Ebd. 215. Vgl. auch ebd. 222. Die folgenden Seitenangaben der Zitate im Text beziehen sich ebenfalls auf J. Assmann 1996, dessen Gedanken ich zusammenfasse.

Bild vom “Erschlagen der Feinde” etwa bei der Darstellung der Schlacht von Kadesch gegen die Hethiter verwandelt wird in ein möglichst realistisches Schlachtenbild mit außergewöhnlicher (und sich nicht fortsetzender) historischer Individualität. Die Idee, dass der König sich legitimieren muss durch militärische Erfolge und Leistung, führt zu einem bis dahin unbekanntem Imperialismus und Militarismus im Neuen Reich. Andererseits sind die Erfolge jedoch nie dem König selbst zu verdanken, sondern er verdankt sie seinerseits der persönlichen Unterstützung durch den Gott Amun - wiederum besonders deutlich formuliert von Ramses II. für die Schlacht von Kadesch. Die ägyptische Geschichte erscheint damit immer mehr als etwas, was “aus dem planenden Willen und den Interventionen Gottes” (230) hervorgeht. Am Ende des Neuen Reiches steht denn auch im Priesterstaat von Theben eine Art Kirchenstaat, in dem die neue Theologie des Willens und die ramessidische Geschichtstheologie konsequent umgesetzt ist: “Jetzt übernimmt der Wille Gottes im Medium des thebanischen Orakels die Regierung und entscheidet nicht nur die Staatsaktionen, sondern auch die Alltagsgeschäfte. Die Religion gewinnt einen anderen Aggregatzustand. Sie wird von einem wichtigen Aspekt der Kultur zu einem entscheidenden geschichtlichen Faktor, zum Agenten einer durchgreifenden Umgestaltung.” (231) Auf neue, aber nicht weniger wirksame Weise stellt sich hier eine Verbindung von Staat und Religion für Ägypten her, die wiederum auf eine “Hierarchie” im Doppelsinne des Wortes hinausläuft: Die “heilige Ordnung” des Staates, zuerst ermöglicht vom Schöpfergott zur Heilung der gespaltenen Welt, wird nun nicht mehr vom Pharao als Horus oder Sohn Gottes aufrechterhalten, sondern von dem Pharao, der den Willen Gottes erkundet, sich in persönlicher Frömmigkeit “in seine Hand setzt” und mit seiner Unterstützung rechnen darf. Die Legitimationsfigur also ist eine andere - das Ma’at-Konzept tritt in den Hintergrund; aber weder für die pyramidale gesellschaftliche Struktur noch im Hinblick auf Gewaltenteilung und Partizipation ergeben sich daraus irgendwelche Veränderungen.

Erst nach der Dritten Zwischenzeit und dem Seevölkersturm ergeben sich gewisse Verschiebungen der staatlichen Ordnung, die am ehesten als Verlagerung vom traditionellen “hypotaktischen” Modell der pharaonischen Herrschaft, “das Einheit auf der Ebene der Herrschaft und Differenzierung auf der Ebene der Funktionen vorsieht”, zum neuen “parataktischen” Modell beschrieben werden kann, “das ein Nebeneinander auf der Ebene der Herrschaft und Einheit auf der Ebene der Funktionen vorsieht.” (331 f.) Am Ende des Neuen Reiches kommt es zu Ämterhäufungen und einem plurizentrischen Verband von Kleinstaaten. Im Epos des Piye (747-716 v. Chr.) wird sogar die neue plurizentrische und polyarchische Situation normativ gerechtfertigt. Aus der religiös-hierarchischen Einbindung jedoch begibt auch er sich nicht heraus, es verschieben sich nur die Akzente: “Piye tritt nicht als der traditionelle Gottkönig auf, die Verkörperung einer zeitlosen Identität, sondern als der Priester-Feldherr der Dritten

Zwischenzeit, dessen individuelle Identität sich aufgrund seiner Pietas und Tatkraft als gottgesegnet und in diesem Sinne göttlich erweist.” (368) Diese Verschiebung hin zur Legitimierung durch gottgesegnete Leistung erinnert von ferne an die ἀρετή-Idee der Griechen, führt jedoch anders als bei diesen zu einer noch stärkeren religiösen Absicherung, die man z. B. an den zahlreichen neuen Tabu- und Reinheitsvorschriften ablesen kann, die Piye für die Audienzordnung des Palastes entworfen hat: “Das Gewicht, das Piye auf seine Frömmigkeit, seine religiösen Stiftungen und seine kultischen Handlungen legt, entspricht zwar der pharaonischen Tradition, die den König immer als Feldherrn und Kultherrn darstellt, aber sie geht doch noch einen entschiedenen Schritt darüber hinaus in eine Richtung, die durch die für die Dritte Zwischenzeit charakteristische Personalunion von Militärführer und Hohenpriester gekennzeichnet ist.” (370)

Den Abschluss der Entwicklung bilden schließlich messianistische Texte wie das “Töpferorakel”, die sich aus der Erfahrung der Fremdherrschaft heraus eng an frühere Chaosbeschreibungen anlehnen, die aber die Rolle des Heilskönigs, die Bestrafung des Unrechts und die Vertreibung der Unterdrücker nicht mehr wie traditionell dem amtierenden König zuschreiben, weil die Bedrohung jetzt ganz im Gegenteil zur klassischen Lehre nicht von unten, sondern “in Gestalt schlechter, gesetzvergessener Könige” von oben zu kommen scheint: “Den König als lebende Verkörperung der göttlichen Herrschergewalt und als ‘Inkorporationsexemplar’ des Gottes Horus brauchen sie [sc. die Ägypter] jetzt nicht mehr. Diese Funktionen einer lebenden Vergegenwärtigung des Göttlichen werden jetzt von den heiligen Tieren wahrgenommen. Die Priester haben die Dinge längst selbst in die Hand genommen. Sie sorgen mit dem täglichen Operritual dafür, dass die Opfertische der Götter niemals leer sind und die Trankspenden regelmäßig fließen. Sie sorgen durch die Rezitation der Sprüche gegen Seth und Apophis dafür, dass kein Bürgerkrieg und Aufruhr entstehen und keine Feinde von außen in Ägypten einfallen. Sie führen die Osiris-Zeremonien durch und bewirken, dass die Gesetze in Kraft bleiben und die Menschen in gegenseitiger Achtung leben. Worauf es ankommt, ist allein die ununterbrochene sorgfältige Beachtung der Vorschriften, der unausgesetzte Dienst an den Göttern. Vom König wird nichts weiter erwartet, als dass er die materielle Grundlage dieses Dienstes sicherstellt, durch Tempelbau und Opferstiftungen.” (427) Im Kontext seiner Lebenserfahrung unter den Fremdherrschern mauert sich der Ägypter der Spätzeit sozusagen ein hinter den symbolischen Mauern seiner Religion, die erst jetzt - in nostalgischer Sehnsucht nach dem Einst des Goldenen Zeitalters, in apokalyptischer Angst vor dem Ende der Kulte und d.h. dem Ende der Welt und in der kompensatorisch die Überbrückung der Zeiten intendierenden Intensivierung der Kulte - Ansätze zu einer Trennung von Staat und König zeigt, insofern der König weniger als je zuvor im Blick ist. Erst die ptolemäischen Herrscher erwecken die pharaonische Staatsidee in veränderter

Gestalt zu neuem Leben und verhelfen ihr indirekt (über die Ideologie des römische Kaiserreiches) zu erheblicher Nachwirkung.

Trotz aller dieser Entwicklungen und Gedankenarbeit im Bereich des “Politischen” ist festzuhalten, dass die Ägypter auch hier letzten Endes im Banne der monistisch-inklusive Ma’at-Konzeption blieben und daher keine Möglichkeit suchten, die Form ihrer gesellschaftlich-staatlichen Organisation grundlegend zu bedenken oder gar zu ändern. Eine Trennung der Bereiche von Kosmos und “politischer” Wirklichkeit oder von Religion und Staat fand nicht statt, das Modell ritueller Kohärenz erlaubte kein grundsätzliches Neubedenken der Gesamtsituation oder Abtrennen einzelner Gegenstandsbereiche des Denkens. Der Doppelsinn des Hierarchischen von “heiliger Herrschaftsordnung” und daraus im ägyptischen Denken organisch sich entwickelnder pyramidaler Gesellschaftsstruktur blieb bis ans Ende der ägyptischen Geschichte erhalten.

Ganz anders die Situation bei den Griechen, deren politisches Denken vielleicht noch stärker als ihr philosophisches Denken bis heute weltweit gewirkt hat, weil es die früheste und auch im weltweiten Maßstab entscheidende Quelle für die Begriffe und Paradigmen der aktuellen politischen Diskurse darstellt. Da sich im politischen Denken der Griechen auch die Auswirkungen der bisher untersuchten Jaspers’schen Kategorien in gebündelter Form und in zahlreichen Wechselwirkungen zeigen, gebe ich zunächst im Anschluss an die Untersuchungen von Christian Meier eine Skizze der “Entstehung des Politischen bei den Griechen”, komme dann vergleichend auf die grundsätzlichen Unterschiede und versuche zum Schluss anhand der attischen Tragödie exemplarisch einen Eindruck davon zu geben, wie das politische, reflexiv-partizipatorische Denken in Griechenland im neu konstituierten öffentlichen Raum funktionieren konnte.¹⁹⁰

Meier geht von einer Überzeugung aus, die nach den bisherigen Überlegungen nicht nur zu unterstreichen, sondern eher noch zu ergänzen wäre: “Es muss ein Zusammenhang bestanden haben zwischen dem welthistorisch bedeutsamsten, auch innerhalb der ‘Achsenzeit’ einzigartigen Ereignis der griechischen Demokratie respektive ihrer Vorform, der Isonomie (denn die Demokratie war wohl nur infolge der Perserkriege möglich) und der Herausbildung der griechischen Intelligenz.”¹⁹¹ Nach kurzen Bemerkungen über die Problematik der Quellen, die

¹⁹⁰ Vgl. vor allem die Arbeiten von Christian Meier ⁴1981, 1982, 1987, 1988, und ³1995 sowie von Kinzl 1995 mit weiterer Literatur.

