

Göttingische Gelehrte Anzeigen

unter Aufsicht der Akademie der Wissenschaften

245. Jahrgang

Nr. 3-4

1993

Jan Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten.* Beck, München 1990. 319 Seiten.

Der ägyptische Begriff „Maat“ führt wie kein anderer in das Zentrum ägyptologischen Bemühens um das Verstehen einer fernen und fremden Kultur, und es ist dieser Begriff, den Jan Assmann nun vollständig und endgültig zu explizieren beansprucht¹). Darüber hinaus verlängere der Maat-Begriff, so beginnt er sein Buch (S.9), „eine Linie in der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte, die über Nietzsche, Paulus und Moses nach Ägypten führt“. Es sei eine Linie der Emanzipation des Menschen von inneren und von gesellschaftlichen Befangenheiten, und sie führe, nach Karl Jaspers, in der „Achsenzeit“ (um 500 v. Chr.) heraus aus der „bewußtlosen Gegenwärtigkeit des Seins“ zu Rationalität, Individualität, Geschichtsbewußtsein und Öffnung zur Transzendenz (S.26) – zum Habitus, unverkennbar, des „Menschen, mit dem wir bis heute leben“.

Assmann will nun Jaspers' „Herausforderung an die Historiker“ annehmen und durch die Explikation des Maat-Begriffs dessen und seiner Rezipienten Bild von den „vorachsenzeitlichen“ Kulturen differenzieren helfen. Seinen religionsgeschichtlichen Rahmen steckt er ab mit der Typologie „primärer“ und „sekundärer“ Religionen: In „primären“ Religionen wie der Maat-Religion wird nicht zwischen Kosmos und Gesellschaft, Religion und Staat, Heil und Herrschaft unterschieden (S.37), sie sind „Traditions- oder Kulturreligionen“, die geordnete Verhältnisse konstruieren –

¹) In vielfältiger Hinsicht werden in diesem Buch Thesen weiterverfolgt, die Assmann schon andernorts aufgestellt oder vorformuliert hat, vor allem in „Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit“, in: E. Hornung/O. Keel, *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 28, Freiburg Schweiz 1979, 11 ff.; *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 51, Freiburg Schweiz 1983; „Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten“ (1983), zuletzt abgedruckt in: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, 169 ff.; „Politik zwischen Ritual und Dogma. Spielräume politischen Handelns im pharaonischen Ägypten“ (1984), zuletzt abgedruckt in: *Stein und Zeit* (a. a. O.), 238 ff.; „Vergeltung und Erinnerung“, in: *Studien zur Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern*, Göttingen 1984, 687 ff.; *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Urban Taschenbücher 366, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984 (aus dessen Einleitungskapitel das Buch hervorgegangen sei, s. Vorwort, S.10).

auch zu den Göttern, die, weil sie evident und immanent sind, keinen Glauben fordern; „sekundäre“ Religionen haben die Sinnbezirke ausdifferenziert, sie sind „Bekenntnisreligionen“, die vorrangig das Verhältnis zu einem transmundanen Gott ordnen wollen und dabei auch in Konflikt mit den „Verhältnissen“ geraten, die „Sezession aus der Kultur“ bewirken oder gar revolutionär sein können: „Wo »Ma'at« herrscht, kann es ‚Religion‘ ... nicht geben, und wo ‚Religion‘ herrscht, wird »Ma'at« ausgeschlossen“ (S. 19), so bereitet der Autor die abschließenden „Ausgänge aus der Ma'at“ vor.

Der Begriff Maat und das, was er bezeichnet (seine Extension), wird erfahrbar durch das Feld seiner Verwendung, durch seinen Anteil an unterscheidbaren „Diskurswelten“ – also von Texten, die im „Gespräch miteinander“ den Begriff mit Inhalt füllen, die zusammengehören, weil sie bestimmte Sinnbezirke der Wirklichkeit behandeln, und die repräsentativ sind und kodifiziert (nicht aber kanonisiert: Kanonisierung – Auswahl und „Heiligung“ – und mit ihr Auslegungskultur, die „erst Sinnbindung über Jahrtausende“ ermögliche, sei achsenzeitlichen Gesellschaften vorbehalten, S. 45 f.). So soll, methodisch wohlbedacht, einem jeden Kapitel der Maat-Explication ein solcher Diskurs zugrunde gelegt sein: die Weisheitsliteratur dem Kapitel III, die Autobiographie IV, die Totenliteratur V, die Texte des Sonnenkultes VI, Königsinschriften VII (S. 50).

Damit aber etwas „zur Sprache kommen“, thematisiert werden kann, muß – legt der Autor dar (Kap. II) – ein Gegenstand fraglich werden, aus der Selbstverständlichkeit des kulturellen Hintergrundes hervortreten. In der Zeit der Staatsentstehung und des überaus soliden Alten Reiches ist die „Maat-Ideologie“ der unbefragte Überbau eines Handelns, das in der „Gedächtnisarchitektur“ der Pyramiden in „überwältigender Sichtbarkeit“ Form gewinnt; aus dem politischen Zerfall dieses kompakten Staates in der 1. Zwischenzeit und seinen „eingespielten Verständigungstraditionen“ entsteht der „Diskurs über die Ma'at“, entsteht als „Lehre“ über das richtige Leben und als „Klage“ über die Verlorenheit der Welt die Weisheitsliteratur²⁾.

Aus ihr wird der eine Bedeutungsaspekt des Maat-Begriffs – die Gerechtigkeit als ehrliches Miteinander (Kap. III) – in einem beeindruckenden Durchgang durch Texte und Zeiten entwickelt, genauer: kasuistisch und dialektisch entfaltet anhand dreier Verse der Schrift vom „Beredten Bauern“ (B2, 109–111, S. 60), in denen die Negation der Maat als Trägheit, Taubheit und Habgier formuliert ist. Trägheit „vergißt“ die Gegenleistung für das, was „gestern“ für einen getan worden ist („Ma'at tun“); Taubheit unterbricht die Verständigung über das gesellschaftlich Richtige („Ma'at sagen“); Habgier will für sich, was der Gemeinschaft geschuldet wird. „Weise“ aber ist, wer die gesellschaftlich bedingte Abhängigkeit des Gelingens vom rechten Tun erkannt hat. Maat regelt also zunächst einmal

²⁾ Ausführlich dargestellt in „Schrift, Tod und Identität“ (s. Anm. 1).

die Formen des Zusammenlebens; der Autor faßt zusammen: „Die Forderungen der Ma'at, oder Kultur, erweisen sich damit als Erziehung zum Miteinander, zur Gemeinsamkeit, zum Mitmenschen. Das schlimmste Übel ist die Sünde gegen die Gemeinschaft, die Selbstüberschätzung: durch Nichthandeln, Nichthören und Egoismus“ (S. 90).

