

Jan Assmann

Verständigung über Geschichte und Repräsentation von Vergangenheit im Alten Orient

Geschichte und Antigeschichte

In seinem bahnbrechenden Buch »Meaning in History«, das unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg entstand, bestimmte der Philosoph Karl Löwith die Geschichte als eine der jüdisch-christlichen Tradition eigentümliche Sinngestalt und stellte sie dem griechischen Modell der kosmischen Ordnung und zyklischen Zeit gegenüber.¹ In dieser Antithese erschien Geschichte als eine kulturelle und theologische Konstruktion und nicht als eine unvermeidliche und natürliche Dimension menschlichen Daseins. Im selben Sinne und in denselben Jahren schrieb der Politologe und Philosoph Eric Voegelin sein monumentales, auf 6 Bände angelegtes Werk »Order and History«, in dem er die »kosmologischen Kulturen« des Orients – Ägypten, Mesopotamien und China – dem alten Israel gegenüberstellte mit dessen Projekt, den Rahmen der kosmischen Ordnung aufzubrechen und in die Freiheit der Geschichte mit und unter Gott vorzustoßen, einem Gott, von dem man glaubte, daß er sich weniger in der Inangenhaltung der kosmischen Ordnung offenbarte, als vielmehr im Gang der Geschichte.² Dieser Gegensatz von Geschichte und Kosmos, linearer und zyklischer Zeit, monotheistischen und heidnischen Formen der Weltmodellierung und Zeitkonstruktion

1 Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago 1949 (dt.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Sämtliche Schriften 2, Stuttgart 1983).

2 Eric Voegelin, *Order and History*, 5 Bde., Baton Rouge 1956–1985.

fand seinen prägnantesten Ausdruck in einem anderen Buch, das in den Nachkriegsjahren entstand, nämlich Mircea Eliades »Le mythe de l'éternel retour«, dessen deutsche Übersetzung unter dem noch präziseren Titel »Kosmos und Geschichte« erschien.³ Eliade stellte nicht nur Kosmos und Geschichte gegenüber, sondern stellte »Kosmos« als eine Form bewußter Antigeschichte dar, das heißt, eine Konstruktion von Zeit und Geschichte, die als Abwehr dessen gedacht war, was Eliade »den Schrecken der Geschichte« nannte.⁴ Das Gegenteil von Geschichte erschien im Licht von Eliades Theorie nicht einfach als Abwesenheit von Geschichte, sondern als eine positive Gegenkonstruktion. Dieselbe Einschätzung primitiver oder archaischer Gesellschaften als Lebensformen, nicht in Abwesenheit, sondern in Abwehr von Geschichte, liegt auch Lévi-Strauss' Unterscheidung heißer und kalter Gesellschaften zugrunde.⁵ Kalte Gesellschaften bilden eine besondere Form der Weisheit aus, Wandel mit Hilfe der Institutionen zu vermeiden, die sie sich geben, während heiße Gesellschaften die Geschichte zum Teil ihres Selbstbildes und Motor ihrer Entwicklung machen. Allen diesen und vielen anderen Theorien – wie zum Beispiel Karl Jaspers Buch »Vom Ursprung und Ziel der Geschichte«⁶ oder Arnold Toynbees monumentalem

3 Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (dt.: *Kosmos und Geschichte*, Reinbek 1966).

4 Vgl. Aleida Assmann, *Die Obsession der Zeit in der englischen Literatur der Moderne*, *Eranos* 99.

5 Claude Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt am Main 1975, Bd. 2; vgl. hierzu Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, S. 66–86.

6 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949. Vgl. hierzu Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, 2 Bde., Frankfurt am Main 1987; ders. (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, 3 Bde., Frankfurt am Main 1992; Aleida Assmann, *Einheit und*

Werk »A Study of History«⁷ – gemeinsam ist die Relativierung der Geschichte. In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg begann man die Geschichte als etwas zu betrachten, was einen Anfang hatte und ebensogut auch ein Ende haben kann, was eine bestimmte Struktur aufweist, die von kulturellen Konstruktionen und Repräsentationsformen abhängt, und, vor allem, was vermieden, abgewehrt, ausgeschlossen und konterkariert werden kann in Formen, die ebenso als kulturelle Konstruktionen und Repräsentationen zu werten sind. Geschichte erschien nicht länger als das gewissermaßen natürliche und unvermeidliche Schicksal der Menschheit, sondern als eine kulturelle Konstruktion, die sich neuen Methoden wissenschaftlicher Analyse erschloß. Diese Analyse führte, wie wir gesehen haben, zur Ausbildung zahlreicher konventioneller Dualismen wie Kosmos und Geschichte, zyklische und lineare Zeit, Mythos und Geschichte, heiße und kalte Gesellschaften, achsenzeitliche und vorachsenzeitliche Gesellschaften, kosmologische und historische Kulturen, Weltgeschichte und Heilsgeschehen (der deutsche Titel von Löwiths »Meaning in History«) und so weiter, von denen sich die neuere Kulturwissenschaft wieder freizumachen versucht. Das allgemeine Motiv hinter der Relativierung der Geschichte und den dualistischen Konstruktionen von Vor-, Nach- oder Gegengeschichte bildet die Sehnsucht nach einer Flucht vor dem »Schrecken der Geschichte«, um mit Eliade zu reden, der die ganze Welt in Bann geschlagen hatte.⁸

Vielheit in der Geschichte. Jaspers' Achsenzeit-Konzept, neu betrachtet, in: Eisenstadt (Hg.), *Achsenzeit II*, S. 330ff.; dies., *Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte*, in: Dietrich Harth (Hg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart 1989, S. 187–205.

7 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, 6 Bde., Oxford 1934–39.

