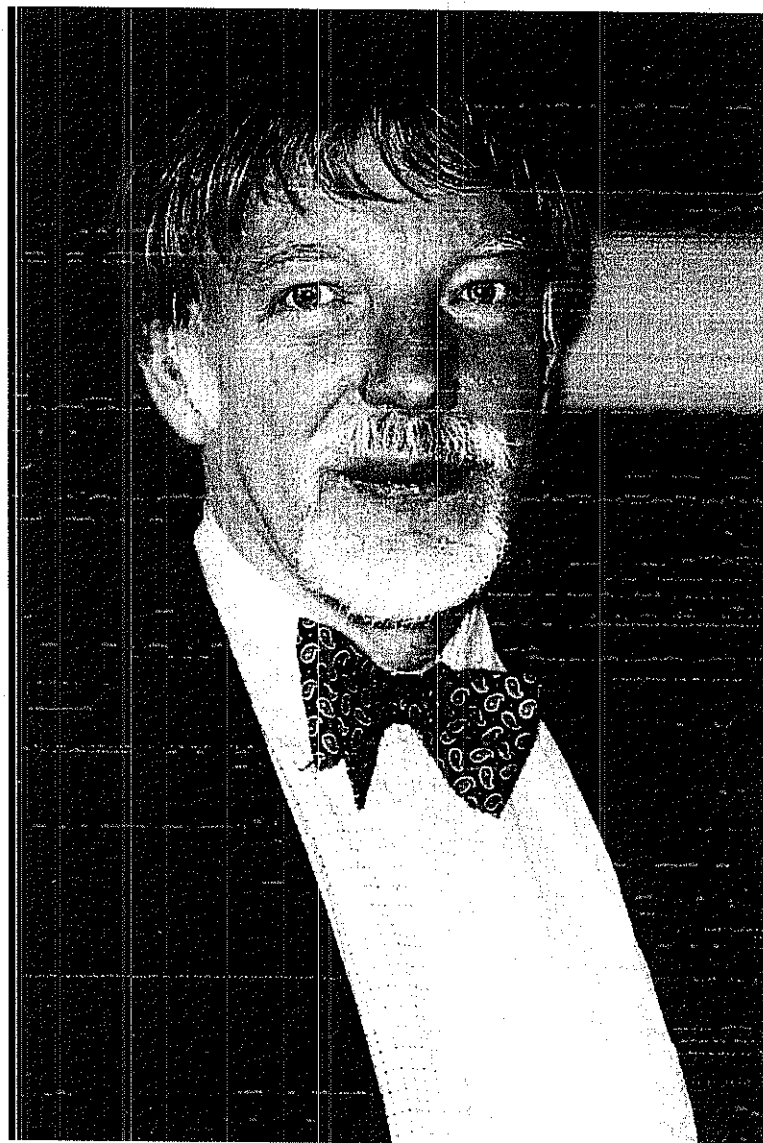


Preis des Historischen Kollegs

Sechste Verleihung
20. November 1998



Jan Assmann

Begrüßung durch den Vorsitzenden des Kuratoriums
der Stiftung Historisches Kolleg

Professor Dr. Lothar Gall

Herr Bundespräsident,
Herr Staatsminister Zehetmair,
Verehrter, lieber Herr Assmann,
Meine sehr verehrten Damen und Herren,
zum sechsten Male wird heute der Preis des Historischen Kollegs verliehen. Ich flüchte mich in die Formel „wird verliehen“. Denn verliehen wird er zwar durch Sie, Herr Bundespräsident, der Sie bereits ein zweites Mal entschlossen über den Schatten des Juristen springen, wenn Sie, wie Sie vor drei Jahren sagten, gleichsam einem privaten Verein eine Art Amtssegens erteilen. Aber zuerkannt wird er durch die „Stiftung Historisches Kolleg“, vertreten durch sein Kuratorium, in dessen Namen ich hier spreche. Ob eine Stiftung ein „privater Verein“ ist, lasse ich dahingestellt sein – zumal, ich drücke mich bewußt noch sehr gewunden aus, sich ein staatlicher Protektor naht in Gestalt jenes Staates, dem gerade die Geschichtswissenschaft in Deutschland unbestreitbar seit Jahrzehnten am meisten verdankt, an Zuspruch und an konkreter Förderung, nämlich des Freistaats Bayern. Daß Förderung der Wissenschaft stets das Ganze, die verschiedenen, oft der Praxis und unmittelbaren Nutzenwendung scheinbar fernerliegenden Disziplinen, im Auge haben muß, will sie dem ja nie im einzelnen vorausberechenbaren wissenschaftlichen Fortschritt dienen, hat man hier als Einsicht und Maxime immer festgehalten. Das gilt für die Ministerpräsidenten, für Franz Josef Strauß, für Max Streibl und Edmund Stoiber, die gerade dem Historischen Kolleg ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt haben. Es gilt ebenso für die Wissenschaftsminister, für Hans Maier und seit vielen Jahren für Hans Zehetmair, der gleich zu uns sprechen wird und den ich herzlich als Vertreter der Bayerischen Staatsregierung begrüße. Verbundenheit und Sympathie ist das eine, materielle Unterstützung jedoch das andere, und in diesem Sinne darf ich die Mitglieder des bayerischen Landtags und

Senats, insbesondere der haushalts- und kulturpolitischen Ausschüsse, diesmal mit besonderem Nachdruck begrüßen. Als Zeichen ihrer engen Verbundenheit mit dem Kolleg begrüße ich Herrn Weihbischof Engelbert Siebler in Vertretung von Kardinal Wetter für die katholische und Herrn Landesbischof Hermann von Loewenich für die evangelische Kirche sowie den Doyen des im Freistaat akkreditierten konsularischen Korps, den Generalkonsul der Republik Kroatien, Herrn Dr. Simek. Sie, Herr Dr. Simek, repräsentieren ebenso den internationalen Charakter des Kollegs, an dem in diesem Jahr nicht weniger als drei Ausländer tätig sind, wie seine nationale Einbettung symbolisiert wird durch eine große Zahl von Rektoren und Präsidenten von Universitäten, Akademien, Hochschulen und anderen wissenschaftlichen und kulturellen Einrichtungen. Nehmen Sie bitte den Teil für das Ganze, wenn ich von ihnen nur vier Namen erwähne: den Hausherrn und eigentlichen Gastgeber des heutigen Abends, Herrn Akademiepräsidenten Heinrich Nöth, seinen Vorgänger Horst Fuhrmann, beide Mitglieder unseres Kuratoriums, Horst Fuhrmann als sein langjähriger Vorsitzender, Herrn Hubert Markl, den Präsidenten der Max-Planck-Gesellschaft und freundlichen Nachbarn, und Winfried Schulze, den Vorsitzenden des Wissenschaftsrates.

Angesichts der kulturpolitischen Traditionen dieses Landes und ihrer kontinuierlichen Förderung durch den bayerischen Staat verstand es sich fast von selbst, daß die „Stiftung Historisches Kolleg“, die die Deutsche Bank in einer großartigen Initiative gemeinsam mit dem Stifterverband für die deutsche Wissenschaft Ende der 1970er Jahre ins Leben gerufen hat, in der bayerischen Landeshauptstadt ihren Sitz fand und mit ihr die Verleihung des alle drei Jahre vergebenen „Preises des Historischen Kollegs“. Über Jahre hat Herr Kopper, den ich sehr herzlich begrüße, als Vorstandssprecher in Nachfolge von Herrn Herrhausen und jetzt als Aufsichtsratsvorsitzender der Deutschen Bank, seine Hand über die Stiftung gehalten und den Übergang in andere Förderungshände nach dem Ende der dann zwanzigjährigen Förderung durch die Deutsche Bank tatkräftig unterstützt.

Ich deutete schon an, daß eine dieser Hände – die größte und freigiebigste von ihnen – vielleicht der bayerische Staat sein wird. Bei den anderen kann man das „vielleicht“ schon weglassen: Die Fritz Thyssen Stiftung, der Stifterverband, dessen neuen Vorsitzenden, Herrn Arend Oetker, ich gleichfalls – auch stellvertretend für alle anwesenden Repräsentanten der Wirtschaft – herzlich begrüße, und die Daimler-Benz AG haben jeweils ab dem Jahre 2000 je ein Stipendium für fünf Jahre zugesagt, und lockere Absichtserklärungen anderer für die folgenden Jahre,

also ab 2005, gibt es auch schon, wobei freilich keine große Bank, keine Automobilfirma, kein Kaufhauskonzern befürchten muß, jetzt schon zu spät zu kommen. Das gilt auch für den „Preis des Historischen Kollegs“, den die Deutsche Bank dankenswerterweise noch über das Jahr 2000 hinaus, bis einschließlich der nächsten Preisverleihung zur Verfügung stellt.

Mit dieser Preisverleihung wird zugleich das Stipendienjahr 1998/99 offiziell eröffnet. Ich begrüße aus diesem Anlaß noch einmal die vier Stipendiaten: als Förderstipendiatin Frau Dr. Felicitas Schmieder und als Hauptstipendiaten die Professoren Thomas A. Brady aus Berkeley, Christof Dipper aus Darmstadt und Harold James aus Princeton sowie als Gast Paolo Prodi aus Bologna, Stipendiat des Jahres 1990/91. Der Preis, der heute zum sechsten Mal verliehen wird, hat inzwischen selber eine Geschichte und, wie ich denke, eine sehr eindrucksvolle, auf der Anerkennung und Bedeutung der bisherigen Preisträger und ihrer Werke beruhende. Bei Preiszuerkennungen sind ja Fehlgriffe nie auszuschließen, und dann ist ein solcher Preis, möglicherweise auf Dauer, beschädigt. Dies vor Augen, besteht auf der anderen Seite immer die Versuchung, in das schon allgemein, möglichst auch durch andere Preise schon vielfach Anerkannte auszuweichen, keine Risiken einzugehen, sich also an das Gängige, vielfach Bewährte, an den wissenschaftlichen Mainstream zu halten. Daß wir, das Kuratorium des Historischen Kollegs, Fachwelt und Öffentlichkeit stets mit überraschenden, unorthodoxen Entscheidungen konfrontiert hätten, will ich nicht behaupten. Aber auf der anderen Seite waren wir uns doch immer bewußt, daß Akzeptanz und Wirkung in einem Wechselverhältnis stehen und daß von einem solchen Preis nicht nur Anerkennung, sondern auch Signalwirkung ausgeht. Und das Signal ist in diesem Fall sehr klar. Ihr Werk, lieber, verehrter Herr Assmann, steht, von einem festen Punkt, der Ägyptologie, ausgehend für einen tendenziell menscheitsgeschichtlichen Kulturvergleich zwischen Ägypten, dem alten Israel und dem antiken Griechenland. Es steht für das Bestreben, die eigene Identität durch Abgrenzung, ja, durch Frontstellung zu sichern, die doch überhaupt erst verständlich, also rational erfassbar wird, indem man sie aufeinander bezieht. Das war Aufgabe und Leistung der Nachgeborenen, besser gesagt: der Spätgeborenen, die freilich dabei zugleich das Prinzip ihrer eigenen, ihnen unmittelbar noch gar nicht zugänglichen Existenz enthüllten. Insofern konnte ein zentraler Begriff Ihrer Arbeit, der des kulturellen Gedächtnisses, herausgelöst und für ganz andere Bereiche nutzbar gemacht werden – bis hin zu jenen, die Ihre Bücher kaum oder gar nicht gelesen hatten. Hier wurde aus der in-

dividuellen, im einzelnen sehr subtilen Erkenntnis etwas Allgemeines gezogen, ohne im Prinzip das Individuelle preiszugeben. Im Gegenteil, das Individuelle wurde untrennbar mit dem Allgemeinen verbunden und umgekehrt, und dies im Grundsatz unter ganz verschiedenen Umständen und Bedingungen.

Aber ich will der Würdigung Ihres Werkes durch Herrn Fried nicht vorgreifen. Nur soviel: Es war nicht zuletzt dieser Versuch, in immer neuen Anläufen aus dem Individuellen und in unauflöslicher Bindung an dieses ein Übergreifendes, Allgemeines zu schürfen, das uns vergleichsweise rasch und einhellig bewogen hat, Ihnen den Preis des Historischen Kollegs zuzuerkennen. Ich gratuliere Ihnen sehr herzlich dazu.