Die positive Bestimmung dieses Aspekts nun haben schon die „Idealbiographien“ beigebracht in den Gräbern der „Epoche unerschütterten Weltvertrauens“ (S. 55), dem Alten Reich (Kap. IV): Dort bestimmt sich maatgerechtes Verhalten als gemeinschaftliches Handeln zwischen oben und unten, in Gehorsam und Loyalität gegenüber dem König und in „ausgleichender Gerechtigkeit“ (S. 103), Schutz und Wohltätigkeit gegenüber den Armen und Schwachen – als „Standesethik“ einer Herrschaftselite, die soziale Ungleichheit zwar als gegeben hinnimmt, sie aber in ihren Auswirkungen zu mildern sucht. Ein Leben im Sinne der Maat macht im Königsdienst erfolgreich und gewinnt durch Hilfsbereitschaft die „Liebe“ der Mitmenschen. Ein solches Leben macht aber auch eine Fortdauer der Existenz über den Tod hinaus möglich, der Dienst belohnt mit einem Grab, die Liebe garantiert die Fortdauer des Totenkultes durch die Nachkommenschaft und sichert einen Platz in der Erinnerung der Nachwelt – im „sozialen Gedächtnis“: das wahre Denkmal eines Menschen ist seine Tugend, „Tue die Ma'at, auf daß Du dauerst auf Erden“ (S. 112).

Tugend aber ist nicht nur die Vorgabe für irdisches „Fortdauern“, sondern auch die Eingangsbedingung für die „Unsterblichkeit“ in einer überirdischen Seinsweise, die die Religion verspricht (Kap. V) – eine Religion, die der Autor hier allerdings ziemlich unvermittelt einführt³), als Konfirmation einer opinio communis vom „Wandel“ des Jenseitsglaubens und der Heraufkunft des „Osirism Glaubens“ am Ende des Alten Reiches, und so, als wäre sie eine zwar konvergente aber unabhängige Bewegung. „Die Einheit von Weisheit, Moral und Recht ist im Begriff der Ma'at angelegt... Im Kontext der Idee des Totengerichts hat sich die Ma'at jedoch grundlegend verändert“, sagt der Autor (S. 152): In Maat-Tugend gelebt zu haben, gibt nun jene „Reinheit von Schuld“, die das „Totengericht“ von der menschlichen Seele fordert, um sie zum eingeborenen Reich der Maat, der Götterwelt, zuzulassen. Was Priester wie Verstorbene gleichermaßen berechtigt, den „heiligen Ort“ zu betreten, den Tempel dort, die Welt der Götter hier⁴), wird niedergelegt im Kodex der Maat-Tugenden, dem 125. Kapitel des „Totenbuches“ (S. 136 ff.), in jenem Buch, das Führer sein will durch die Irrwege des Totenreiches hin zu Totengericht und ewiger Seligkeit.

³) „Ma'at und die Schöpfung des inneren Menschen“, S. 114 ff.; „Die Schwelle zur anderen Welt, a) Kontinuität und Verwandlung der Person“, S. 122 ff.

⁴) Die hier dargestellten Zusammenhänge sind eine anders gewichtete Kurzfassung dessen, was der Autor unter dem Titel „Tod und Initiation im altägyptischen Totenglauben“ behandelt hat, in: H. P. Duerr (Hrsg.), Sehnsucht nach dem Ursprung, Frankfurt/Main 1983, 336 ff.

Dort, in der Götterwelt, als Gottheit, findet sich Maat transzendiert zum Aufbauprinzip der Welt wie zur Triebkraft des Weltganges (Kap. VI). Zum einen ist sie zusammen mit Schu – „Leben“, Wille Gottes und „Ewige Wiederkehr“ (Neheh) – als Tefnut eine der beiden „kosmogonischen Urkräfte“, die am Beginn der Welt stehen⁵⁾: „Wahrheit“ und Ordnung, Erscheinungsweise („Kleid“, „Ornat“) und Handlungsmacht (Sechem) Gottes und Symbolisierung der „Ewigen Dauer“ (Djet) – „Leben und Wahrheit sind uranfängliche Wesenheiten: Sie waren am Anfang, waren bei Gott, und Gott war Leben und Wahrheit“, so zitiert der Autor komparativ das Johannesevangelium herbei (S. 172), nicht ohne zu betonen, daß der Logos dort Prinzip der Welterschaffung ist, während „Leben und Wahrheit“ hier Kräfte der Weltwerdung sind – wie er auch sonst großen Wert darauf legt, zwischen Schöpfung und Entstehen scharf zu scheiden⁶⁾ („Gott in der Welt“ versus „Gott außer der Welt“).

Zum anderen ist Maat die „Tochter“ des Sonnengottes, das Licht, die „zornflammende“ Gerechtigkeit, mit der er den welterhaltenden „Prozeß“ des Sonnenlaufes in Gang hält; in der im kosmischen Maßstab in Gut und Böse (Ordnung und Unordnung) aufgespaltenen Welt ist sie seine Kraft, die immer wieder die Ordnung durchsetzen kann. An der Durchsetzung der Ordnung aber beteiligt sich die Menschenwelt durch den Kult – so reiht sich der Autor in die Interpretationstradition ein, „die Rituale sind dazu da, das Gelingen des Kosmos zu fördern und das Scheitern abzuwenden“ (S. 185). Indem der Opfer-Gottesdienst die Gaben Gottes symbolisch rückerstattet, wird der soziale Tun-Ergehen-Zusammenhang auch für den Verkehr mit der Götterwelt institutionalisiert: In der ausdeutenden Rezitation wird dem Gott mit dem Opfer „Ma'at dargebracht“, und in den Sonnenhymnen wird das Besingen der aufgehobenen Krise schließlich selbst zum stellvertretenden und „versprachlichten“ Maatopfer (S. 192 ff.). Die Möglichkeit der Parteigängerschaft mit dem Gott, der in der gespaltenen Welt über den gemeinsamen Feind, das Böse, triumphiert, gibt den Weltläuften Sinn („Vereindeutigung durch Polarisierung“). – Wie freilich die derartig ihre Struktur bestimmende „Spaltung“ in die Welt gekommen ist, bleibt für den Autor „ziemlich im dunkeln“ (S. 175⁷⁾); darüber nicht nachgedacht zu haben, obwohl ein wesentlicher Teil seiner Darlegungen im zweiten Teil des

⁵⁾ Ausführliche Darstellung auch in Assmann, *Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (s. Anm. 1), 209 ff.

⁶⁾ Und er daher eine *communis opinio* von Maat als von Gott in der Schöpfung „gesetzter“ Ordnung ablehnt (s. besonders § 13., 4. und S. 164 ff.), was wiederum mit dem Gewicht zusammenhängt, das er der Dichotomie „Traditionsreligionen“ – „Bekenntnisreligionen“ beilegt.

⁷⁾ Das sog. „Buch von der Himmelskuh“, auf das der Autor unüberzeugt verweist (a. a. O. und sonst), spricht nicht vom „Bösen im Kosmos“ sondern nur vom „Bösen im Menschen“, und reflektiert somit im Vergleich allenfalls eine Gott-Mensch-Beziehung, wie sie die Sintflut-Legitimierung des Alten Testaments spiegelt.