¹⁹¹ Meier 1987, 89. Die folgenden Zitate sind diesem Aufsatz entnommen. Meier bedenkt hier und im Folgenden vor allem die Wechselwirkungen zwischen Rationalität, Kommunikabilität und Politizität und bezieht die Faktoren der Individualität und Historizität nicht explizit mit ein. Eine “Griechische Geistesgeschichte” auf dem neuesten Stand der Forschung, die den Leitfaden dieser (und evtl. ergänzender) Kategorien verfolgt und sich nicht an einzelne

“direkt keine Auskunft über den Prozess der Herausbildung der griechischen Intelligenz”¹⁹² geben, so dass vieles nur auf dem Wege des Rückschlusses aus einzelnen Anhaltspunkten gewonnen werden kann, und über die zusätzliche Problematik fehlender welthistorischer Parallelen zum Verstehen des Vorgangs¹⁹³, betont Meier im Unterschied zu *Humphreys* eher soziologischen Untersuchungen¹⁹⁴ die Notwendigkeit, das Spezifische der griechischen Entwicklung durch Aufklärung des historischen Werdegangs zu erfassen, wenn man verstehen will, wie und warum “eine ganze Schicht von Intellektuellen zunehmend unabhängig vom gesellschaftlichen Kontext wurde und ... auf dessen Überwindung hinarbeitete. ... Diese Unabhängigkeit gewannen die griechischen Intellektuellen, wie man wahrscheinlich machen kann, im Rahmen einer geistigen Bewegung, die weit über die einzelnen Rollen hinausging und ihnen erst ihre Virulenz verlieh.” (93) Gegenüber *Jean-Pierre Vernant* erhebt er daher den Vorwurf, dass er “in eigentümlicher Weise das Rätsel zur Lösung” mache, weil er Ergebnisse des zur Isonomie und Demokratie hinführenden Prozesses (Diskussion auf dem Markt, Öffentlichkeit, Rhetorik, Bewusstsein der Bürger von Ähnlichkeit oder Gleichheit) schon als Voraussetzung an den Anfang stelle, vor die Krise der archaischen Zeit: “Dieser Krise aber verdanken diese Dinge vielleicht nicht ihre Existenz, aber ihre Bewahrung und Befestigung, ihre Rolle im gesellschaftlichen Kontext.” (93.) Statt sich jedoch an die aussichtslose Frage nach der Priorität von gesellschaftlich-historischer Wirklichkeit oder politischem Denken zu verlieren, gilt es vielmehr zu erkennen, “dass das Denken der Griechen nicht einfach ein Produkt der Umstände ist, die in Richtung auf die Demokratie führten, sondern diese Umstände seinerseits stark beeinflusst hat.” Und er fährt fort: “Die Herausbildung der griechischen Intelligenz ist aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso sehr durch deren Funktion innerhalb des Polisbildungsprozesses bestimmt, wie dieser Prozess eine Sache der Intelligenz war. Die Isonomie war wesentlich ein Kind der Philosophie, genauer: des politischen Denkens. Der politische und der intellektuelle Prozess waren aufs engste miteinander verquickt.” (94 f.) Denn da “die Griechen ... ja keine Griechen vor sich” hatten, “um von ihnen zu lernen” konnte es ohne “intellektuelle Antizipationen” (95) des Neuen, die von der gesellschaftlichen Wirklichkeit abstrahierten, nicht zur Demokratie kommen, die ganz neue Institutionen erforderte, Herrschaft völlig neu institutionalisieren musste, eine starke, konkurrenzlose Bürger-Identität erforderte und somit

Autoren, einzelne Werke oder alte Fragestellungen verliert, scheint mir ein dringendes Desiderat zu sein - vielleicht ja sogar ein Desiderat der Forschung.

¹⁹² Meier 1987, 90. Auch im Weiteren folge ich diesem Aufsatz.

¹⁹³ Am ehesten vergleichbar scheint noch die Philosophie Chinas - nicht jedoch dessen politische Struktur - zu sein, “die der griechischen in manchem ähnelt, auch nicht ganz einfach von ihr abzusetzen ist. Umso interessanter wäre der Vergleich zwischen der einen und der anderen Intelligenz und ihrer Philosophie sowie zwischen den Beziehungen von Intelligenz und Philosophie zur gesellschaftlichen Struktur hier und dort.” (ebd. 91)

¹⁹⁴ Vgl. *Humphreys* 1987.

einen tiefen Identitätswandel erforderte. Die Griechen der archaischen Zeit brauchten daher “in besonders hohem Maße ein Denken, das auf das Ganze gerichtet war, weil sie auf keine Instanz, sondern nur aufeinander bauen konnten, also auf ein Ganzes, das sie miteinander bildeten und das vermutlich besonderer gedanklicher Vermittlungen bedurfte.” (96) Man kann in dieser Beschreibung Meiers ohne große Mühe eine bestätigende Reformulierung dessen finden, was über den Zusammenhang von sekundärer Rationalität, autonomer Individualität, hypoleptisch-agonistischer Kommunikation und anthropozentrischer Historizität der Griechen bisher entwickelt wurde - und eine Übertragung auf das Politische. Auch in Meiers Skizze der geschichtlichen Entwicklung und ihrer Zusammenhänge, die im Folgenden in vier Schritten stichpunktartig dargestellt werden soll, werden diese Kategorien ganz deutlich:

1. Zu den historischen Voraussetzungen der historischen Entwicklung bei den Griechen zur Bildung von Poleis gehört demnach:

- dass weder geographische noch klimatische Gründe für größere gemeinsame Organisationsleistungen sprachen (anders als in den “hydraulischen Kulturen” der großen Flusssysteme) und insofern schon der äußere Rahmen (auch wegen der reichen und kleinräumigen landschaftlichen Gliederung Griechenlands) eine plurizentrische Struktur begünstigte

- die Tatsache, dass die Ägäis in der archaischen Zeit “ein weltpolitisches Vakuum darstellte, für das sich keine größere Macht interessierte” (102), so dass die äußere Lage keine Zusammenballung von entsprechenden größeren Machtkomplexen erforderte. Andererseits kam man doch über den Handel in Berührung mit den vorderasiatischen Hochkulturen, “so dass sich eine eigenartige Kombination zwischen Berührung und Unberührbarkeit ergab: Anregungen, Kenntnisse, Vorbilder in der Lebenshaltung sowie zahlreiche Güter konnten die Griechen erreichen, ohne dass sie politisch in den Bannkreis der östlichen Reiche geraten wären. Ebendies scheint ihre Aktivität, scheint auch einen gewissen Differenzierungsprozess angetrieben zu haben. Zur Seefahrt war man im Ägäis-Raum ohnehin vielfältig angeregt, zumal es dort nirgends ein Stück See gibt, hinter dem nicht mindestens an einer Stelle und mindestens bei guter Sicht wiederum Land zu sehen ist.” (102)

- die zeitlich nur kurz vorher erfolgte Übernahme und Adaption der Schrift (und wohl auch anderer technischer und kultureller Entwicklungen) von den Phöniziern

- möglicherweise ein gewisser Konservatismus der Griechen, die an auch in anderen Kulturen ursprünglich vorhandenen Einrichtungen wie der Volksversammlung oder der starken Stellung des Adels im Verlauf ihrer Soziogenese festhielten (vielleicht als Auswirkung der Wanderungsbewegungen), weil sie von einem starken Verlangen nach Freiheit und Ungebundenheit bestimmt waren: “Kann es sein, dass das Erstaunliche, Einzigartige bei den

Griechen nur darin bestand, dass sie diesen frühen Zug im Prozess ihrer Kulturbildung konservieren (und fruchtbar machen) konnten? Jedenfalls bestand überall sonst die Kulturbildung in ihren ersten Phasen im Aufbau von Monarchien, in der Monopolisierung von Macht. Monarchen, Beamte und Priester bildeten sonst auch weiterhin das Zentrum aller Aktivität, sie haben die Eigenständigkeit der Angehörigen ihrer Reiche gebrochen. Von ihnen wurde das Leben, Denken und Glauben so sehr geprägt, dass man sich die eigene Gesellschaft ohne diese Instanzen gar nicht mehr vorstellen konnte. Monarch, Priesterschaft und Bürokratie bildeten dann gleichsam den Schlussstein eines Gewölbes, ohne den das Ganze nicht mehr sein konnte, auf den alles Einzelne ausgerichtet, in dem es aufgehoben war. ... Bei den Griechen ... bleib es dabei, dass sie in keiner Weise ‘mediatisiert’ wurden zu Teilen eines Ganzen, das sie nicht selbst relativ konkret, unmittelbar und in überschaubarem Kreis ausgemacht hätten.” (99)

2. Als Folgen dieser Voraussetzungen für die früharchaische Zeit ließen sich nennen:

- dass es nicht zur Ausbildung einer starken Monarchie kam, da die alten Monarchien zu schwach waren und dann im Zuge der Kolonisationsbewegung durch die von breiten Kreisen getragenen Expansionsbewegungen (Handel, Seefahrt, Seeraub, Kolonisation) geschwächt wurden, die “große Gewinne an Mitteln, Selbstbewusstsein und Macht” (103) herbeiführten
- dass sich die Griechen in kleinen, überschaubaren Poleis ansiedelten und im Interesse ihrer Autarkie sowohl das Königtum im Inneren als auch größere Machtkomplexe im Äußeren ablehnten; statt auf eine Hierarchie der Institutionen setzte man tendenziell auf die Gemeinschaft als Mitte der Polis, statt Steuern gab es den Wettstreit in den Liturgien (um Stiftung und Ausstattung von Bauten, Festen und Opfern)
- dass es als Komplement zu dem Leben in den beengten Städten zur “Bildung einer übergreifenden gesamtgriechischen Öffentlichkeit” (mit gesellschaftlichen Idealen wie Reichtum, prächtige Hochzeiten, sportliche Leistungen) kam: “Wahrscheinlich ergab sich hier ein besonderer Zusammenhang, nicht nur zwischen Eigenständigkeit, Kleinheit der Poleis und gesamtgriechischer Öffentlichkeit, sondern auch mit einer eigentümlichen Bindungsschwäche, dem geringen Zusammenhalt in Adelsgeschlechtern, einer nur rudimentären Ausbildung von Klientelbildungen, einer geringen Rolle der Freundschaft, mit einem eigenartig neutralen Verhältnis zum Raum, mit der großen Rolle sportlicher Wettkämpfe ..., auch mit einer Schätzung der Jugend im Unterschied zum Alter.” (101¹⁹⁵)
- dass die Griechen im Mutterland durch Bevölkerungsexplosion entstehende Probleme zunächst

¹⁹⁵ Interessanterweise kann man in Rom ein genaues Gegenbild finden, was auf den inneren Zusammenhang der verschiedenen Faktoren hinweist; zur Vorsicht mahnt allerdings die Tatsache, dass schon in Sparta von vornherein eine sehr enge Solidarität der Vollbürger vorhanden ist.