8 Mircea Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Reinbek 1966, S. 114–133; vgl. hierzu Aleida Assmann, *Fluchten aus der Geschichte. Die Wiedererfindung von Tradition vom 18. bis zum*

Vieles an dieser dualistischen Konstruktion kultureller Zeit und Geschichte scheint nicht viel anderes zu sein als eine säkularisierte Fassung der traditionellen Unterscheidung zwischen *historia sacra* und *historia profana*, die in ihrer einflußreichsten Fassung auf Augustinus zurückgeht und die ihrerseits in dem gründet, was ich die »Mosaische Unterscheidung« genannt habe, die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion.⁹ Für Augustinus war der Kreuzestod und die Auferstehung Christi das schlechthin einmalige Ereignis in der Geschichte, das die Zeit in ein Vorher und Nachher schied und dadurch zur Linie streckte. Im Gegensatz zu den Heiden, die orientierungslos im Kreise herumlaufen, schreitet die Christenheit in grader Linie auf die Erlösung zu.¹⁰ Offenbarung generiert lineare Zeit und Geschichte im emphatischen Sinne. Die Offenbarung des Gesetzes am Sinai teilte die Zeit und die Geschichte in die Perioden *ante legem* und *sub lege*, »vor« und »unter dem Gesetz«, und das Erscheinen Christi führte eine neue Periode herauf »nach dem Gesetz« und »unter der Gnade« (*sub gratia*).¹¹ Für alle, die an die Offenbarung glauben, bilden Zeit und Geschichte eine gerade Linie, weil sie

20. *Jahrhundert*, in: Report der Forschungsgruppe Historische Sinnbildung, Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, Nr. 3, S. 17, Bielefeld 1995, sowie A. Assmann, *Die Obsession der Zeit*.

9 Siehe dazu Jan Assmann, *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge 1997 (dt.: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998).

10 *De Civitate Dei* XII.14; vgl. Wolfgang Kemp, *Christliche Kunst, ihre Anfänge, ihre Strukturen*, München 1994, S. 75–79.

11 Etwas Entsprechendes gibt es auch im Judentum. Die These von den drei Zeitaltern der Welt geht auf das *Apokryphon Eliae* zurück, das bei Luther eine große Rolle spielt und im Talmud als Ausspruch des Elias zitiert wird (bSanh 97ab, Aboda zara 9a): 2000 Jahre vor der Tora, 2000 Jahre unter der Tora, 2000 Jahre messianische Zeit. Joachim von Fiore unterscheidet bekanntlich die Zeitalter des Vaters (die alttestamentliche Zeit), des Sohnes (der mit Jesus beginnende, gegenwärtige Äon) und des Geistes (das kommende Zeitalter). Bei ihm entfällt das Zeitalter vor dem Gesetz.

das Geheimnis der Orientierung kennen, aber für alle, die dieses Geheimnis nicht kennen und nicht an die Offenbarung glauben, ist die Geschichte ein Labyrinth, in dem sie nur im Kreise herumirren können, ohne Ziel und Fortschritt. Dieses negative Bild des »Heidentums« suchten Eliade und Lévi-Strauss durch ein positives Bild zu ersetzen. Die »Heiden« beziehungsweise archaischen Gesellschaften gehen im Kreis, nicht aus Orientierungs- und Ziellosigkeit, sondern weil sie die Kreisbewegung dem zielgerichteten Fortschritt vorziehen. Hier liegt nicht das Fehlen jeder Orientierung vor, sondern eine andere Orientierung. Ebenso wie Offenbarung als Generator linearer Zeit, müssen Mythos und Ritus als Generatoren zyklischer Zeit betrachtet werden.

In diesem Licht verlieren die Dualismen der Kulturtheorien nach dem Zweiten Weltkrieg etwas von ihrer konventionellen Klischeehaftigkeit. Sie sind nicht nur Teil eines gewissen antihistorischen Eskapismus, der in einem von Terror und Krieg verwüsteten Europa allzu verständlich ist, sondern sie kommen von weit her und haben eine lange Geschichte. Sie lassen sich auf gewisse kulturelle und religiöse Unterscheidungen und Weichenstellungen zurückführen, die alles andere als konventionell sind. Sie müssen vielmehr als entscheidendes Element der kulturellen Identität Europas gesehen werden.

Ich setze daher die konventionellen Dualismen der Nachkriegszeit nicht einfach fort, wenn ich vorschlage, zwischen Geschichte und Antigeschichte zu unterscheiden und nach den »Generatoren« von Geschichte zu fragen. Ich benutze diese Unterscheidungen nicht als kulturtypologische Kriterien, etwa in dem Sinne, daß die Griechen eine natürliche Disposition zu kosmischer Orientierung und zyklischer Zeit besessen hätten, während die Hebräer auf ebenso natürliche Weise zu Geschichte und linearer Zeit veranlagt gewesen seien.¹² Ich verstehe diese Kon-

12 Dieser konventionelle Dualismus wurde zurückgewiesen z. B. von James Barr, *Biblical Words for Time*, London 1962; Arnaldo Momigliano, *Time in Ancient Historiography*, in: *History and the Concept of Time*

zepte nicht als natürliche Veranlagungen, sondern als kulturelle Konstruktionen, soziale Institutionen und bewußte Orientierungen. Diese Kulturen wußten, wem sie sich entgegenstellten. Sie entwickelten alle Arten von Dualismen in der Ausbildung ihrer kulturellen Identität. Die Dualismen, die mich interessieren, gehören nicht zur Metasprache analytischer Beschreibung, sondern zur Ebene der Objektsprache und kulturellen Konstruktion. In diesem Sinne ist die Unterscheidung zwischen Geschichte und Antigeschichte zu verstehen.

