

Jan Assmann

Die Erzählbarkeit der Welt

Bedingungen für die Entstehung von Geschichte im alten Orient

Wenn man Geschichte, Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung nicht einfach als ein universales Element der menschlichen Grundausstattung ansieht, sondern als ein eher unwahrscheinliches, unter erklärungsbedürftigen Umständen entstehendes Phänomen und auf der Basis dieser Ansicht nach Orten und Bedingungen des Entstehens von Geschichte fragt, dann findet man sich mit zwei formelhaften Antworten konfrontiert. Die eine verweist auf Herodot als den »Vater der Geschichte«, die andere auf Israel als das »Volk der Geschichte«. Unter »Geschichte« wird dabei jeweils etwas anderes verstanden. Bei Herodot denkt man an Geschichtsschreibung im Sinne einer literarischen Gattung, bei Israel an Geschichtlichkeit als eine Dimension der menschlichen Existenz. Trotzdem ist auch jeweils das andere mitgemeint. Die beiden Antworten schließen sich also gegenseitig aus. Die neuere Forschung hat angesichts dieser Situation zwei extreme Positionen eingenommen. Die eine, vertreten durch John van Seters, sieht in der biblischen und in der griechischen Geschichtsschreibung lediglich kulturelle Varianten eines umfassenden, mehr oder weniger die gesamte damalige Welt kennzeichnenden Phänomens.¹ Der Unterschied zwischen Griechenland und Israel wird hier fast zum Verschwinden gebracht. Die andere, vertreten durch Christian Meier, betont den Unterschied. Sie erkennt nur Herodots Werk den Charakter von Geschichte zu und läßt alles das nicht als »Geschichte« gelten, was lange vor Herodot im alten Orient an Ereignissen der Vergangenheit und Gegenwart in verschiedenen Formen literarischer Gestaltung und schriftlicher Aufzeichnung überliefert wurde.²

1 John van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983.

2 Christian Meier, »Historical Answers to Historical Questions: the Origins of History in Ancient Greece«, in: *Arethusa* 20 (1987) 1/2 (Sonderheft *Herodotus and the Invention of History*), S. 41-57.

Mehr noch: diese altorientalischen Formen der Ereignisdarstellung können nicht nur keinen Anspruch darauf erheben, als Geschichtsschreibung zu gelten, sondern sie müssen geradezu als deren Gegenteil, als Anti-Geschichte betrachtet werden. Denn der epochemachende Durchbruch, den Herodot mit seinem Geschichtswerk erzielt hat, verdankt sich, wie Christian Meier gezeigt hat, der Auflösung ebenjener sinnstiftenden Kohärenzfiktionen, die den orientalischen Texten zugrunde liegen. Was im Orient die Erfahrung, Aufzeichnung und Überlieferung von »Geschichte« zuallererst möglich machte, das mußte im Westen aufgebrochen, abgestreift, verabschiedet werden, um Geschichtsschreibung im westlichen Sinne zu ermöglichen. Erst die Befreiung von den Sinnvorgaben einer normativen Wahrheit (»Daß nicht sein kann, was nicht sein darf«) öffnet den Blick für die Kontingenz des Geschehenden, den »Eigensinn« der Geschichte. Von dieser Position aus gesehen erscheinen die altorientalischen und biblischen Formen von Geschichtsschreibung als das Gegenteil von Geschichte, als der Inbegriff dessen, was überwunden werden mußte, um zur Geschichte vorzustoßen.³

In diesem Beitrag möchte ich versuchen, der altorientalischen Position als einer besonderen Form von Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung gerecht zu werden, indem ich sie nicht als die Vorstufe und das Gegenbild der griechischen Geschichtsschreibung ins Auge fasse, sondern sie mit einer dritten Wirklichkeitskonstruktion konfrontiere, die nun ihrerseits die Vorstufe und das Gegenbild von Geschichte im altorientalischen Sinne bildet. Es mag sein, daß Geschichte im westlichen Sinne einer wissenschaftlichen Erforschung der Vergangenheit um ihrer selbst willen und aus »theoretischer Neugierde«⁴ nur aus der Dekonstruktion der altorientatisch-biblischen Kohärenzfiktionen entstehen konnte. Hier geht es mir darum, zu zeigen, daß auch diese Kohärenzfiktionen eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs eine kulturelle Errungenschaft darstellen, ohne die die altorientalischen und biblischen Formen der Geschichtsdarstellung nicht denkbar sind. In der Gegenüberstellung von Ägypten und Mesopotamien, den Hethitern und dann vor allem Israel, läßt

3 Christian Meier, *Athen*, Berlin 1993, S. 589 ff.

4 Hans Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt am Main 1973.

sich zeigen, daß das Prinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs⁵ bzw. der »konnektiven Gerechtigkeit«⁶ Geschichtsdenken befördert, indem es die Zeit »linearisiert« und Struktur in die Ereignisse bringt. In diesem Sinne habe ich von einer »Geburt der Geschichte aus dem Geist des Rechts« gesprochen.⁷ Ich möchte an dieser Formel auch weiterhin festhalten, trotz Christian Meiers Einspruch, dessen Berechtigung ich gleichwohl einsehe. Die Geschichte, von der ich spreche, ist nicht die abendländische Historiographie, sondern ein wesentlich allgemeineres und verbreiteteres Prinzip von Geschichtsschreibung, das J. Huizinga einmal definiert hat als »die geistige Form, in der eine Gesellschaft sich Rechenschaft ablegt über ihre Vergangenheit«.⁸ Der Begriff der Rechenschaft ist von dem des Rechts nicht zu trennen. Rechenschaft beruht auf rechtlichen und moralischen Kategorien. Aber auch in diesem allgemeineren Sinne hat es Geschichte nicht immer und überall gegeben. Daher ist es berechtigt, nach den Bedingungen ihrer Entstehung zu fragen.

I

Die Frage, die mich beschäftigt, lautet: warum entsteht Geschichtsschreibung in Mesopotamien und nicht in Ägypten? Ich möchte von dem eigenartigen Faktum ausgehen, daß es Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung in irgendeinem

5 Zum Begriff des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs« siehe Klaus Koch (Hg.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972; ders./J. Roloff, Art. »Tat-Ergehen-Zusammenhang«, in: *Reclams Bibellexikon*, Stuttgart 41987, S. 493 f.; ders., *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze 1*, hg. von Bernd Janowski/Martin Krause, Neukirchen-Vluyn 1991.