exportieren konnten, da die Küsten des Mittelmeeres zur Kolonisation einluden; am meisten Profit zog aus dieser Entwicklung wiederum der Adel als Träger der Bewegung - und er sorgte wohl auch dafür, dass die homerischen Epen mit Hilfe der Schrift in einer Gestalt festgehalten wurden, die die Möglichkeiten des Adels herausstellt und den König auf einer Stufe mit wenig institutioneller Macht zeigt: "In dieser Fixierung aber konnten sie [sc. die Epen] als Vorbilder für die relativ freie, selbständige, ungebundene Art des Adels dienen." (103)

3. Ursachen und Folgen der Krise der archaischen Zeit

Gegenüber diesen Einzelheiten bleibt "das entscheidende Problem ... , ob die Eigenart der Griechen nicht wesentlich dadurch bestimmt war, dass es ihnen gelang, ihre Kultur statt von Monarchien aus gleichsam aus der Mitte der Gesellschaft heraus zu bilden." (103) Und das muss eben nicht Ergebnis einer frühen Eigenart gewesen sein, sondern kann sich aus den Umständen des Kulturbildungsprozesses ergeben haben, wie die Krise der archaischen Zeit zeigt:

- Die Krise der archaischen Zeit folgte auf die neuen Möglichkeiten der Kolonisationszeit; die Chancen und Risiken insbesondere von wirtschaftlichen Aktivitäten waren gestiegen und führten zu starken Auf- und Abstiegsbewegungen innerhalb des Adels; der Lebensstandard der östlichen Kulturen wurde zum Vorbild, es entwickelte sich eine Schere zwischen Anspruch und Möglichkeit, die zu gesteigerten Aktivitäten, aber auch zur Ausbeutung des öffentlichen Gutes und der Unterschichten führte.

- Daraus resultierte in vielen Fällen eine Verschuldung der Bauern (vielleicht auch wegen teurer Investitionen in neue Bearbeitungsmethoden, die nicht zurückgezahlt werden konnten), Zahlungsunfähigkeit, Verpfändung des Hofes, Verkauf des Hofes und der ehemaligen Besitzer in die Sklaverei; das Ergebnis ist eine Schwächung der alten (wohl in gewisser Weise patriarchalischen) Bindungen.

- Die Begegnung mit dem Fremden führte zu einer Auflockerung der unmittelbaren Wirklichkeit auf einen Horizont von Möglichkeiten hin; ab 650 steigen offenbar die Konflikte stark an, es gab eine "deutliche Zunahme von Empörungen der unteren Schichten, von Konflikten, Faktionskämpfen und Usurpationen von Tyrannis. Die Auseinandersetzungen waren vielfach blutig, Verbannungen ganzer Gruppen an der Tagesordnung. Die Krise ging aus von wirtschaftlicher Not und gesellschaftlicher Bedrückung und griff auch auf das politische Zusammenleben und schließlich auf dessen ethische Grundlagen über." (105)

- Die als Vertreter der Interessen des Volkes jetzt an die Herrschaft kommenden Tyrannen konnten zwar viele wirtschaftliche Schwierigkeiten lösen, sich jedoch nicht auf die Dauer als legitime Herrschaft empfehlen - wohl nicht zuletzt wegen der geringen Bereitschaft der Adligen,

sich in größere Zusammenhänge einzuordnen. So kam es häufig zu Patt-Situationen bei den Auseinandersetzungen. “In ihnen kam es dann mit der Zeit immer öfter dazu, dass die Streitenden den Ausweg statt bei einem Mächtigen bei einem Weisen suchten. Das bedeutet: man richtete zunehmend Erwartungen an das politische Denken.” (106)

- Auch die Kolonisationsbewegung selbst brachte politische Probleme mit sich: Da man bei der Auswanderung mit den Alten sozusagen das “nomologische Wissen” (Max Weber) des Vertrauten und Bewährten zu Hause lassen musste, mussten Regeln für das Zusammenleben und die Organisation der Gesellschaft gefunden werden: “Man musste also versuchen, aus dem je von Fall zu Fall reproduzierten Wissen Regeln abzuleiten, ferner Regeln auch dafür aufzustellen, dass Menschen, die aus ganz verschiedenen Städten stammten, in den Neugründungen zusammenleben konnten.” (107)

4. “Das Aufkommen des politischen Denkens und einer autonomen Intelligenz” (106)

- So kam es zu einer “starken Aufwertung der griechischen Intelligenz.” (106) - umso mehr, als die Griechen “in eigenartiger Weise auf politisches Denken angewiesen” waren. “Das ergab sich schon daraus, dass die Angehörigen der griechischen Städte unmittelbar, ohne die Vermittlung einer höheren Instanz unter stark bewegten Umständen miteinander auszukommen hatten. Nicht dass nicht auch Monarchen für die Einrichtung und Verwaltung ihrer Herrschaft Intelligenz bräuchten. Aber es ist eines, wenn man von einem Machtzentrum aus, aus der Person oder durch die Person des Machthabers als der Quelle aller öffentlichen Aktivität eine politische Ordnung und deren Funktionieren denkt. Und es ist ein grundsätzlich anderes, wenn man Regeln und Institutionen zu erdenken hat, die von selbst funktionieren, die in gewissem Maße selbst die Quelle politischen Handelns zu sein haben. Wo dort das Ganze letztlich auf eine Person ausgerichtet ist, müssen hier viele Personen auf ein Ganzes verpflichtet werden, das nirgendwo ist als zwischen und in ihnen. Wo dort das Interesse an der Ordnung mit dem des Monarchen zur Deckung kommt, muss hier eine starke Divergenz zwischen allgemeinen und individuellen Interessen aufgefangen werden.” Dazu musste nach Anwachsen der Spannungen neue Lösungen gefunden werden, musste auf Regeln und Institutionen reflektiert werden, “die unabhängig von den einzelnen in Konflikt geratenen Kräften arbeiten.” (106 f.)

- Als sich die Schwierigkeiten um 600 verschärften, zog man neue Instanzen zu Rate: die Rechtsfeststeller (Zaleukos, Charondas), die “Wieder-ins-Lot-Bringer” (Solon), die “Sieben Weisen”; deren Intelligenz konnte von keiner Macht monopolisiert werden, im ganzen bewegten sie sich “in den Zwischenräumen der Mächte”. Sie schufen jetzt die Voraussetzung für die Mitwirkung breiterer Mächte in der Politik (die Beteiligung der Bauern als Hopliten an der Phalanx allein - schon 6-7 Generationen alt - genügte dafür nicht); dabei verfolgte man zunächst

konkrete Ziele: Schuldenerlass, Wiedereinsetzung ins Eigentum, Landverteilung, wirtschaftliche Erleichterungen, Rechtssicherheit; dabei erhielten sie zunächst die Schützenhilfe von ehrgeizigen Adligen, die sie zu Tyrannen machten, und veränderten erst in einem langen Prozess der Sensibilisierung ihre politischen Ambitionen, mit dem Ziel “der Weckung von Ansprüchen, der Aufwertung abstrakterer, fernerliegender Interessen, der Ummünzung von Unzufriedenheit in politische Forderungen, des Bewusstwerdens von Solidarität, nicht zuletzt der Aufklärung, der Absicherung und Legitimation der neuen Ziele. Schließlich mussten Institutionen erdacht werden, die es möglich machten, den Einfluss breiter Schichten auf Dauer zu stellen.” (108)

- Bei diesem Prozess spielte das Orakel von Delphi eine große Rolle, das insgesamt auf Einsicht statt auf Macht setzte, im Interesse der Ratsuchenden und auch im eigenen Interesse, doch ohne eigene politische Ziele zu erreichen zu wollen: “Es wurde kein Kern politischer Macht, sondern ein intellektuelles Zentrum religiöser Autorität.” (109) Insbesondere in der Kolonisationsbewegung waren die gut informierten “Männer von Delphi” wichtige Schaltstationen rationaler Suchbewegungen nach dem richtigen Weg. “Politisches Denken war bei den Griechen mit einem starken religiösen Realismus verbunden. Es war nicht zuletzt politische Theologie einer besonderen Prägung.” (ebd.) Delphi wurde zu einem wichtigen “geistigen Umschlagplatz” (110) der Zeit, stand in Kontakt auch mit den sieben Weisen und war als Kommunikationsbörse viel wichtiger als die sektenhaften Zusammentreffen der Pythagoreer: “Die in Delphi vermittelte, wenngleich nicht nur an Delphi gebundene Kommunikation aber war die Vorbedingung für die Beschleunigung und Vervielfältigung der unter den Griechen erzielten Erkenntnisse, zugleich für die geistige Auseinandersetzung und die gegenseitige Vergewisserung, schließlich für die Autorität des griechischen Denkens. In ihr gewann die griechische Intelligenz ihren Rang, ihren Ort in der Gesellschaft, ihre Unabhängigkeit sowie ihre Eigenart.” (111) Dafür, dass sich eine “Diskussion mit bestimmten Standards” einstellte, ein “intellektuelles Ambiente über die Ägäiswelt hin (ja darüber hinaus), in dem primär Sachverstand, Kenntnis, Einfallsreichtum und dann auch tiefere Einsicht in die Zusammenhänge des politischen und gesellschaftlichen Lebens etwas galten - und sich folglich weiter ausbildeten” (ebd.) - dafür brauchte es einen Ort der Verdichtung und Vervielfältigung der Kommunikation, und hier hat Delphi eine gewichtige Rolle gespielt. Langsam bildete sich hier aus Erfahrung die Einsicht, dass guter und nützlicher Rat für eine Polis oft nicht unmittelbar, sondern erst mittelbar sich auswirken kann und darf.