Generatoren von Geschichte und Antigeschichte in altorientalischen Gesellschaften

Im Zusammenhang des allgemeinen Themas – die Kommunikation von Geschichte und die Repräsentation von Vergangenheit – frage ich nach den altorientalischen Institutionen und Formen, in denen Geschichte kommuniziert und Vergangenheit repräsentiert wurde, in einer Welt also, die von antgeschichtlichen Formen wie Mythos und Ritus beherrscht wurde und in der die entgegengesetzten Institutionen geschichtlicher Kommunikation und Repräsentation nur ausnahmsweise und in fest umschriebenen Einzelfällen in Erscheinung traten. Ich frage nach den »Generatoren« von Geschichte und verstehe darunter die kommunikativen Bedürfnisse nach Repräsentation von Vergangenheit. Geschichte ist eine Form von Artikulation. Artikulieren heißt, Form und Struktur in etwas Formloses und Unstrukturiertes hineinragen. Was die Zeit angeht, gibt es natürlich strukturierende Elemente wie die solaren Zyklen von Tag und Nacht, die Mond-

(History and Theory Suppl. 6, 1966), S. 1–23; Hubert Cancik, *Die Rechtfertigung Gottes durch den ›Fortschritt der Zeiten‹. Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellungen*, in: Anton Peisl und Armin Mohler (Hg.), *Die Zeit*, München 1983, S. 257–288.

phasen, die Vegetationszyklen und, in Ägypten, die jährlich wiederkehrende Nilüberschwemmung. Diese Strukturen weisen jedoch eher in die Richtung, die ich Antigeschichte nennen möchte, und bestätigen den Eindruck, daß die vergehende Zeit keine ihr eigene lineare oder historische Struktur aufweist und daß jede solche Struktur kulturell konstruiert oder generiert werden muß. Der Kalender als solcher ist das Gegenteil von Geschichte, ohne Sinn und Bedeutung, ein leerer Rahmen. Er ist jedenfalls weder eine Institution zur Kommunikation von Geschichte noch der Repräsentation von Vergangenheit. Was ist es dann, das der unartikulierten Ausdehnung der vergangenen Zeit Sinn, Form und Struktur verleiht? Was sind, mit anderen Worten, die Generatoren der Geschichte?

Hegel, die größte Autorität auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie, gibt auf diese Frage eine überraschende Antwort: das Unglück. »Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.«¹³ Der Gegensatz erzeugt die Spannung, aus deren kinetischer Energie die Geschichte hervorgeht. Glück definiert Hegel als Zusammenstimmung, und dies gilt ihm als Geschichtsblocker. Als eine weitere notwendige Bedingung für die Entstehung von Geschichte gibt Hegel das Vorhandensein eines Staates an. Ohne Staat keine Geschichte. »In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden.«¹⁴ Aber Staaten setzen wiederum, genau wie die Dynamik der Geschichte, einen Gegensatz (also eine Art von Unglück, Unfrieden oder Spannung) voraus. »Ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichtum und Armut sehr groß werden.«¹⁵ Stratifi-

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart 1961, S. 71.

14 Ebenda, S. 86.

15 Ebenda, S. 145.

zierte Gesellschaften bilden Staaten aus, die einen bändigenden Rahmen bilden für die darin gefaßten Gegensätze und Spannungen, deren Dynamik die Geschichte in Bewegung setzt und vorantreibt. Wo diese Gegensätze dagegen naturalisiert und der Schöpfungsordnung einverleibt werden wie im indischen Kastensystem erlischt die Geschichte wieder.¹⁶ Auf diese Weise kommt Hegel zu einem hochinteressanten Begriff von Antigeschichte oder Enthistorisierung.

Geschichte ist für Hegel zugleich ein Geschehen und dessen Erzählung, *res gestae* und *historia rerum gestarum*. Erzählung ist dabei für Hegel gleichbedeutend mit Erinnerung; im folgenden spricht er nur noch von »Mnemosyne«. Das heißt: nur das ist Geschichte, was in die Erinnerung eingeht, und in die Erinnerung geht nur ein, was sich verändert. »Der gleichförmige Verlauf ihres [der Familie oder des Stammes, J. A.] Zustands ist kein Gegenstand für die Erinnerung.«¹⁷ Geschichte kann es also nur dort geben, wo es etwas zu erinnern gibt. Für Hegel gilt: »Aber der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt.«¹⁸

Nehmen wir Hegels Begriff der Erzählung in diesem ganz allgemeinen Sinne von Artikulation und Repräsentation, dann müssen wir ihm voll und ganz zustimmen. Geschichte entsteht mit stratifizierten und staatlich organisierten Gesellschaften. Diese bilden zugleich mit ihren Herrschaftsinstitutionen Medien aus, die der Artikulation und Repräsentation von Geschichte dienen. Nun ist aber Geschichte, wie sie in Ägypten entsteht, etwas völ-

16 Ebenda, S. 115.

17 Übrigens im genauen Gegensatz zu Maurice Halbwachs' Bestimmung des Gegensatzes zwischen *histoire* und *mémoire*. Vgl. dazu Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, S. 42-45.

18 Hegel, Vorlesungen, S. 114.

lig anderes als die Geschichte, die in Mesopotamien entsteht, und diese unterscheidet sich wiederum diametral von jener Prosa, die in Griechenland entsteht und die wir im engeren Sinn als Geschichte verstehen, etwa wenn wir Cicero folgen und Herodot als den Vater der Geschichte bezeichnen.

Es ist also wenig gewonnen, wenn wir den Begriff von Geschichte so allgemein ansetzen, daß er alle diese grundverschiedenen Formen zusammenzufassen und gegen einen ebenso allgemeinen Begriff von Vorgeschichte abzugrenzen vermag. Ebensowenig ist gewonnen, wenn man mit Hegel diese verschiedenen Geschichtsbegriffe in eine evolutive Reihe ordnet. In diesem Beitrag möchte ich die Verschiedenheit und Besonderheit der einzelnen Formen von Geschichte herausstellen, wie sie sich im Orient im Zusammenhang mit der Staatsentstehung herausbilden. Dabei möchte ich einerseits der Auffassung entgegenreten, die Geschichte sei einheitlich und allgemein mit der Entstehung von Staaten gleichzusetzen und andererseits der These widersprechen, sie sei (wie so vieles andere) die exklusive Errungenschaft der Griechen und insbesondere Herodots.