Grußwort des Stellvertretenden Bayerischen Ministerpräsidenten und Bayerischen Staatsministers für Wissenschaft, Forschung und Kunst

Hans Zehetmair

Hochverehrter Herr Bundespräsident,
sehr geehrte Herren Abgeordnete,
sehr verehrte Herren Bischöfe,
Herr Präsident der Akademie der Wissenschaften,
verehrte Präsidenten, Exzellenzen,
meine sehr verehrten Damen und Herren,
ich freue mich sehr, Sie hier in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften im Namen der Bayerischen Staatsregierung und insbesondere im Namen des Ministerpräsidenten Dr. Edmund Stoiber begrüßen zu können. Der Herr Ministerpräsident hat mich gebeten, Ihnen seine herzlichen Grüße zu entbieten. Gern hätte er Sie selbst hier an dieser Stelle begrüßt, doch andere wichtige Termine haben dies leider verhindert.

Als für die Wissenschaft zuständigem Fachminister ist es mir ein großes Vergnügen, diesen Abend in so illustrierender Runde verbringen zu können. Schon die Liste der Redner des heutigen Abends ist beeindruckend und zeigt, welche Bedeutung und welchen Ruf der Preis des Historischen Kollegs in der Fachwelt, aber auch in der Öffentlichkeit genießt. Der Umstand, daß der Preis nicht jährlich, sondern in dreijährigem Turnus vergeben wird, unterstreicht ja noch, daß es hier nicht darum geht, eine Einzelleistung oder einen kurzfristigen Erfolg zu honorieren, sondern daß die Gesamtleistung eines Historikers gewürdigt werden soll.

Mit der Entscheidung, heute Herrn Professor Dr. Jan Assmann mit diesem Preis auszuzeichnen, hat die Auswahlkommission des Historischen Kollegs einmal mehr Weitsicht bewiesen. Gerne würde ich an dieser Stelle näher auf das großartige wissenschaftliche Werk von Professor Assmann eingehen. Es ist verlockend, von seiner Arbeit über ägyptische Religion und Literatur oder über die Entstehung des Monotheismus zu

berichten. Aber es wäre nicht fair, dem Laudator und Preisträger von 1995, Professor Dr. Fried, hier vorzugreifen. Im übrigen ist dieser natürlich auch weitaus berufener als ich, das Werk des Preisträgers zu würdigen. Ich will mich daher auf einige allgemeinere Ausführungen beschränken.

Meine Damen und Herren, am 17. Juni dieses Jahres hat der Bayerische Ministerpräsident eine High-Tech-Offensive angekündigt, mit der wir den Hochtechnologiestandort Bayern an die Weltspitze bringen wollen; dort, wo wir bereits Weltspitze sind, wollen wir diese Position weiter festigen und ausbauen. Dieser wichtige und absolut notwendige Schritt hat viel Beifall gefunden. Vereinzelt wird jedoch in diesem Zusammenhang der Vorwurf erhoben, die Bayerische Staatsregierung vergesse hierüber die angemessene Förderung der Geisteswissenschaften. Ich versichere Ihnen aber, daß das keineswegs so ist.

Wir sind uns des Wertes und der Bedeutung der Geisteswissenschaften in einer modernen Gesellschaft durchaus bewußt. Geisteswissenschaftliche Forschung und Lehre sind in einer modernen technologieorientierten Gesellschaft unentbehrlich. Erfahrungen und Erkenntnisse, die wir aus geschichtlicher Forschung gewinnen, können helfen, Probleme und Gefährdungslagen der modernen Lebenswelt als solche zu erkennen. Sie zeigen uns erprobte und auch gescheiterte Lösungsversuche auf: „Geschichte als Argument“, wie das Motto des 41. Deutschen Historikertages in München lautete, bietet Kriterien für die Bewertung neuer Lösungsmodelle. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und mit der Vergangenheit anderer Völker und Kulturen ist unabdingbare Voraussetzung dafür, die gegenwärtigen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in unserer Welt zu verstehen.

Ich sehe es nicht nur deswegen als Auftrag und Verpflichtung, die Geisteswissenschaften und hier insbesondere die Geschichtswissenschaften nachhaltig zu fördern. Ein Beispiel für die aktive Gestaltung dieser Politik ist der Neubau der geschichtswissenschaftlichen Institute der Ludwig-Maximilians-Universität, für den wir im Mai dieses Jahres das Richtfest feiern konnten. In diesem Historikerzentrum werden die geschichtswissenschaftlichen Institute der Ludwig-Maximilians-Universität vereint, die bisher über verschiedene Standorte im Stadtgebiet verteilt waren. Das neue Gebäude ermöglicht die Zusammenlegung von elf historischen Bibliotheken unter einem Dach; die Institutsbibliotheken werden so zu einer Zentralbibliothek für die Geschichtswissenschaften mit 266 000 Bänden und über 900 laufenden Zeitschriften zusammengefaßt. Durch diese Zusammenlegung verbessern sich die Studienbedin-

gungen erheblich, und die wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaften wird nachhaltig erleichtert.

Das Historikerzentrum wird die Stellung Münchens als bedeutenden Forschungsstandort in den Geschichtswissenschaften unterstreichen. Mit dem Historiker-Zentrum der LMU, dem Historischen Kolleg, den „Monumenta Germaniae Historica“, dem Institut für Zeitgeschichte, der Staatsbibliothek und dem Hauptstaatsarchiv verfügt der Standort München über ein einzigartiges Potential, das ihn zu einem herausragenden geschichtswissenschaftlichen Zentrum im deutschsprachigen Raum macht.

In diesen Zusammenhang fügt sich auch ein, daß wir im Doppelhaushalt 1999/2000 die Voraussetzungen dafür schaffen werden, daß die Fortführung des Historischen Kollegs in München auch in Zukunft gewährleistet werden kann. Ich freue mich über diese Entscheidung sehr und habe sie immer unterstützt: Damit bleibt ein wichtiger Stein in der Krone der Münchner Geschichtswissenschaften erhalten. Der Historikerpreis trägt zum Glanz dieser Krone bei.

Ansprache des Stifters

Hilmar Kopper

Vorsitzender des Aufsichtsrates der Deutschen Bank AG

Herr Bundespräsident,

Herr Staatsminister,

meine sehr geehrten Damen und Herren,

man sagt, hochverehrter Preisträger, Sie seien ein Ägyptologe. Ein Gelehrter, der sich mit alten Kulturen befaßt und von untergegangenen Welten träumt. Kein Weg scheint herüberzuführen in die Welten des Hier und Jetzt. Wie aber kann es dann sein, daß ich bei der Lektüre zweier Ihrer Bücher auf „etwas“ gebracht worden bin? Etwas sehr Gegenwärtiges und Gegenständliches?

Die zwei Bücher behandeln Ägypten und beschwören das Gedächtnis. Jenes Gedächtnis, das Sie das kulturelle nennen und von dem wir Deutsche dieser Tage nicht mehr wissen: Ist es wahr? Oder falsch? Oder aufgesetzt? Ich habe also in den Büchern gelesen und mir so viel gemerkt: Geschichte widerfährt einem Volk. Geschichte ist aber auch das, was handelnd angestrebt und erinnernd festgehalten wird. Für das kulturelle Gedächtnis zählt nicht faktische, sondern erinnerte Geschichte.

Lassen wir die Frage beiseite, wer über Erinnerung bestimmt, ihren Inhalt und ihre Form. Und begnügen wird uns mit der Aussage, daß es auf die Geschichte ankommt, die erinnert wird. Ist es nicht genau darum gegangen, als vor zwanzig Jahren das Historische Kolleg ins Leben gesetzt wurde? Die Furcht ging um, das Land entledige sich seiner Geschichte und mache nur noch in Gesellschaft und der dazugehörigen Kunde. Die Furcht nährte sich durch schulische Lehrpläne und mehr noch durch politische Parolen.

Jedenfalls wurde zwischen geschichtlichem und gegenwärtigem Bewußtsein ein Zusammenhang hergestellt, materialisiert im Kolleg und idealisiert in seinem Preis. Jenem Preis, der heute wieder verliehen wird und für den Stifter Anlaß ist nachzudenken über den Wandel der Zeit, der Erinnerung und der eigenen Rolle. Wenn sich die Umstände einer Grün-

ding so gründlich gewandelt haben wie im Fall des Historischen Kollegs, kommt ein Mäzen nicht umhin, Rechenschaft zu geben: Ist die fortgesetzte Geldvergabe für ein- und dieselbe Einrichtung richtig?

Die Deutsche Bank zählt, was die schönen Künste und die Wissenschaften angeht, zu den größten privaten Förderern in Deutschland. Über den Inhalt eines Engagements bestimmen wir nicht. Wir haben aber die Freiheit, immer wieder neue Zeichen zu setzen. Verhältnisse ändern sich nicht nur in der Ökonomie. Gerade ein privater Finanzier ist zur ständigen Überprüfung verpflichtet – je größer und zahlreicher die Begehrlichkeiten, desto mehr.

An dieser Stelle habe ich vor drei Jahren angekündigt, was nun beschlossene Sache ist. Wenn das Historische Kolleg zwanzig Jahre besteht und die Deutsche Bank es mit deutlich mehr als zwanzig Millionen Mark unterstützt hat, wird die Stafette des Geldgebers weitergereicht. Daß es derer dann mehrere sind und sich die öffentliche Hand dazu gesellt, tut nichts zur Sache. Im Gegenteil. Je breiter die Basis, desto besser. Im übrigen ist die Fortführung keineswegs selbstverständlich und Ausdruck jener Wertschätzung, die das Historische Kolleg genießt.

In den Geisteswissenschaften scheinen das Wissen und die Wissensansammlung überhand genommen zu haben. Aber was wäre das Gedächtnis ohne das Faktische? Ich versuche im Bild zu bleiben, Ihrem Bild, Herr Professor Assmann. Gerade Sie weisen uns, ausgehend vom Ältesten, von Ägypten, den Weg. Wie das Gedächtnis auswählt und zusammensetzt, und wie Geschichtsschreibung entsteht, kann, wer will, bei Ihnen lernen. Geschichtsschreibung ist eine Wissenschaft und bleibt doch eine Kunst.

Ich will nachtragen, was die Deutsche Bank fortan tut. Wir haben uns einem Kontrastprogramm verschrieben und steigen aus den Höhen von Geist und Gedächtnis herab, dorthin, wo Zahl und Zukunft regieren. An der Viadrina zu Frankfurt an der Oder – ein Drittel der Studenten sind Polen – wird ein Graduiertenprogramm für Unternehmens- und Finanzwissenschaft in Mittel- und Osteuropa errichtet. Unsere Hilfe ist nicht auf zwanzig, sondern auf fünf Jahre begrenzt. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft wird die Anschlußfinanzierung sichern.

Man sieht, auch Ägypten – oder gerade Ägypten? – legt, wenn nicht aktuelle, so doch zeitübergreifende Fragen nahe. Es mag sein, daß die Beschleunigung das zentrale Merkmal unserer Zeit wird und deshalb die Erinnerung zum Spielball der Moden verkommt. Und der lange Weg, dessen Anfänge Sie uns nahebringen, Herr Professor Assmann, an sein Ende kommt. Wie anders alles ist und wie neu, lernt man im Blick zu-

rück. Uns diesen geöffnet zu haben, dafür danken wir Ihnen. Wir freuen uns, daß gerade Ihnen diese Auszeichnung zuteil wird. Sie werden es deshalb richtig verstehen, wenn ich sage, daß vielleicht im Jahr 2001, wenn die Deutsche Bank den Preis des Historischen Kollegs letztmalig dotiert, der kurze Weg beschritten und die Gegenwart unmittelbar gewürdigt werden mögen. Auch der Wert der Geschichtsschreibung erweist sich erst ganz im Wechselspiel von Altem und Neuem.

Laudatio auf den Preisträger

Aufgeschlossenheit und Vielseitigkeit: Der Ägyptologe Jan Assmann als Universalhistoriker

Professor Dr. Johannes Fried

Ägypten kennen wir gut. Das Land am Nil, der Pharaonen und Fellachen, die Heimat Nofretetes und Tutenchamuns, der Gräber, Mumien und Tempel... tausendmal gesehen. Jeder Reiseprospekt wirbt mit Kamelen vor Sphinx und Pyramiden und einem lächelnden Führer. Ägyptische Zimelien locken die Besuchermassen: Hieroglyphen, Skarabäen, die Doppelkrone – das alles kennen wir gut. Ägypten ist uns vertraut, als wäre es unsere Heimat. Eifrige Opernbesucher wissen noch mehr. Enthüllung ägyptischer Geheimwelten, Einweihungen im Durchgang durch Feuer, Wasser, Luft und Erde, von der „Zauberflöte“ gebannt, Anrufungen der Götter: O Isis und Osiris – unser Ägyptenbild klingt. Es ist uns wirklich vertraut.