- Zentren mit autonomer Intelligenz in diesem Sinne waren außer Delphi auch Milet, Elea und Athen. Ob Milet dabei aufgeklärter war als Delphi, ist eine schwierige Frage: “Man müßte sich fragen, ob Religion und Aufklärung sich bei den Griechen nicht gründlich anders zueinander verhielten als in der Neuzeit des christlichen Europas. Man müßte sich auch fragen, ob Delphi, wenn es wirklich weniger aufgeklärt gewesen sein sollte als Milet, dafür nicht politischer gedacht

hat. Und es bliebe schließlich zu beantworten, ob die milesische Philosophie nicht erst möglich war, nachdem das griechische Denken schon wesentliche Stadien zurückgelegt hatte.” (112)

- Das Denken der Tyrannen und der Sieben Weisen bewegte sich zunächst ganz pragmatisch wie die vorderorientalische Weisheitsliteratur auf der Ebene der Verbesserung wirtschaftlicher Verhältnisse; doch aus der Schwäche und nicht befriedigenden Politik der Tyrannis ergab sich für die Ratgebenden die Notwendigkeit, bei schwankenden Machtverhältnissen immer mehr zum Ausgleich der Interessen zu raten und jedes Übermaß zu bekämpfen. Die Entwicklung ging dabei von Hesiods Glauben an einen auf jeden Fall durch das Wirken des Zeus erfolgenden gerechten Ausgleich hin zu dem solonischen Bewusstsein, Unrecht und Strafe durch verantwortliches Handeln der Bürger vermeiden zu können. Während es in den Staaten des Alten Orients letztlich immer der König war, “der für die Ordnung aufzukommen hatte, den man höchstens ermahnen oder unter Druck setzen konnte”, hatten hier letztlich alle für die Ordnung aufzukommen - und sie hatten sich dafür gegebenenfalls eines Wieder-ins-Lot-Bringers zu bedienen.” (115) Neu und entscheidend war also die Neutralität der weisen Männer und die “Tatsache, dass die Ordnung als Zusammenhang gedacht war, als rechtliches Verhältnis zwischen den verschiedenen Teilen der Stadt, als etwas, das sich selbst tragen muss - und notfalls wieder dazu zu bringen ist, dies zu tun.” (ebd.) Die partikularen Interessen mussten aufgehoben werden “in einer multidimensionalen Perspektive auf das Gemeinwesen” (ebd.), die Abstraktion und das Absehen vom eigenen Engagement erforderte.

- “Wer aber die Dinge dazu bringen muss, von selbst zu laufen, muss sie in ihren Gründen und Zusammenhängen viel besser kennen, als wer sie letztlich selber lenken kann und soll. Dieser muss von ihnen nur wissen, was er braucht, um sie von sich abhängig, sie sich dienstbar zu machen. Jener dagegen muss ihre Natur erforschen, ihre Eigenart, ihre Gesetze - und die möglichen Weisen ihres Zusammenwirkens. Insofern stellten sich die Probleme des politischen Lebens mit der Zeit bei den Griechen sehr viel intensiver und radikaler, sehr viel mehr auf die Prinzipien und Ursachen hin als anderswo. Da konnte es kaum ausbleiben, dass man in ähnlichem Sinne auch die Natur befragte. Wo die politische Ordnung so aus den Fugen geraten war, konnte ohnehin auch der Kosmos nicht mehr einfach als selbstverständlich geordnet erscheinen. So kam man auch in Hinsicht auf die Welt dazu, nach Ursachen und Gesetzen zu suchen. Alle möglichen Fragen, herkömmliche wie neue, waren dann offenbar unabhängig vom Wirken einzelner Götter zu beantworten, wie überhaupt göttliche Willkür im Denken dieser Intelligenz nichts mehr zu suchen hatte. Der Polytheismus konnte nicht mehr weiterhelfen. Hingegen mochte nach einem göttlichen Prinzip, nach einem Göttlichen im Singular gefragt werden, dessen gesetzmäßiges Wirken empirisch zu erkennen sei.” (116)

- Dieser Zusammenhang des politischen und des philosophischen Denkens ist besonders deutlich

bei Anaximander: “Ganz unverkennbar ist, dass das Modell einer Welt, die nicht von einer einzelnen transzendenten Instanz beherrscht wird, sondern von einem Gesetz, eng verwandt mit der Konzeption Solons ist. Die Natur wird als ‘ein autarker Bereich immanenter Gesetzmäßigkeit’ begriffen.” [Hölscher bei Meier 117] Anaximanders geometrisch-artifizielle Begründung der Ruhelage der Erde im Kosmos scheint der abstrakten Isonomie-Auffassung zu präledieren, wo staatliche Ordnung und gesellschaftliche Wirklichkeit anders als bei Solon auseinanderfallen. “Im Gegensatz zu Solons Eunomie und gewiss auch zu den Erwartungen, die mit der Isonomie verknüpft waren, kannte diese Welt [von Buße und Strafe, die die Dinge einander zahlen] also nicht den Zustand rechtmäßiger gleichbleibender Ruhe, in der der *circulus vitiosus* von Unrecht und Verderben durchbrochen war, sondern ihr Gleichbleiben ergab sich aus dem Wechsel von Unrecht und Strafe, aus der ständigen Unruhe. Der Ausgleich war nicht synchron vorhanden, sondern stellte sich erst diachron her. Später konnte man diesen Gedanken in der Demokratie ins Positive wenden, indem man auf Erden die Rotation, denselben Wechsel von Regieren und Regiertwerden herstellte, der auch am Himmel zu walten schien.” (117 f.) Indem Anaximander “eine allgemeine Gesetzmäßigkeit innerhalb einer im Ganzen sich gleichbleibenden, alle umfassenden Ordnung” (118) formulierte, ging er insofern weiter als Solon, als er dieses Gesetz für die ganze Natur aufstellte. “Nur dass er keine dauerhafte Herrschaft von Extremen und überhaupt nicht Herrschaft, sondern Gesetz als Oberstes anerkannte, hatte er mit der Eunomie gemein.” (118) Schon bei Heraklit heißt es dann *expressis verbis*, dass “sich die Gesetze der Stadt aus dem Gesetz, das in der Welt herrscht, nähren.” (B 114 DK) Auch beim Isonomiedenken der Zeit des Kleisthenes stand - wie im medizinischen Denken des Alkmaion - zuerst der Gedanke der Balance im Vordergrund, der Isonomie der Kräfte.

Und Meier fasst zusammen: “Insgesamt kann man festzustellen, dass das politische Denken der archaischen Zeit aufs engste in den Polis-Bildungsprozess verquickt war.” (120) In der besonderen Lage der griechischen Städte war besonders wichtig das erwachende Bewusstsein dafür, “dass man die Diskussion brauchte, dass man zu lernen hatte” (122), dass es eine Öffentlichkeit des politischen Lebens geben sollte. “Dabei stand nicht nur das Einzelne, sondern auch das Allgemeine, das Ganze der Polis und der Welt zur Debatte. Insofern korrespondierte der griechischen Intelligenz das Bürger-Sein der Griechen, wie dieses Bürger-Sein erst aus der griechischen Intelligenz erwuchs.”

Vor dem Hintergrund dieser Skizze Meiers treten zugleich die wesentlichen Unterschiede des griechischen und des altägyptischen Staatsdenkens deutlicher hervor. Sie bestehen nicht darin, dass die Griechen als erste “die ethische Begründung der Politik, dass der Staat die Gerechtigkeit

zu verwirklichen habe”¹⁹⁶, entwickelt hätten - die ägyptische Ma’at-Konzeption ist nicht nur viel älter, sondern ihrem Charakter nach auch eher dazu geeignet, die gesamte Gesellschaft zu durchdringen. Entscheidend ist vielmehr, dass es den Griechen im Laufe des beschriebenen längeren Prozesses gelungen ist, den Bereich des Politischen als einen Eigenbereich zu konstituieren, dessen verborgener κόσμος, dessen ἀφανές μέτρον (um mit Solon zu sprechen) der rationalen Durchdringung und Gestaltung in bestimmten Grenzen zugänglich war, und dass autonome Individuen aufgrund ihrer eigenen Reflexion lernten, νόμοι zu entwerfen und wieder zu verwerfen, ihr gesellschaftliches Verfasstsein selbst zu bestimmen und im Fortgang der Geschichte, in intensivem Austausch, im Kampf der Worte und Meinungen auch wieder zu ändern. In dem durch diesen Zusammenhang konstituierten geistigen Raum gab es zum ersten Mal jene Form von Öffentlichkeit, die bis heute der Schlüssel für alles Politische in seiner Gestaltbarkeit und Veränderbarkeit geblieben ist. Gegenüber der geschlossenen hierarchischen Struktur des ägyptischen Staatsdenkens tritt diese offene Struktur des politischen Raumes als eines öffentlichen, der der Reflexion und Gestaltung durch Teilhabe in verschiedenen Formen zugänglich ist, als das Entscheidende hervor. Dieser “reflexiv-partizipatorische” Grundzug des politischen Denkens der Griechen bildet das Fundament, auf dem sich die verschiedenen Gebäude politischer Theorie und philosophischer Staatstheorie über den besten Staat, die Lehre von den Verfassungen (seit Her. III 80 ff.) und ihrem Wandel (seit Platons Politeia) oder die Debatten über unterschiedliche Formen und Grade der Partizipation erst erheben und das die letzte Grundlage der Pluralität griechischer Staats- und Gesellschaftsentwürfe in der historischen Realität bildet.¹⁹⁷

Um die ganze Bedeutung dieses Durchbruchs ermessen zu können, mag als Beispiel für die neue Form des öffentlich-politischen Denkens der Griechen noch einiges zur Funktion der attischen Tragödie gesagt werden, wo es seinen vielleicht dichtesten Ausdruck gefunden hat. Hervorgetreten ist die Tragödie in einem langen Prozess¹⁹⁸ auf dem Boden derjenigen Polis, die innerhalb von nur etwa 150 Jahren zugleich die weltgeschichtlich einmalige und bahnbrechende Entwicklung von der solonischen Eunomie über die Forderung nach Isonomie bis zur radikalen Demokratie des 5. Jahrhunderts vorangetrieben hat: Tragödie und demokratische Polis sind

¹⁹⁶ Die Bedeutung dieses Aspektes für die Fortwirkung der antiken Staatstheorie unterstreicht Mensching 1965, Sp. 2880.

¹⁹⁷ Die Dynamik des “reflexiv-partizipatorischen” politischen Denkens der Griechen hat seine ungeheure Sprengkraft gerade dadurch bewiesen, dass die damit verbundene Terminologie bis heute in immer neuen Varianten und Entwicklungen weltweit benutzt (und missbraucht) wird. Unter veränderten Bedingungen werden hier Diskurse fortgeführt, die die Griechen nicht zu Ende gebracht haben (etwa die um die Legitimität der Sklaverei oder um die Gleichstellung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen wie der Frauen), deren Fragen sie aber zuerst gestellt haben.