Buches darauf beruhen, muß als ihre grundsätzliche logische Schwäche angesehen werden. –

Wie den Sonnenlauf zur Maat-Verwirklichung im Kosmos hat Gott aber auch den Staat geschaffen; in seiner Gestalt beteiligt sich die Menschheit ein weiteres Mal an der Durchsetzung der Maat gegenüber der „Isfet“, ihrer Negation (Kap. VII): „Das ist das Signum einer ‚gespaltenen Welt‘. In ihr ist Ordnung nur durch Überwindung vorgegebener Unordnung möglich, die immer das Natürliche und Gegebene darstellt, im Gegensatz zur Kosmogonie, der kein zu überwindendes Chaos vorausging“ (S. 200f.). Genauer: Gott hat den König als „Mittlerwesen“ eingesetzt, um durch ihn auch in der Menschenwelt „Ma'at sein zu lassen“ (S. 204) – „Re bewirkt, daß der König bewirkt, daß Ma'at bewirkt, daß den Menschen Gerechtigkeit und den Göttern Opfer zuteil werden“ (S. 210), so umschreibt der Autor jene „indirekte Kausation“, die Herrschaft legitimiert⁸⁾, weil sie der Königsrolle eine zentrale Funktion im Weltzusammenhang zuweist.

Wie im Kosmos ist es auch auf der Erde das Prinzip Herrschaft, das Ordnung und damit erst Leben möglich macht; nach innen stellt es den Lebensunterhalt sicher und den sozialen Frieden, indem es die divergierenden gesellschaftlichen Kräfte ausgleicht („Recht sprechen zwischen dem Schwachen und dem Mächtigen“), nach außen schützt es vor den Feinden und dem ver- und zerstörenden Fremden. Ohne Staat, ohne den „großen Leviathan“, den „sterblichen Gott“, „dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und Schutz verdanken“, herrscht die Anarchie und das Recht des Stärkeren: „Erstens Konkurrenz, zweitens Mißtrauen, drittens Ruhmsucht“, könnte man den vom Autor angeführten

⁸⁾ Vgl. zu den Diagrammen zur „Kategorie der ‚Indirekten Kausalität‘“ S. 210 auch Assmann, „Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit“, 14; Re und Amun, 284 (s. zu beiden Titeln Anm. 1). Argumentativ gehören die in Frage stehenden Passagen (S. 207 ff.) freilich zu den schwächsten des Buches (Übernahme aus Assmann, Der König als Sonnenpriester, ADAIK VII, 1970, 35): Die „eigenartige Syntax“ eines Satzes „der Struktur PSO ... mit nicht weniger als sechs adverbialen Ergänzungen“ ist keine „umständliche Konstruktion“, sondern ein komplexer Satz von ziemlich normalem Aufbau, sofern man von den Satzstrukturen und nicht vom Einzelbeleg ausgeht (adverbielle Ergänzungen „qualifying the object of certain verbs“, wie sich der von ihm zitierte Gardiner ausdrückt hat, vgl. Gardiner, Grammar, §§ 84; 304; 315; 213), nämlich Verb mit Objektsatz („Inhaltssatz“ in Gestalt eines untergeordneten Adverbialsatzes). Es ist wohl weniger die Syntax „eigenartig“ als vielmehr die Übersetzung: „Re hat den König eingesetzt ... beim Rechtsprechen ..., beim Befriedigen ..., beim Entstehenlassen ...“ (??), ebenso bei seinem Gewährsbeleg (S. 208) dd.tw n-k r3-k hr md.t rdwj hr šm.t, den er tatsächlich mit „man gibt dir deinen Mund beim Reden, deine Beine beim Gehen“ wiedergibt (richtig natürlich: „man erwirkt Dir, daß Dein Mund redet und Deine Beine gehen“, „man läßt Dir“/„man macht deinen Mund reden und Deine Beine gehen“); es ist schon eine ziemlich direkte Kausation: „Re hat bewirkt, daß der König Recht spricht“. Hinzu kommt die (unbewußte) Neigung des Autors zur „Sapir-Whorf-Hypothese“ (Kategorien der Sprache konstruieren Kategorien des Denkens und der Wirklichkeitserfassung), der er auch schon andernorts gern nachgegangen ist (insbesondere bei seinen Überlegungen zur „Perfektivität“ und „Imperfektivität“ der ägyptischen Zeit- und Ewigkeitskonzepte).

Thomas Hobbes direkt zitieren⁹⁾. Und weil Leben und Heil nicht außerhalb des Staates möglich, und weil der Staat als solcher Organ der Maat-Durchsetzung ist – Protagonist des Guten im Kampf gegen das Böse –, führt der Weg zu Gott nur über ihn. Der Spaltung der Welt entspricht die Polarität des Handelns – wer nicht für König und Staat handelt, handelt gegen sie und Gott, Neutralität gibt es nicht (S. 213).

Ohne den Staat als somit auch kosmischer Ordnungsmacht, so zieht der Autor Bilanz im Sinne klassischer Positionen der Ägyptologie (für die etwa die Namen Schott, Morenz und Derchain stehen mögen), „ohne den Staat kann auch der Kosmos nicht leben“ (S. 218) und fiele ins Chaos zurück – Gott ist abhängig von Staat und Kult, könnte man pointieren. Dies folgt eben aus dem Konzept einer „gespaltenen Welt“ und ihrer im Ungefähren belassenen Ursache, um derentwillen der göttliche Schöpfer der Welt auf einmal nicht mehr als ihr absoluter Herr in Erscheinung tritt, sondern wie ein guter Gott des Lichts, der, weil er seine Schöpfung gegen den bösen Gott der Finsternis kämpfend bewahren muß, eines jeden Bundesgenossen bedarf.

Und so sieht der Autor die Amarna-Religion hier denn auch weniger unter dem Aspekt, daß sie die Konturen der absoluten Macht Gottes schärft, sondern mehr als ein monotheistisches „Gegenmodell“, das der Welt ihre polytheistische Eindeutigkeit nimmt, weil es sie entpolarisiert und die klaren Vorgaben zu gutem und schlechtem Verhalten aufhebt: Welt und Lebewesen sind gut und wohlgeraten, es können sich „die lebensspendenden Kräfte des Lichts widerstandslos entfalten“ (S. 231), die Königsrolle büßt ihre Begründung durch die „indirekte Kausation“ ein. Der Herrscher wird Priester – der moralische Impetus seines Handelns geht verloren, weil er nur noch die „Wahrheit“ Gottes verkünden kann, es Gott selbst aber ist, der Gerechtigkeit und Maat garantiert.