6 Verf., *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, S. 58-91.

7 Verf., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, Kapitel VI.

8 Johan Huizinga, »History is the intellectual form, in which a civilization renders account to itself of its past«; ders., »A Definition of the Concept of History«, in: Raymond Klibansky/H. J. Paton (Hg.), *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer*, 1. Aufl. 1936, Gloucester/Mass. 1975, S. 9.

spezifischeren Sinne in Ägypten nicht gab. Zwar gibt es eine Fülle sogenannter »Historischer Inschriften« und sogar Annalen, zwar gibt es Dokumente und Dokumentation aller Art, aber keine zusammenfassende retrospektive Geschichtsschreibung, keine sich über größere Zeiträume erstreckende Berichterstattung.⁹ Allem Anschein nach konnten die Ägypter mit der Vergangenheit nichts anfangen.¹⁰ Sie verfügten über keine semantischen Konnektive, die die Einzelfakten zur Geschichte verknüpft hätten.

Meine These lautet, daß das mit der spezifisch ägyptischen Konstruktion von Zeit und Identität zusammenhängt.¹¹ Die Ägypter lebten in einer Zeit, von der sie annahmen, sie fortwährend in Gang halten zu müssen. Es handelt sich um das, was man zyklische Zeit nennt, aber nicht in dem banalen Sinne, als hätten die Ägypter sich die Zeit kreisförmig vorgestellt, sondern in dem Sinne, daß sie überzeugt waren, die Zeit durch kulturelle Anstrengungen »zyklisieren«, zur Kreisbahn formen zu müssen, damit sich die Welt und die Wirklichkeit immer wieder erneuern kann und nicht ins Chaos läuft. Die zyklische Zeit entspricht nicht primitiver Weltsicht, sondern ist eine kulturelle Form, die durch genaue Einhaltung der Riten und Feste erzeugt und in Gang gehalten werden muß. Wer so denkt und handelt, hat für Geschichte, für größere lineare Abläufe naturgemäß wenig Sinn. Die »Gravitation der Wahrnehmung« – um einen Begriff Chri-

9 Vgl. hierzu Erik Hornung, *Geschichte als Fest. Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt 1966; ders., »Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein«, in: *Archäologie und Geschichtsbewußtsein*, hg. von Hermann Müller-Karpe, München 1982 (Kolloquien zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie; 3), S. 13-30; Donald B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*, Mississauga 1986.

10 Zu einer Veränderung dieser Grundeinstellung in der Ramessidenzeit (13. Jh. v. Chr.) vgl. Verf., »Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte«, in: ders., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, S. 303-313.

11 Verf., *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg 1975; ders., »Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken«, in A. Peisl/A. Mohler (Hg.), *Die Zeit*, München ²1989, wiederabgedruckt in Verf., *Stein und Zeit* (wie Anm. 10), S. 32-58.

stian Meiers aufzugreifen¹² – steht hier auf Regelmäß und Wiederkehr, auf Er-neuerung, aber nicht auf Neuerung. In einem solchen Weltbild bleibt die Geschichte ausgesperrt, und es wird alles darangesetzt, sie nicht hereinzulassen.¹³ Das ägyptische Wort, das der Bedeutung »Geschichte« am nächsten kommt, lautet *hprwt* »Ereignisse« und ist zunächst negativ konnotiert.¹⁴ In einem wichtigen Text liest man, Gott habe den Menschen die Magie als Waffe gegeben, um den Arm der Ereignisse abzuwehren.¹⁵ Damit ist alles gesagt. Mit »Magie« ist nichts Geringeres als die in den Riten und Rezitationen liegende performatorische Energie gemeint, die das Chaos bannt und die kreisförmige Ordnung erzeugt, in der sich alles erneuert und nichts stirbt und zugrunde geht.

In gewisser Weise gibt es das überall.¹⁶ Früher nahm man an, daß sich die »zyklische« und die »lineare« Zeit im Sinne kultureller Zeitkonstruktion gegenseitig ausschlossen. Heute hat sich sowohl in der physikalisch-biologischen als auch in der kulturellen Zeittheorie eine Auffassung durchgesetzt, die von einem komplementären Miteinander der beiden Zeitformen ausgeht.¹⁷ Jede Kultur lebt gewissermaßen in zwei Zeiten, einer Zeit der Erneuerung, die man durch Riten und Feste begeht und bestärkt, und einer Zeit der Geschichte, über die man sich Rechenschaft ablegt, weil man die Vergangenheit braucht, zum Beispiel um die Gegenwart zu legitimieren und die Zukunft zu fundieren. Die Unterschiede zwischen den Kulturen ergeben sich nicht aufgrund einer

12 Zum Beispiel Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980, S. 441.

13 Die klassische Rekonstruktion dieses Weltbilds bleibt nach wie vor Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, deutsch: *Kosmos und Geschichte*, Reinbek 1966.

14 Verf., *Ma'at* (wie in Anm. 6), S. 252-267.

15 Lehre für Merikare, P 136-37; vgl. Joachim Friedrich Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992, S. 78 f.

16 Zu Magie und Mythos als kulturellen Anstrengungen, das Chaos zu bannen, vgl. auch G. Balandier, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Paris 1988.

17 Vgl. zum Beispiel Günther Dux, *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt am Main 1989, mit W. Kaempfer, *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt am Main 1992, sowie Stephen J. Gould, *Die Entdeckung der Tiefenzeit. Zeitpfeil oder Zeitzyklus in der Geschichte unserer Erde*, München 1990.

Option für die eine im Gegensatz zur anderen Zeit, sondern durch unterschiedliche Dominanzverhältnisse. In der einen spielen die Riten eine größere Rolle für das Weltbild als die Rechenschaft über vergangene Ereignisse, in der anderen ist das umgekehrt. Für die alten Ägypter gilt die Dominanz der Riten und damit der Erneuerungs- oder »zyklischen« Zeit.