¹⁹⁸ Zur vielbehandelten Frage nach der Entstehung der Tragödie, der hier nicht nachgegangen werden kann, vgl. jetzt Latacz 1993, 29 ff.

gleichzeitige authentische Erfindungen der Athener, und es läßt sich nicht mehr übersehen, dass es hier wichtige Zusammenhänge gibt.¹⁹⁹ Nachdem in einer historistisch-positivistisch geprägten Klassischen Philologie lange Zeit versucht worden war, in den Tragödien Anspielungen auf historische Einzelereignisse zu erkennen, während andererseits die ästhetisch-werkimmanente Betrachtung der “ewigen Gehalte” vorherrschte, hat es zuerst *V. Ehrenberg* unternommen, die griechische Tragödie als “Spiegel des Geistes und der Probleme der Zeit”²⁰⁰ zu beschreiben. Die griechische Tragödie ist zwar keine didaktische Poesie, soll aber, wie schon Aristophanes hervorhebt²⁰¹, durch ihren Rat nützlich sein für die Bürger und hat darin ihren Wert.²⁰² In der Tradition der als göttlich inspiriert geltenden Dichter²⁰³ der älteren Zeit waren auch die großen griechischen Tragiker autoritative “Bekenner-Priester” und als solche Lehrer, “nicht weil sie belehren wollten, sondern weil sie nicht anders konnten”, da “zwischen der Bühne und dem Leben des Volkes in Athen ein starker gegenseitiger Einfluss”²⁰⁴ herrschte.

Präziser hat dann wiederum *Christian Meier*²⁰⁵ gefragt, warum die Bürger die Tragödie brauchten, und die Antwort in den Schwierigkeiten der neuartigen demokratischen Regierungsform gefunden. Im Unterschied zu modernen Staaten gab es keine festen Institutionen, keinen Behördenapparat, keine öffentlichen Schulen usw.: “Überall lag die Verantwortung bei und in und zwischen den Bürgern.”²⁰⁶ Da es im Unterschied zu den alten Hochkulturen in Athen auch keine monarchische oder priesterliche Instanz mehr gab, die dem Einzelnen seinen Platz in der Hierarchie zuwies, bedurfte das hochrationale Isonomie-Ideal umso dringender seiner reflektierenden Aneignung im öffentlichen Leben. Der allgemeine und beschleunigte Wandel aller wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse im Athen des 5. Jahrhunderts, das durch den Sieg über die Perser, die Machtentfaltung im Attischen Seebund und das neue Denken in Philosophie und Sophistik entstandene “Könnensbewusstsein”²⁰⁷ verlangte geradezu nach einem Ort, an dem die Mentalität dieser neuen Zeit erarbeitet werden konnte - dasjenige, was Max Weber mit dem Begriff des “nomologischen Wissens” umschrieben hat. “Es ist jenes

¹⁹⁹ Die Frage des Zusammenhangs von Polis und Theater behandeln anregend Meier 1988, Kindermann 1979, aus archäologischer Sicht Kolb 1979. Vorläufer war Ehrenberg 1956.

²⁰⁰ Ehrenberg 1956, 15.

²⁰¹ Vgl. Frösche 1009, 1031, 1055 ff.

²⁰² Dagegen erneuerte Reflexion über die Eigenart des Klassischen bei Schwinge 1992. Die Entwicklung zu ihrer ästhetischen Vollendung wird behandelt bei Höhle 1984.

²⁰³ Ehrenberg 1956, 23 f.

²⁰⁴ Vgl. Kolb 1979, 526.

²⁰⁵ Meier 1988.

²⁰⁶ Meier 1988, 9. Ich bin im Folgenden seinen Ausführungen verpflichtet.

²⁰⁷ Vgl. dazu auch Dodds 1977, 7 ff.

Allgemeine, Übergeordnete, Normative, auf das wir unser Denken, Handeln und Erleben zu beziehen pflegen, in das dieses Denken, Handeln, Erleben einzuordnen sein muss, damit die Dinge ‘stimmen’. Es ist ein Wissen, auch wenn es nicht in allem bewusst ist, in ihm wird uns klar oder fühlen wir doch wenigstens, was richtig ist und was falsch, was in Ordnung ist und was Anlass zu Sorge und Angst sein sollte. ... Es hat zugleich damit zu tun, wer wir in der Welt sind und zu sein haben. Es ist teils eher angebildet, teils eher bewusst erworben; beileibe nicht statisch, kann vielmehr wachsen und sich verändern ... In ihm kann manches in Widerspruch zueinander stehen, es pflegt nicht systematisch, nicht einmal geschlossen zu sein.” Im Rahmen dieses Wissens bekommen die Dinge erst Sinn für den einzelnen wie für die Gemeinschaft, “in ihm gründen sich unser Verstehen wie unser Urteilen.”²⁰⁸

Dieses nomologische Wissen wurde nun ganz entscheidend von der attischen Tragödie geprägt. In ihr trafen sich herkömmlich-mythisches Denken und neue Rationalität, Volkskultur und Hochkultur. Indem sie die Wirklichkeit nicht spiegelte, sondern im mythischen Geschehen problematisierte, wurde am Mythos durchgespielt, “was die Bürger als Bürger beschäftigte.”²⁰⁹ Im gebändigten Rausch des Dionysos-Festes vollzog sich in aller Öffentlichkeit “die Arbeit eines Gemeinwesens an seiner mentalen Infrastruktur”²¹⁰, diente die Tragödie der “Wiederauffrischung, Regeneration und Fortbildung des ethischen Grundes der Politik, des ‘Sinnkredits’, aus dem sich die Ansprüche des Verstehens speisen müssen.”²¹¹ Die Teilnahme an den Aufführungen der Tragödien galt “nicht als Freizeitvergnügen des Privatmannes, sondern als öffentlich bedeutsame Tätigkeit des Bürgers für seine Polis.”²¹² Dienten die Feste insgesamt als “Kollektivgebärden des Selbstgenusses, der freudigen Selbsterhöhung”²¹³ zur Entlastung der Bürger, so dürften insbesondere die wohl über 1000 (!) Uraufführungen griechischer Tragödien an den Dionysos-Festen allein im 5. Jahrhundert²¹⁴ maßgeblich zur Herausbildung der in Anbetracht des Institutionendefizits der attischen Demokratie umso problematischeren

²⁰⁸ Meier 1988, 43 ff.

²⁰⁹ Ebd. 9.

²¹⁰ Ebd. 10. Meier verweist auch auf Platon, Nom. 653 d, wo es ausdrücklich heißt, das Fest richte die Menschen wieder auf, bringe sie wieder in Ordnung.

²¹¹ Ebd. 52.

²¹² Fischer-Lichte 1990, 15.

²¹³ So R. Harder, zitiert bei Meier 1988, 56.

²¹⁴ Vgl. Meier 1988, 65. Schon vorher muss es seit 534 v. Chr. (Institutionalisierung des Tragödien-Agons durch Peisistratos) 34 mal 9, also etwa 300 Tragödien gegeben haben. Durch Wiederaufführungen in den attischen Lokaltheatern dürften Zahl und Einfluss noch wesentlich größer gewesen sein (74). Es ist bekannt, wie gut sich das Publikum in der noch weitgehend auf Hören und Sprechen ausgerichteten Kultur dieser Zeit einzelne Worte, Szenen und Melodien der Aufführungen merken und sie später wiedergeben konnte. Vgl. dazu auch Kolb 1979, 533.

bürgerlichen Identität beigetragen haben²¹⁵: Sie leisteten wesentliche Orientierungshilfe in einer unübersichtlich gewordenen Zeit.²¹⁶

Warum und mit welchen Mitteln konnte nun die attische Tragödie diese Aufgabe erfüllen?²¹⁷ Da sind zunächst einmal ihre Stoffe zu nennen: sie entstammen dem Mythos, sind also nicht beliebig-fiktional, sondern in den Grundzügen bekannt; insofern konnten sie einerseits als Identifikationshorizont dienen, lenkten aber andererseits das Interesse des Publikums auf die jeweilige Deutungsvariante des aktuellen Stückes. Dabei zog der extrem emotionale Charakter der bearbeiteten Stoffe die Menschen fast unausweichlich in ihren Bann, zumal das Thema von Scheitern und Schuld im Handeln immer wieder modellhaft das *“tua res agitur”* durchscheinen ließ. Da weiter auf der Bühne nicht bloß Fakten aneinandergereiht wurden, sondern in künstlerisch anspruchsvollen und in der Form außerordentlich variationsreichen Dramen²¹⁸ die spontane psychologische Motivierung aus der Sicht der Betroffenen sichtbar gemacht wurde, mit all der Leidenschaft des Augenblicks und der ganzen Skala menschlicher Empfindungen, wurde der Betrachter zum Mitdenken, Mitleiden und Mitbeurteilen komplexer und doch verstehbarer Handlungsabläufe herausgefordert. *“Der Zuschauer erlebte auf diese Weise den gesamten Kontext eines Tatgeschehens mit, wie er sich ihm im Leben nie in gleicher Transparenz darböte und hinterher für ihn mit gleicher Authentizität auch nie rekonstruierbar wäre.”*²¹⁹ Die rationale Reflexion der Hauptbeteiligten auf ihr Tun, die Erklärungen und Begründungen in argumentativ durchdachter Rede, der Facettenreichtum der Bewertungen: all das regte die Athener Bürger zu differenzierterer Betrachtungsweise auch in ihrem eigenen Leben an, schulte in einer Art mentalem Training ihre Urteilsbildung.

Wenn man daher die aristotelische Katharsis-Lehre²²⁰ so deutet, dass die Wirkung der Tragödie darin bestehe, *“durch bewusste Steigerung und Übersteigerung der Affekte auf der Ebene der*

²¹⁵ Vgl. summarisch Meier 1988, 236 ff. und 238: *“Wenn Jacob Burckhardt für die Griechen insgesamt meinte, ein dringenderes Bedürfnis als bei ihnen sei die Poesie auf Erden nie wieder gewesen, so trifft dies für die Athener und ihre Tragödie in ganz besonderer Weise zu.”* Zum *“Stellenwert des Theaters im Leben der Griechen”* vgl. auch die sehr anschaulichen Ausführungen von Kindermann 1979, 13 ff.

²¹⁶ Zum Aspekt der Identitätsbildung vgl. auch Fischer-Lichte 1990, passim.

²¹⁷ Vgl. zum Folgenden die ausgezeichneten Ausführungen von Latacz 1993, 10 ff.

²¹⁸ Vgl. die Zusammenfassung ebd. 27 ff. Man denke besonders an den Rhythmus von Schauspielerauftritten (*“Episoden”*) und Chorliedern, die musikalische und tänzerische Begleitung der Worte, die Bühnenmalerei, die wechselnden Masken der Schauspieler usw. Die attische Tragödie war ein höchst differenziertes und dadurch wirkungsvolles Gesamtkunstwerk, in dem das Sprech-, Sing- und Tanztheater noch eine Einheit bildete. Vgl. auch ebd. 67 und 72 f.