In der „Ma'at“ wird demnach der gesamte Inhalt dessen zusammengefaßt, was als das „kulturelle Gedächtnis“ Ägyptens die Lebensregungen des Einzelnen und das Identitätsbewußtsein der Gesellschaft bestimmt, und das als solches seine eigene Geschichte hat (Kap. VIII). „Ma'at steht in der Mitte zwischen Moral und Religion“ (S. 243); es sei der Versuch, sich das Integrationsprinzip verwandtschaftlich organisierter Stammesverbände für den Großverband „Staat“ zunutze zu machen: ein austariertes System von Gabe und Gegengabe, das zuerst gesellschaftliches Verhalten regelt – als Forderung, das Eigeninteresse zu dämpfen („präskriptiver Altruismus“) und Schutz im Tausch für Loyalität zu gewährleisten –, das als Ordnung der Dinge in Welt und Kosmos hinaus verlängert wird und somit in seinem religiösen Aspekt als ideologischer Überbau Herrschaft und Herrschaftsstrukturen legitimiert. Will man in Diesseits und Jenseits zu-rande- und vorankommen, dann nur im Dienst des Staates; der Staat be-

⁹⁾ Hobbes, Leviathan, hier zitiert nach N. Hoerster (Hrsg.), *Klassische Texte der Staatsphilosophie*, dtv bibliothek 6067, München 1983, 111; 125.

ruht aber nach innen auf der Unterlegenheit der Gewalt vor dem Recht und nach außen darauf, daß ein „Prinzip der schlechthinnigen Rebellion“ (S. 248) existiert, das nur vom Staat gebändigt werden kann.

Amarna-Religion aber und Heraufkunft der „Persönlichen Frömmigkeit“, dieser „geradezu kopernikanischen Wende in der ägyptischen Religions- und Geistesgeschichte“ (S. 256), höhlen das Maat-Prinzip aus, weil Frömmigkeit an die Stelle der Verpflichtung zum rechten Tun tritt, Gottlosigkeit, nicht mehr Selbstsucht das Böse ist, die Reziprozität des Gebens und Nehmens von den Mitmenschen auf Gott übergeht, der nun für die Hilfsbedürftigen zuständig ist, und die „indirekte Kausation“ von der „direkten“ ersetzt wird: Gott setzt nicht mehr den Herrscher ein, um die Maat zu verwirklichen, sondern er schenkt sie unmittelbar seinem Günstling. „Der Begriff der Ma'at steht und fällt aber mit der gewissermaßen selbstregulativen Immanenz einer Ordnung, die in der Natur der Dinge liegt. Wenn der Wille Gottes an die Stelle dieser Ordnung tritt, verschwindet die Ma'at“ (S. 252) – und mit ihr die Grundlagen des pharaonischen Königtums. Was einmal Befreiung vom Recht des Stärkeren war, endet als neuer Zwang, den man abschüttelt. Die „Theologie des Willens“ jedoch ermöglicht nun zwar dem Individuum den „Auszug aus der kosmologischen Gefangenschaft“ der Maat-Ordnung, die Emanzipation von der individualitätsfeindlichen „tight society“ mit ihrer „mechanischen Solidarität“ (Durkheim, S. 270); sie nimmt ihm aber auch die Sicherheit eines quasi naturgesetzlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs und wirft ihn zurück auf die Ängste seines negativen Welt- und Menschenbildes. Weil den Ägyptern somit der Ausgleich zwischen den Ansprüchen des Individuums und der Kultur nicht mehr gelingt, gehen sie mit der Gültigkeit des Maatkonzeptes auch ihrer Staatsidee verlustig, und das Ende ihres Staates im ausgehenden Neuen Reich ist auch das Ende ihrer Bewußtseinsgeschichte. Sie sind aber – könnte man pointieren – immerhin auf den Weg gebracht hin zum modernen, bekennenden und individualistischen Menschen, auch wenn sie den achsenzeitlichen „Durchbruch“ nicht geschafft haben.

Und wenn dies auch unter der Vorgabe einer Unterscheidung von primären und sekundären Religionen, von „Traditions-“ und „Bekenntnisreligionen“ eine gültige Folgerung sein mag, stellt sich doch die Frage, was für ein Ende dies sein soll. Es gibt den Begriff Maat weiter, in ungebrochener Verwendungsfülle (S. 252), und wenn auch ihre metaphysische Position eine andere geworden ist, gibt es Pharao noch und den Staat, und es gibt das Nachdenken über sie und die Aussagen, und es gibt sie noch bald anderthalbtausend Jahre; und weiß man denn schon, daß es das Denken nicht gibt, das sich auf sich selbst richtet, und den Einzelnen, der sich als solcher erkennt? Es mag das Ende einer Form der Idee sein, aber gewiß ist es nicht auch das Ende ihrer Geschichte; dies „Ende“ wirkt ein wenig wie die verschleierte Neuauflage jener alten, wenn auch nicht besonders ehrwürdigen, aber unter Ägyptologen immer noch beliebten Vorstellung, nach der Ägypten nach dem Neuen Reich und dem Verlust von Großstaat

und hegemonialer Position politisch in Anarchie und geistig in Agonie verfallen sei – eine altersschwache und alterstarre Kultur, die nur noch gewissermaßen als Mumie in die neue Zeit hineinragt.

Abschließend (Kap. IX) kommt der Autor zum Ergebnis, daß das Maat-Konzept in zweierlei Hinsicht eine Stufe in der bewußtseinsgeschichtlichen Evolution spiegelt, nämlich sowohl in der Entwicklung der Ethik wie der Religion. Die „vertikale Solidarität“, wie sie in der Weisheitsliteratur reflektiert wird, die „Herrenmoral“ mit Selbstbindung des Herrschers – „Herrschaft, im Sinne institutionalisierter Macht, tritt vom frühesten Anfang an in der Maske des Schutzes auf“ (S.277) –, steht zum einen zwischen der Gruppensolidarität und „Einfachen Sittlichkeit“ segmentärer Gesellschaften (den „naturwüchsigen“ ... Wertideen“, S.276) und den rationalen und expliziten Ethiken hochintegrierter Gesellschaften; zum anderen steht die Maat-„Religion“ zwischen Stammesreligionen und „der Religion, so wie wir sie verstehen“ (S.283). Sie ist noch identisch mit den Forderungen der Moral und der Herrschaft, während in den „sekundären“ Religionen – die „ihrem Kern nach Widerstandsbewegungen“ sind (S.281) – das Religiöse im eigentlichen Sinn gegenüber dem Politischen und Moralischen ausdifferenziert worden ist. Ohne daß es nochmals eigens ausgeführt wird (aber in der Einführung vorformuliert, in Kap. V jedoch konterkariert worden war), legt der Autor damit auch ein Bild vor von der Entstehung von Religion selbst: als allmähliche Differenzierung, Abstrahierung und schließlich Transzendierung von gesellschaftlichen Sinnsystemen – wenn man so will: als Illustration zum Evolutionsmodell Ludwig Feuerbachs und als Alternative zu den Phänomenologien des Numinosen und „Heiligen“ und ihren Ursprungshypothesen.