Aber auch bei ihnen gab es einen Ort für die Geschichtszeit: das Grab. Das Grab war für den Ägypter der Ort, von dem aus er sein Leben als Gesamtverlauf in den Blick faßte und über seine Vergangenheit Rechenschaft ablegte.¹⁸ Die einzigen Texte, die ein längeres Stück Vergangenheit berichten, sind biographische Grabinschriften. Wenn es irgendwo einen Nexus gibt zwischen Identität und Geschichte, dann hier. Man kann im Hinblick auf diese Inschriften und ihre monumentale Anbringung im Grab mit einem sehr treffenden Ausdruck Hermann Lübbes von einer »Identitätspräsentationsfunktion der Geschichte« sprechen.¹⁹ Aber es handelt sich um individuelle Identität und biographische Geschichte. Die Inschriften greifen nie über die Spanne einer Lebenszeit hinaus in die Vergangenheit zurück. Die Vergangenheit wird erzählbar nur in dem Umfang, wie sie einem Individuum als die eigene zurechenbar ist. Außerdem handelt es sich um »zukünftige Vergangenheit«. Der Ägypter legt sich sein Grab zu Lebzeiten an und verfaßt seine Biographie, während er noch mitten im Leben steht.²⁰ Das Ende, von dem aus er es als einen linearen Ablauf in den Blick faßt, ist ein imaginiertes Ende. Aber immerhin: von diesem Ende aus ordnen sich hier dem rückwärts gewandten Blick die Ereignisse zur linearen Verkettung einer Geschichte, von der man berichten, Rechenschaft geben kann.

18 Vgl. hierzu und zum folgenden Verf., »Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: ders., *Stein und Zeit* (wie Anm. 10), S. 169-199.

19 H. Lübke, »Zur Identitätspräsentationsfunktion der Historie«, in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.), *Identität*, München 1979, S. 277-292; Verf., »Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten«, in: A. Hahn/V. Kapp (Hg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1987, 208-232.

20 Über die ägyptische Autobiographie fehlt noch immer eine zusammenhängende Untersuchung. Wichtig sind E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden 1954, und M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*, Göttingen 1988.

Nicht einmal das gibt es in den sogenannten »historischen Inschriften«, den Inschriften der Könige. Sie verewigen immer nur das einzelne Ereignis. Hier gibt es nie ein Ende und nie einen Anlaß zu retrospektiver Rechenschaft.

Was ist das für ein Anlaß, und warum besteht er für die Könige nicht? Sie errichten sich doch auch Gräber. Warum enthalten sie keine biographischen Inschriften? Der Privatmann braucht die Vergangenheit, um auf dieses Fundament das Gebäude seiner Unsterblichkeit zu gründen. Zwischen seinem irdischen und seinem ewigen Leben liegt das Totengericht, vor dem er sich rechtfertigen, Rechenschaft ablegen muß. Das Ende, von dem aus er sein Leben überblickt, hat einen rechtlichen, ja tribunalistischen Charakter.²¹ Dies ist der Rahmen, innerhalb dessen auch der Ägypter die lineare Geschichtszeit zuläßt. Dieser Rahmen hat stark rechtliche und moralische Strukturen. Die Könige sind diesem Rahmen enthoben: sie gehören ganz in die Erneuerungszeit.

II

Wenn wir von hier aus nach Mesopotamien herüberblicken, ändert sich das Bild grundlegend.²² Hier gibt es durchaus Königsinschriften, die über ganze Regierungszeiten Rechenschaft ablegen. Hier brauchen gerade die Könige die Vergangenheit. Sie brauchen sie, um sich zu legitimieren, und zwar in erster Linie vor den Göttern.²³ Das haben die ägyptischen Könige nicht nötig, weil

21 Zur ägyptischen Idee des Totengerichts vgl. Verf., *Ma'at* (wie Anm. 6), S. 122-159.

22 Zur mesopotamischen Geschichtsschreibung vgl. außer dem schon genannten Werk von J. van Seters (wie Anm. 1) noch Andrew K. Grayson, »Histories and Historians in the Ancient Near East«, in: *Orientalia* 49 (1980), S. 140-194; ders., *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, N. Y. 1975 (Texts from Cuneiform Sources; 5).

23 Zur apologetischen Funktion der mesopotamischen Königsinschriften vgl. insbesondere Hayim Tadmor, »Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature«, in: ders./Moshe Weinfeld (Hg.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem 1986, S. 36-57.

sie dort den Göttern zugerechnet werden. Darüber hinaus gibt es aber auch Texte, die über die Regierungszeiten mehrerer Könige in die Vergangenheit zurückgreifen. Ein früher Text dieser Art ist unter dem Titel »Fluch über Akkade« bekannt.²⁴ Hier wird unter anderem erzählt, daß König Naramsin den Enlil-Tempel in Nipur zerstört und Enlil ihm daraufhin die Gutäer ins Land schickt:

»Vom weiten Gebirge ließ er sie insgesamt herabkommen,
sie, die keinem (sonst bekannten) Volk gleichen, die nicht zu den Völkern gerechnet werden,
die Gutäer, die nicht wie ein rechtes Volk Bindungen kennen,
die zwar die Gestalt von Menschen besitzen, deren Worte aber von der Beschaffenheit der Stimme eines Hundes sind,
ließ Enlil aus dem Bergland herabkommen.
Massen über Massen bedeckten sie wie Heuschrecken die Erde.«²⁵

Auch hier ergibt sich der Sinn, der die Ereignisse verknüpft und ihnen eine Richtung gibt, aus einer rechtlichen Situation. Naramsin hat sich gegen Enlil vergangen und wird gestraft. Viel weiter in die Vergangenheit zurück greift die sogenannte Weidnersche Chronik aus neubabylonischer Zeit. In dieser Chronik wird der Regierungserfolg der Könige darauf zurückgeführt, wie sie sich zum Esagila, dem Marduktempel von Babylon, verhalten haben.²⁶ In verschiedenen Fällen wird der Übergang der Königsherrschaft von einer Dynastie auf die andere »mit einer Schuld begründet, die die Herrscher auf sich geladen haben«, und auch der Untergang des Reiches von Ur wird mit Verfehlungen König Sulgis verknüpft.²⁷ Der Gedanke der Schuld bringt Sinn in die Vergangenheit, Konsequenz in die Sequenz der Könige und Regierungszeiten und Kohärenz in die Kette der Ereignisse. Auch hier ist der Begriff des Ereignisses eher negativ besetzt. Aber der

24 Adam Falkenstein, »Fluch über Akkade«, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 57 [N.F. 23] (1965), S. 43 ff.

25 Falkenstein, »Fluch über Akkade« (wie Anm. 24), S. 70; B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund 1967, S. 25 f.

26 Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (wie Anm. 22), Nr. 19.