Christian Meier zum Beispiel 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.¹⁹ 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 Antigeschichte betrachtet werden. Denn der epochemachende Durchbruch, den Herodot mit seinem Geschichtswerk erzielt hat, verdankt sich,

¹⁹ Christian Meier, *Historical Answers to Historical Questions: the Origins of History in Ancient Greece*, in: *Herodotus and the Invention of History*, Sonderheft *Arethusa* 20.1, 2, 1987, S. 41-57.

wie Christian Meier gezeigt hat, der Auflösung gewisser sinnstiftender Kohärenzfiktionen, die als Geschichtsgeneratoren den orientalischen Texten zugrunde liegen. Was im Orient die Artikulation im Sinne von 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.²⁰ Meier stellt also seinen Begriff von Geschichte ebenso wie Hegel einem Gegenbegriff von Antigeschichte gegenüber, der Begriff der Antigeschichte wird hier noch wesentlich enger gefaßt. Galt für Hegel die Naturalisierung von Gegensätzen als Antigeschichte, so sieht Meier bereits in der bedeutungsbezogenen Schematisierung von Ereignissen im Sinne eines »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«²¹ ein antigeschichtliches Prinzip.

Von Ägypten aus betrachtet läßt sich demgegenüber aber gerade die Konstruktion eines solchen Zusammenhangs als Geschichtsgenerator deuten. Die Idee der historischen Gerechtigkeit, die im übrigen noch in Hegels Formel von der *Weltge-*

20 Christian Meier, Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte, Berlin 1993, S. 589 ff.

21 Zum Begriff des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs« siehe Klaus Koch (Hg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung, 125), Darmstadt 1972; Klaus Koch und Jürgen Roloff, Art. Tat-Ergehen-Zusammenhang, Reclams Bibellexikon, Stuttgart 1987, S. 493-494; Klaus Koch, Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Gesammelte Aufsätze 1, hrsg. von Bernd Janowski, Neukirchen-Vluyn 1991.

schichte als Weltgericht präsent ist, ist die exklusive Errungenschaft Mesopotamiens und, darauf aufbauend, der hethitischen und der biblischen Geschichtsschreibung. Sie setzt einen Begriff von Gerechtigkeit als weiteren Geschichtsgenerator voraus, der den Ägyptern zunächst fremd war und den sie, wie alle anderen Völker der alten Welt, von Mesopotamien gelernt zu haben scheinen.

In der Gegenüberstellung von Ägypten einerseits und Mesopotamien, den Hethitern und dann vor allem Israel andererseits, läßt sich zeigen, daß das Prinzip des Tun-Ergehen-Zusammenhangs beziehungsweise der »konnektiven Gerechtigkeit«²² 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.²³ Hier fungiert das Recht als der zentrale Geschichtsgenerator. Es ist diese aus dem Geist des Rechts geborene Geschichte²⁴, die noch Hegels Formel von der Weltgeschichte als Weltgericht zugrunde liegt.

Die Frage, die mich als Ägyptologe beschäftigt, lautet: Warum entsteht diese Form von Geschichtsartikulation in Mesopotamien und nicht in Ägypten? Ich möchte von dem eigenartigen Faktum ausgehen, daß es Geschichtsbewußtsein und Geschichtsschreibung im Sinne größerer in die Vergangenheit zurückgreifender Erzählungen in Ägypten nicht gab. Zwar gibt es Geschichtsartikulation in Form einer Fülle sogenannter »historischer Inschriften« und sogar Annalen, zwar gibt es Dokumente und Dokumentationen aller Art, aber keine zusammenfassende retrospektive Geschichtsschreibung, keine sich über größere Zeit-

22 Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München 1990, S. 58–91.

23 Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, Kap. VI.

24 Vgl. ebenda.

räume erstreckende Berichterstattung.²⁵ Allem Anschein nach konnten die Ägypter mit der Vergangenheit nichts anfangen.²⁶ Sie verfügten über keine semantischen Konnektive, die die Einzel-fakten zur Geschichte verknüpft hätten. Die ägyptischen Geschichtsgeneratoren waren so anders als in Mesopotamien, daß sie eine ganz andere Art von Geschichtsartikulation generierten, obwohl doch die Idee der »konnektiven Gerechtigkeit« eine zentrale Rolle in der ägyptischen Konstruktion der Wirklichkeit spielte. Sie wurde nicht auf die Ebene der Geschichte angewandt.

Die Abwesenheit von Geschichte, das heißt von historischer Erzählung und Geschichtsbewußtsein im Alten Ägypten, scheint mit der ägyptischen Konstruktion von Zeit und Identität zusammenzuhängen. 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 natur-

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

26 Für eine Veränderung dieser Grundeinstellung in der Ramessidenzeit (13. Jahrhundert v. Chr.) vgl. Jan Assmann, *Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte*, in: *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten*, München 1991, S. 303-313.

gemäß wenig Sinn. Die »Gravitation der Wahrnehmung« – um einen Begriff Christian Meiers aufzugreifen²⁷ – steht hier auf Regelmäßigkeit und Wiederkehr, auf Erneuerung, aber nicht auf Neuerung. In einem solchen Weltbild bleibt die Geschichte ausgesperrt, und es wird alles darangesetzt, sie nicht hereinzulassen.²⁸ Das ägyptische Wort, das der Bedeutung »Geschichte« am nächsten kommt, lautet *hprwt*, »Ereignisse«, und ist zunächst negativ konnotiert.²⁹ In einem wichtigen Text liest man, Gott habe den Menschen die Magie als Waffe gegeben, um den Arm der Ereignisse abzuwehren.³⁰ 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 jeder Kultur gibt es Institutionen oder Orte der Geschichte, Erinnerung und Rechenschaftsablegung ebenso wie Orte der zyklischen Erneuerung. Eine von Geschichte dominierte Gesellschaft wie Altisrael und das frühe Judentum werteten den Kalender in besonderer Weise auf und heiligten den Feiertag, um die Dominanz des Linearen zu kompensieren, und von Ritual und Zyklizität dominierte Gesellschaften wie Ägypten bildeten überraschende Formen und Institutionen aus, die in der Gegenrichtung als Erinnerungsorte fungierten, Orte zur Kommunikation von Geschichte und Repräsentation von Vergangenheit. Dabei denke ich vor allem an das Monumentalgrab.