Der Ägyptologe aber „ist ein notorischer Dilettant“¹. So will uns Jan Assmann weismachen; doch er muß es wissen. Denn Jan Assmann ist Ägyptologe. Er ergänzte freilich, was er so lakonisch umriß: „ein Dilettant: immer etwas nachhinkend in der Entwicklung theoretischer Fragestellungen und Methoden, weil er sich auf zu vielen Gebieten gleichzeitig auf dem Laufenden zu halten versuchen muß, aber dafür ein gern gesehener Gast im interdisziplinären Gespräch, weil von Ägypten her zu so gut wie allem Wichtiges und oft Überraschendes beizutragen ist.“² Vieles, alles, interdisziplinär – solches Dilettantentum läßt aufhorchen. Die Welt am Nil – ein Beitrag, der zu anderen Sphären weist als in die Zimelienkammer der Weltgeschichte mit jenen Hieroglyphen, Hierophanten und Gräbern, die uns so vertraut deuchten, mit jenem so bezaubernd schönen Bildnis Nofretetes? „Die altägyptische Kultur ... erzieht

¹ Jan Assmann, *Stein und Zeit* (München 1991, ²1995) 11.

² Ebd.

den, der sich mit ihr hauptberuflich beschäftigt, ... zu einer gewissen kulturtheoretischen Aufgeschlossenheit und kulturwissenschaftlichen Vielseitigkeit.“³ Solche Worte machen neugierig. Beziehungsgefüge deuten sich an, von denen wir bisher nichts ahnten. Unsere Vertrautheit mit Ägypten, ohnehin nur eine scheinbare, gerät ins Wanken.

In der Tat, nichts charakterisiert Jan Assmann besser als derartige Aufgeschlossenheit und Vielseitigkeit. Seine Ägyptologie verheißt mehr als Fachgelehrsamkeit, ein Eindringen nämlich in das Ganze von Wissen, in die Verstrickungen des Erkennens und in die Weite der menschlichen Kultur; hier wird der Fall Ägypten geradezu ein Paradigma für das menschliche Leben selbst. Zugegeben: Auf solcher Ebene dilettiert ein jeder vor sich hin, sei er Historiker oder sonst ein Forscher. Vor der Fülle des Lebens sind wir alle Dilettanten. Doch verdanken wir diesem Umstand nicht seit jeher unsere tiefsten Einsichten? So jedenfalls Jan Assmann, dem das Preisrichterkolleg höchste Gelehrsamkeit attestierte. Frühzeitig zog er Konsequenzen. Gemeinsam mit seiner Frau Aleida, einer inter- und transdisziplinär denkenden Literaturwissenschaftlerin, gründete er den Arbeitskreis „Archäologie der literarischen Kommunikation“. Der „innerfamiliäre Dialog“ wurde zur Grundlage gemeinsamer wissenschaftlicher Arbeit für ein „fächerübergreifendes Gespräch zwischen Morgen- und Abendland, Altertum und Moderne, Empirie und Theorie“, um die europazentrische Kulturperspektive zu relativieren⁴. Ägypten als Stimulus, der Dialog als Zugochse, die menschliche Kultur als schwerbepackter Wagen und der Dilettant als sein Lenker – so etwa lautet die Kurzformel, die ich zum Verständnis von Jan Assmann anzubieten habe.

Ich folge ein wenig seinen Spuren. Jan Assmann wurde 1938 geboren, studierte Ägyptologie, Klassische Archäologie und Gräzistik in Heidelberg, München, Göttingen und Paris; 1965 erfolgte die Promotion bei Eberhard Otto in Heidelberg, 1971 daselbst die Habilitation, seit 1976 ist er ordentlicher Professor für Ägyptologie in Heidelberg, „durch eine Hausberufung anscheinend endgültig sitzengeblieben“, wie er nicht ohne Hintersinn meint⁵. Sein Schriftenverzeichnis weist über zwanzig monographische Titel in deutsch, englisch, französisch und spanisch, darunter auch Editionen auf, wenigstens zweiundzwanzig von ihm herausgegebene oder mitherausgegebene Sammelbände keineswegs allein

³ Ebd.

⁴ Jan Assmann, Antrittsrede, in: Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (1984) 80.

⁵ Ebd. 78.

zu ägyptologischen Spezialfragen, annähernd neunzig Aufsätze; dazu kommt die Mitherausgeberschaft des internationalen „Yearbook for Religious Anthropology“. Assmann gehört heute zu den national und international herausragenden Ägyptologen der Gegenwart, Fellow am Wissenschaftskolleg in Berlin, Scholar am J. Paul Getty Center for the History of Arts and the Humanities in Santa Monica, Gastprofessuren in Yale, am Collège de France, an der Hebräischen Universität in Jerusalem, gegenwärtig Stipendiat der Carl Friedrich von Siemens-Stiftung in München – die Ehrentitel, Mitgliedschaften in Akademien, Beteiligungen an internationalen Forschungsunternehmungen spiegeln diese weltweite Anerkennung.

Sein gesamtes Oeuvre und zumal die Sammelbände (in die er ja zusammen mit seiner Frau Konzeptions- und Organisationsarbeit investierte) verraten viel über die Aufgeschlossenheit und Vielseitigkeit, die Assmann von seinem Berufsstand erwartet. Die Ägyptologie steht keineswegs im Zentrum der sich hier bekundenden Erkenntnis- und Forschungsinteressen; fast wird ihr die Rolle einer Magd zugewiesen, mitunter dient sie als Prüfstein neuerer kulturwissenschaftlicher Theorien. Titel wie „Schrift und Gedächtnis“⁶, „Kanon und Zensur“⁷, „Kultur und Gedächtnis“⁸, „Kultur und Konflikt“⁹, „Kultur als Lebenswelt und Monument“¹⁰, „Studien zum Verstehen fremder Religionen“¹¹, „Die Erfindung des inneren Menschen“¹², „Schuld, Gewissen und Person“¹³, um nur einige der Sammelbände zu zitieren, verdeutlichen, daß hier in der Tat allgemeine welt- und menscheitsgeschichtliche Zusammenhänge, daß von scheinbar Vertrautem ausgehend neuartige anthropologische und kulturwissenschaftliche Fragestellungen entwickelt und verfolgt werden, und daß Methoden – wie beispielsweise Techniken der

⁶ Jan Assmann, Aleida Assmann, Chr. Hartmeier (Hrsg.), Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I (München 1983, 2¹⁹⁹³).

⁷ Jan Assmann, Aleida Assmann (Hrsg.), Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II (München 1987).

⁸ Jan Assmann, Tonio Hölscher (Hrsg.), Kultur und Gedächtnis (stv 724, Frankfurt 1988).

⁹ Jan Assmann, Dietrich Harth (Hrsg.), Kultur und Konflikt (es 1612, Frankfurt 1990).

¹⁰ Jan Assmann, Aleida Assmann (Hrsg.), Kultur als Lebenswelt und Monument (Frankfurt 1991).

¹¹ Jan Assmann (Hrsg.), Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zum Alltag. Studien zum Verstehen fremder Religionen 1 (Gütersloh 1991).

¹² Jan Assmann (Hrsg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie (Gütersloh 1993).

¹³ Jan Assmann, Theo Sundermeier (Hrsg.), Schuld, Gewissen und Person. Studien zur Geschichte des inneren Menschen (Gütersloh 1997).

Psychohistorie – zur Geltung kommen, die in den Geschichtswissenschaften bislang eher ein Randdasein fristeten.

In die Lebenswelt der Ägypter tauchte Assmann durch deren Gräber hinab, durch die Hinterlassenschaften des Totenkultes und der Toten selbst. Seit seinem zweiten Semester ist er von ihnen fasziniert, zeichnet Grabanlagen, analysiert Totengerichte, vertieft sich in Sargtexte. Er entdeckte deren eigentümliche Poesie und Aussagekraft, die historischen Botschaften, die sie senden und die vor ihm kaum jemand vernahm. Er sammelte solche Texte, edierte „Liturgische Lieder an den Sonnengott“¹⁴ oder „Ägyptische Hymnen und Gebete“¹⁵, entzifferte sie im Kontext einer genaueren zeitlichen und sozialen Verortung und schlug damit Schneisen in ein Traditionsgestrüpp, die ungewohnte Ausblicke auf die Vorstellungswelten Alt-Ägyptens freigaben; unter seinen Blicken erwachte das Tote neu und gleichsam zu ewigem Leben.

Eine literarische Beobachtung machte es möglich: Assmann erkannte, daß die spezielle „Totenliturgie“ von der allgemeinen „Totenliteratur“ zu unterscheiden und klar abzugrenzen sei; daß jene zwar zeitüberdauernde Rituale, diese aber individuell von den Toten zu Lebzeiten bestellte Kompositionen boten. Dem Wandel unterlagen beide, die liturgisch rituellen Texte ebensogut wie die individuellen, wenn auch in unterschiedlichen Rhythmen. Damit trat die historische Dimension der altägyptischen Religion zutage, die zuvor als Jahrtausende währendes Kontinuum interpretiert worden war. Assmann erkannte ihren diskursiven Charakter, der sich in jenen Hymnen manifestierte, und entzifferte seine Semantik. Es zeitigte weitreichende Folgen. „Stein und Zeit“ ließen sich nun aufeinander beziehen: Der Stein, die gewaltigen Steinberge der Pyramiden etwa, vergegenwärtigte das Dauerhafteste, um das jene Frühzeit wußte, den Überwinder von Vergänglichkeit; der gebändigte Stein aber korrespondierte mit dem geistigen Konzept „Zeit“, einem Weltdeutungsmuster bald linearer, bald nichtlinearer Struktur, bald heißer, bald kalter Natur, das in Ägypten zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte aufdämmerte.

Unterschiedliche theologische Konzepte und Gottesvorstellungen lösten einander ab. Assmann sah in Polytheismus, Kosmotheismus, Monotheismus, zuletzt im Pantheismus diskursive, einander antwortende Formen kosmischen Wissens über Bau und Ordnung der Welt, ihre Ingang-

¹⁴ Jan Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I* (Münchener Ägyptologische Studien 19, Berlin 1969).

¹⁵ Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* (München, Zürich 1975).

haltung durch den Vollzug spezieller Riten, der allein dem König oblag, von Tag zu Tag, durch alle Zeit. Ägypten lieferte das Urbild religiöser Unterscheidungen vom innerweltlichen Polytheismus und Kosmotheismus zum transzendierenden außerweltlichen Monotheismus. Zumal die radikale religiöse Revolution der Amarna-Zeit rückte in den Mittelpunkt und erwies sich als Schlüssel zur Beurteilung auch anderer Epochen ägyptischer Sinngeschichte. Nur noch ein einziges göttliches Wesen wurde damals, in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts v.u.Z., verkündet, der Gott, „der im Lichtland jubelt“, der keine Götter neben sich, auch keine Kultbilder duldet, Aton, verkörpert in der Sonne sowie in seiner Schöpfung, der sichtbaren Welt: „Du allein bist“. Der eine, einzige Gott war Licht und Zeit¹⁶, der König, Echnaton, der Gemahl der Nofretete, sein Verkünder. Echnaton trat als Stifter und Propagator dieser ältesten monotheistischen Religion hervor, als Schöpfer auch der einzigartig schönen, historisch so aufschlußreichen Sonnen-Hymnen, deren eine, der sog. „Große Hymnus“, mit dem Preis des Schöpfergottes noch im 104. Psalm widerklingt. Hier werden Zusammenhänge faßbar, die weit über Ägypten hinausführen, irgendwie nach Israel, in die hellenistische Kultur und zuletzt zu uns.

Mit seinen Forschungen hatte Jan Assmann mehr erreicht als die Entdeckung bloß religionsgeschichtlicher Mutationen. Er hatte den umfassenden, unauflöselichen, Jahrtausende übergreifenden Zusammenhang der Einheit von Gedächtnis und Kultur berührt; mit ihm mußte er sich fortan auseinandersetzen. Faktengeschichte mußte von Gedächtnisgeschichte methodisch scharf getrennt, Geschehen und Erinnern durften in der historischen Analyse nicht mehr, wie bislang nur allzuleicht, miteinander vermengt werden¹⁷. Das wirkliche, natürliche Gedächtnis trat im Kontext der Analyse neben das kommunikative und kulturelle Gedächtnis. Keiner dieser drei Gedächtnismodi ist mit dem anderen identisch; alle überliefern Unterschiedliches. Alle drei aber sind aufeinander angewiesen.

Der gedächtnistheoretischen Klärung folgte die begriffliche. Der Begriff der „Geschichte“ ließ sich nunmehr bestimmen aus der Kooperation von Gedächtnis und Handeln: „Geschichte“, so definiert Assmann, „ist die Resultante aus Handeln und Erinnern. Anders als über Erinne-

¹⁶ Jan Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (München 1996) 250.