27 C. Wilcke, »Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit«, in: J. v. Ungern-Sternberg/H. Reinau (Hg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart 1988, S. 113-140, speziell S. 133.

Unterschied zum ägyptischen Begriff des Ereignisses ist eklatant. In Ägypten ist das Ereignis eine Manifestation von Chaos und Kontingenz, bar jeder Bedeutung. In Mesopotamien dagegen ist das Ereignis voller Bedeutung. In ihm manifestiert sich der strafende Wille einer Gottheit, deren Zorn der König erregt hat.²⁸

Dabei spielt sicher eine wichtige Rolle die babylonische Divinationskultur. Hier kommt es auf die genaue Beobachtung und richtige Deutung der Zeichen an, in denen sich der Wille der Götter äußert. Das Zeichen steht aber dem Begriff der Geschichte wesentlich näher als die zyklische Regelmäßigkeit. Zeichen weisen auf Ereignisse voraus. Damit ist ein gewisser Final-Nexus vorausgesetzt zwischen dem Willen der Götter und den Geschehnissen – das heißt aber auch: der Geschichte – der Menschen. Der Wille der Götter, der hier nicht wie in Ägypten vollständig absorbiert wird durch das Geschäft der Weltinganghaltung, richtet sich auch auf die menschliche Geschichte, auf menschliches Handeln und Ergehen. Damit aber bildet hier, anders als in Ägypten, auch die Geschichte einen Raum religiöser Erfahrung und Bedeutung und erfüllt sich mit Sinn.²⁹

Im ganzen kann man sagen, daß dem mesopotamischen Modell die Zukunft gehört. Wir sehen an zahllosen Quellen des 14. und 13. Jahrhunderts v. Chr., wie auch in Ägypten die Theologie der Inanghaltung allmählich einer Theologie des Willens weicht und damit einer neuen Sinnggebung des »Geschehenden«.³⁰ Wie die Welt in ihrem zyklischen Regelmäß als Resultat göttlicher Inanghaltung, so erscheint die Geschichte in ihrem Auf und Ab von Heil und Unheil nun als Resultat göttlicher Willensbildung und Intervention.

Die Götter intervenieren aber keineswegs grundlos. Vielmehr beantworten sie mit ihren Interventionen menschliches Handeln. Sie belohnen die Guten und strafen die Bösen.³¹ Ihre Interventionen sind also aufs engste verbunden mit der Idee der Gerechtig-

28 Vgl. hierzu Albrektson, *History and the Gods* (wie Anm. 25).

29 J. Bottéro, »Symptomes, signes, écritures«, in: J. P. Vernant u. a., *Divination et Rationalité*, Paris 1974, S. 70-198.

30 Vgl. hierzu Verf., *Ma'at* (wie Anm. 6), S. 252-272; ders., »State and Religion in the New Kingdom«, in: W. K. Simpson (Hg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven 1989, S. 55-88.

31 Vgl. hierzu J. Gwyn Griffiths, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgment in the Ancient Religions*, Leiden u. a. 1991.

keit und eines Vergeltungszusammenhangs zwischen Tun und Ergehen. Damit wird sofort klar, warum Mesopotamien und Ägypten in dieser Hinsicht so verschiedene Wege gehen. Ägypten ist eine Kultur des starken Staates. Die Durchsetzung der Gerechtigkeit, die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen ist hier voll und ganz in die Zuständigkeit des Staates und seines »Erzwingungsstabes« verwiesen.³² Mesopotamien dagegen hat einen viel schwächeren Staatsbegriff, vor allem aber eine lange, kulturell prägende Phase polyzentrischer Kleinstaatlichkeit. Unter diesen Voraussetzungen erscheinen Recht und Gerechtigkeit nicht nur als innerstaatliche, sondern auch als zwischenstaatliche Phänomene. Erzwingungsstäbe gibt es aber nur im innerstaatlichen Bereich; zwischenstaatlich müssen die Götter als Garanten von Recht und Gerechtigkeit fungieren. So entwickelt sich im Bereich der Keilschriftkulturen eine zwischenstaatliche Rechtssphäre, eine Art Völkerrecht, in dem die Götter die Rolle des Erzwingungsstabes übernehmen. Die Grund- und Schlüsselbegriffe dieses Zusammenhangs heißen Vertrag, Eid und Zorn. Der Vertrag ist die Form der zwischenstaatlichen Rechtsstiftung. Der Eid ist die Form, in der die Götter zu Garanten der rechtlichen Bindung eingesetzt werden.³³ Der Zorn schließlich ist die treibende Energie, die im Falle der Eidverletzung die Götter zum Eingreifen zwingt, den Schuldigen bestraft und die Gerechtigkeit wahrt. Der Zorn der Götter tritt an die Stelle der irdischen Rechtsinstanzen, die etwa in Ägypten für die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit zu sorgen haben.³⁴ Und der Zorn der Götter, das ist in unserem Zusammenhang das Entscheidende, manifestiert sich in geschichtlichem Unheil wie Seuchen, Mißernten, Hungersnöten, Überfällen, Niederlagen usw.³⁵ Was hier durch das Walten der Götter in Gang gehalten wird, ist

32 Vgl. hierzu Verf., *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München 1992 (C. F. v. Siemens-Stiftung, Reihe Themen; 52).

33 Vgl. hierzu Verf., »Altorientalische Fluchinschriften und das Problem performativer Schriftlichkeit«, in: H. U. Gumbrecht/K. L. Pfeiffer (Hg.), *Schrift*, München 1993 (Materialität der Zeichen, Reihe A; 12), S. 233-255.

34 Zum komplementären Verhältnis von weltlicher und göttlicher Gerichtsbarkeit siehe Verf., »Altorientalische Fluchinschriften« (wie Anm. 33), S. 233-241.

35 Vgl. besonders B. Albrektson, *History and the Gods* (wie Anm. 25).

also nicht so sehr die Welt in ihrem kosmischen Kreislauf als vielmehr die Gerechtigkeit, und zwar als ein Vergeltungszusammenhang von Tun und Ergehen. Auf diesem Sinnzusammenhang beruht das, was geschieht, also die Geschichte, also das entsprechende Geschichtsbewußtsein.