²¹⁹ Ebd. 11.

²²⁰ Die berühmte Tragödiendefinition steht in der Poetik, 1449 b. Vgl. die Ausführungen von Fuhrmann 1986, 161 ff.

ästhetischen Distanz über den Identifikations-Effekt eine lustvolle Entladung dieser Affekte zu erzielen und damit - nach Überwindung der affektbedingten ‘Sichttrübung’ - eine als lustvoll empfundene höhere Stufe rationaler Problemreflexion zu ermöglichen”²²¹, kann man nicht umhin, diese “reinigende” Kraft der Tragödie weniger als individual- denn als sozialpsychologisches und politisches Phänomen zu verstehen. Neben der seit langer Zeit akzeptierten medizinisch-physiologischen Katharsis-Deutung von Schadewaldt mit ihrer Interpretation von φόβος und ἔλεος als Schrecken und Jammer (über das Schicksal des tragischen Heros) hat denn jetzt auch Kerkhecker²²² erneut Lessings Interpretation der Begriffe als “Furcht und Mitleid” zu ihrem Recht verholfen. Gerade die sogenannten “Zuschauerszenen”²²³ in der Tragödie machen das sinnfällig: in ihnen “erwächst die Furcht um das eigene Wohlergehen aus dem Mitleid mit dem anderen, dem man sich verbunden fühlt. ... An der exponierten Gestalt des ‘tragischen Helden’ werden ... wie unter einem Vergrößerungsglas bestimmte menschliche Verhaltensweisen und Verfehlungen samt ihren extremen und katastrophalen Folgen deutlich. In diesem Bereich des Handelns besteht eine ὁμοιότης²²⁴ von Heros und Zuschauer; hierin kann man sich erkennen und beginnen, über sich selbst nachzudenken”²²⁵, sie ermöglicht “jenes Miterleben, das den ‘Homo ludens’ im Zuschauerraum zum potentiellen Mitspieler, zum insgeheim Mitagierenden werden läßt.”²²⁶

²²¹ Latacz 1993, 66.

²²² Kerkhecker 1990. Kerkhecker geht von Friedrich 1967 und seiner Kritik an Schadewaldt aus und entwickelt sie weiter. Im Zuge der versuchten Rehabilitation Lessings äußert Kerkhecker die Vermutung, dass “die Lehre von der Identifikation des Zuschauers mit dem tragischen Helden” sich als Relikt romantischer Literaturtheorie und “als Anachronismus moderner Aristotelesforschung entpuppen” könnte. (Kerkhecker 294)

²²³ Der Begriff stammt von Friedrich 1967, 198, der 188 ff. z. B. auf Soph. Trach.293-313, Aias 118-133, Phil. 500-506 verweist und 194 den Publikumsbezug thematisiert. In den Zuschauerszenen “äußert eine dramatis persona ihr Mitleid mit einem oder mehreren vom Unglück Geschlagenen, erkennt ihre eigene Bedrohtheit und fürchtet für das eigene Wohlergehen.” Der Chor spielt und tanzt nicht nur räumlich zwischen den Protagonisten und dem Publikum, sondern fordert es durch seine Reflexionen über das Geschehen in besonderer Weise heraus, dient der “Erschließung seiner Empfangsbereitschaft für eine kathartische Lebenswirkung.” (Kindermann 1979, 67; vgl. auch 74 f.) Mann 1979, 383 nennt ihn die “spiralgige Verlängerung des Zuschauerrunds in die Orchestra hinein.”

²²⁴ Die ὁμοιότης -Struktur zwischen dem Publikum und den dargestellten Personen ist die Voraussetzung für das Sich-Wiedererkennen im Fremden, weshalb Aristoteles besonderen Wert auf sie legt: neben Po. c. 13 auch in der Rhetorik II 5,15 (1383 a 8-12) und II 8,13 (1386 a 24-26). “Die elementare Freude an einem Kunstwerk beruht auf einem Akt des Wiedererkennens.” (Kerkhecker 1979, 299 mit Hinweis auf Ar. Po. 1448 b 15-19).

²²⁵ Kerkhecker 1979, 296. Latacz 1993, 385 schreibt rückblickend: Die Tragödie “war etwas gewesen, was jedes Mitglied der Polis-Gemeinschaft persönlich und unmittelbar anging, worin es sich wiederfand und womit es sich identifizieren konnte; die Katharsis war nicht nur ein persönliches Erlebnis gewesen ... , sondern zugleich die Selbstreinigung der Gemeinschaft.”

²²⁶ Kindermann 1979, 65. Vor monokausalen Erklärungen des “Vergnügens an tragischen Gegenständen” warnt in seinem aufschlussreichen Aufsatz Seidensticker 1991, 241, weil die Vorstellungen darüber, “was als lustvoll empfunden werden darf und soll”, zu den verschiedenen Zeiten der Geschichte zu unterschiedlich gewesen seien. Umso notwendiger scheint es mir, bei der Interpretation des Katharsisbegriffes für das 5. Jahrhundert dasjenige herauszustellen, was für das Publikum des 5. Jahrhunderts von entscheidender Bedeutung war - und das war doch

Unter dem religiösen Aspekt interessant ist nun im Vergleich zum ägyptischen Umgang mit dem Kult zum einen die Tatsache, dass die Bürger in ganz anderer, mental-anspruchsvoller Weise in das Geschehen des Festes mit hineingenommen wurden. Andererseits jedoch fällt die andauernde enge Verbindung von Religion und Politik ins Auge, die zumindest im westlich-europäischen Kulturkreis spätestens seit der Aufklärung eher durch ein Nebeneinander als durch ein Miteinander bestimmt ist. „Das Politische“ war für die Athener Bürger des 5. Jahrhunderts anders nur mit dem Religiösen in eins zu denken und auch die griechische Religion blieb „in extremem Maße eine Religion der Öffentlichkeit“²²⁷. Man muss daher annehmen, dass der von Aristoteles als Katharsis bezeichnete Vorgang, der ja ursprünglich auch - im Sinne der kultischen Reinigung - aus dem religiösen Bereich kommt²²⁸, für die Zuschauer der attischen Tragödie (zumindest) auch eine erlebbare religiöse Bedeutung hatte: das Dionysos-Fest²²⁹ als organisatorischer Rahmen der Tragödienaufführungen war eine religiöse Veranstaltung, der Altar in der Mitte der Orchestra wies eindrücklich auf den gottesdienstlichen Charakter der Tragödienaufführung hin, die Opfer zu Beginn riefen jedem Zuschauer die Tatsache ins Bewusstsein, dass er dort saß als Mitglied einer religiös-politischen Gemeinde. Und der Inhalt der Tragödien? Schon früh empfand man, dass er „mit Dionysos nichts zu tun“ hatte. Doch es gibt keine Tragödie, die nicht auf ihre je besondere Weise „voll von Göttern“ war, in der nicht die Grenzen des menschlichen Handelns und sein Verhältnis zu Göttern und Göttlichem reflektiert worden wäre, in der nicht für uns heute „theologische“ Fragen angesprochen worden wären.

Es waren stets die Fragen von Schuld und Verschuldung beim Verfehlen des Richtigen, von der Freiheit und Gebundenheit des Handelns, deren individuelle und politische Dimension diskutiert wurde, wobei nicht der vordergründige Tagesbezug im Zentrum des Interesses lag, sondern - ähnlich wie in der griechischen Geschichtsschreibung und Philosophie - der Bezug auf die verborgenen Grundstrukturen des Menschlichen innerhalb des neu konstituierten

wohl der Bereich des „nomologischen Wissens“. Dass Aristoteles die politische Dimension der tragischen Katharsis im 4. Jahrhundert nicht mehr im Blick hatte, geht daraus hervor, dass gerade einige der für das religiös-politische Leben Athens wichtigsten Tragödien wie die Orestie des Aischylos oder der Oidipus auf Kolonos des Sophokles zwar in ihrer Zeit den ersten Platz belegten, nach der bewusst normativen Sichtweise des Aristoteles (vgl. Latacz 1993, 74 Anm. 11 mit Stellenangaben und weiterer Literatur) aber zu den schlechteren Werken gezählt werden müssten, weil sie einen Umschlag „vom Unglück ins Glück“ (Poetik 1453 a 15) zur Darstellung brachten.

²²⁷ Burkert 1977, 413. Immer noch gut lesbar und für die historischen Zusammenhänge wichtig, wenn auch in Einzelheiten überholt, ist das leider schon lange vergriffene Werk von W. Nestle, Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos, 3 Bde. Berlin/Leipzig 1930 ff.

²²⁸ Nach Burkert 1977, 130 Anm. 5, stammt das griechische Wort *kaqai* 'rein vielleicht von dem semitischen Wort für das kultische "Räuchern", qtr.

²²⁹ Vgl. Latacz 1993, 29 ff.

“Könnensraumes” des Politischen. Eine lebendigere und intensivere Kommunikation über die Probleme des Einzelnen und der Gesellschaft als in der Öffentlichkeit des Theaters von Athen - im Dialog der Mitspielenden und im Dialog mit dem Publikum auf den vollbesetzten Rängen - läßt sich bis in die durch Massenmedien bewirkte Öffentlichkeit unserer Tage hinein kaum vorstellen. Ob die Massenmedien aber auf ihre Weise dazu beitragen können, das nomologische Grundwissen einer interkulturell gewordenen Welt zu den Bürgern in den Staaten dieses Planeten zu transportieren, und welchen Beitrag sie zu der Weiterbildung dieses neuen nomologischen Wissens leisten können - das sind Fragen, die in Anbetracht der gegenwärtigen Herausforderungen bedacht werden wollen.²³⁰

Zusammenfassende Übersicht und Ausblick

An einer bekannten Stelle bei Herodot ist in der ersten für uns literarisch fassbaren σύγκρισις von Ägyptern und Griechen davon die Rede, dass die Ägypter entsprechend der anderen Natur ihres Landes die meisten Dinge ganz anders als die anderen Menschen machen: Αἰγύπτιοι ἄμα τῷ οὐρανῷ τῷ κατὰ σφέας ἐόντι ἑτεροίῳ καὶ τῷ ποταμῷ φύσιν ἀλλοίην παρεχομένῳ ἢ οἱ ἄλλοι ποταμοί, τὰ πολλὰ πάντα ἔμπαλιν τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι ἐστήσαντο ἥθεά τε καὶ νόμους. (II 35, 2) Man hat oft und zu Recht die bei Herodot folgenden Details über die Rollenverteilung von Männern und Frauen, den Vorgang des Webens oder gar die Stellung bei der Verrichtung der Notdurft im Einzelnen als falsch, irreführend oder zumindest als schematisch-topisch bezeichnet. Wenn die oben unter Kapitel 1 bis Kapitel 5 in engem Anschluss an die Ergebnisse der heutigen Forschung gewonnenen Beschreibungen zutreffend sind, wird man Herodots These von einer grundlegenden Verschiedenartigkeit von Ägyptern und Griechen für den mentalen Bereich dennoch auf ganz neue Weise unterstreichen müssen. Ausgehend von Jaspers' Kategoriensystem zur Beschreibung der Achsenzeitphänomene ist vielleicht deutlich geworden, dass - bei aller Notwendigkeit der historischen Differenzierung insbesondere innerhalb des langen Zeitraums der ägyptischen Geschichte - sich dennoch auf einer mittleren Schärfeebene kulturelle Grundstrukturen beschreiben lassen, die jenseits des gemeinsamen anthropologischen Substrats aller Menschen und diesseits einer inkommensurablen totalen historisch-individuellen Vielfalt menschlicher Verschiedenheiten die Identität in entscheidender Weise bestimmen, und zwar unter Einschluss religiöser Phänomene, aber ohne dass die Bindung an einen bestimmten Kult oder eine bestimmte Form des Religiösen für diese Identität ausschlaggebend wäre.