¹⁷ Jan Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München 1998) 31.

rung ist uns Geschichte nicht gegeben; anders als über Handeln ist uns Geschehendes nicht erinnerlich.“¹⁸

Das Gedächtnis aber will, wie Kognitionswissenschaften und Psychoanalytiker lehren, vergessen, verformen, verdrängen. Es ist ohne Vorkehrungen stets gefährdet. In gewissem Sinne muß das so sein. Das Handeln aber hat darauf zu reagieren. Alle Kultur, alle höhere Zivilisation verlangt nach einem Auf-Dauer-stellen der Erinnerung. Wie ließ sie sich bewerkstelligen? Welcher Medien und kulturellen Gedächtnisorgane bedurfte es dazu? Assmann wandte sich den Prozessen der Selektion, Elaboration, der Kreation von Vergangenheitsbildern zu, der Ritualisierung und Repetition, der Kanonbildung. Er erforschte ihre Zusammenhänge als Bedingungen der Hochkultur. Nicht Waffen, Keulen, gar Pistolen, schufen Kultur, sondern die Memoria, die zunehmend bewußte Pflege der Erinnerung, des Wissens, das kulturelle Gedächtnis. Gebote, Verbote, Riten, Techniken, Geschehnisse, Vergangenheiten, kurzum: Alles Wissen verdankt sich dem Gedächtnis, auch die kollektive Identität, das eigene Ich. Wie hältst du es mit der Erinnerung?, wurde zur zivilisationsgeschichtlich maßgeblichen Frage. Alles kam auf die Angemessenheit der Antworten an. Verantwortlichkeit entstand aus diesem Zusammenwirken von Handeln und Erinnern, Verantwortlichkeit des Königs vor den Göttern, des Menschen vor den Totenrichtern. Sie entstand nicht als eine Selbstverständlichkeit, sondern als eine geistige Entdeckung, eine kulturelle Erweckung, so wie jedes Gewissen gepflanzt und genährt werden muß, soll es als Wissen verfügbar sein. Jede Kultur erweist sich, so gesehen, als eine Erinnerungskultur oder als nichts; die Abhängigkeit aller Kultur vom Gedächtnis und seiner Pflege wurde evident.

Assmann ging solchen Verbindungslinien nach und dokumentierte seine Erkenntnisse in einer eindrucksvollen Folge von vier Monographien. Deren erste, „Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen“¹⁹, verfolgt das kulturmemorative Konzept, von dem eben die Rede war, an den Fallstudien Ägypten, Israel, den „Keilschriftkulturen“ und Griechenland. Deren zweite, „Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten“²⁰, untersucht die Rolle der Göttin mit den Flügelarmen bei der inneren Konsoli-

¹⁸ Jan Assmann, Stein und Zeit, in: Assmann, Hölscher (Hrsg.), (wie Anm. 8) 105. Vgl. Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992, ²1997) 230.

¹⁹ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 18).

²⁰ Jan Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten (München 1990, ²1995).

dierung des ersten Flächenstaates der Weltgeschichte, eben Ägyptens, in Raum und Zeit. Es geht um die Geburt politischer Legitimität und einer ersten Art Staatslehre. Die dritte Monographie will mit Moses „ins reine kommen“²¹, Moses, der, wenn er existiert hat, ein Ägypter gewesen sein dürfte. Die Geschichte des israelitischen Exodus in ägyptischer Tradition wird deshalb bedeutsam. Assmann erkennt in ihr den Niederschlag der traumatischen Erfahrung von Amarna, die bereits im vierten Jahrhundert v.u.Z. eine antisemitische Propaganda zeitigte, wie sie dann bis ins 20. Jahrhundert forttönte. Das vierte Buch schließlich, „Ägypten. Eine Sinngeschichte“²², behandelt das Pharaonenreich als Chronotop, als spezifisches Zusammenspiel von zyklischer und nichtzyklischer Zeit, der ewigen Wiederkehr des Werdens und der Dauer, mit Geschichte als dem Raum des irreversiblen Wandels²³.

Alle vier Bücher umreißen das Erinnerungsbild „Ägypten“ in doppeltem Sinne. Zunächst folgen sie den Spuren altägyptischer Erinnerungen selbst, sodann den Erinnerungen an Ägypten von den Zeiten der Kirchenväter an über mittelalterliche jüdische und christliche Exegeten, Renaissance und Aufklärung bis ins 19. und 20. Jahrhundert. Es war im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes sowie in dessen Selbstbild stets präsent geblieben²⁴. Die Rezeption des *Corpus Hermeticum* in der Renaissance, der Pantheismusstreit der späten Aufklärung, Thomas Manns Romane zeugen davon. Die gesamte Tradition kann aufgerufen werden, und Assmann ruft sie auf, von Freud und Nietzsche über Schiller, Lessing, Spinoza, Spencer, die Kirchenväter zu Paulus, über Maimonides zurück zu Moses, die halb mythische, halb historische Figur, zu Echnaton und weiter zurück ins „Alte Reich“ und Ägyptens Vorgeschichte – ein Diskurs durch viereinhalb Jahrtausende. Die Kontinuität dieser Präsenz wurde übrigens erst von Assmann wahrgenommen²⁵. „Ägypten“ steht damit neben Israel und Griechenland als das dritte Fundament, auf dem „Europa“ ruht. Assmann verfolgt die unterschwelligsten, langwelligen, Zivilisationen durchziehenden Kontinuitätslinien, die, kaum wahrnehmbar, hier und da hervorbrechen und doch im Zusammenhang gedeutet werden wollen. Er vermag es aufgrund einer stupenden Gelehrsamkeit, einer umfassenden Kenntnis eben nicht nur ägyptologischer Quellen. Ägypten wird in seiner Hand geradezu zum Muster der Ge-

²¹ Jan Assmann, Moses der Ägypter (wie Anm. 17) 23.

²² Jan Assmann, Ägypten. Eine Sinngeschichte (wie Anm. 16).

²³ Ebd. 31–33.

²⁴ Ebd. 475.

²⁵ Ebd. 476ff.

dächtniskultur schlechthin, nicht allein, weil es sich selbst erinnerte, sondern gerade auch, weil es jahrtausendlang erinnert wurde.

Es versteht sich von selbst, daß derartiger Reichtum an Stoff, Perspektiven und Beobachtungen sich auch sprachlich manifestiert, klar und prägnant, dicht und anspruchsvoll. Assmanns Bücher lesen sich bei aller gedanklichen Kompaktheit, als seien sie mit der allerleichtesten Feder geschrieben. Eingängige Vergleiche machen alles so faßlich, so selbstverständlich, daß sie dem Leser suggerieren, sich selbst gar für einen Ägyptologen zu halten und keineswegs für einen Dilettanten. Unsere nächste Gegenwart sehen wir mit der weitesten Vergangenheit verknüpft; diese zu einem Stück von uns gemacht. Ägypten steckt in uns, ist uns also doch wohl vertraut. Jedenfalls – seit Jan Assmann.

Verleihung des Preises durch den Herrn Bundespräsidenten

Professor Dr. Roman Herzog

Meine sehr verehrten Damen und Herren,
vor allen Dingen: lieber Herr Assmann,
große Historiker sind nicht gerade dicht gesät. Die Fähigkeit, Abläufe und Strukturen in ihren Verflechtungen zu erkennen und darzustellen, Hintergründe aufzudecken, sich vom bloßen Beschreiben zu lösen und zur Analyse vorzustoßen, alle diese Qualifikationen sind für einen Historiker wünschenswert. Aber wie wir alle wissen, sie allein reichen nicht aus. Geschichtsschreibung ist ein ständiges Balancieren zwischen Wissenschaft und Literatur, wobei ich nicht weiß, ob die Abgrenzung stimmt, ob Wissenschaft ohne Literatur überhaupt eine Wissenschaft ist. Aber ich lasse das nur als Anregung für spätere Auseinandersetzungen mit meinen Reden einmal hier stehen. Neugier und Anteilnahme sind die Antriebskräfte, die letztlich auch den Historiker bewegen, als Wissenschaftler der objektiven Erkenntnis und der Wahrheitssuche gleichermaßen verpflichtet. Immer wieder ist es aufs Neue spannend, sich den großen Gegenständen der Geschichte zuzuwenden, nicht nur weil die Quellenlage sich verschiebt, das natürlich auch, sondern auch weil der alte Stoff auf neue Fragen immer wieder neue Antworten gibt. Die Quellen sprechen aus sich heraus, sie erschließen sich dem, der zu fragen weiß. Aber ihre Antworten hängen davon ab, was er fragt und wie er fragt. Geschichtsschreibung trägt deshalb stets auch den prägenden Stempel ihres Verfassers.

Sie, Herr Assmann, haben immer wieder neu den Dialog mit Ägypten gesucht. Geschichte ist bei Ihnen das Ergebnis aus Handeln und Erinnern. Ihr Drang, Vergangenheit zu rekonstruieren, war von Beginn an die Triebfeder für eine ganz umfassende Forschungstätigkeit, die Sie als bald, das ist aber alles schon geschildert worden, über den spezifischen Rahmen Ihres Faches hinaus zu anthropologischen und kulturwissenschaftlichen, zu welt-, ja zu menschengeschichtlichen Fragen führte.

Sie haben damit Sichtweisen erweitert und Horizonte geöffnet. Verschiedenste kulturelle Felder und Phänomene – Kunst und Literatur, Politik und Gesellschaft, Religion und Recht – lassen sich, wenn man Ihren Gedanken nachspürt, in völlig neuen Zusammenhängen sehen. Und ich weiß, wovon ich rede. Ich habe Herrn Assmann nach Gewicht gerechnet in Kilo, in Kilodimensionen gelesen und mir nicht immer eingebildet, alles verstanden zu haben. Das ist ja das schöne, das Geheimnis, das man dann mit sich herumträgt. Kollektive und individuelle Identitätsstiftung stehen im Mittelpunkt Ihrer jüngsten Arbeiten. Wer Ihre Werke „Ägypten, eine Sinngeschichte“, „Moses der Ägypter“ oder „Ma'at“ gelesen hat, der mag erkennen, daß die Fragen, die in diesen Texten nach Antworten ringen, letzten Endes auch die unseren sind. Ihre Aussage, daß wir ernst nehmen sollten, was die alten Texte uns zu sagen haben, kann ich nur unterstreichen. Mit Ihren wissenschaftlichen Werken haben Sie das eindrucksvoll dokumentiert. Die Erschließung von Gedächtniskulturen ist für den Bestand und die Zukunft gerade unserer modernen Gesellschaften ebenso wichtig wie das naturwissenschaftliche und das technische Wissen. Ich habe es mit Freude gehört, Herr Staatsminister, daß Sie das genauso gesagt haben. Wir sollten nur allmählich die Konsequenzen daraus ziehen. Um es klar zu sagen, es kostet ja auch weniger.

Sehr geehrter Herr Assmann, Sie haben mit Ihren Forschungen und Ihren herausragenden Büchern zunehmend Einfluß auf die internationale Geschichtsforschung und über diese hinaus auf die Kulturwissenschaften insgesamt gewonnen. Es gehört zu dem, was ich als Privileg betrachte, den „Preis des Historischen Kollegs“ 1998 überreichen zu dürfen. Ich tue das nicht nur mit dem Gefühl einer aufrichtigen Mitfreude, sondern zugleich mit dem höchsten Respekt für die persönliche Bereicherung, die ich auch ganz persönlich Ihrem Werk verdanke.

Vortrag des Preisträgers

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

Professor Dr. Jan Assmann

Sehr geehrter Herr Bundespräsident,
sehr geehrter Herr Staatsminister,
meine sehr geehrten Damen und Herren,
lieber Johannes Fried,
die Ehre, die mir mit diesem Preis erwiesen wird, hat für einen Ägyptologen etwas Überwältigendes¹. Denn die Ägyptologie ist ein kleines Fach und solche Aufmerksamkeit nicht gewohnt. Ich bin zutiefst dankbar für diese Auszeichnung. Vor allem aber freue ich mich, daß die Ägyptologie aus ihrer Nische herausgeholt und als ein Gebiet der Geschichtswissenschaft anerkannt wird. Oder, so könnte man es auch ausdrücken, daß der Begriff der Geschichte hier einmal so weitherzig ausgedehnt wird, daß er auch die Ägyptologie einbegreift. Diese Weitherzigkeit will ich mir im folgenden zunutze machen und über Ägypten, nicht in der „Geschichte“, sondern in der „Gedächtnisgeschichte“ sprechen. Gedächtnisgeschichte – was soll das heißen?