Man kann sich mit Recht auf den Standpunkt stellen, daß eine so stark mit göttlichen Interventionen rechnende Wirklichkeitskonzeption nichts mit Geschichte im eigentlichen Sinne zu tun hat und daß Geschichte vielmehr als der eigentliche Raum des Menschen, seiner Handlungen und seiner Verantwortung zu verstehen ist. Wo immer Gott bzw. Götter als Handelnde, gar als Protagonisten auftreten, haben wir es mit Theologie oder Mythologie, aber nicht mit Geschichte zu tun. Dieser Einwand trifft sicher einen der wesentlichsten Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Geschichtsschreibung. Zwar spielen auch bei Herodot die Götter gelegentlich noch eine Rolle, aber ihr Anteil am Geschehen ist doch erheblich geringer, die Konnektivität der Ereignisse entspringt nicht allein ihrem strafenden und belohnenden Willen, sondern in erheblichem Umfang bereits einer rational verstandenen Verkettung von Ursache und Wirkung. Ich will diesen Unterschied nicht in Abrede stellen. Mir kommt es lediglich darauf an, auch die orientalische, die Götter einbeziehende Konzeption als eine Form von Geschichtsbewußtsein verständlich zu machen. Der entscheidende Gesichtspunkt scheint mir die Bedeutung von Rechenschaft und Verantwortung in einem auf der Basis rechtlicher Kategorien konstruierten Vergeltungszusammenhang. Zwar spielen die Götter hier eine entscheidende Rolle, aber gleichwohl ist es der Mensch, der sich verantworten muß, der Rechenschaft ablegen muß über die Vergangenheit und der daher jenes besondere Bewußtsein ausbildet für die Bedeutung der Handlungen und der Ereignisse, das die lineare Form der Zeit, den Aspekt der Irreversibilität, gegenüber der zyklischen oder reversiblen Form in den Vordergrund stellt.

Die Formen von Geschichtsschreibung, die sich aus dieser Geschichtskonzeption ergeben, haben alle etwas mit Recht und Schuld zu tun und einen entsprechend konfessorischen oder apologetischen Charakter. Typisch etwa sind die apologetischen Geschichtsberichte von Usurpatoren wie etwa Telepinus oder Hattusil III. bei den Hethitern, die das Unrecht ihrer Thronbesteigung rechtfertigen mit dem Segen, der sichtbar über ihrer

Herrschaft ruht, mit dem Unrecht, das ihre Vorgänger begangen haben, dem resultierenden Unheil und der Heilswende, die ihre eigene Herrschaft heraufgeführt hat.³⁶ In diese Tradition gehört auch der biblische König-David-Bericht.³⁷ Ein sehr früher Text dieser Art ist die sumerische Komposition, die unter dem Namen »Fluch über Akkade« bekannt ist und die den Untergang der Sargonidendynastie im 2. Jahrtausend v. Chr. mit einem Frevel König Naramsins in Verbindung bringt.

Konfessorischen Charakter haben die hethitischen Pestgebete des Mursili und die vom selben König herausgegebenen Annalen seines Vaters Suppiluliuma. Hier geht es darum, durch minutiöse Geschichtserinnerung und das Eingeständnis begangenen Unrechts den Zorn der Götter abzuwenden, der sich in einer verheerenden zwanzigjährigen Pestepidemie äußert. Der Frevel besteht im Bruch eines Vertrages zwischen Hethitern und Ägypten.³⁸

Das Geschehene empfängt seinen Sinn, der es zur erzählbaren, mitteilungs- und aufzeichnungswürdigen Geschichte macht, durch den Vertrag, durch Rechtsbindung, die durch Eid und Fluch besiegelt ist. Ohne diesen Vertrag und die ihm inhärenten Verpflichtungen und Verwünschungen hätten die Vorkommnisse keine Richtung und keinen Zusammenhang. So aber zeigt sich: es ist ein Fluch, der sich in Form der zwanzigjährigen Pest erfüllt. Und dieser Fluch wurde ausgelöst durch den Bruch eines Vertra-

36 Albrecht Goetze, *Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexten*, Darmstadt 1967 (Leipzig 1925).

37 Vgl. Hayim Tadmor, »Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature«, in: ders./Weinfeld (Hg.), *History, Historiography and Interpretation* (wie Anm. 23), S. 36-57.

38 Zur hethitischen Geschichtsschreibung vgl. Albrecht Goetze, *Die Annalen des Mursilis*, Leipzig 1933, Neudruck Darmstadt 1967; ders., »Die Pestgebete des Mursilis«, in: *Kleinasiatische Forschungen* I, S. 161-251; Hans G. Güterbock, »The Deeds of Suppiluliuma as told by his son Mursili II«, in: *Journal of Cuneiform Studies* 10 (1956), S. 41-50, 59-68, 75-85, 90-98, 107-130; H. A. Hoffner, »Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography«, in: H. Goedicke/J. J. M. Roberts (Hg.), *Unity and Diversity. Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, Baltimore 1975, S. 49-64; ders., »Histories and Historians of the Near East: The Hittites«, in: *Orientalia* 49 (1980), S. 283-332; Hubert Cancik, *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1976.

ges. Alle Verträge der damaligen Welt enthalten Fluchformeln, in denen das Unheil spezifiziert wird, das den Vertragsbrecher treffen soll.³⁹

III

Staatsverträge dehnen den Horizont der konnektiven Gerechtigkeit über die eigene Gruppe hinaus auf immer größere räumliche Zusammenhänge aus und lassen das Bewußtsein einer gemeinsamen Welt, einer »Ökumene«, entstehen.⁴⁰ Die außenpolitischen Verflechtungen bewirken nun aber einen Strukturwandel nicht nur der geschichtlichen Handlungsräume, sondern auch der Erinnerung: jener Erinnerung nämlich, die an die Selbstverpflichtung auf langfristige Bündnisse und die Geltung hochverbindlicher Verträge und Gesetze geknüpft ist. Die Bindungen, denen die Menschen mit der Herausbildung staatlich organisierter Gemeinwesen nach innen und außen unterworfen wurden, nehmen die Zukunft in Anspruch und schaffen, zusammen mit dem sich herausbildenden Handlungsraum »Welt«, auch die lineare Zeit der Rechenschaft und der Verantwortung, in der sich erinnerte Geschichte ereignet. Trotz dieser fortschreitenden Linearisierung des Zeitbewußtseins leben diese alten Kulturen jedoch in einer Zeitkonstruktion, in der die zyklische Zeit der Erneuerung dominiert. Israel ist die erste Gesellschaft, die das Dominanzverhältnis von zyklischer und linearer, mythischer und geschichtlicher, Erneuerungs- und Verantwortungszeit umgekehrt hat. Hier wird nun zum ersten Mal die Verantwortungszeit in den Vordergrund gestellt. Geschichte und Identität gewinnen die Oberhand über Mythos und kosmische Integration. Dieser Schritt heraus aus der zyklischen Zeit ist der Bundesschluß mit

39-D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets*, Rom 1964 (Biblica et Orientalia; 16). Zu antiken Verträgen allgemein vgl. L. Canfora/M. Liverani/C. Zaccagnini, (Hg.), *I Trattati nel Mondo Antico. Forma, Ideologia, Funzione*, Rom 1990.