²³⁰ Vgl. dazu Dittmer 1999 (auch unter www.chairete.de)

Zur besseren Orientierung seien die Ergebnisse noch einmal schematisch zusammengefasst - nicht ohne jedoch eindringlich davor zu warnen, die folgende Abbeviatur, der die meisten historischen Differenzierungen und Verflechtungen zum Opfer fallen müssen, ohne Lektüre der vorangehenden Abschnitte verstehen zu wollen; sie ist ausdrücklich gedacht als Erinnerung des Gelesenen, nicht als Ersatz der Lektüre:

	Ägypten	Griechenland
Rationalität	„primäre reflexive Rationalität“	„sekundäre reflexive Rationalität“
	negative Kosmologie als stets von der Isfet bedrohter Prozess	Kosmos und Mensch als (positive) „Ordnungen“ des Seins
	inklusiv-monistische Ma’at-Konzeption: Aufgabe der Inganghaltung der Welt	Distanz zu der Welt als κόσμος: Möglichkeit zur Erforschung der Welt
	enge Kohärenz von Diesseits und „Jenseits“	Konzentration auf diese Welt und ihre verborgene Struktur
	keine echte Metaebene des Denkens: Denken in Bildern und „kompakten Begriffen“; viele magische Elemente	Denken „zweiter Ordnung“: Denken in abstrakten Begriffen, und im Modus des Gedankenexperiments
	Dominanz des additiven Denkens: Konzentration auf die Addition der Einzelteile ohne Blick auf das Ganze	Beginn des perspektivischen Denkens: „Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile.“ (Aristoteles)

	Ägypten	Griechenland
Individualität	heteronome Individualität: der Einzelne als Teil von Gesellschaft/Staat/Kosmos/Ma'at	Entwurf autonomer Individualität aus dem positiven Erleben persönlicher Qualitäten
	Ideal der Einfügung des Einzelnen in gesellschaftlicher, staatlicher, religiöser und kosmischer Hinsicht	Ideal der besonderen Leistung des Einzelnen als Zeichen seiner ἀρετή und ἐλευθερία
	Orientierung des Handelns an „konnektiver Solidarität“	Orientierung des Handelns am Diskurs über νόμος/φύσις/ἀγαθόν
	„Erfindung des inneren Menschen“ in der Lehre vom Ba, dem Jenseitsgericht und dem Herzen	Entwicklung der σῶμα-ψυχή- Dichotomie; Vorstellung der Tiefe der Seele als personales Zentrum
	Denken und Handeln innerhalb der weitgehend vorgegebener Bahnen der Ma'at	Streben nach Steuerung der Praxis durch die Theorie (λόγος/νόμος/γνώμη)
Kommunikation	rituelle Kohärenz	hypoleptisch-agonist. Intertextualität
	Schrift als Bild des Heiligen	Schrift als metapraktisches Medium
	Schreiber als „Buchhalter der Ma'at“ und Bewahrer der Tradition	intellektuelle Elite als kritische Instanz und geistige Schöpfer (πρῶτος εὐρετής)
	Erneuerung der Tradition als Weiterführung und Wiederherstellung	Blick auf die Schaffung von Neuem im agonistischen Anschluss an das Alte
	Schreiben als Werk weniger mit dem Ziel der Zirkulation	Schreiben als Bestandteil

	Ägypten	Griechenland
	kulturellen Sinns	„öffentlicher“ Kommunikation
	„Kultur des Erinnerns“	Dialektik von Erinnern und Vergessen
Historizität	kosmotheistisch: „Geschichte als Fest“	anthropozentrisch: μέτρον ἀνθρώπινον ?
	zyklisch-rituelle Auffassung	linear-strukturelle Auffassung
	Geschichte „mit dem Rücken zur Zukunft“	Geschichte als Feld menschlichen Handelns und seiner Grenzen
	Aufgabe der Inanghaltung der „geschichtlichen Ma’at“	Suche nach der historischen Wahrheit
	kultureller Prohibitiv: Tabuisierung von Veränderung und Innovation	Frage nach der Art der Veränderungen und der ruhmvollen Größe des Bleibenden
	spätes Auftreten historischer Tiefe, kein universal-menschheitlicher Ansatz	historisches Bewusstsein von Anfang an mit universalmenschheitlichem Skopus
Politizität	„hierarchisch“	„reflexiv-partizipatorisch“
	König als Schaffer/Schöpfer, Bewahrer und Mittler der Ma’at	theoretische Suchbewegung nach dem besten Staat und den besten νόμοι
	pyramidale Gesellschaftsstruktur	Tendenz zu mehr Verteilung von Macht

	Ägypten	Griechenland
	monozentrisch/mono-logisch	plurizentrisch/dia-logisch
	Geschlossenheit des Systems nach innen und außen	Offenheit der Systeme: Öffentlichkeit nach innen und Mobilität nach außen
	„nomologisches Wissen“ von oben festgelegt	„nomologisches Wissen“ im öffentlichen Diskurs gewonnen

Man wird dieser Übersicht wie jedem Schema trotz der angebrachten Unterscheidungen den Vorwurf machen können, es sei zu pauschal und differenziere als wissenschaftliche Untersuchung zu wenig im historisch-faktischen Bereich, abstrahiere aus kulturphilosophischer Perspektive zu wenig im theoretischen Bereich. Dennoch macht die mittlere Schärfeebene gerade als didaktische Reduktion ihren Sinn, nämlich indem sie bewusst macht, dass gerade auf dieser Ebene die fundamentalen Voraussetzungen für einen gelingenden interkulturellen Dialog und für - wie Jaspers es genannt hat - “gegenseitiges Verstehen bis in die Tiefe” liegen. Jaspers’ These von der Achsenzeit scheint sich für das Verhältnis von Ägypten und Griechenland im wesentlichen zu bestätigen, auch wenn im Sinne Jan Assmanns andererseits die gewaltigen geistigen Leistungen Ägyptens in der Tat eine Erweiterung des Jaspers’schen Schemas des Geschichtsverlaufs zu einer Dreischrittigkeit fordern.

Wichtiger aber als die Frage nach einzelnen Entwicklungsschüben oder -schritten in der Geschichte, wo man zweifellos noch eine ganze Reihe weiterer Etappen benennen könnte, scheint in der Tat die Aufdeckung von einer Art kultureller Referenzstruktur zu sein, die *mutatis mutandis* als Basis auch für den interkulturellen Dialog der Gegenwart dienen könnte. Vertiefende Untersuchungen der gegenwärtigen kulturellen Systeme unter dieser Fragestellung und unter Anwendung des Jaspers’schen Kategoriengefüges könnten dazu beitragen, einen allgemeinen Referenzrahmen im öffentlichen Bewusstsein zu etablieren, auf den als eine Art Matrix oder Strukturierungshilfe das interkulturelle Gespräch im 21. Jahrhundert sich aufbauen ließe. Und dies war eigentlich Jaspers’ Ziel: “Die anderen zu sehen und zu verstehen, hilft zur Klarheit über sich selbst, zur Überwindung der möglichen Enge jeder in sich abgeschlossenen Geschichtlichkeit, zum Absprung in die Weite” ... und wird so zum besten “Mittel gegen die

Irrung der Ausschließlichkeit einer Glaubenswahrheit“ religiöser oder weltanschaulich-ideologischer Art.²³¹

Literatur

Assmann, J. (1975), *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten*, Heidelberg.

Assmann, J. (1982), Art. Persönlichkeitsbegriff und Persönlichkeitsbewusstsein, in: *LÄ IV*, Sp. 963-978.

Assmann, J. (1990), *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.

Assmann, J. (1991), *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München.

Assmann, J. (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.

²³¹ Jaspers ⁸1983, 41. Aus der Sicht des Klassischen Philologen stellt sich im Anschluss an diese Überlegungen die Frage, welche Stelle innerhalb der von den Griechen entwickelten Konstellation ihrer Referenzstruktur den vielleicht entscheidenden Beitrag leistet für den weiteren Verlauf der europäischen Geistesgeschichte und zugleich in der heutigen weltweiten Rezeption okzidentalen Denkens - denn die hier vorgestellte eher "makroskopische" Sichtweise bedarf der "mikroskopischen" Ergänzung aus der Analyse der Texte.

Geht man vom Erscheinungsbild westlichen Denkens in der Welt aus, so fällt zunächst die Verbreitung westlicher Wissenschaft ins Auge, die sich in mehreren Schritten aus dem bei den Griechen grundgelegten Programm der logisch-rationalen Durchdringung des Kosmos entwickelt hat. Die transkulturelle Universalisierbarkeit der Forschungen und Ergebnisse gerade in den sogenannten "harten" Naturwissenschaften und der Technik zeigt jedoch zugleich, dass Probleme der Kommunikation hier weniger zwischen den Kulturen bestehen als innerhalb der jeweiligen Kultur, nämlich bezogen auf die Frage der Vermittelbarkeit (im umfassendsten Sinne) der Ergebnisse dieser Wissenschaft in eine oft noch stark vom religiösen Denken geprägte Wirklichkeit hinein oder im Hinblick auf ihre für das menschliche Wohlergehen oft ambivalenten Nebenwirkungen und Folgen. Eher im Hintergrund scheint in Anbetracht des faktischen Zusammenwachsens der Welt augenblicklich auch die Frage zu stehen, ob eher ein zyklisches oder ein lineares, womöglich gar ein teleologisches Modell von Historizität die besten Antworten zu bieten vermag - obgleich zuzugeben ist, dass nicht-lineare Modelle in einem latenten Widerspruch zum Fortschreiten der auffallendsten Oberflächenphänomene stehen, nämlich dem Wachstum von Wissenschaft und Technik. (Die Vermittlung des eher zyklischen buddhistischen Denkens mit dieser neuen Wirklichkeitserfahrung ist daher ein wichtiges Thema z. B. der japanischen Gegenwartsphilosophie.)