„Jede Gesellschaft“, schreibt der große mexikanische Schriftsteller Octavio Paz, „wird nicht nur durch ihre Einstellung auf die Zukunft hin, sondern auch gegenüber der Vergangenheit bestimmt: ihre Erinnerungen sind nicht weniger aufschlußreich als ihre Vorhaben.“² Dieser Satz vermag das Projekt einer Gedächtnisgeschichte zu umreißen, die der Geschichte solcher Erinnerungen nachgehen will.

Erinnerungen, die über eine Gesellschaft Aufschluß geben, sind von anderer Art als jene „Privatsache“, von der Martin Walser in seiner

¹ Der Redetext wurde um einige Anmerkungen erweitert, ansonsten aber unverändert beibehalten.

² Octavio Paz, Sor Juana Inés de la Cruz oder Die Fallstricke des Glaubens (Frankfurt 1994, span. Originalfassung 1982) 23.

Frankfurter Friedenspreis-Rede vom 10. 10. 98 sprach³. Sie äußern sich öffentlich und gehen in die symbolischen Formen der Kultur ein. Aus dem *Innen* und der Einsamkeit der Köpfe und Herzen drängen sie ins *Zwischen* der Kommunikation und, wenn sie nur bedeutsam genug sind, in das sichtbare *Außen* der Symbole, der Texte, Bilder, Riten, Denkmäler und stiften ein kulturelles Gedächtnis, das Jahrhunderte, Jahrtausende überdauern kann. So entsteht der Stoff der Gedächtnisgeschichte. Mit seinem Gewissen, sagt Walser, ist jeder allein⁴. Und nichts sei dem Gewissen fremder als Symbolik. Mit seinem Gedächtnis aber ist niemand allein, sondern immer Teil eines Ganzen. Je ungeheuerlicher das Erinnernte, desto unvermeidlicher drängt es in die Symbolik und in die Öffentlichkeit. Die Gedächtnisgeschichte von Auschwitz fängt – nach Jahrzehnten des Schweigens – jetzt überhaupt erst an, und sie wird so bald nicht enden. Denn diese Ereignisse betreffen nicht nur Juden und Deutsche, sondern die ganze Menschheit und stiften aufgrund ihrer Dimensionen ein Menschheitsgedächtnis. Auschwitz wird Teil einer normativen Vergangenheit, aus der künftige Generationen Werte und Orientierungen beziehen. Später wird man dann einmal die Geschichte dieses Gedächtnisses schreiben. Und sie wird Aufschluß geben über die Gesellschaft, in der wir gelebt haben und die wir gewesen sind.

Die Vergangenheit, wie sie in den Erinnerungen lebendig ist und im kommunikativen, kollektiven und kulturellen Gedächtnis Form und Gestalt gewinnt, ist aber auch etwas ganz anderes als die Vergangenheit, wie sie von den Historikern erforscht wird. Es ist unsere Vergangenheit, das, was wir einmal waren. Der Horizont der Geschichtsschreibung reicht so weit zurück, wie es überhaupt Quellen gibt; der Horizont der kulturellen Erinnerung aber reicht nur so weit, wie eine Gesellschaft sich selbst in der Vergangenheit wiederfinden und über sich Rechenschaft geben kann. Goethe bezifferte diesen Erinnerungshorizont auf dreitausend Jahre.

³ Die Rede ist veröffentlicht in: *Martin Walser, Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede* (Sonderdruck, Frankfurt 1998); die anschließende Debatte ist analysiert in *F. Schirrmacher* (Hrsg.), *Die Walser-Bubis-Debatte* (Frankfurt 1999); *G. Wiegand, J. Klotz* (Hrsg.), *Geistige Brandstiftung? Die Walser-Bubis-Debatte* (Köln 1999); *J. Rohloff*, *Ich bin das Volk* (Konkret Texte Bd. 21, 1999); vgl. auch *A. Assmann, Ute Frevert*, *Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit. Was kommt nach Scham und Schuld?* (Stuttgart 1999).

⁴ Diese These ist insofern anfechtbar, als gerade das Gewissen, wie wir seit Nietzsche und Freud wissen, der Ort im Ganzen einer Persönlichkeit ist, in den sich die Gesellschaft mit ihren Normen und Ansprüchen einschreibt. Wenn der Mensch „mit seinem Gewissen allein“ ist, begegnet er keineswegs seinem innersten Selbst, sondern einer Instanz, die von außen an ihn herantritt, da sie von außen in ihn hineingewachsen ist.

Wer nicht von 3000 Jahren
Sich weiß Rechenschaft zu geben
Bleib im Dunkeln unerfahren
Mag von Tag zu Tage leben⁵.

Das führt uns, von, sagen wir, 1800 zurückgerechnet in das Jahr 1200 v. Chr., die Zeit, in der man traditionell den Trojanischen Krieg und den Exodus aus Ägypten ansetzte. Diese beiden Ereignisse bildeten die Grenzmarken des europäischen Kulturgedächtnisses. Beides waren Akte der Auswanderung, der Ablösung vom Orient. Die Israeliten wanderten aus Ägypten aus und Aeneas aus Troja in Kleinasien. Denn selbstverständlich blickte man das ganze Mittelalter und bis weit ins 18. Jahrhundert hinein auf den Trojanischen Krieg durch die Brille der Aeneis und nicht der Ilias. Moses und Aeneas, die beiden Auswanderer, waren die Gründungsheroen des Abendlandes.

Beide Auszüge gehören vorwiegend in das Reich der Fiktion und nicht der Historie. Die Unterscheidung zwischen Fakten und Fiktionen hat aber hier, wo es um Erinnerung geht und nicht um historische Forschung, kaum eine Bedeutung. Darin liegt vielleicht der wichtigste Unterschied zwischen Gedächtnis und Geschichte.

Daher muß auch die Gedächtnisgeschichte, anders als die Geschichtsforschung, von diesem Unterschied absehen. Sie darf Erinnerungen nicht als Fiktionen belächeln, indem sie sie kritisch mit den Fakten der erforschten Vergangenheit konfrontiert. Denn diese Fiktionen sind in gedächtnisgeschichtlicher Hinsicht ihrerseits Fakten, sofern sie nur den Erinnerungshorizont der damaligen Gesellschaft bestimmt und damit deren Wesen und Eigenart geprägt haben.

Das bedeutet eine ziemlich radikale Umpolung in unserem Umgang mit der Vergangenheit. Am Beispiel Ägyptens wird das besonders klar. Ägypten, wie es in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes lebendig blieb oder wieder auflebte, ist nämlich etwas völlig anderes als das Ägypten, womit es die Ägyptologie zu tun hat. Erinnernte Vergangenheit ist etwas anderes als erforschte Vergangenheit. Erinnernte Vergangenheit hat einen Appellcharakter, eine „mytho-motorische“ Qualität. Sie ist eine Quelle von Anspruch und Orientierung, ein Fundament, aber auch eine Herausforderung für die Gegenwart und eine Schubkraft in die Zukunft. Daher empfindet Martin Walser die öffentlich bekundeten Erinnerungen an Auschwitz als Vorhaltungen und Beschuldigungen, als „Moralkeule“. Im Medium der kulturellen Erinnerung erscheint die

⁵ *J. W. Goethe, West-östlicher Diwan*, Buch des Unmuts.

Vergangenheit niemals wert- und schmerzfrei. Natürlich wird sie, wie Walser sagt, „zu gegenwärtigen Zwecken instrumentalisiert“. Erforscht wird alles mögliche, aber erinnert wird nur was gebraucht wird. Hier geht es nie um die Vergangenheit als solche, „wie es eigentlich gewesen“, sondern immer nur darum, was sie für die Gegenwart bedeutet und wie sie in ihr gegenwärtig ist⁶. Es geht darum, sich Rechenschaft zu geben, wie Goethe sagte; sich und anderen. Für erforschte Vergangenheit gilt das alles nicht.

Wir fragen also nicht nach der Erforschungsgeschichte Ägyptens, sondern nach dem Ort Ägyptens in unserer Gedächtnisgeschichte. Das ist eine Frage, die alles andere als selbstverständlich ist. Denn soviel ist klar, daß in unserer eigenen gegenwärtigen Gedächtnisgeschichte Ägypten kaum einen Ort hat. Ägypten gehört zur erforschten, aber nicht zur erinnerten Vergangenheit. Wenn ein bedeutender Staatsmann unserer Tage, der in zentraler Funktion an dieser Feier teilnimmt, ein Buch über *Staaten der Frühzeit* schreibt und darin ausführlich auf den ägyptischen Staat des Mittleren Reichs eingeht, erweist er sich als Historiker, der über den konventionellen Bildungshorizont weit hinausgreift⁷. Keinem Politiker würde es jedoch einfallen, in einer Rede etwa einen Pyramidentext oder eine Königsinschrift zu zitieren, so, wie man Homer oder Jesaja zitiert. Noch ist Ägypten ein Gegenstand unserer Neugier und historischen Spezialwissens, aber nicht unserer Erinnerung und Bildung.

Das war früher anders, als die Hieroglyphen noch nicht entziffert waren und man aus heutiger Sicht über Ägypten so gut wie nichts wußte. Damals gehörte Ägypten zu unserer eigenen Vergangenheit. Aus biblischer Sicht konnte man sagen, daß „wir“ in Ägypten waren. Allerdings war Ägypten dann Gegenstand einer eher traumatischen Erinnerung. Ägypten war das Gegenbild des biblischen Bildes, das unser Selbstbild bestimmte; aber Gegenbilder sind für das Selbstbild genauso wichtig wie Vorbilder. Ägypten war der Inbegriff von Idolatrie und Despotie und fundierte eine Mythomotorik des Auszugs und Widerstands, mit der sich die Puritaner und die Buren, die Juden in der Diaspora, die Sklaven in den amerikanischen Südstaaten und die lateinamerikanischen Befreiungstheologen bis heute identifizierten⁸.

⁶ Vgl. hierzu *Stefan Weinfurter, Frank M. Siefarth* (Hrsg.), *Geschichte als Argument*. 41. Deutscher Historikertag in München 17. bis 20. September 1996 (Berichtband, München 1997).

⁷ *Roman Herzog, Staaten der Frühzeit. Ursprünge und Herrschaftsformen* (München 1998).

⁸ *Michael Walzer, Exodus und Revolution* (Berlin 1988, jetzt Fischer Taschenbuch 1991).

Aber zu diesem Bild gab es eine Gegendarstellung. Sie findet sich in den Texten der griechischen Antike und insbesondere Spätantike, die nicht nur von Griechen, sondern auch von Ägyptern geschrieben wurden, teilweise bereits in Reaktion auf das biblische Ägyptenbild. Diese Texte wurden teils durchs Mittelalter hindurch tradiert, teils in der Renaissance wiederentdeckt und lösten eine gedächtnisgeschichtliche Revolution aus⁹.

Dieses Bild war nun ebenso eindeutig positiv wie das biblische negativ war. Hier erschien Ägypten als Gegenstand der Faszination. Erinnerte Vergangenheit ist immer stark affektiv besetzt, anders könnte sie keine mythomotorische Kraft auf die Gegenwart ausüben. Außerdem ist sie immer stark personalisiert. Das biblische Ägyptenbild ist um die Figur des Mose als des Befreiers herum zentriert, und die Zentralfigur des griechischen Ägyptenbildes heißt Hermes Trismegistos. Beide galten in der Renaissance als Zeitgenossen und markierten die 3000-Jahresgrenze des kulturellen Gedächtnisses. Auf einem Fußbodenmosaik im Dom von Siena wird Hermes Trismegistos als Moses Aegyptiacus bezeichnet, das ägyptische Gegenstück zu Mose. Beide waren Lehrer göttlichen Offenbarungswissens, das der eine in der Tora, der andere im Corpus Hermeticum niederlegte. Es war eine wiedergekehrte Erinnerung, als Marsilio Ficino im Jahre 1463 ein umfassendes Manuskript des Corpus Hermeticum in die Hand bekam¹⁰. Fast möchte man von einer Rückkehr des Verdrängten sprechen. Marsilio Ficino unterbrach seine Plato-Übersetzung, an der er gerade arbeitete, und machte sich unverzüglich an die

⁹ Siehe hierzu *Stanley M. Burstein, Graeco-Africana. Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*, Aristide D. Caratzas, Publ.: New Rochelle und Athen o.J.; *Garth Fowden, The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge 1986); *Chr. Froidefond, Le mirage égyptien dans la littérature grèque d'Homère à Aristote* (Aix en Provence 1971); *François Hartog, Les Grecs égyptologues* (Annales ESC 41, 1986) 953–967; *ders., Voyages d'Égypte*, in: *Mémoire d'Ulysse, Récits sur la frontière en Grèce ancienne* (Paris 1996) sowie *Verf., Weisheit und Mysterium. Das Bild der Griechen von Ägypten* (München 2000). Allgemein zur abendländischen Ägyptenrezeption siehe *Erik Iversen, The Myth of Egypt and its Hieroglyphs* (Kopenhagen 1961, Neudr. Princeton 1993); *S. Morenz, Die Begegnung Europas mit Ägypten*, mit einem Beitrag von Martin Kaiser, *Herodots Begegnung mit Ägypten* (SSAW Leipzig 113,5, Berlin 1968); *Erik Hornung, Das esoterische Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland* (München 1999).