In Ägypten war das Grab der Ort der Geschichte und der linearen Zeit. Das Grab war für den Ägypter der Ort, von dem

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

28 Die klassische Rekonstruktion dieses Weltbilds bleibt nach wie vor *Eliade, Le mythe*.

29 Assmann, *Ma'at*, S. 252–267.

30 *Lehre für Merikare P 136–137*; vgl. Joachim Friedrich Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden 1992, S. 78f.

aus er sein Leben als Gesamtverlauf in den Blick faßte und über seine Vergangenheit Rechenschaft ablegte.³¹ Die ägyptische Sprache bevorzugte eine Konstruktion der Zeit, die nicht auf der Unterscheidung der drei Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft beruhte, sondern auf der Unterscheidung der beiden Aspekte Perfektiv und Imperfektiv. Der imperfektive Aspekt betrachtet einen Vorgang oder eine Handlung von innen, als eine fortlaufende Bewegung, während der perfektive Aspekt sie von außen in den Blick faßt, als vollendete Form. In derselben Weise wird hier Zeit verstanden als die Dichotomie von endloser Wiederholung, dem imperfektiven Aspekt oder Zeit, von innen gesehen, und unwandelbarer Dauer, dem perfektiven Aspekt oder Zeit, von außen gesehen. Das Grab war für den Ägypter der Ort, von dem er sich sein Leben von außen, als vollendete Form vor Augen stellen konnte. Martin Walsers Roman »Der springende Brunnen« beginnt mit dem Satz: »Solange etwas ist, ist es nicht das, was es gewesen sein wird.«³² Dies ist ein Beispiel für das Denken in Aspekten statt Zeitstufen. Der Ägypter hat es gelernt, sein Leben sowohl von innen, solange es ist, als auch von außen, als das, was es gewesen sein wird, zu sehen. Geschichte, geschichtliches Denken und Bewußtsein beruhen auf der Fähigkeit, Leben und Zeit von außen zu sehen, im perfektiven Aspekt, als eine sinnhafte Form. Sein Leben von außen sehen zu können erfordert eine Form von Selbsthistorisierung. Wir dürfen nicht vergessen, daß ein wohlhabender Ägypter zumindest die Hälfte seines Lebens und seiner Mittel darauf verwendete, sich ein monumentales Grab anzulegen. Das war das größte Projekt seines Lebens und zugleich eine Art spirituelles Exerzitium in Selbsthi-

31 Vgl. hierzu und zum Folgenden Jan Assmann, *Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten*, in: ders., *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1995, S. 169–199.

32 Martin Walser, *Ein springender Brunnen*, Frankfurt am Main 1998, S. 9. Ich verdanke die Kenntnis dieses Zitats Aleida Assmann.

storisierung. Diese unablässige Präokkupation muß zu einer einzigartigen Fähigkeit, sein Leben von außen zu sehen, geführt haben, eine Perspektive, die uns vollkommen fremd ist. Für den Ägypter ist das Grab der Ort der Rechenschaftsablegung, der Kommunikation von Geschichte und der Repräsentation von Vergangenheit. Hier stellt er sein Leben dar in einer Reihe von Bildern und Texten als das vollendete Resultat seiner irdischen Tätigkeiten und Tugenden. Die biographischen Grabinschriften sind die einzigen Texte im alten Ägypten, die eine längere Strecke an Geschichte zur Sprache bringen und die Vergangenheit zumindest einer Lebenszeit repräsentieren.³³

Hier begegnen wir wiederum der Geburt der Geschichte aus dem Geist des Rechts. Im Grab geschieht die Kommunikation der Geschichte und die Repräsentation der Vergangenheit in einem tribunalistischen Kontext und dient der persönlichen Rechtfertigung. Die Unsterblichkeit des Grabinhabers hängt vom Urteil der Nachwelt ab, vom Gedächtnis der künftigen Generationen und ihrer Bereitschaft, die Inschriften zu lesen und sich die Persönlichkeit des Grabherrn in Erinnerung zu rufen. Für seine Unsterblichkeit oder zumindest seine Fortdauer auf Erden über die Todesschwelle hinaus glaubte der Ägypter, mit der Nachwelt im Medium des monumentalen Grabes kommunizieren zu können, um darin über Hunderte oder Tausende von Jahren hin Besucher zu empfangen, die die Inschriften lesen, die Bilder betrachten und so beeindruckt sein würden von der Tugend des Grabherrn und der Bedeutsamkeit seiner Biographie, daß sie ein Gebet in seinem Namen sprechen würden. Der Zusammen-

33 Über die ägyptische Autobiographie fehlt noch immer eine zusammenhängende Untersuchung. Wichtig sind Eberhard Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit: ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*, Probleme der Ägyptologie 2, Leiden 1954, und Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology* (Orbis biblicus et orientalis, 84), Freiburg/Schweiz 1988.

bruch des Alten Reichs im letzten Viertel des 3. Jahrtausends hat diesen Glauben an die Kontinuität des sozialen Gedächtnisses und die Fortdauer der Monumente allerdings stark erschüttert. In dieser Situation der Angst und der Reorientierung griff der Ägypter zum Mittel einer Theologisierung des Urteils der Nachwelt in der Form eines göttlichen Urteils, im Gerichtshof des Osiris, vor dem jedermann nach dem Tode zu erscheinen hatte, um sein Urteil hinsichtlich der Unsterblichkeit entgegenzunehmen. In dieser Gerichtsverhandlung würde, so glaubte man, die Lebenszeit eines Menschen wie eine Stunde betrachtet, also als eine vollendete Form. Wir haben es hier weiterhin mit dem »perfektiven« Aspekt des menschlichen Lebens zu tun, den der Ägypter durch die Anlage seines Grabes zu Lebzeiten eingeübt hatte.

