

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. Wiegel, 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. Erinnerter Vergangenheit ist etwas anderes als erforschte Vergangenheit. Erinnerter 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 2¹⁹⁹⁸).

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. Erinnerter 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 grécque 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 Eingeweihten

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: Orapollo, I Geroglifici, Introduzione, traduzione e note di Mario Andrea Rigoni 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 einstmals weltumspannenden heidnischen Religion darstellten²⁰.

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

²⁰ Über die Sabier (arab. 'ummat Šabī'a, lat. zabii) fehlt neuere Literatur. Das immer noch maßgebliche Werk stammt aus der Mitte des 19. Jahrhunderts: D. Chwolsohn, *Die Ssabier 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 ²1760) 122–138, kehrt die Reihenfolge um und erblickt im Zabiismus 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 „Sabeans“ 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 setzen erforschte in erinnerte Vergangenheit um und verwandeln Historie in Mythos.

²² Die Inschrift wird von *Plutarch*, *De Iside*, cap. 9 354C und *Proklus*, *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 Proklus heißt es statt *peplos* („Mantel“): *chiton* (ein feinleinenes 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*, *Præp. Evang.* XIII 12,5 ed. Mras II, 191 f. *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 Freimaurerloge „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 saitische 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 abgeschrieben 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 saitischen Inschrift?

³¹ Siehe hierzu Erhart Graefe, *Beethoven und die ägyptische Weisheit*, in: Göttinger Miszellen 2 (1972) 19–21, mit Verweis auf Anton F. Schindler, *Biographie von Ludwig van Beethoven* (Münster³ 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 Schleier 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 aufruhte, 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-hamitischen 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 Ägypt-

(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 *Josephromane* und Sigmund Freuds *Mann 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.