Problematisch und daher von Bedeutung für den interkulturellen Diskurs scheint eher jener Bereich von Rationalität zu sein, wo das in seinem Kern mythen- und ritualentbundene Denken sich mit einem bestimmten Verständnis vom Wert des Individuums und von Kommunikation auf die Gestaltung der politischen Wirklichkeit richtet. Bei diesem Prozess spielt die Art und Weise der Konstituierung eines öffentlichen Raumes der Diskussion, der nicht nur einige wenige, sondern seiner Intention nach möglichst viele oder alle einbezieht, die entscheidende Rolle. Es wäre daher eine wichtige Aufgabe, diese Konstituierung von Öffentlichkeit als einem Raum geistigen Ringens und Austausches für den griechischen Bereich näher in den Blick zu nehmen und das Zusammenwirken der Jaspers'schen Kategorien unter diesem Aspekt wenigstens ausschnittsweise genauer zu beleuchten.

- Assmann, J. (1992a), Große Texte ohne eine große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur, in: Eisenstadt, S. N. (Hrsg.) (1992), Bd. 3, 245-280.
- Assmann, J. (1996), Ägypten. Eine Sinngeschichte, München/Wien.
- Bremer, D. (1995),
- Brunner, H. (⁴1986), Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur, Darmstadt.
- Brunner-Traut, E. (1990), Frühformen des Erkennens, Darmstadt.
- Burkert, W. (1977), Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Die Religionen der Menschheit Bd. 15, Stuttgart.
- Burkert, W. (1984), Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur, SB Akad. Heidelberg 1982, Heidelberg.
- Deichmann, K. (1960), Der listensinnende Trug des Gottes, Göttingen.
- Deichmann, K. (1960a), Das griechische Geschichtsbild in seiner Entwicklung zur wissenschaftlichen Historiographie, in: Deichmann, K. (1960), 7-56.
- Dihle, A. (²1970), Studien zur griechischen Biographie, Göttingen.
- Dittmer, J. (1999), Jaspers' "Achsenzeit" und das interkulturelle Gespräch - Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems, in: Dieter Becker (Hrsg.), Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen. Stuttgart 1999 (Theologische Akzente, Bd. 3), S. 191-214.
- Dodds, E. R. (1977), Der Fortschrittsgedanke in der Antike, in: Der Fortschrittsgedanke in der Antike, München 1977, S. 7-35.
- Dornseiff, F. (1950), Antike und Alter Orient, in: Dornseiff, F. (²1959), Kleine Schriften Bd. 1, Leipzig.
- Ehrenberg, V. (1956), Sophokles und Perikles, München.
- Eisenstadt, S. N. (Hg.) (1987), Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, 2 Bd., Frankfurt a. M.
- Eisenstadt, S. N. (Hg.) (1992), Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, 3 Bde., Frankfurt a. M.
- Elkana, Y. (1987), Die Entstehung des Denkens zweiter Ordnung im antiken Griechenland, in: Eisenstadt, S. N. (Hg.) (1987), 52-88.
- Fischer-Lichte, E. (1990), Geschichte des Dramas: Epochen der Identität auf dem Theater von der Antike bis zur Gegenwart. I: Von der Antike bis zur deutschen Klassik, Tübingen.
- Fränkel, H. (³1976) Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, München.
- Friedrich, W.-H. (1967), Vorbild und Neugestaltung. Sechs Kapitel zur Geschichte der Tragödie, Göttingen.
- Fritz, K. v. (1952), Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaften bei den Griechen, in: Philosophia Naturalis 2, 200-223.
- Fuhrmann, M. (Hg.) (1986), Aristoteles, Poetik. Griechisch/Deutsch, Stuttgart.
- Helck, W. (1980), Art. Individuum, in: LÄ III, Sp. 152-155.

- Häussler R. (1965), Tacitus und das historische Bewusstsein, Heidelberg.
- Hösle, V. (1984), Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles. Ästhetisch-historische Bemerkungen zur Struktur der attischen Tragödie, *Problemata* 105, Stuttgart.
- Hornung, E. (1966), Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit, Darmstadt.
- Hornung, E. (1982), Zum altägyptischen Geschichtsbewusstsein, in: Müller-Karpe, H. (Hg.) (1982), 13-30.
- Hornung, E. (1992), Geist der Pharaonenzeit, München.
- Hornung, E. (⁴1993), Einführung in die Ägyptologie, Darmstadt.
- Humphreys, S. C. (1987), Die Dynamik des griechischen Durchbruchs: Der Dialog zwischen Philosophie und Religion, in: Eisenstadt, S. N. (Hg.) (1987), 128-160.
- Jaspers, K. (⁸1983) Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München.
- Jaeger, W. (³1954), Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3 Bde., Berlin/Leipzig.
- Jaeger, W. (1953), Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart.
- Kelsen, H. (1946), Vergeltung und Kausalität, Den Haag. (engl. Original: Society and Nature. A Sociological Inquiry, Chicago 1943)
- Kerkhecker, A. (1991), "Furcht und Mitleid", in: Rheinisches Museum für Philologie 134, 288-310.
- Kinzl, K. H. (Hg.) (1995), Der Weg zur Demokratie bei den Griechen, Darmstadt.
- Kindermann, H. (1979), Das Theaterpublikum der Antike, Salzburg.
- Kleingünther, A. (1933), Πρῶτος Εὐρετής, in: Phil. Suppl. 26, Heft 1, Leipzig.
- Kolb, F. (1979), Polis und Theater, in: Seeck, G. A. (Hg.) (1979), 504-545.
- Kosellek, R./Stempel, H.-D. (Hgg.) (1973), Geschichte - Ereignis und Erzählung, München.
- Kosellek, R. (1975), Einleitung zum Art. Geschichte, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hgg. von O. Brunner, W. Conze, R. Kosellek, Bd. II, 593-595.
- Latacz, J. (1993), Einführung in die griechische Tragödie, Göttingen.
- Lesky, A. (³1971), Geschichte der griechischen Literatur, Bern und München.
- Lesky, A. (³1972) Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen.
- Mann, U. (1979), Die Gegenwart des tragischen Mythos im christlichen Heilsgeschehen, *Eranos Jahrbuch*.
- Meier, C. (1973), Die Entstehung der Historie, in: Kosellek, R./Stempel, W.-D. (Hgg.) (1973), 251 ff.
- Meier, C. (1975), Art. "Antike", in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hgg. von O. Brunner, W. Conze, R. Kosellek, Bd. II, 595-610.

- Meier, C. (1981), Entstehung des Begriffs "Demokratie". Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie, Frankfurt a. M.
- Meier, C. (1982), Die Griechen: die politische Revolution der Weltgeschichte, in: Saeculum 33, 133-147.
- Meier, C. (1987), Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen, in: S. N. Eisenstadt (Hg.) (1987), 89-127.
- Meier, C. (1988), Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München.
- Meier, C. (³1995), Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt a. M.
- Meyerhöfer, H. (1976), Das Erwachen des kritischen Bewusstseins bei den Griechen, Donauwörth.
- Nestle, W. (1933 ff.), Griechische Religiosität I-III, Berlin/Leipzig.
- Nestle, W. (1946), Die Religiosität der griechischen Tragiker, in: Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Stuttgart.
- Nestle, W. (1948), Sophokles und die Sophistik, in: Griechische Studien, Stuttgart 1948, 195-225.
- Nilsson, M. P. (1950), Griechischer Glaube, München.
- Otto, E. (1954), Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe, in: Welt als Geschichte 14, 135-148.
- Reinhardt, K. (⁴1976), Sophokles, Frankfurt a. M.
- Sanders, E. P. (Hg.) (1980), Jewish and Christian Self-Definition I, Philadelphia.
- Schadewaldt, W. (1963), Sophokles und das Leid, in: H. Diller (Hg.), Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles, Darmstadt.
- Schadewaldt, W. (²1970), Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen, in: W. Schadewaldt, Hellas und Hesperien, Bd. I, Zürich 21970, 559-580.
- Schadewaldt, W. (²1970a), Das Religiös-Humane als Grundlage der geschichtlichen Objektivität bei Herodot, in: W. Schadewaldt, Hellas und Hesperien, Bd. I, Zürich 21970, 580-593.
- Schadewaldt, W. (1982), Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen. Herodot, Thukydides, Frankfurt a. M.
- Schmitt, A. (1990), Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer. Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers, Abh. Akad. Mainz 1990 Nr. 5, Stuttgart.
- Schwinge, E. R. (1992), Griechische Tragödie: Das Problem ihrer Zeitlichkeit, in: Antike und Abendland 38, 48-66.
- Seidensticker, B. (1991), Über das Vergnügen an tragischen Gegenständen, in: Hofmann, J. (Hg.) (1991), Fragmenta dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte, Göttingen 1991, S. 241 ff.
- Seeck, G. A. (Hg.) (1979), Das griechische Drama, Darmstadt.
- Snell, B. (⁴1975), Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens

bei den Griechen, Göttingen.

Spiegel, J. (1953), *Das Werden der altägyptischen Hochkultur*, Heidelberg.

Strasburger, H. (1966), *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden.

Strasburger, H. (1972), *Homer und die Geschichtsschreibung*, Heidelberg.

Sundermeier, Th. (1987), "Religion, Religionen", in: K. Müller, Th. Sundermeier (Hgg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin, 411-423.

Voegelin, E. (1956-1987), *Order and History*, 5 Bde., Baton Rouge.

van de Walle, B. (1975), Art. Biographie, in: LÄ I, Sp. 815-821.

Werner, O./Greiner-Mai (Hgg.) (²1981), *Lukian. Werke in 3 Bänden*. Aus d. Griech. übers. von Christoph Martin Wieland, Berlin.

Wildung, D. (1977), Art. Geschichtsauffassung, in: LÄ II, Sp. 560-562.

Wildung, D. (1977a), Art. Geschichtsbild, in: LÄ II, Sp. 562-564.

Wildung, D. (1977b), Art. Geschichtsdarstellung, in: LÄ II, Sp. 564-566.