Doch hörten nach der Heraufkunft der Idee eines allgemeinen Totengerichts die Ägypter auch nicht auf, sich monumentale Gräber anzulegen, und die Wichtigkeit der Investitionen in das Gedächtnis der Nachwelt nahm in keiner Weise ab. Das Grab diente weiterhin als *lieu de mémoire*, als Ort der Kommunikation von Geschichte und Repräsentation von Vergangenheit: der Vergangenheit einer individuellen Lebenszeit, wie sie von ihrem imaginierten Ende her, im perfektiven Aspekt einer abgeschlossenen Leistung gesehen wurde. Wir haben es hier nicht mit wirklicher, sondern mit zukünftiger Vergangenheit zu tun. Der Grabherr legt Rechenschaft ab über sein Leben, wie es in der Zukunft als erinnerungswürdige Leistung erinnert werden soll.

Das Prinzip, das hier als ein Generator von Geschichte und linearer Zeit wirkt, ist der Gedanke des Urteils und Gerichts. Die biographische Grabinschrift ist eine Apologie, die an oder jenseits der Todesschwelle gesprochen wird. Von diesem imaginierten Ende aus gesehen ordnen sich die biographischen Ereignisse zu einer linearen Kette und bilden eine Geschichte, die erzählt, eine Vergangenheit, über die Rechenschaft abgelegt werden kann. Der tribunalistische Charakter dieser Form von Geschichtskom-

munikation und Vergangenheitsrepräsentation³⁴ zeigt, daß auch hier das Recht als Geschichtsgenerator fungiert. Die Geschichte jedoch, die hier generiert wird, ist nur biographisch und umfaßt niemals die Geschichte eines Volkes oder gar weltgeschichtliche Zusammenhänge. Die Könige hielt man für dieser Pflicht zur apologetischen Rechenschaftsablegung enthoben. In Königsgräbern gibt es keine biographischen Inschriften. Die Könige errichteten »historische Inschriften« in den Tempeln, aber diese Texte berichten nur von einzelnen Ereignissen und greifen niemals zurück auf längere Abschnitte einer Regierungszeit. Die Königsinschrift kann als eine Form der Kommunikation von Geschichte gelten, aber das entsprechende Stück Geschichte ist auf die Gegenwart beschränkt. Sie ist keine Form der Vergangenheitsrepräsentation. Allenfalls könnte man von »zukünftiger Vergangenheit« reden: ein Ausschnitt gegenwärtiger Zeit, der als erinnerungswürdiges Ereignis dem Gedächtnis künftiger Zeiten aufbereitet ist, in derselben Weise wie die Grabherren ihre Lebenszeit als zukünftige Vergangenheit darstellen. In Ägypten wird die Vergangenheit repräsentiert von einer Gegenwart aus, die nicht zurück-, sondern vorausblickt. Könige und Privatpersonen kommunizieren Geschichte, indem sie sich an die Nachwelt wenden. Privatpersonen legen Rechenschaft über ihre Lebenszeit ab in apologetischer Haltung und in einer imaginierten tribunalistischen Situation. Könige jedoch legen nur von ihren gegenwärtigen Taten Rechenschaft ab, ohne apologetische Haltung und tribunalistische Rahmung. Der Geschichtsgenerator ist anders. Ihm fehlt das konnektive Prinzip, das einzelne Ereignisse zur Geschichte einer Regierungszeit verknüpft. Es scheint blockiert durch gegenstrebige Generatoren von Antigeschichte: den stark ritualistischen Aspekten des pharaonischen Königtums. Pharaos zelebriert sowohl seine priesterlichen wie seine politischen Funktionen als ein Ritual. Er ist die Hauptperson im Pro-

34 Zur ägyptischen Idee des Totengerichts vgl. Assmann, Ma'at, S. 122–159.

jekt der Inganghaltung der Welt durch die rituelle Zyklisierung der Zeit.

In Mesopotamien ist die Situation genau umgekehrt.³⁵ Hier brauchen gerade die Könige die Vergangenheit. Sie brauchen sie im apologetischen Rahmen der Legitimation und Rechtfertigung, und zwar in erster Linie vor den Göttern.³⁶ Ihre Rechtfertigung entscheidet nicht über ihre Unsterblichkeit, sondern über die Wohlfahrt ihres Landes und ihrer Dynastie. Hier wirkt das Prinzip der konnektiven Gerechtigkeit, anders als in Ägypten, als ein Generator von Geschichte. Die Tatfolgen erfüllen sich auf Erden, im Lauf der irdischen Geschichte, und nicht im Jenseits. Dieser Prozeß ist nicht eine Sache des sozialen Gedächtnisses wie in Ägypten, sondern eine göttlicher Intervention. Die Götter greifen hier lohnend und strafend in die Geschichte ein.³⁷

In Mesopotamien gibt es viele Königsinschriften, die über eine längere Strecke und sogar die Gesamterstreckung einer Regierungszeit Rechenschaft ablegen, und es gibt sogar nicht wenige Texte, die über die Regierungszeiten mehrerer Könige in die Vergangenheit zurückgreifen. Ein früher Text dieser Art ist unter dem Titel »Fluch über Akkade« bekannt und schildert den Aufstieg und Fall der Sargonidendynastie im 23. und 22. Jahrhundert

35 Zur mesopotamischen Geschichtsschreibung vgl. John van Seters, in: *Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven 1983, sowie Albert K. Grayson, *Histories and Historians in the Ancient Near East*, in: *Orientalia*, 49, 1980, S. 140–194; ders., *Assyrian and Babylonian Chronicles. Texts from Cuneiform Sources* 5, Locust Valley 1970.

36 Zur apologetischen Funktion der mesopotamischen Königsinschriften vgl. insbesondere Hayim Tadmor, *Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature*, in: ders. und Moshe Weinfeld (Hg.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures*, Jerusalem 1986, S. 36–57.

37 Vgl. hierzu John Gwyn Griffiths, *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgment in the Ancient Religions*, Leiden 1991.

vor Christus.³⁸ Hier wird unter anderem erzählt, daß König Naramsin den Enlil-Tempel in Nippur zerstört und Enlil ihm daraufhin die Gutäer ins Land schickt.