40 Vgl. hierzu Peter Artzi, »Ideas and Practices of International Co-existence in the 3rd mill. BCE«, in: *Bar Ilan Studies in History 2* (1984), S. 25-39; ders., »The birth of the Middle East«, in: *Proceedings of the 5th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1969, S. 120-124.

Gott. Es wird ein Vertrag mit Gott geschlossen und wie üblich mit Eid und Fluch besiegelt.⁴¹ Damit wird Gott aber wesentlich intensiver ins Geschehene einbezogen, als das üblicherweise der Fall war.

Das deuteronomische Geschichtswerk ist nichts anderes als eine große und umfassende Rechenschaft, die vor dem Tribunal der göttlichen Gerechtigkeit über die Vergangenheit Israels abgelegt wird, und sie greift so weit zurück in die Vergangenheit, weil es hier um die zu verantwortende Handlungszeit nicht eines Individuums von begrenzter Lebenszeit, sondern eines Kollektivsubjekts geht.⁴² Das deuteronomische Geschichtswerk ist eine gewaltige Apologie, aber nicht Israels, sondern Gottes. Denn es ist aus der Sicht der Katastrophe geschrieben. Nur wenn diese Katastrophe als Strafe für die Vergeßlichkeit Israels gedeutet werden kann, läßt sich der Bundesgedanke der Erwählung retten. Es geht um den Nachweis der Schuld Israels. Nur dann läßt sich nachweisen, daß das Unheil kein Zufall war oder Ausdruck der Schwäche bzw. Gleichgültigkeit Gottes, sondern im Gegenteil Ausdruck einer funktionierenden Gerechtigkeit. Nur dann bleibt die Zeit in den Fugen.

Unter dem Druck und im Licht dieser Fragestellung wird in Israel Geschichte geschrieben. Im Licht dieser Forderung nach Recht und Gerechtigkeit wird ein Zeitbewußtsein ausgebildet, das die lineare Zeit privilegiert. Dieser Zusammenhang wird sofort klar, wenn man die lineare Zeit als Verantwortungs- und Rechenschaftszeit versteht. Gerechtigkeit üben heißt: die Gebote halten, die Gebote halten heißt aber nichts anderes als zu dem Versprechen stehen, das man Gott gegeben hat und das wiederum heißt sich zu der Geschichte bekennen, die zu diesem Verspre-

41 Die Parallele der biblischen Bundesidee zu altorientalischen, besonders assyrischen Staatsverträgen ist oft hervorgehoben worden, siehe besonders Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford 1972, S. 116 ff., und D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Rom 1978 (Analecta Biblica; 21), sowie Moshe Weinfeld, »The Common Heritage of the Covenantal Traditions in the Ancient World«, in: Canfora/Liverani/Zaccagnini, *I Trattati nel Mondo Antico* (wie Anm. 39), S. 175-191.

42 Vgl. hierzu Gerhard von Rad, »Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern«, und »Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel«, beides in: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1958.

chen führte, und sich als derselbe zu erweisen, der damals dieses Versprechen gegeben hat. Die lineare Zeit ist ein Erinnerungs- und Verantwortungszusammenhang. Die Gebote kann man nur halten, wenn man sich daran erinnert, daß man aus Ägypten befreit wurde. Anders als im Licht dieser Erinnerung und dieser Geschichte haben sie gar keinen Sinn. Man kann sie nur halten, weil und wenn man sich zu dieser Geschichte bekennt. Sie gelten ja nicht für alle, sondern nur für das auserwählte Volk. Damit ist nichts anderes als der politische Verband gemeint, der sich diese Gesetze gegeben hat. Es handelt sich hier ja um eine politische Identität, nicht um eine universale Menschheitsidee. Wenn man mit dem jüdischen Historiker Y. H. Yerushalmi von einem »jüdischen Erinnerungsgebot« sprechen darf, dann betrifft es diese Gedächtniszeit: die Erinnerung an die eingegangenen Verpflichtungen und gegebenen Verheißungen.⁴³

Jetzt bildet das göttliche Wirken und Walten nicht mehr den letztinstanzlichen Fernhorizont jenseits der gewissermaßen säkularen Rechtsinstitutionen des Gemeinwesens, sondern es tritt an deren Stelle. Recht, Religion und Politik fallen völlig in eins zusammen. Auf den Staat und seine Erzwingungsstäbe kann man – und das ist natürlich die eigentliche Pointe dieser Konzeption – verzichten. In der Form des Gottesvertrages konstituiert sich eine dezidiert antistaatliche Gesellschaft.⁴⁴

Mit dieser politischen Transformation geht eine Transformation der altorientalischen Geschichtsvorstellung einher. Das Geschehene wird jetzt in ganz neuen Horizonten von Richtung und Zusammenhang erzählbar. Das Resultat dieser neuen Erzählbarkeit der Welt ist das »deuteronomistische Geschichtswerk«, das einen einzigen gewaltigen Sinn- und Erzählzusammenhang herstellt vom Auszug aus Ägypten bis Nehemia, also – nach biblischer Chronologie – einen Zeitraum von über tausend Jahren, der nicht nur, wie in den mesopotamischen und ägyptischen Königslisten, lediglich chronologisch ausgemessen, sondern (und das ist entscheidend) narrativ entfaltet, das heißt in seinem Richtungssinn und Sinnzusammenhang ausgeleuchtet wird.