¹⁰ *Corpus Hermeticum* ed. *A. D. Nock, A. J. Festugière, Hermès Trismégiste*, 4 Bde. (Collection Budé, Paris 1945–54). Neuere kommentierte Übersetzungen von *Brian P. Copenhaver, Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New English Translation With Notes and Introduction* (Cambridge 1992) und *Carsten Colpe, Jens Holzhausen, Das Corpus Hermeticum Deutsch* (Clavis Pansophiae 7, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997).

Übersetzung des Corpus Hermeticum. Dieser Text war in seinen Augen bei weitem wichtiger, weil er so viel älter war. Hier war die Quelle, aus der Platon getrunken hatte und auch Mose, als er am ägyptischen Hof als Prinz erzogen wurde. Dies war der eigentliche Lehrer des Abendlandes¹¹.

Was hier zurückkehrte und was über mehr als tausend Jahre regelrecht verdrängt worden war, möchte ich mit einem im 18. Jahrhundert geprägten Begriff „Kosmotheismus“ nennen¹². Das ist die Lehre von der göttlichen Beseeltheit der Welt, also genau das, was der biblische Monotheismus mit so viel Vehemenz als Heidentum und Götzendienst bekämpfte. Der hermetische Kosmotheismus war viel mehr als eine Philosophie. Seine Träger waren jene „Magi“, die die Praktiken des Arztes, Heilers, Magiers, Astrologen, Beschwörers, Wahrsagers, Theologen, Philosophen, Philologen in einer Person vereinigten und denen Goethe in seinem Faust ein Denkmal gesetzt hat¹³. Es ist ein Wunder, wie dieses magisch-mystische Weltverhältnis neben dem christlichen Weltbild koexistieren und sich in den Geistern der Zeit zu einem gemeinsamen Erinnerungshorizont verbinden konnte. Da wohnten wahrhaftig zwei Seelen in einer Brust.

Nun könnte man einwenden, daß ich mit dieser Parallelisierung der Bibel und des Corpus Hermeticum die neue Bedeutung Ägyptens im Erinnerungshorizont der frühen Neuzeit doch stark übertreibe. Die Bibel ist der allgemein verbindliche Text schlechthin, der allsonntäglich in allen Kirchen der christlichen Welt gelesen und gepredigt wird, während es sich beim Corpus Hermeticum um die Geheimlehre einiger Eingeweiht-

¹¹ Zur Idee der *theologia* oder *philosophia prisca* als eines universalen Urwissens, das von Hermes Trismegistus und Zoroaster ausgehend über Orpheus und Pythagoras dem Abendland vermittelt wurde, siehe *D. P. Walker, The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the 15th to the 18th c.* (London 1972), sowie neuerdings *M. Stausberg, Faszination Zarathustra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit*, 2 Bde. (Berlin 1999).

¹² Den Ausdruck „Kosmotheismus“ hatte Lamoignon de Malesherbes geprägt mit Bezug auf die antike, insbesondere stoische Verehrung des Kosmos oder mundus als Höchstem Wesen. In seiner Edition der *Naturalis historia Plinius'* des Älteren (1782) kommentierte er einen besonders typischen Satz dieser Religion – mundum, et hoc quodcumque nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est – mit dem Vorschlag, Plinius „nicht einen Atheisten, sondern einen Kosmotheisten zu nennen, d. h. einen, der glaubt, daß das Universum Gott sei“, siehe *Emmanuel J. Bauer, Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi* (Frankfurt, Bern, New York, Paris, 1989) 234 ff.

¹³ Vgl. *Anthony Grafton, Cardanos Kosmos. Die Welten und Werke eines Renaissance-Astrologen* (Berlin 1999). Cardano, der Erfinder des nach ihm benannten „Kardangelenks“, war Mathematiker, Mediziner, Astrologe, Philosoph, Enzyklopädist.

ter handelte. Aber genau das ist der Punkt. Was diese Koexistenz von Offenbarung und Kosmotheismus ermöglichte, war eben das Geheimnis. Zwar kannten nur wenige das Corpus Hermeticum, während zumindest theoretisch jeder die Bibel kannte. Aber diese wenigen Hermetiker hatten eine umso größere Breitenwirkung, so daß zumindest jeder wußte, daß es in dieser Welt Geheimnisse gab und weise Gelehrte, die diese Geheimnisse kannten. Diese Renaissance-Gelehrten saßen nicht im Elfenbeinturm. In der Wissenskultur der frühen Neuzeit hatte das Geheimnis einen ganz anderen Stellenwert als heute. Geheimwissen galt als das kostbarste Wissen, weil es der göttlichen Weisheit am nächsten kam.

Für diese Wissenskultur war Ägypten das große Vorbild. Diese Einschätzung beruhte nicht nur auf dem Corpus Hermeticum, sondern auch noch auf einem anderen Text, der im 15. Jahrhundert auftauchte und ebenso große Furore machte: die *Hieroglyphika* des ägyptischen Autors Horapollon Nilotes¹⁴. Dieser beschrieb die Hieroglyphen als eine Bilderschrift, die ganze Gedankengänge in einem einzigen Bilde zusammenfassen konnte, eine extreme Form der Datenkompression. Wer sie beherrschte, war von der Diskursivität und Konventionalität der Sprache frei und erfaßte den Inhalt durch Intuition. Diese Bilder eigneten sich in geradezu idealer Weise für die Ziele des Kosmotheismus. Kraft ihrer unmittelbaren Teilhabe an der Natur glaubte man, daß ihnen eine Kraft magischer Vergegenwärtigung innewohnt und daß sie eine Macht über das ausübten, was sie darstellten. Daher mußte man sie geheimhalten. Die Hieroglyphen hielt man für eine Geheimschrift, die zur Überlieferung der hermetischen Lehren geschaffen wurde. Noch heute haftet dem Begriff Hieroglyphe in der Alltagssprache der Aspekt des Geheimnisvollen an¹⁵.

Die Faszination der Hieroglyphen war auch ein Hauptgrund dafür, daß Ägypten nicht aus der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes verschwand, als im Jahre 1614 der Genfer Philologe Isaac Casaubon das Corpus Hermeticum als einen Text der Spätantike entlarvte und als christliche Fälschung denunzierte¹⁶. Im Gegenteil. Es läßt sich nämlich

¹⁴ Textausgabe: *F. Sbordone, Hori Apollinis Hieroglyphica* (Neapel 1940); engl. Übers.: *Georges Boas, The Hieroglyphics of Horapollon* (Princeton 1950, Neudr. 1993); zweisprachige Taschenbuchausgabe griechisch-italienisch: *Orapollon, I Geroglifici*, Introduzione, traduzione e note di Mario Andrea Riconi e Elena Zanco (Milano 1996).

¹⁵ Zur Hieroglyphik der frühen Neuzeit siehe insbesondere *Liselotte Dieckmann, Hieroglyphics* (St. Louis 1970); *Madeleine V. David, Le débat sur les écritures et l'hieroglyphic aux XVIIe et XVIIIe siècle* (Paris 1965). *Erik Iversen, The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (Copenhagen: Ced Gad Publ. 1961, Neudr. Princeton 1993).

¹⁶ *Isaac Casaubon, De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI. Ad Cardinalis*

zeigen, daß der Niedergang des Hermes Trismegistus ein neues und noch viel einflußreicheres Kapitel in der Gedächtnisgeschichte Ägyptens heraufführte. Damit komme ich zu meinem eigenen Beitrag in der Erforschung dieser Geschichte, den ich in meinem Buch *Moses der Ägypter* behandelt habe.

Die Pioniere dieser neuen Phase waren von ganz anderem Zuschnitt als der Magus der Renaissance. Es waren Philologen des Hebräischen, Hebraisten, und ihr Held war nicht Hermes Trismegistus, sondern Moses¹⁷. Ihre Bücher trugen Ägypten nicht im Titel, sondern tarnten sich als biblische Kommentare und Studien. Daher ist diese Phase der Gedächtnisgeschichte Ägyptens auch bis heute so gut wie unbekannt geblieben. Den entscheidenden Anstoß gab das Werk des Cambridger Gelehrten John Spencer mit dem Titel *De Legibus Hebraeorum Ritualibus, also über die jüdischen Ritualgesetze*, das sich anheischig machte, alle jene zahllosen, offenbar vollkommen irrationalen Gesetze, die sich in der Tora auf Opfer, Zeremonien, Tempelausstattung und Diätetik beziehen, aus der Religionsgeschichte zu begründen¹⁸. Wer hätte darin ein Werk über Ägypten vermutet? Wir müssen aber noch einen Schritt weiter in der Zeit zurückgehen.

Spencer griff nämlich mit seinem Projekt einer historischen Begründung der jüdischen Ritualgesetze auf den *Führer der Verirrten* des Rabbi Moses ben Maimon genannt Maimonides, zurück, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstanden ist¹⁹. Auch Maimonides wollte in diesem

Baronii Prolegomena in Annales (London 1614) 70ff. Siehe *F. Yates*, Giordano Bruno 398–403; *A. Grafton*, Protestant versus Prophet: Isaac Casaubon on Hermes Trismegistos, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Inst.* 46 (1983) 78–93, Neudr. in *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800* (Princeton 1991) 145–161.

¹⁷ Zur Tradition der christlichen Hebraisten vor allem des 17. Jahrhunderts siehe *Frank E. Manuel*, *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes* (Cambridge, Mass. 1992) und *Aaron L. Katchen*, *Christian Hebraists and Dutch Rabbis. Seventeenth Century Apologetics and the Study of Maimonides Mishneh Torah* (Cambridge, Mass. 1984).

¹⁸ 1670 veröffentlichte Spencer seine Dissertation über Urim und Thummim und 1685 sein monumentales Hauptwerk *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et Earum Rationibus Libri Tres* Cambridge 1685, oft nachgedruckt, z. B. Den Haag, 1686; Leipzig, 1705; Cambridge, 1727 und Tübingen, 1732. Meine Zitate beziehen sich auf die Ausgabe von 1686. Zu Spencer siehe *Moses der Ägypter*, Kap. 3, 83 ff.

¹⁹ Ich stütze mich im folgenden auf die Übersetzung von *Shlomo Pines*, *The Guide of the Perplexed (Dalalat al-ha'irin)*, by Moses Maimonides (Chicago 1963). Für eine deutsche Übersetzung siehe *Moses ben Maimon, Führer der Unschlüssigen*, Übersetzung und Kommentar von *A. Weiss*, mit einer Einführung von *J. Maier* (Leipzig 1924, Neudr. Hamburg 1972). Maimonides schrieb auf arabisch (mit hebräischen Schriftzeichen). Die hebräische Übersetzung von *Ibn Tibbon* wurde 1204 abgeschlossen.

Buch eine Erklärung für die Ritualgesetze geben, die in der jüdischen Orthodoxie als grundlos gelten, weshalb die Suche nach Gründen für diese Gesetze (*ta'ame ha-mitzvot*) auch verboten ist. Maimonides gesteht die Abwesenheit vernünftiger Gründe zu, aber nicht die völlige Grundlosigkeit, weil eine solche Annahme der Güte Gottes widersprechen würde. Daher führt er die Kategorie des historischen Grundes ein. Was seine Begründung nicht in der Vernunft findet, muß sich historisch begründen lassen.

Die Erklärung, die Maimonides anbietet, läuft ungefähr so: Als Gott seinem Volk durch Mose seine Gesetze gab, sah er wohl, daß die Welt bereits voller Gesetze, Riten und Bräuche war. Gottes Güte und feine Rücksichtnahme auf die Gewohnheiten und die Fassungskraft seines Volkes ließen ihn davon Abstand nehmen, diese vorhandenen Riten einfach auszulöschen und eine tabula rasa zu schaffen, um sein Gesetz darauf zu schreiben. Vielmehr ordnete er seine neue Schrift nun so an, daß sie die alte genau überdeckt. An die Stelle jedes heidnischen Ritus, Festes oder Brauches setzte er ein Gebot, das dessen genaue Umkehrung darstellt. Diese normative Inversion sollte auf die Länge der Zeit zu einem Vergessen durch Überschreibung führen. Daher lassen sich die Ritualgesetze nur aus ihrem ursprünglichen historischen Kontext verstehen, aus dem Heidentum, das sie überschreiben.