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.³⁹ 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.⁴⁰ 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 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 straffende Wille einer Gottheit, deren Zorn der König erregt hat.⁴¹

In Ägypten wie in Mesopotamien wirkt also die Vorstellung eines Gerichts als Sinn- und Geschichtsgenerator. Aber während

38 Adam Falkenstein, *Fluch über Akkade*, in: ZA 57 (NF 23), 1965, S. 43 ff.

39 Albot K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Nr. 19.

40 Claus Wilcke, *Die Sumerische Königsliste und erzählte Vergangenheit*, in: Jürgen v. Ungern-Sternberg und Hansjörg Reinau (Hg.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart 1988, S. 113–140, spez. S. 133.

41 Vgl. hierzu Bertil Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, *Coniectanea Biblica, Old Testament Series I*, Lund 1967.

in Ägypten die Idee des Totengerichts nur biographische Geschichte generiert, weil es immer nur um die Rechtfertigung des Individuums geht, bringt in Mesopotamien die Idee einer göttlichen Instanz, die belohnend, aber vor allem strafend gerade das Tun der Könige begleitet, Geschichte in einem sowohl sozial wie zeitlich viel umfassenderen Rahmen hervor. Dabei erweist sich nun gerade das Fehlen aller Vorstellungen von Unsterblichkeit, Jenseits und Totengericht als besonders geschichtsgenerativ. Die Abwesenheit von Unsterblichkeit impliziert nämlich, daß hier alle Rechnungen im Diesseits aufgehen müssen. Während die ägyptischen Vorstellungen von Totengericht und Unsterblichkeit den Sinn- oder Erfüllungshorizont der Handlungsfolgen über die Lebenszeit des einzelnen hinaus ins Jenseits verlängern, war in Mesopotamien dieser Erfüllungshorizont auf das Diesseits beschränkt, aber in die Zukunft, in die Abfolge der Generationen und Dynastien hinein ausgeweitet. So entsteht das, was wir Geschichte nennen. Was für den Ägypter Jenseits und Unsterblichkeit, das ist für den Mesopotamier Geschichte: ein Horizont der Erfüllung. In Mesopotamien ist das aber erst ansatzweise entwickelt. Zur vollen Artikulation kommt dieser Geschichtsbegriff in Israel. Das ist übrigens eine Beobachtung, die bereits Spinoza gemacht hat. Ihm war aufgefallen, daß im Alten Testament von der Unsterblichkeit der Seele und einer jenseitigen Gerechtigkeit nicht die Rede ist. An die Stelle der Unsterblichkeit setzt die Bibel das Weiterleben in den Generationen und an die Stelle des Totengerichts tritt hier die *historia sacra*. Damit ist Hegels Formel von der Weltgeschichte als Weltgericht bereits in nuce präsent.

In Mesopotamien erscheinen die Götter als die Agenten der geschichtlichen Gerechtigkeit. Dabei spielt die babylonische Divinationskultur sicher eine wichtige Rolle. 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 Göt-

ter und den Geschicken – 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 Weltin-ganghaltung, 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 wird zum Gegenstand diskursiver Kommunikation und Repräsentation.⁴²

Auch in Ägypten gewinnt dieses Modell immer mehr Einfluss und führt zu tiefgreifenden Wandlungen insbesondere der historiographischen Gattungen: der privaten Autobiographie und der Königsinschrift.⁴³ Die traditionelle Theologie der In-ganghaltung wird ergänzt durch eine Theologie des Willens, die den traditio-nellen Raum der Ereignisse (*cheperut*, »alles was geschieht«) mit Bedeutung erfüllt.

Nach mesopotamischer Anschauung intervenieren die Götter in die Geschichte, weil sie explizit dazu eingeladen wurden. Die Theologisierung der Geschichte resultiert aus gewissen völker-rechtlichen Institutionen. Anders als Ägypten, das von Anfang an eine starke Zentralregierung hatte, durchlief Mesopotamien eine lange, kulturell prägende Phase polyzentrischer Kleinstaat-lichkeit. Diese Stadtstaaten waren untereinander durch Verträge und Konflikte verbunden. Unter diesen Voraussetzungen erschei-nen Recht und Gerechtigkeit nicht nur als innerstaatliche, son-dern auch als zwischenstaatliche Phänomene. Erzwingungsstäbe gibt es aber nur im innerstaatlichen Bereich; zwischenstaatlich müssen die Götter als Garanten von Recht und Gerechtigkeit fungieren. Insbesondere wurden sie angerufen, die Einhaltung der Verträge zu überwachen und jede Verletzung zu bestrafen.

42 Jean Bottéro, *Symptomes, signes, écritures*, in: Jean-Pierre Vernant u. a., *Divination et Rationalité*, Paris 1974, S. 70–198.

43 Vgl. hierzu Assmann, Ma'at, S. 252–272; ders., *State and Religion in the New Kingdom*, in: William K. Simpson (Hg.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven 1989, S. 55–88.

Die Verträge mußten mit feierlichen Eiden besiegelt werden, und beide Parteien unterwarfen sich der Überwachung durch die entsprechenden Schwurgötter. Wie die Gerichtsbarkeit des Staates die Gerechtigkeit im Inneren aufrechterhält, so garantieren der Wille und der »Zorn« der Götter die Gerechtigkeit zwischen den Staaten.