Im Vergleich zu diesem schlechterdings globalen Geschichts-

43 Y. H. Yerushalmi, *Zakhor. Erinnere dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Berlin 1988.

44 Vgl. hierzu Verf., *Politische Theologie* (wie Anm. 32).

rahmen nimmt sich alles, was in den Keilschriftkulturen und in Ägypten als Geschichtsschreibung zu verbuchen ist, relativ kurzatmig oder kurzsichtig aus. Hier geht es immer um die Aufzeichnung rezenter Ereignisse. Der Relevanzhorizont des Erzählbaren und Aufzeichnungswürdigen bestimmt sich von den *Geschichtsträgern* her, den Fürsten und hohen Beamten, die kaum jemals über den Gesichtskreis ihres eigenen Lebens hinausgreifen und denen Vergangenheit nur als *eigene* Vergangenheit oder aber als bedingende und legitimierende Vorgeschichte ihres eigenen Handelns wichtig ist. Daher ist auch Geschichtsaufzeichnung im alten Orient und in Ägypten Sache der Geschichtsträger, -macher und -täter, *ihre* Stimme spricht in diesen Texten, und von *ihrem* notwendigerweise eingeschränkten, persönlichen und interessierten Gesichtspunkt aus werden Richtungen und Zusammenhänge sichtbar gemacht. *Geschichtsschreibung* im eigentlichen Sinne aber setzt Standpunkte, Stimme und Gesichtskreis des *Geschichtsschreibers* voraus als einer unabhängigen Instanz, die nicht einfach der Stimme des Königs schriftliche Dauer verleiht, sondern von einer vergleichsweise übergeordneten und kritischen (auch quellenkritischen), wenn auch nicht notwendigerweise unbetroffenen und uninteressierten Warte aus die Ereignisse überblickt. Diese Instanz, diesen archimedischen Punkt außerhalb der politischen Aktion und Repräsentation, gibt es nicht im alten Orient. Daher gibt es auch keine *Geschichtsschreibung*, sondern nur *Geschichtsaufzeichnung*. Diese ist Sache und Organ der politischen Herrschaft, ein repräsentativer Diskurs herrscherlicher Selbstthematisierung: »also spricht NN, der große König«. Von diesem Standpunkt aus werden Richtung und Zusammenhang des Geschehenden immer nur im biographischen Rahmen sichtbar, der allenfalls bis zu Eltern und Großeltern, Vorgängern und Vorvorgängern ausgedehnt wird.

Geschichtsschreibung im eigentlichen Sinne gibt es zum ersten Mal in Israel. Und zwar verdankt sie sich hier in erster Linie der Konstituierung einer neuen Instanz, von der aus Geschichte nicht mehr als repräsentativer und selbstthematisierender Diskurs artikuliert wird. Die Geschichte wird hier nicht mehr von den Königen bzw. in ihrem Sinne und in ihrer Stimme geschrieben. Das ist das umstürzend Neue.

Zunächst gilt es jedoch, diese These einzuschränken und einem sich aufdrängenden Einwand Rechnung zu tragen. Natürlich

gibt es auch in der Bibel höfische Geschichtsaufzeichnung – vor allem um David und Salomon –, die sich ohne größere Schwierigkeit in den selbstthematizierenden Diskurs königlicher Apologien und Tatenberichte rückübersetzen läßt.⁴⁵ Davon rede ich nicht. Ich spreche nicht von den Quellen, sondern von ihrer redaktionellen Verarbeitung und Einbindung in einen großen narrativen Zusammenhang. Erst *dieser* ist das Werk von *Geschichtsschreibung*, die Quellen dagegen gehören zur *Geschichtsaufzeichnung*. *Geschichtsschreibung* aber ist erst das Werk der deuteronomistischen Schule, also einer im wesentlichen nachexilischen Rekapitulation.⁴⁶

Diese aber geschieht vom Standpunkt einer Instanz aus, die mit den handelnden Instanzen nicht nur nicht identisch ist, sondern ihnen kritisch gegenübersteht und sie über die Klinge einer scharfen moralischen Beurteilung springen läßt. Der Maßstab dieser Beurteilung ist die Treue zu dem mit Gott geschlossenen Vertrag und seinen Statuten, dem »Gesetz«. Das Licht, das von hier auf das Geschehende geworfen wird und Richtung und Zusammenhang deutlich macht, ist daher das uns schon bekannte Licht der »konnektiven« Gerechtigkeit, die den Nexus von Tun und Ergehen, Schuld und Strafe, Recht tun und Erfolg garantiert. Der Standpunkt aber, von dem aus diese Zusammenhänge in den Blick gefaßt werden, ergibt sich aus der Natur der Vertragspartner. Die Vertragspartner – und das ist das absolute Novum – sind ein Gott und ein Volk. Die Instanz der *Geschichtsschreibung* konstituiert und versteht sich als Wort- und Schriftführer der vertragsschließenden Parteien, nämlich Gottes auf der einen und des Volkes auf der anderen Seite.

Nach jüdischer Überlieferung sind das die Propheten. Die Hebräische Bibel gliedert sich in drei Teile: Torah, Propheten und Hagiographen, und die *Geschichtsschreibung* ist Sache der Propheten.⁴⁷ Die Propheten verkörpern aber gerade nicht die Stim-

45 Vgl. hierzu Hoffner, »Propaganda and Political Justification« (wie Anm. 38), sowie Tadmor, »Autobiographical Apology« (wie Anm. 37).

46 Zur deuteronomistischen Schule vgl. Weinfeld, *Deuteronomy* (wie Anm. 41).

47 Nach Josephus Flavius, *Contra Apionem* I §§ 38-41: »Bei uns steht es nicht allen offen, Geschichte zu schreiben. Darum gibt es im Geschriebenen auch keine Widersprüche. Nur die Propheten hatten die-

me der Geschichtsträger, der Könige und hohen Beamten, sondern vielmehr die Gegenstimme. Geschichtsschreibung ist kein Diskurs der politischen Repräsentation und Demonstration von Herrschaft, sondern vielmehr der Diskurs einer anti-königlichen, herrschaftskritischen Remonstration. Die Geschichtsschreibung ruft *übergeordnete* Zusammenhänge in das Gedächtnis.

Die Geschichte ist vom prophetischen Standpunkt aus geschrieben, das heißt vom Standpunkt Gottes und von dem des Volkes. Vom Standpunkt des Volkes aus gesehen hat sie konfessorischen Charakter, hier fügen sich die Ereignisse zu einer Verschuldungsgeschichte, die im Zeichen des göttlichen Zorns in die Katastrophe führt. Vom Standpunkt Gottes aus gesehen hat sie apologetischen Charakter, hier fügen sich die Ereignisse zur Theodizee, die in den Schlägen des Zorns die Gerechtigkeit hervorhebt und auch im Unheil den Zusammenhang von Tun und Ergehen – das heißt den Sinn – anerkennt.