Das alles ist großartig gedacht und hat einen Denk- und Darstellungsstil von eigentümlicher Schönheit und suggestiver Überzeugungskraft; der Autor ist bewunderungswürdig kenntnisreich, er verfügt über eine geschmeidig fließende, dann und wann geradezu betörende Sprache und über eine Begrifflichkeit von manchmal poetischer Präzision. Aber gerade weil das intellektuelle Niveau dieses Buches so unbestreitbar ist, müssen sich an ihm auch seine Schwächen messen lassen:

Zunächst einmal führt es wohl beispielhaft vor, wie sich aus den Verhaltens- und Wissensformen der Alltagswelt schrittweise „symbolische Sinnwelten“ entwickeln lassen, wie sozialetische Forderungen von kleineren auf größere Verbände übertragen (Kap. III und VIII) und schließlich hypostasiert werden (Kap. IV und V), wie Sinnwelten zu ihrer Legitimierung theoretische (Kap. VI) und organisatorische (Kap. VII) Stützkonstruktionen hervorbringen und diese in die Subjekte zurückwirken. Aber das Verfahren gerät dem Autor zunehmend aus dem Blick. Zum einen, weil sich unversehens herausstellt, daß er seine wissens- und religionssoziologische Untersuchung – zu den Wechselwirkungen von institutionalisierenden Prozessen und legitimierenden symbolischen Sinnwelten – auch in der Horizontalen denkt, daß er analytische Kategorien auch im Sinne von Entwicklung liest:

von der einfachen zur komplexen Gesellschaft. Aber „Einfachheit“ in der Geschichte ist ein Perspektivenphänomen: Ferne Landschaften sind flächiger, haben klarere Strukturen und gefälliger Linien als die nahen, die sich in Details auflösen. Es ist nicht totalitäre Kompaktheit, die etwa das Alte Reich auszeichnet, sondern, daß die Widersprüche, die es schließlich verzehren, nicht in Sicht kommen können, weil sie noch nicht „zur Sprache gebracht“ worden sind. Und was in der Ersten Zwischenzeit zur Sprache kommt, ist dann wieder nur Krisensymptom eben jener „Standesethik“¹⁰), deren Status der Autor analytisch entwickelt hatte, Zeichen einer Bewußtseinskrise nicht der Gesellschaft, sondern von Vertretern eines Gesellschaftssegments. Das Ausgreifen der Maatkonzeption in alle Sinnbezirke und ihre Reflexion wird somit auch nicht als Bewegung hin zu leistungsfähiger Realitätsbewältigung und größerer gesellschaftlicher Pluralität nachgezeichnet, sondern als Aushöhlung einer Kompaktheit, die Fiktion ist; der Prozeß muß außerdem im Neuen Reich einem raschen Ende zugeführt werden, weil der Autor ihn im Sinne seiner Religionstypologie und der Jasperschen Perspektive der Weltgeschichte instrumentalisiert hat.

Die dichten Beschreibungen der Diskurswelten der Maat werden unter zwei Basisvorgaben ausgeweitet, nämlich dem Prinzip der „gespaltenen Welt“ und dem der kategorialen Trennung von „primären“ und „sekundären“ Religionen. Eine „primäre“ Religion ist gleichbedeutend mit Kultur, ist eine „symbolische Sinnwelt“, die „menschliches Handeln und politische Ordnung fundiert“ (S. 20), eine „Traditions- oder Kulturreligion“; die Götter sind „nicht Gegenstand des ‚Glaubens‘, denn sie gelten als evident“ (S. 22) und sind daher „übersetzbar“ (z. B. *interpretationes graecae*). Eine „sekundäre“ Religion – eigentlich gemeint ist eine „Religion zweiten Grades“¹¹) – ist eine Religion, in der der außerweltliche Gott sich bekannt machen, offenbaren muß und ein Bekenntnis zu sich fordert, und die daher als „System von letztinstanzlichen Verbindlichkeiten (Forderungen an den Menschen)“ (S. 280), das sich nur auf ihn beruft, die „Auswanderung aus den traditionellen Lebensformen und Alltagsnormen der Kultur“ (S. 20) bewirkt; Beispiele solcher „Bekenntnisreligionen“ wären etwa die Orphiker oder die Stoa, jüdische, urchristliche Bewegungen, gnostische und hermetische Sekten.

Nun ist diese Religionstypologie allerdings letztlich unausgereift in ihrer Dichotomie von Transzendenz und Immanenz, Schöpfung und Entstehen, Offenbarung und Tradition, Glauben und Wissen, und den auf diesen Abgrenzungen aufbauenden (neo-)evolutionistischen Folgerungen. Sie übersieht nicht nur die Bemühungen des späten Plato und des gesamten Neupla-

¹⁰) Oder anders: die Krise der „Residenzkultur“; es ist bedauerlich, daß Assmann die neuen Erkenntnisse von St. J. Seidlmayer (Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich. Studien zur Archäologie der Ersten Zwischenzeit, SAGA 1, Heidelberg 1990) zur Kultur der 1. Zwischenzeit nicht zur Kenntnis genommen hat.

¹¹) Auch im Sinn seiner Gewährsliteratur – S. N. Eisenstadt (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit: ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, stw 653, Frankfurt/Main 1987.

tonismus bis in das 19. Jahrhundert hinein um die „große Kette der Wesen“¹²⁾ oder auch nur der scholastischen Philosophie um die Entfaltung des Schöpfungsbegriffs als „Selbstmitteilung“ des transzendenten Gottes, der in seiner Schöpfung gegenwärtig bleibt („Solange das Ding Sein hat, solange muß Gott in ihm gegenwärtig sein, und zwar entsprechend der Daseinsweise eines jeden Dinges“, Thomas von Aquin, Summa theol. I q. 8 a.1); sie ist auch unbekümmert um seine, Assmanns, eigenen Bestimmungen der Gleichzeitigkeit von Transzendenz und pantheistischer Welthaltigkeit des ägyptischen Gottes¹³⁾. Sie hat keinen Ort für die „Ergebung“ in den Willen des absolut transzendenten Gottes im Islam, die mit der Einheit von Politik und Moral einhergeht (und begründen Identitätserklärungen von Jahwe, Allah und Gottvater nicht auch ihre „Übersetzbarkeit“?) und keinen für die onto-theologisch begründete christliche *ordo*: Gott im Mittelalter wäre, weil evident und alternativenlos, nicht „Gegenstand des ‚Glaubens‘“, und das Christentum in Gestalt der Papstkirche, zumal der *Ecclesia militans* mit ihrem Herrschaftsanspruch, würde eine Religion im „eigentlichen und empathischen Sinne“ (S. 19, 22) erst wieder durch Wilhelm von Ockham oder in den häretischen, endlich protestantischen Bewegungen.

Wenn es sich aber tatsächlich so auf den Punkt bringen läßt, daß hier das Maß an Begründungsfreiheit des Glaubens – „Unsere allerheiligste Religion gründet sich auf Glauben, nicht auf Vernunft“ spottete David Hume¹⁴⁾ – den Rang einer Religion in der Evolutionshierarchie bestimmen soll, der Kierkegaardsche Wille zur religiösen Hingabe; und wenn der Autor tatsächlich davon ausgeht¹⁵⁾, daß der wissenssoziologische Begriff der „symbolischen Sinnwelt“ nur für solche Religionen gelten soll, die nicht das Stadium des „Bekennens“, der Berufung auf die *lex libertatis* einer Verkündigung erreicht haben – wenn es denn so wäre, wird hier entweder die Innensicht eines radikalen Protestanten zum Maßstab erhoben oder aber tritt ein Mangel an historischem Blick in Erscheinung, der einem Buch mit religionswissenschaftlichem Anspruch nicht ansteht. Der Autor scheint nicht zur Kenntnis nehmen zu wollen, daß, wie alle Religionen, auch die christliche bis in die frühe Neuzeit hinein Weltdeutung integriert hatte, und daß auch in den sich ausgliedernden Wissenschaften noch lange Zeit an die Stelle des weiter Unbekannten und Unerklärbaren „Gott“ gesetzt wurde. Und Glauben und Wissen sind nicht konträr: Bewußtsein und Gefühl der exi-

¹²⁾ Arthur O. Lovejoy, Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt/Main 1985.