Diese völkerrechtlichen Traditionen führen bei den Hethitern zur Ausbildung von zwei verschiedenen Kontexten für die Kommunikation von Geschichte und die Repräsentation von Vergangenheit. Einer ist der Kontext der Schuld. Wenn eine Katastrophe eintritt, wird sie auf die Intervention einer beleidigten Gottheit zurückgeführt, deren Zorn nur durch Bekenntnis und Buße versöhnt werden kann. So kommt es zu Diskursen historischer Vergangenheitsrepräsentation. Die elaboriertesten Beispiele haben wir in den Pestgebeten König Mursilis', der nach einer zwanzigjährigen Pestepidemie die Götter durch das öffentliche Bekenntnis eines Vergehens zu versöhnen suchte, das sein Vater Schuppiluliuma begangen hatte. Diese Gebete gehören zusammen mit den Annalen des Schuppiluliuma, die dieselbe Geschichte erzählen, zu den bedeutendsten Beispielen der altorientalischen Geschichtsschreibung überhaupt.⁴⁴

44 Zur hethitischen Geschichtsschreibung vgl. Albrecht Goetze, Mursilis II. König der Hethiter: Die Annalen, hethitischer Text und deutsche Übersetzung von Albrecht Goetze, Darmstadt 1967 (Leipzig 1933); ders., Die Pestgebete des Mursilis, *Kleinasiatische Forschungen*, 1930, S. 161–251; Hans G. Güterbock, *The Deeds of Suppiluliuma as told by his son Mursili II*, in: *Journal of Church and State (JCS)* 10, 1956, S. 41–50, 59–68, 75–85, 90–98, 107–130; Harry H. Hoffner, *Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography*, in: Hans Goedicke, Jimmy Jack McBee 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*, Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins, Wiesbaden 1976.

Den anderen Kontext einer Kommunikation von Geschichte und Rekonstruktion von Vergangenheit bildet die hethitische Sitte, Staatsverträge mit einer langen Rückblende in die gemeinsame Vergangenheit der beiden vertragschließenden Staaten einzuleiten. Der Vertrag wird errichtet auf der Grundlage einer Vergangenheit gegenseitiger Freundschaft und Unterstützung, die Anlaß gibt zum Vertrauen in die Stabilität des Vertrages und die Vertragstreue der Partner.

Eine dritte Gattung historischer Kommunikation ist die bereits erwähnte königliche Apologie. Auch diese Gattung gelangt bei den Hethitern zu besonderer Blüte. Besonders eindrucksvolle Beispiele liefern die Geschichtsberichte von Usurpatoren wie etwa Telepinus oder Hattusil III., 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.⁴⁵ Alle drei Gattungen gelangen zu ihrer vollsten Blüte erst in der Bibel, wo sie sich zu großangelegten Kompositionen entfalten, die ganze oder sogar mehrere Bücher umfassen. Zur ersten Gattung, die man »konfessorische« Geschichte nennen könnte, gehört in der Bibel die deuteronomische Geschichtsschreibung, bei der jeder Regierungszeit nach Maßgabe des königlichen Gehorsams gegenüber dem Gesetz das Urteil gesprochen wird und die, mit wenigen Ausnahmen, eine lange Geschichte von Ungehorsam, Untreue, Abfall, Ungerechtigkeit, Idolatrie, kurz, der Anhäufung von Schuld ist, die letztlich in der Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und der Babylonischen Gefangenschaft endet. Die zweite Gattung, die man Bundesgeschichte nennen könnte, liegt den Büchern Exodus und Deuteronomium zugrunde, wo das Gesetz, also der eigentliche Bündnisvertrag, eingeleitet ist durch die Geschichte, wie Gott zur Rettung seines Erwählten Volkes in die Geschichte

45 Albrecht Goetze, Hattusilis. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexen, Darmstadt 1967 (Leipzig 1925).

interveniente. Das Buch Deuteronomium enthält nicht nur die historische Einleitung und das Korpus der Gesetze als der vertraglichen Vereinbarungen, sondern auch die Formeln der Selbstverfluchung, die traditionellerweise den Abschluß eines Vertrages bilden. Die dritte Form, die königliche Apologie, wird in der Bibel vertreten durch die anspruchsvoll gestalteten Berichte über die Regierungszeiten Sauls, Salomons und besonders Davids, dessen Legitimität mehr als zweifelhaft war.⁴⁶

Die biblische Historiographie bildet den Höhepunkt der mesopotamischen und hethitischen Traditionen von Geschichtsschreibung. Die Idee, mit Gott selbst ein Bündnis einzugehen, anstatt ihn zum Überwacher politischer Bündnisse einzusetzen, zieht Gott wesentlich enger in die Wechselfälle der menschlichen Dinge hinein, als es in Mesopotamien und seinen Nachbarkulturen der Fall gewesen war. Dort galt die Geschichte einfach als ein Feld möglicher segnender oder strafender Interventionen von seiten der Götter. Hier wird sie nun zu einer kohärenten Ereignisverkettung, die sich von der Schöpfung bis zum Weltende erstreckt, zur »Heilsgeschichte« oder *historia sacra* der jüdisch-christlichen Tradition.

Dieses Geschichtskonzept entsteht, wie wir gesehen haben, im Kontext des Rechts und bleibt eng verbunden mit den Begriffen von Recht, Schuld, Urteil und Strafe durch die gesamte biblische Tradition hindurch, bis zu seiner säkularisierten Fassung in Hegels Geschichtsphilosophie und ihrer Schiller entlehnten Formel »Die Weltgeschichte ist das Weltgericht«. Kein Geschichtskonzept könnte mehr Aktualität beanspruchen für unsere gegenwärtige Frage nach der Kommunikation von Geschichte und Repräsentation von Vergangenheit als dieser älteste und ursprünglichste Geschichtsbegriff.

46 Vgl. Hayim Tadmor, *Autobiographical Apology in the Royal Assyrian Literature*, in: ders. und Moshe Weinfeld (Hg.), *History, Historiography and Interpretation. Studies in biblical and cuneiform literatures*, Jerusalem 1986, S. 36–57.

Besonders in Deutschland hat sich Schuld als der stärkste und produktivste Geschichtsgenerator erwiesen. Der juristische Rahmen der Rechenschaftsablegung und der Übernahme von Verantwortung nicht nur für die eigenen Taten, sondern auch für eine Vergangenheit, die sich in mehrere Generationen von Vorgängern zurückerstreckt, bleibt nach wie vor oder wird wieder – besonders im internationalen Kontext von Bündnissen, die einzugehen und zu halten sind – der wichtigste Kontext für die Kommunikation von Geschichte und die Repräsentation von Vergangenheit. Die rechtliche Grundlage der Geschichte hat sich als stärker erwiesen als alle nachkriegszeitlichen Träume einer Flucht aus der Geschichte in die Antigeschichte.