Ich komme zum Schluß und fasse zusammen: Drei Parameter lassen sich geltend machen, die geeignet sind, das Entstehen von Geschichte im alten Orient zu erklären und zu beschreiben.

ses Privileg, die ihr Wissen über die fernste Urgeschichte dank göttlicher Inspiration erhielten, und einen klaren Bericht der Ereignisse ihrer Zeit niederlegten. Unsere Bücher, denen zu Recht Glauben geschenkt wird, sind nur 22 und enthalten den Bericht aller Zeiten. 5 von diesen sind die Bücher Mosis, die die Gesetze und die überlieferte Geschichte von der Entstehung des Menschen bis zum Tod des Gesetzgebers enthalten. Die Geschichte von Moses bis Artaxerxes schrieben die Propheten in 13 Büchern. Die restlichen 4 Bücher enthalten Hymnen an Gott und Vorschriften für die Führung des menschlichen Lebens. Von Artaxerxes bis in unsere Zeit existiert eine Überlieferung, die aber nicht gleiche Wertschätzung genießt, weil die Folge der Propheten abriß. Nur was diese uns hinterließen, verehren wir als unsere Schriften. Und obwohl so lange Zeit vergangen ist, hat keiner gewagt, auch nur eine Silbe hinzuzufügen, wegzunehmen oder zu verändern.« Vgl. Hubert Cancik, »Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buch I«, in: E. L. Ehrlich/B. Klappert/U. Ast (Hg.), »Wie gut sind deine Zelte, Jaakow...« Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhold Mayer, Gerlingen 1986, S. 41-62.

Erstens entsteht Geschichte, zunächst in Mesopotamien, dann bei den Hethitern und schließlich, wenn auch in wesentlich beschränkterem Maße, bei den Ägyptern in dem Umfang, in dem die Vergangenheit zur Erklärung und Legitimierung gegenwärtiger Verhältnisse gebraucht wird. Dabei handelt es sich immer um die »eigene« Vergangenheit, es gibt also einen engen Zusammenhang zwischen Geschichte und Identität. Diese Identität ist durch die Institution des Königtums bestimmt. Der König ist die Symbolfigur der kollektiven Identität, die als Zurechnungssubjekt von Geschichte fungiert. Daher ist auch Geschichtsschreibung im alten Orient ein Diskurs königlicher Selbstthematisierung.

Geschichte entsteht *zweitens* in dem Umfang, in dem es gelingt, den Ereignissen eine Bedeutung abzugewinnen. Das ist eine Frage des Hintergrunds. Die Ereignisse heben sich vor dem Hintergrund des Alltäglichen ab wie die Schrift an der Wand. Dieser Hintergrund ist die zur Selbstverständlichkeit verfestigte und damit zur relativen Bedeutungslosigkeit herabgestufte Gegebenheit des Alltäglichen.⁴⁸ Im alten Ägypten, zumindest in den älteren Perioden seiner Entwicklung, war das nicht der Fall. Hier war man davon überzeugt, daß die Wirklichkeit gerade im Aspekt ihrer regelmäßigen Wiederkehr der unablässigen Bestätigung und Inganghaltung bedarf. Die Bedeutsamkeit lag hier ganz auf der Seite des Regelmäßigen und Alltäglichen, während die aus dem Rahmen fallenden Ereignisse wie Sonnen- und Mondfinsternisse, Niederlagen, Palastrevolten und ähnliches dem Bereich der bedeutungslosen Abweichungen zugewiesen und keiner Erwähnung für wert befunden wurden.

Drittens entsteht Geschichte nach Maßgabe der Ausbildung semantischer Konnektive, die dem Geschehenden nicht nur Bedeutung, sondern auch Struktur und Zusammenhang geben und Vergangenheit in größeren Sequenzen erzählbar machen. Das uns vertraute Prinzip der Kausalität, der Verkettung von Ursache und Wirkung, ist keineswegs das einzige Konnektiv, das durch Herstellung von Erzählbarkeit Geschichtsschreibung ermöglicht. Auch das orientalisch-prinzipielle Konnektiv der Gerechtigkeit, der Verkettung von Tun und Ergehen, Tat und Folge, generiert Geschichte im Sinne einer erzählbaren Ereignisstruktur.

⁴⁸ Arnold Gehlen spricht in diesem Sinne von »Hintergrundserfüllung«: *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, S. 56-61.

tur. Auf diesem Gebiet schafft der israelitische Monotheismus jedoch einen Durchbruch in völlig neue Größenordnungen, indem er semantische Konnektive besonderer Art zum Tragen bringt: die Ideen der Erwählung und Verwerfung sowie der Schuld und der Versöhnung, die schließlich zum Konzept der Heilsgeschichte führen. Allerdings erscheinen im Licht dieser Ideen die Vorgänge in einer ebenso scharfen wie einseitigen Beleuchtung. Mit Objektivität hat das nichts zu tun. Es scheint sich weniger um das Schreiben als das »Umschreiben« von Geschichte zu handeln. Aber darum geht es hier überhaupt nicht. Wir fragen nach den Formen einer Repräsentation von Vergangenheit und klammern die Frage nach der »Objektivität« solcher Repräsentation aus. Es stört uns nicht, daß die Vergangenheit nicht »um ihrer selbst willen«, sondern im Dienste ganz bestimmter Bedürfnisse repräsentiert wird; es sind vielmehr diese Bedürfnisse selbst, die uns interessieren. Warum brauchen die einen Gesellschaften Vergangenheit, die anderen nicht, warum brauchen die einen soviel mehr Vergangenheit als die anderen? Warum erscheint ein und dieselbe Vergangenheit oft in so verschiedenen Beleuchtungen, warum wird sie von den einen in einem so anderen Sinne gebraucht als von den anderen? Daß diese Fragen auch außerhalb der altorientalischen Geistesgeschichte nichts von ihrer Aktualität eingebüßt haben, hat unlängst der deutsche Historikerstreit unter Beweis gestellt. Wer Geschichte in diesem Sinne versteht, der wird bei der Frage nach ihren Ursprüngen nicht bei Herodot haltmachen.