¹³⁾ Etwa „in Theologie und Frömmigkeit“ oder „Re und Amun“; vor allem auch ders., Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines „Höchsten Wesens“, in: W. Westendorf (Hrsg.), Aspekte der spätägyptischen Religion, GOF IV 9, Wiesbaden 1979, 7 ff.

¹⁴⁾ Enquiry concerning human understanding X 2 (dt. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Philosophische Bibliothek 35, Hamburg 1973, 154).

¹⁵⁾ Oder, wahrscheinlicher, die entsprechende Literatur nicht ausreichend verinnerlicht hat (Alfred Schütz und Thomas Luckmann werden jedenfalls zitiert).

stentiellen Abhängigkeit von einer Macht außerhalb ist nur die andere Seite eines Wissens von ihr. Wenn es sie denn gibt, sind Religionen zweiten Grades fortgeschrittenere Wissenssysteme, aber gewiß nicht „eigentlichere“ Religionen. – Aber wahrscheinlich ist diese Typologie kaum mehr als eine modernisierte Fassung des Morenzschen Versuchs, eine Kontrastdiagnose aus den Gegensatzpaaren¹⁶⁾ „(ägyptische) Nationalreligion vs. Weltreligionen“, „(ägyptische) Kultreligion vs. Buchreligionen“, „historisch gewachsene Religion vs. Offenbarungsreligion“ möglich zu machen, ein Versuch, dem damals wohl ein Erkenntnisfortschritt zuzugestehen war.

Neben die Schwäche der Kategorienbildung stellt sich eine Unentschiedenheit und Ungenauigkeit der religionswissenschaftlichen Analyse. Unentschiedenheit: Einerseits wird die Linie verfolgt, wie eine „symbolische Sinnwelt“, eine „Kulturreligion“ aus gesellschaftlichen und moralischen Gegebenheiten und Forderungen aufgebaut wird, andererseits besteht Religion offensichtlich auch schon neben diesen, anscheinend – wenn auch unausgesprochen – in Gestalt von Totenglauben und numinosen Empfindungen. Der Ägyptologenmeinung wird widersprochen, daß die Maat eine Rolle in der Schöpfung einnahm (S. 164), um ihr wenig später eben diese in Gestalt der Tefnut zuzusprechen (S. 168f.); andererseits werden die schönen Bögen seiner systematischen Entfaltungen häufig ganz unvermittelt von ägyptologischen Lehrmeinungen gestützt, die durch ihr Alter auch nicht zutreffender geworden sind; da fallen dem Autor bei Überlegungen zur „dualen Konzeption“ von Leib und Seele nicht Plato oder Aristoteles ein, sondern nur die Affirmation des „typisch ägyptischen“ Dualismus (S. 124), da ist schon vor aller Entwicklung komparatistischer Momente das Totengericht „die einzige Idee von zentraler Bedeutung, die Ägypten mit den großen Weltreligionen verbindet“ (S. 122), bilden im Staat des Alten Reiches „Sinn und Herrschaft“ ein so „kompaktes Ganzes“ (S. 55), wie man sich das immer vorgestellt hat, und ist der Zerfall der Verständigungstraditionen in der Ersten Zwischenzeit der Quell allen intellektuellen Fortschritts; da weiß er genau, was „der“ Ägypter gedacht und gemeint hat und daß „genau diese Unterschiede im ägyptischen Denken nicht gemacht“ werden¹⁷⁾: eine unangemessene Rekurrenz auf Affirmation, Konfirmation und behauptete Selbstevidenz¹⁸⁾;

¹⁶⁾ Gott und Mensch im Alten Ägypten, Leipzig 1964; ders., Der ägyptische Totenglaube im Rahmen der Struktur der ägyptischen Religion, in: Eranos-Jahrbuch 34, 1965, 399 ff.

¹⁷⁾ Bei der Besprechung einiger Verse aus den Klagen des beredten Bauern: „Nach unseren Begriffen scheint der Oasenmann in solchen Tiraden, wie wir sagen würden, ‚das Kind mit dem Bade auszuschütten‘. Richtig ist, daß hier jemand, der Recht sprechen sollte, schweigt. Aber damit steht doch noch nicht die ganze Welt auf dem Kopf...“ (S. 72f.). Jedoch: der Bauer spricht nicht in Tiraden, sondern in „Topoi“, und dies ist somit nicht mit fehlenden Unterscheidungen im Denken zu erklären, sondern im Rahmen einer Topik, die etwa auch der europäischen „Vanitas“-Lyrik vertraut ist.

¹⁸⁾ Dazu gehören auch einigermaßen schlichte Sentenzen wie etwa die folgenden: „Die Ägypter hatten einen großen Respekt vor der Macht der Worte“ (S. 80); „Kunst und Handwerk waren in Ägypten Staatsmonopole und geradezu militärisch organisiert“

Ungenauigkeit: Nicht nur die ägyptische Staatstheorie, sondern auch – könnte man des Autors Formulierungen polemisch ummünzen – seine Geschichte der Maat „steht und fällt“ „mit der Idee der gespaltenen Welt“ (S. 211; 251; 252) und ihrem immerwährenden Kampf von Gut und Böse, Licht und Finsternis, dem „sekundären Dualismus“, der, er weiß nicht wie (S. 176), in die ägyptische Welt gekommen ist und sie bestimmt. Aber man kann sehr genau sehen, was es damit auf sich hat: Das Böse in der Welt hat im kosmischen Maßstab gewissermaßen zwei personalisierte und „konstellative“ Varianten, Apophis, Chaoschlange und Sonnenfeind, und Seth, den Osiris/Horus-Gegner. Seth kommt in die Welt als eine der Transformationen des sich selbst entfaltenden Gottes¹⁹; die Entstehung oder Erschaffung des Apophis wird nicht formuliert, ist aber zweifach impliziert. Er ist erstens Teil der Weltkonstituente „Gegenwelt“/Unterwelt und diese ihrerseits ist Osiris (Schlußbild des Pfortenbuches); und Apophis entsteht zweitens zugleich mit eben jenem Akt, mit dem Gott der Ungeschiedenheit der Präexistenz die Existenz abgerungen hat, indem er zu sich kam²⁰) – nämlich als Negation jenes Aktes: Erst das Sein macht auch das Nicht-Sein möglich. Der eine ist das zerstörerische Prinzip aus Gott und in Gott, der andere verkörpert die Denkmöglichkeit einer Rücknahme der Entscheidung Gottes, den Anfang zu setzen; das eine kann er als „Gewordenes“, wie alle anderen Weltkonstituenten, zurücknehmen in sich, das andere bleibt als immerwährende Möglichkeit, solange Gott das Sein aufrechterhalten will – „Millionen von Jahren“, sagt Atum im Totenbuch-Kapitel 175: Selbst wenn dort das Weltende nicht explizit genannt würde, impliziert ein Weltanfang auch ihr Ende; und wie das eine liegt auch das andere im Willen Gottes. Und solange Gott will, negiert die Nacht den Tag und wird der neue Tag aus der Nacht, vergeht das eine Leben und erneuert sich im anderen, wird das Neue aus dem Alten; die innerweltliche Negation gefährdet nicht die Welt, sondern ist Teil ihres Funktionsmechanismus, ist kosmologisches Prinzip, die absolute Negation des Seins aber ist Funktion des absoluten Willens, unabhängig von jedem geschöpflichen Zutun. Der Kampf gegen Apophis wird solange gewonnen, solange Gott es für richtig hält. Die „Wiederholung der Schöpfung“ in den Prozessen von Natur, Gesellschaft und Gottesdienst ist Form der „sakramentalen Ausdeutung“ hin auf jenes erste Mal der Welterschaffung, oder aber es ist Referenz auf jenen „Präzedenzfall“; „Ma’at“-Tun und „Ma’at“-