Auf der Suche nach Spuren dieser verschwundenen heidnischen Religion wurde Maimonides zum Begründer der Religionsgeschichte und entdeckte die Sabier, die letzten Heiden, die bis ins Mittelalter hinein in Harran in Mesopotamien den babylonischen Mondgott Sin angebetet hatten, und für Maimonides die allerletzten Überreste einer einstmaligen weltumspannenden heidnischen Religion darstellten²⁰.

Als John Spencer 500 Jahre nach Maimonides dessen Projekt einer historischen Erklärung der mosaïschen Ritualgesetze wiederaufnahm, ersetzte er Harran und die Sabier durch Ägypten, da es ja ganz offenkun-

²⁰ Über die Sabier (arab. 'ummat Šabi'a, lat. zabii) fehlt neuere Literatur. Das immer noch maßgebliche Werk stammt aus der Mitte des 19. Jahrhunderts: *D. Chwolsohn*, *Die Sabier und der Ssabismus*, 2 Bde. (St. Petersburg 1856). Zu den Sabiern oder Zabii siehe auch *Th. Gale*, *Philosophia Generalis in duas partes determinata* (London 1676) 139–140. *Thomas Hyde*, *Historia religionis veterum Persarum, eorumque Magorum* (1700; Oxford 1760) 122–138, kehrt die Reihenfolge um und erblickt im Zabismus eine Degenerationsform des Zoroastrianismus. *Thomas Stanley* widmete den letzten Band seiner monumentalen *History of Philosophy*, 3 Bde. (London 1665–1672, London 1687 = New York und London, 1978) der „History of the Chaldaick Philosophy“, die die „Sabæans“ auf S. 1062–1067 behandelt. Siehe hierzu *Michael Stausberg*, *Faszination Zarathustra. Zoroaster und die europäische Religionsgeschichte* (Berlin, New York 1998) Register, 1058 s.v. Sabäer/Sabäismus.

dig Ägypten und nicht Mesopotamien war, das den historischen Kontext der mosaischen Gesetzgebung bildete.

Dieser Ortswechsel erwies sich als all-entscheidend. Von den Sabiern weiß man nämlich so gut wie nichts (woraus Maimonides schloß, daß die Mnemotechnik des Vergessens gut funktioniert hatte), während es über die Ägypter eine Fülle von Material in biblischen, klassischen und patristischen Quellen gab. So konnte Spencer die imaginäre Konstruktion des Sabiertums durch eine dichte Beschreibung der ägyptischen Religion ersetzen. Sie brachte ihn dazu, das von Maimonides übernommene Modell der normativen Inversion durch das Modell der Translatio zu ersetzen, d. h. der Übernahme ägyptischer Riten in den neuen Kontext der hebräischen Gesetzgebung. Wo Maimonides Inversionen gesehen hatte, sah Spencer Analogien und Korrespondenzen. Er sah sie überall. Die ägyptischen Riten und die mosaischen Gesetze erklärte er als „Hieroglyphen“ im Sinne einer symbolischen Kodifikation heiliger Wahrheiten. Moses tat nichts anderes als die Hieroglyphen der ägyptischen Mysterien in Gesetze des hebräischen Monotheismus zu transkodifizieren. So lief die historische Erklärung der mosaischen Gesetze tendenziell auf eine totale Relativierung und Historisierung der Unterscheidung zwischen Heidentum und Monotheismus hinaus.

Aber so weit ging Spencer denn doch nicht, die Ägypter zu Monotheisten zu machen. Spencer befaßte sich überhaupt nicht mit der ägyptischen Theologie; sein Thema waren die ägyptischen Riten. Die Theologie überließ er Ralph Cudworth, der zur gleichen Zeit in Cambridge ebenfalls Hebräisch lehrte und in seinem Werk *The True Intellectual System of the Universe* einen Abriß der ursprünglichen und universalen Theologie vorlegte²¹. Cudworth bezog seine Dokumentation aus den klassischen Autoren und den Kirchenvätern inklusive des Corpus Hermeticum, ergänzte diese Sammlung aber um zahlreiche griechische und lateinische Inschriften der hellenistischen Isisreligion. Er akzeptierte Casaubons Datierung, weigerte sich aber (worin man ihm heute nur Recht geben kann), diese Texte für christliche Fälschungen zu halten. Sie stellten zwar nicht das hohe Alter, dafür aber die Langlebigkeit dieser

²¹ *The True Intellectual System of the Universe: the First Part, wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and its Impossibility Demonstrated* (London 1678, London ²1743). Cudworth schrieb das Werk bereits 1671, schob aber seine Veröffentlichung bis 1678 hinaus und publizierte auch dann nur den Ersten Teil. Der zweite Teil ist nie erschienen und hat sich auch unter den unpublizierten Manuskripten nicht gefunden (R. H. Popkin, Polytheism, Deism, and Newton, in: James E. Force, Richard H. Popkin, *Essays on ... Newton's Theology*, 31). Vgl. auch M. Stausberg, *Faszination Zarathustra* 426–432.

Theologie unter Beweis. Für ihn liefen alle Zeugnisse, die er zusammenbringen konnte, auf die Idee des All-Einen Gottes hinaus, des Einen, der Alles ist, Hen kai Pan. Cudworth konnte zeigen, daß der Pantheismus der hermetischen Texte von den anderen, weniger verdächtigen Zeugnissen voll und ganz bestätigt wurde. Und alles kam aus Ägypten.

An die Stelle von Hermes Trismegistus trat die Göttin Isis. Cudworth scheint der erste zu sein, der die Geschichte vom verschleierte Bild zu Sais, wie sie Plutarch und Proklos erzählen, in den Mittelpunkt der ägyptischen Theologie stellt und damit vollkommen eindeutig die ägyptische Religion zu einer Mysterienreligion erklärt²².

Nach Plutarch lautete die Inschrift auf dem Bild der Isis zu Sais: „Ich bin alles, was war, ist und sein wird; kein Sterblicher hat meinen Schleier aufgedeckt.“²³ Diese Phrase wurde jetzt zum Credo, zum zentralen Symbol der ägyptischen Mysterien. Der Übergang von Hermes Trismegistus zu Isis bedeutete zugleich auch ein Paradigmenwechsel von der Magie zum Mysterium. An die Stelle des Renaissance-Magus trat der Freimaurer als Repräsentant des neuen Paradigmas der Ägyptenerinnerung. Auch die Freimaurer waren zwar Geheimnisträger, lebten aber alles andere als im Elfenbeinturm. Zu ihnen gehörten Fürsten und Staatsmänner, Künstler, Schriftsteller und Gelehrte, die das geistige Profil ihrer Epoche prägten. Das Jahrhundert der Aufklärung war ja zugleich auch das Jahrhundert der Geheimgesellschaften²⁴.

Die Freimaurer und Illuminaten verstanden sich als die legitimen Nachfahren jener ägyptischen Eingeweihten. In Ägypten sahen sie das Modell einer doppelten Religion, die hinter der allegorischen Fassade zahlloser Riten, Symbole, Zeremonien und Feste das Geheimnis einer ursprünglichen Wahrheit verbarg. Solche identifikatorischen Akte setzten erforschte in erinnerte Vergangenheit um und verwandelten Historie in Mythos.

²² Die Inschrift wird von Plutarch, *De Iside*, cap. 9 354C und Proklos, *In Tim. I 30 d e*, erwähnt. Marsilio Ficino, der diese Stelle in seinem Timaios-Kommentar behandelt (*Op. Omnia II*, 1439), erwähnt Sais nicht und bringt dieses *aureum epigramma* nur mit Minerva, nicht mit Isis in Verbindung. Er übersetzt aber bereits *chiton* bzw. *peplos* mit *velum* und deutet die Stelle im Hinblick auf die Unerkennbarkeit des Göttlichen.

²³ Bei Proklos heißt es statt *peplos* („Mantel“): *chiton* (ein feinleines Untergewand), statt „kein Sterblicher“: niemand (was die Unsterblichen einschließt), und es folgt der Satz „die Frucht meines Leibes aber ist die Sonne“.

²⁴ Vgl. zu diesem Thema und als Einstieg in die ungeheuer verzweigte einschlägige Literatur M. Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts* (= Kleine Schriften zur Aufklärung 8, Wolfenbüttel, Göttingen 1995); *dies.* (Hrsg.), *Aufklärung und Esoterik* (Schriften zum 18. Jahrhundert 24, Tübingen 1999).

Spencers Buch war ein Werk barocker Gelehrsamkeit, das gewiß nicht darauf angelegt war, eine gedächtnisgeschichtliche Revolution auszulösen. Daß es im 18. Jahrhundert dazu kam, verdankt sich vor allem einem anderen Moses-Buch, das auf Spencer und Cudworth aufbaut: *The Divine Legation of Moses, die göttliche Sendung Moses*, von William Warburton, Bischof von Gloucester²⁵. Warburton beschreibt Ägypten als Mysterienreligion und unterscheidet mit Clemens Alexandrinus zwischen kleinen und großen Mysterien. Die kleinen Mysterien bestanden aus Spencers hieroglyphischen Riten, die auf die Unsterblichkeit der Seele und eine jenseitige Vergeltung verwiesen. Die großen Mysterien bauten darauf auf und waren nur ganz wenigen Auserwählten vorbehalten. Diesen Wenigen, so stellt sich Warburton das vor, denn davon steht bei den Alten kein Wort, wird nun gesagt, daß die Religion eine Fiktion ist, und daß es nur eine einzige All-Eine Gottheit gibt, über die gar nichts gelehrt werden kann. „Die großen Mysterien“, so heißt es bei Clemens, „beziehen sich dagegen auf das Ganze (*ta sympanta*), von dem nichts zu lernen übrig bleibt, sondern nur zu schauen (*epopteuein*) und die Natur und die Handlungen (*pragmata*) mit der Vernunft zu erkennen (*perinoein*).“²⁶

Den staatstragenden Polytheismus deutet Warburton aber nicht als Priesterbetrug, sondern als eine unabdingbare und daher legitime Fiktion. Ohne die Annahme nationaler Gottheiten, die über die Einhaltung der Gesetze wachen, wäre seiner Meinung nach eine zivile Gesellschaft nicht aufrechtzuerhalten. Die Grenze zwischen Fiktion und Wahrheit, Götzendienst und Offenbarung, verläuft jetzt nicht mehr zwischen Ägypten und Israel, sie verläuft innerhalb Ägyptens selbst, und zwar zwischen Mysterien- und Volksreligion. An die Stelle der Offenbarung tritt die Initiation, sie ist es, die die Wahrheit vom Aberglauben der Idolatrie trennt. „Gott ist einzig und aus sich selbst“, wird dem Initianden gesagt, „und diesem Einen sind alle Dinge ihr Dasein schuldig“. Das stammt aus einem orphischen Hymnus²⁷, den Warburton auf die ägypti-

²⁵ William Warburton, *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist, from the Omission of the Doctrine of a Future State of Reward and Punishment in the Jewish Dispensation, 1738–1741* (London 1778), siehe hierzu Moses der Ägypter, 4. Kapitel. Eine deutsche Gesamtübersetzung des dreibändigen Werkes (in neun Büchern) von J. G. Schmidt kam 1753 heraus.

²⁶ Clemens von Alexandrien, *Stromata*, V cap. 11 § 71.1; Warburton, *Divine Legation I*, 191.

²⁷ Chr. Riedweg, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen hieros logos – Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)* (Classica Monacensia 7, Tübingen 1993), vgl. Orphicorum fragm. 245 und 247 Kern. In kürzester Form bei Ps.-Justin,

sche Initiation zurückführt. Die Initiation befreit von den Täuschungen der Idolatrie und führt endlich zur Schau der Wahrheit, einer Wahrheit freilich, deren Schleier kein Sterblicher je gelüftet hat. Die letzte und höchste Schau ist die paradoxe, mystische Erkenntnis des Unerkennbaren, der abgründig verborgenen All-Einheit des Göttlichen. Die biblische Offenbarungsreligion reduziert sich zu einer speziellen Variante der einen, ursprünglichen, bei den Ägyptern und allen von ihnen abgeleiteten Kulturen im Schutz der Mysterien gehüteten Weisheit, die als solche unter den Menschen nie anders als im Schleier des Geheimnisses überdauern kann – solange nicht die Erde ein Himmelreich wird und Sterbliche den Göttern gleich.