(S. 52f.); (Ma’at) „Als Zentralbegriff des ägyptischen Denkens ist er unübersetzbar: Er steht und fällt mit dem ägyptischen Weltbild. Es scheint kaum eine Sprache zu geben, die ein Wort ähnlichen Bedeutungsumfangs kennt, denn es gibt keine Kultur bzw. Gesellschaft, die ein dem altägyptischen hinreichend ähnliches Weltbild ausgebildet hätte.“

¹⁹) Etwa, in der heliopolitanischen Fassung, aus Atum, über Schu und Tefnut, Geb – „Erde“ – und Nut – „Himmel“, aus denen in gleicher Transformationsstufe/ „Generation“ mit Osiris, Isis und Nephthys auch Seth entsteht.

²⁰) S. Hornung/Brodbeck, LÄ s.v. Apophis; Hornung, Der Eine und die Vielen, Darmstadt 1971, 151 ff.; ders., Altägyptische Höllenvorstellungen, Berlin 1968.

Sagen interpretieren das Seiende, aber konstituieren es nicht mit. Die Welt ist nicht „gespalten“, sondern ein „dynamisches System“, das Werden und Verfall integriert und von Gott in Gang gehalten wird, solange er will; die Welt hat die Stabilität einer „stehenden Welle“.

Dies aber hat vielerlei Korollarien. Die Kontingenz des Bösen, mit der sich fast alle Religionen abgemüht haben (wie kommt das Böse in die Welt, die ein vollkommener – und damit auch guter – Gott geschaffen hat), kennt die ägyptische Religion nicht, weil das Böse Funktionselement des Weltsystems ist. Das „Gelingen des kosmischen Prozesses“ steht nicht „fortwährend auf dem Spiele“ (S. 195) und muß durch Kult und Staat in Gang gehalten werden, sondern auf der einen Seite wird die Mechanik der Welt, ihre „Physik“ zur Sprache gebracht und sakramental ausgedeutet, auf der anderen Seite hat das erkennende Subjekt seine gesellschaftlichen Institutionen als Teil der überzeitlichen *ordo* begriffen, die erfolgreich sind, wenn sie im Einklang mit der kosmologischen Struktur handeln – deren Realität aber existiert unabhängig von ihrer Erkenntnis und unabhängig von der Existenz des Erkennenden und seiner Mitwirkung, ist aber für ihn selbst existenzbestimmend: er muß um seiner selbst willen, bangend und hoffend, aber tatkräftig, in ihr nach ihren Regeln handeln.

Und man kann so der Geschichte der Maat ein anderes Aussehen geben, der ihren Diskurs nach dem Neuen Reich nicht ins Leere laufen läßt. „Persönliche Frömmigkeit“ und „Theologie des Willens“ dokumentieren nicht den „Auszug aus der kosmologischen Gefangenschaft“ der Maat-*ordo*, sie nehmen nur die Abhängigkeit des kosmologischen Systems – der „Physik“ der Welt – vom Willen Gottes deutlicher in den Blick: der absolute Wille hat die Welt immer schon in Gang gehalten, nun kommt er zur Sprache. Die onto-theologische Konzeptualisierung der Wirklichkeit als Maat wird nicht ungültig, sie wird nur einem gewachsenen Realitätsbewußtsein angeglichen. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist nicht aufgehoben, sondern verlagert sich; weder im Staat noch in der Gesellschaft, weder in den Repräsentanten des Königtums noch in der Realität der Herrschaft ist das Gute immer erfolgreich – aber Gott wird es dennoch belohnen.

Im ausgehenden Neuen Reich beginnt, was die Geistes- und Religionsgeschichte der folgenden Jahrhunderte bestimmen wird: Angesichts eines immer deutlicher werdenden Ungenügens im Sinne seiner ideologischen Vorgaben verliert der Staat seine Kompetenz als Heilsinstitution und wird faktisch säkular, die „Heilsgüter“ aber spendet Gott selbst. Auch wenn im irdischen Pharaos das Ungenügen oder endlich gar – etwa in den persischen oder makedonischen Repräsentanten – das Böse herrschen mag, der wahre Pharaos „im Himmel“, im Reich der Ideen und Götter, führt Recht und Wahrheit immer noch zum Sieg, und es ist dies, was die Texte, die Bilder und die Tempel vor Augen führen. Erst jetzt hat sich die Welt gespalten, wird dualistisch, aber im Sinne von Gnosis und Hermetik: die Welt der Menschen ist das Reich der Finsternis geworden, sie bedürfen

der jenseitigen Erlösung. – So gesehen aber erweisen sich die „Ausgänge aus der Maʿat“, die der Autor anbietet, weniger als analytischer Fortschritt denn als Variante dessen, was Morenz und Brunner schon gemeint haben.

Nun ist das Buch seiner ganzen Rahmgebung nach auch ein Versuch, dem antiken Ägypten einen Ort im kulturwissenschaftlichen Diskurs von heute zu geben²¹); zu den Erfolgsbedingungen eines solchen Versuches gehört ein gerütteltes Maß an rhetorischer Begabung, an Assoziations- und Anpassungsfähigkeit und vor allem an Vertrautheit mit den außerfachlichen Denkbewegungen. Dies alles steht dem Autor reichlich zu Gebote, und man kann ihm das Recht auf die genießerische Leichtigkeit konzedieren, mit der er sich in erlauchten Kreisen bewegt; aber wenn es vielleicht auch zutreffend sein mag, daß Friedrich Nietzsche dies richtig und jenes falsch sieht, hat der Autor jedoch mit Sicherheit nicht, wie Nietzsche, Gesundheit und schließlich Vernunft an die Mühsal der Verfertigung des Gedankens drangegeben.

Seine Gedankenarbeit hat vielmehr etwas Unverbindliches, nur dem Augenblick Dienliches, und die Art, wie er Konzepte aufgreift und für sich reklamiert, wie eine Flut von Sekundärliteratur in den Anmerkungen auftaucht und doch ohne Konsequenzen bleibt, ist gleichzeitig gargantuesk und geschmäcklerisch. Eric Voegelin etwa ist ihm nicht der Verfasser einer riesenhaften Synthese über antike Staatssysteme, für den die politische Philosophie Platons das Credo und das gnostische Denken aller Zeiten die Ursache des Verfalls ist, und bei dem zu erörtern wäre, ob seine Vorstellungen zur Sache beitragen könnten oder eher nicht, sondern er ist ein „konservativer Politologe“ aus Österreich (S.28), dessen Interpretationen mit „jener ‚Reichsmystik‘“ zusammenhängen, „die nach dem Untergang der Donaumonarchie in österreichischen konservativen Kreisen lebendig war“ (S.31); als Stichwortgeber darf er freilich fungieren²²).

Die wissenschaftliche Gleichgültigkeit des Autors den Werken gegenüber, die ihm Stichworte liefern, und das Fehlen einer ernsthaften Auseinandersetzung mit ihnen arbeitet denn auch gegen ihn selbst und seine scheinbaren Ziele – scheinbar, weil er auch sie sich vorgeben läßt (z.B. hier von Eisenstadt) und dann nur eine Form assoziativer Annäherung an sie betreibt: Obwohl er zu seinen Motivationen erklärt, Unkenntnis und europozentrische Vorurteile bei seinen Gesprächspartnern und Gewährsleuten beseitigen zu wollen, beruft er sich gleichzeitig auf deren Analysen; statt bei selbständigen Synthesen über Sein und Bewußtsein vorindustriel-

²¹) Genauer: die Analyse Ägyptens unter der Fragestellung nachzuliefern, die Eisenstadt (Hrsg.), Kulturen der Achsenzeit, vorgegeben hatte.

²²) Diese Art der Desavouierung Voegelins hängt natürlich auch damit zusammen, daß Assmanns Vorstellungen sich nicht so sehr von den seinen unterscheiden – während Assmann genetisch denkt (von den gesellschaftlichen Strukturen zu den theologischen), legt Voegelin mehr Wert auf Analogie und Innensicht (und hat nicht Ägypten, sondern vorrangig die – assyrisch-babylonischen, persischen, hellenistischen – Reichsbildungen des ersten Jahrtausends zum Gegenstand).

ler Gesellschaften zu bleiben und deutlich zu machen, daß die Sinngebungsverfahren hochintegrierter Gesellschaften, welcher Zeit auch immer, nur noch wenig gemein haben mit denen von Stammesgesellschaften, sucht er dennoch Rückversicherung bei den Kriterien von Emile Durkheim, Talcott Parsons oder Max Weber und ihren Nachfolgern in der historischen Soziologie oder Anthropologie, denen diese Großgesellschaften letztendlich nur als Folien dienen, die keinen Blick für sie und wenig Interesse an ihnen haben können. Was Wunder, das auch der Autor den altorientalischen Kulturen in einer kulturellen Evolution nur Zwischenpositionen zuzuteilen vermag.

Und so ist es denn unter allen Philosophen ausgerechnet Karl Jaspers, mit dem er posthum den Dialog aufnehmen will; dies geschieht freilich nicht, weil der Autor etwa Jaspers' Einsichten für besonders illuminierend gehalten hätte, sondern es geschieht, weil Jaspers der Gewährsmann seiner Gewährleute ist – er unterwirft sich einfach einer Autorität, auch wenn er die Einzelheiten von deren geschichtsphilosophischen Ressentiments kritisiert; und der „Jargon der Eigentlichkeit“ ist dem Autor nicht fremd. Letzten Endes gibt er nämlich nur vor, sich in jenen Diskurs einzugliedern, mit dem sich das postmoderne Denken – indem es sich auch auf Nietzsche und die deutsche Existenzphilosophie beruft – resigniert abgewendet hat vom Anspruch auf wahre Erkenntnis und versucht, dem Allwissenheitsgestus der Systemphilosophie Widerstand zu leisten; der Autor läßt gewissermaßen das Individuum in Ägypten erwachen, um sich gegen die Maat zu wenden wie Paulus gegen die griechische Philosophie oder die französischen Dekonstruktivisten gegen Hegel. Man muß aber nur einmal das Unterkapitel IV 3 „Ma'at und die Schöpfung des inneren Menschen“ damit vergleichen, wie in eben jener Denkhaltung Hannah Arendt der „Entdeckung des inneren Menschen“²³⁾ in der Antike nachgeht, um gewahr zu werden, daß dem Autor Philosophie allenfalls ein modisches Ornament ist.

Weil hier nun der Rezensent seinen Mißfallensbekundungen freien Lauf gelassen hat, muß er doch wohl auch wieder daran erinnern, daß die andere Seite seiner Haltung Bewunderung gewesen ist. Um es in aller Deutlichkeit zu sagen: Es ist das schöne Buch eines großen Ägyptologen – eine kulturhistorische Synthese, für die alle Register des Wissens und der Brillanz gezogen werden. Der Leser gerät in den Sog seiner Wörter, Gedanken und Begriffe; es nimmt einem streckenweise den Atem. Aber dem Rausch folgt die Ernüchterung: der große Wurf, den man dem Autor zutraut und der das Buch hätte sein können, ist es nicht. Es verspricht, Gegenstände des Faches auf jenem intellektuellen Niveau vorzuführen, das den kulturellen Diskurs möglich macht, löst dieses Versprechen aber nicht immer ein. Dazu ist der Gestus des Verfügens zu ausgeprägt und der „Recycling“-Anteil zu hoch, dazu wird der Autor allzu häufig von den ihm ungebremst

²³⁾ Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes 2: Das Wollen*, Serie Piper 706, München-Zürich 1989, 54ff.

zufließenden Assoziationen und der suggestiven Eingängigkeit seiner Sprache auch da weitergetragen, wo er etwas hätte erst zu Ende denken müssen; dazu ist sein postmoderner Eklektizismus, sein höheres „name dropping“ manchmal allzu schwer erträglich.

Vielleicht wird es ja einem Ägyptologen nie anders als feuilletonistisch möglich sein, die Inhalte eines marginalen Faches wie des seinen über die Aufmerksamkeitsschwelle einer intellektuellen Öffentlichkeit zu heben, und wenn es so ist, setzt Jan Assmann die Maßstäbe; dem Autor und dem Fach aber wäre zu wünschen, daß er zurückfände zu den Mühen eines Forschens und Nachdenkens, das „bei sich“ ist: „der wahrhafte Gedanke ist keine Meinung über die Sache, sondern der Begriff der Sache selbst.“.

Universität Göttingen
Seminar für Ägyptologie
und Koptologie
Prinzenstr. 21
37073 Göttingen

Friedrich Junge