Die *Zauberflöte* markiert den Gipfel dieser zweiten Wiederkehr Ägyptens in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes. In diesen selben Jahren gegen Ende des 18. Jahrhunderts erschien das Buch eines ehemaligen Mitglieds derselben Wiener Loge, der auch Mozart und Schikaneder, ebenso wie Haydn, assoziiert waren, ein freimaurerischer Traktat, den der junge Philosoph Karl Leonhard Reinhold unter dem Titel „Die hebräischen Mysterien oder die älteste Freymaurerey“ publizierte²⁸. In diesem Buch zieht Reinhold die Konsequenzen aus den Werken von Warburton, Spencer und Maimonides, die er getreulich zitiert. Was Moses die Hebräer lehrte, war nichts anderes als das, was er bei seinen ägyptischen Meistern gelernt hatte. Isis und Jahwe sind Namen ein und derselben Gottheit. Die Worte, mit denen Isis sich den Initianden vorstellt – „ich bin alles, was war, ist und sein wird“ – sagen dasselbe wie die Worte, mit denen Jahwe sich Moses offenbart: Ich bin der ich bin, nämlich, in Reinholds Worten: Ich bin das wesentliche Daseyn.

Ad Graecos Cohortatio 15,1 und De Monarchia Dei, 2; in längerer Fassung bei Clemens von Alexandrien, *Protreptikos*, 74,4f. (das ist die Stelle, die Warburton zitiert) und *Strom.* V, 78.4f. sowie Eusebius, *Praep. Evang.* XIII 12.5 ed. Mras II, 191f. Heimo Erbse, *Fragmente griechischer Theosophien* (Hamburger Arbeiten zur Altertumswissenschaft 4, Hamburg 1941) 15 ff. und 180 ff. Siehe auch Chr. Riedweg, *Pseudo-Justin, Ad Graecos De Vera Religione* (bisher „Cohortatio ad Graecos“, Einleitung und Kommentar. Schweizer Beiträge zur Altertumswissenschaft 25/1, 1994) (Register s.v. OF 245). Der Hymnus wird zuerst von Aristobulos zitiert, einem jüdischen Autor des 2. Jahrhunderts v. Chr., und zwar in einer von den späteren Zeugen vielfach abweichenden Bearbeitung. Vgl. auch Elias Bickerman, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, Mass. 1988) 225–231.

²⁸ Siehe hierzu Moses der Ägypter, 5. Kapitel, sowie Markus Meumann, *Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerlogge „Zur Wahren Eintracht“*, in: M. Neugebauer-Wölk (Hrsg.), *Aufklärung und Esoterik* (Schriften zum 18. Jahrhundert 24, Tübingen 1999) 288–304. Viel Biographisches zu Reinhold und zum Orden der Illuminaten, dem Reinhold angehörte, findet sich bei Hans-Jürgen Schings, *Die Brüder des Marquis Posa* (Tübingen 1996).

Friedrich Schiller hat diesen Gedanken dann zu ungeheurer Resonanz verholfen. Schiller war mit Reinhold befreundet und benutzte dessen Buch nicht nur für seine Ballade *Das verschleierte Bild zu Sais*, sondern auch für seinen Essay *Die Sendung Moses*²⁹. Drei Kernsätze der ägyptischen Religion, so Schiller, sagen genau dasselbe wie die Selbstvorstellung Gottes nach Ex. 3.14 „Ich bin der ich bin“:

Erstens der orphische Hymnus: „Er ist einzig und aus sich selbst. Und diesem Einzigem sind alle Dinge ihr Dasein schuldig.“

Zweitens und drittens die saïtische Inschrift, die Schiller und Reinhold aus unerfindlichen Gründen verdoppeln als Kurzfassung (a) „Ich bin was da ist“ und in der Langfassung (b) „Ich bin alles was da ist, war und sein wird. Kein Sterblicher hat meinen Schleier gelüftet.“³⁰

Kein Geringerer als Ludwig van Beethoven hat sich genau diese drei Sätze mit eigener Hand geschrieben und unter Glas gerahmt auf seinen Schreibtisch gestellt, wo er sie in den letzten Jahren seines Lebens ständig vor Augen hatte³¹. Dieser Fall zeigt, eine wie weite Verbreitung

²⁹ Friedrich von Schiller, *Die Sendung Moses*, hrsg. v. H. Koopmann (Sämtliche Werke IV: Historische Schriften, München, 1968) 737–757. Zum Einfluß Reinholds auf Schiller siehe *Christine Harrauer*, „Ich bin, was da ist.“. Die Göttin von Sais und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit. Sphairos, in: Wiener Studien. Zeitschrift für Klassische Philologie und Patristik 107/108 (1994/95) 337–355; W.-D. Hartwich, *Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann* (München 1997) 29–47. Siehe auch meine Schrift *Das Verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe* (Lectio Teubneriana VIII, Leipzig 1999).

³⁰ Vgl. *Voltaire*, *Des rites Egyptiens*, 103: Il se serait fondé sur l'ancienne inscription de la statue d'Isis, „Je suis ce qui est“; et cette autre, „Je suis tout ce qui a été et qui sera; nul mortel ne pourra lever mon voile“. Ist Voltaire der Urheber dieser seltsamen Verdopplung der saïtischen Inschrift?

³¹ Siehe hierzu *Erhart Graefe*, Beethoven und die ägyptische Weisheit, in: *Göttinger Mitteilungen* 2 (1972) 19–21, mit Verweis auf *Anton F. Schindler*, *Biographie von Ludwig van Beethoven* (Münster 1860) 161. In der von *Ignaz Moscheles* herausgegebenen und übersetzten englischen Ausgabe von 1841 *The Life of Beethoven* (Mattapan 1966) Bd. 2, 163, heißt es hierzu und hinsichtlich von Beethovens religiösen Überzeugungen: „If my observation entitles me to form an opinion on the subject, I should say he (scil. Beethoven) inclined to Deism; in so far as that term might be understood to imply natural religion. He had written with his own hand two inscriptions, said to be taken from a temple of Isis.“ Beethovens Text, den Schindler in Faksimile wiedergibt, lautet:

„Ich bin, was da ist //

// Ich bin alles, was ist, was war, und was seyn wird. kein sterblicher Mensch hat meinen Schleyer aufgehoben //

// Er ist einzig von ihm selbst, u. diesem Einzigem sind alle Dinge ihr Daseyn schuldig//“

Die Sätze sind durch doppelte Schrägstriche voneinander abgesetzt. Der dritte ist vielleicht später zugefügt; die Handschrift wirkt kleiner und flüchtiger.

Beethoven war kein Freimaurer, hatte aber enge Freunde unter Freimaurern und Illuminaten, zu denen etwa Beethovens Lehrer Neefe gehörte. *M. Solomon*, *Beethoven Essays*

Reinholds Thesen durch Schillers Vermittlung fanden. Die Religion der europäischen Aufklärung war der Deismus; gleichzeitig nahm man an, daß diese Religion schon von den alten Ägyptern im Schutz der Mysterien gehütet worden war, von wo aus sie sich dann über Moses, Orpheus, Platon und andere Eingeweihte als Qabalah, Neoplatonismus und Spinozismus im Westen verbreitet hatte. Kann man sich eine stärkere Identifikation mit dem alten Ägypten vorstellen?

Dieses Ägyptenbild verblaßte gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Mit Herder und Winckelmann entwickelte sich eine neue Kulturtheorie, die nicht mehr nach dem gemeinsamen Ursprung fragte, sondern jede Kultur aus dem ihr eigenen und ursprünglichen Wesen oder Volksgeist heraus verstand. Europas ursprünglichsten Wesenskern sah man nun in Griechenland verkörpert, und die sich entwickelnde indogermanistische Sprachwissenschaft ließ hinter den Griechen als allerursprünglichsten Ursprung noch die Arier in den Blick treten. So zerbrach die traditionelle Konstellation von Athen und Jerusalem, die beiden Pfeiler, auf denen Europa aufruhete, und deren Antagonismus, durch das beiden vorausliegende Ägypten gebändigt, die Dynamik des europäischen Kulturgedächtnisses bestimmt hatte. Jetzt wurden Athen und Jerusalem zu Gegensätzen, und das arische Europa grenzte sich gegen den semitischen Orient ab. Ägypten sank zu einer der vielen semitischen oder semito-aramäischen Kulturen herab, die der Orientalismus des 19. Jahrhunderts mit ebensoviel theoretischer Neugierde wie patronisierender Arroganz studierte³². Die Texte, die man dank Champollions genialer Entzifferung der Hieroglyphen endlich lesen konnte, gaben dieser Einschätzung recht. Statt tiefgründiger Weisheiten fanden sich hier entweder triviale oder unverständliche Dinge, und von monotheistischen Mysterien konnte jedenfalls keine Rede sein. In der positivistischen Wissenskultur des Historismus hatten die Mysterien der Isis keinen Ort mehr. Das ganze ungeheure Wissensgebäude, das die Gelehrsamkeit des 17. und 18. Jahrhunderts zum Thema der ägyptischen Mysterien zusammengetragen hatte, fiel in Vergessenheit. In dem Maße, wie die neuentstehende Ägypten-

(Cambridge Mass. 1988) 347, weist völlig zu Recht darauf hin, daß diese Sätze den meisten Gebildeten jener Zeit bekannt waren und ihren Weg selbst in freimaurerische Riten gefunden hatten.

³² Siehe hierzu *H. G. Kippenberg*, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne* (München 1997) 45–79; *M. Olender*, *Les langages du paradis* (Editions de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1988), dt. *Die Sprachen des Paradieses. Religion, Philologie und Rassentheorie im 19. Jahrhundert*. Mit einem Vorwort von *J. P. Vernant* und einem Nachwort von *Jean Starobinski*. Aus dem Französischen von *Peter Krumme* (Frankfurt, New York 1995).

tologie das alte Ägypten entdeckte, verschwand es aus der allgemeinen Bildungskultur des Abendlandes. Mit jedem neuen Text verstärkte sich das Gefühl der Fremdheit. Je mehr das 19. Jahrhundert über Ägypten wußte, desto weniger vermochte es ihm zu sagen. Nachdem es den Schleier der Hieroglyphen von dem Bilde Ägyptens gezogen hatte, stand es beziehungslos vor dem, was sich ihm zeigte.

Es war ein einziger Text, dessen Wiederentdeckung allmählich die Situation zu verändern beginnt und Ägypten wieder in den Horizont des abendländischen Kulturgedächtnisses eintreten läßt: der große Hymnus des Echnaton von Amarna³³. Dieser Text aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. klang vertraut und sprach sofort alle an; kein Wunder, denn er ist in den 104. Psalm eingegangen. Mit diesem Text trat tatsächlich ein ägyptischer Monotheismus in den Blick. Er war keine Sache von Initiation und Mysterium, sondern eine Revolution von oben und so schnell wieder verschwunden wie er gekommen war. Die erhaltenen Texte aber haben im Verein mit sensationellen archäologischen Funden wie der Berliner Nofretete und dem Grab des Tutanchamun wenigstens die Amarnazeit zu einem Faszinosum der abendländischen Bildung gemacht und Werke provoziert wie Thomas Manns *Joseph und seine Brüder* und Sigmund Freuds *Moses*. Eine Wende zeichnet sich ab. Allmählich beginnt sich der abendländische Erinnerungshorizont auf seine orientalischen Wurzeln hin zu öffnen und sich, über Goethes 3000 Jahre hinaus, auf 5000 Jahre auszuweiten. Im gleichen Zuge beginnt auch die Ägyptologie aus ihrem Elfenbeinturm herauszutreten und mit ihren Forschungsergebnissen größere öffentliche Resonanz zu finden. Sie ist nicht mehr eine Orchidee, die sich manche Universitäten als besonderen Schmuck ins Knopfloch stecken, sondern ein unverzichtbares Organ unseres Geschichtsbewußtseins, das uns hilft, nicht von Tag zu Tag zu leben und unerfahren im Dunkeln zu bleiben. Sie wohnt nicht im Elfenbeinturm, sondern in einem Aussichtsturm, von dessen weit in die Zeittiefe vorgeschobener Perspektive sich die Genese unserer geistigen Welt anders darstellt und schärfer in den Blick fassen läßt. Für diese neue Bedeutung meines Faches ist der Historikerpreis ein wichtiges Zeichen, das mich mit Freude und Dankbarkeit erfüllt.

³³ Zur Entdeckungsgeschichte der Amarnareligion siehe *Erik Hornung, The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion*, in: *Journal of the American Research Center in Egypt* XXIX (1992) 43–49 sowie *ders., Echnaton, Die Religion des Lichtes* (Zürich 1995) 9–27.